

cardo



EIN BAZAR FÜR DAS THEOLOGISCHE STUDIENJAHR JERUSALEM

Heft 17 des Jahres 5779 • 2019 • 1440



Freundschaft

Inhaltsverzeichnis

Editorial	3
Freundschaft	
<i>Dietrich Korsch</i>	
Freundschaft – Fülle endlichen Lebens	5
<i>Rainer Kessler</i>	
„Dein Freund, dir so lieb wie dein Leben“ (Dtn 13,7). Freundschaft in der Hebräischen Bibel	11
<i>Uta Poplutz</i>	
Die Sprache der Freundschaft im Johannesevangelium	18
<i>Dagmar Kiesel</i>	
„O beglückt ihr ..., wenn die Herzen die Liebe führt“. Freundschaft als kosmi- sches und interpersonelles Phänomen in Boetius' <i>Consolatio Philosophiae</i>	24
<i>David Käbisch</i>	
Bildungsnetzwerk Jerusalem. Transnationale Beziehungen und berufliche Kontakte in theologischen Studienprogrammen	32
Aktuelles aus dem Forum Studienjahr Jerusalem e.V.	
<i>Christian Boeger, Joel Klenk</i>	
Von Speise-, Rauch- und sonstigen Opfern	39
<i>Julia Pape, Johannes Wolf, Hannah Judith</i>	
Kairo – ein ganz anderer Einblick in den Nahen Osten	40
<i>Steffen Götze</i>	
Vom „Himmlischen Jerusalem“ bis zum Campus der Theologien	41
<i>Michael Huber, Thomas Fornet-Ponse, Josef Jochum</i>	
Jahresbericht 2017 – 2018 der Ökumenischen Stiftung Jerusalem e.V.	42
<i>Joachim Braun</i>	
Veränderungen und Neuigkeiten zur Reihe „Jerusalem Theologisches Forum“ (JThF)	43
Beitrittserklärung des „Forum Studienjahr Jerusalem e.V.“	47
Impressum	51

Editorial

Denken Sie an einen guten Freund oder eine gute Freundin. Was macht diese Freundschaft aus? – Vielleicht kommt Ihnen eine konkrete Situation in den Sinn, in der Sie sich dieser Freundschaft bewusst wurden. Vielleicht denken Sie an eine Eigenschaft, die Sie besonders schätzen. Manche Freundschaften begleiten uns das ganze Leben, manche nur eine bestimmte Zeit lang. Unsere heutigen Kommunikationsmöglichkeiten erleichtern den Kontakt zu Freunden auch über große Entfernungen. Gleichzeitig hat sich dadurch aber auch das Bedeutungsspektrum des Begriffs „Freundschaft“ verändert.

Freundschaftliche Verbindungen über Konfessions- und Religionsgrenzen hinweg beeinflussen auch das wissenschaftlich-theologische Denken. Abstrakte Theorien erhalten dadurch plötzlich existentielle Bedeutung. Dass Freundschaften über dogmatischen Differenzen stehen und sie sogar überwinden können, wird im Kontext des Studienjahres immer wieder aufs Neue erfahren. Die Reflexion über Rolle und Funktion von Freundschaft – und eben nicht die der Gastfreundschaft – innerhalb der Theologie hat in der Wissenschaft in den letzten Jahren neu Beachtung gefunden. Deshalb haben wir die aktuelle Ausgabe diesem Thema gewidmet.

Der diesjährige *Cardo* wird von Dietrich Korsch mit einer systematischen Betrachtung des Phänomens Freundschaft eröff-

net. Rainer Kessler vergleicht verschiedene menschliche Freundschaften im Alten Testament, während Uta Poplutz anschließend die sprachliche Verwendung des *philos* im Johannesevangelium untersucht. Dem Phänomen der Freundschaft in der *Consolatio Philosophiae* des Boethius widmet sich Dagmar Kiesel. Abschließend bietet der Beitrag von David Käbisch erste Ergebnisse und Schlussfolgerungen der Ehemaligenbefragung des Theologischen Studienjahres 2018 zu Freundschaften und Netzwerken.

Daran schließen sich im Vereinsteil die Berichte von Christian Boerger und Joel Klenk aus dem aktuellen 45. Studienjahr an, das sich zu Beginn zwar einigen vom israelischen Innenministerium verursachten Schwierigkeiten gegenüber sah, aber dennoch erfolgreich starten konnte.

In gewohnter Weise folgen daraufhin die gedruckte Version des bereits digital verschickten Berichts der Mitgliederversammlung in Münster (Steffen Götze) und Neuigkeiten aus der Ökumenischen Stiftung (Thomas Fornet-Ponse, Michael Huber und Josef Jochum), die drei Studierenden des 44. Studienjahres eine spannende Exkursion nach Kairo ermöglichte. Ein kurzer Bericht darüber ist in dieser Ausgabe ebenfalls zu lesen. Abschließend informiert Joachim Braun über die Neuigkeiten aus der wissenschaftlichen Reihe „Jerusalem Theologisches Forum“.

Ein Freund, ein guter Freund,
das ist das Beste, was es gibt auf der Welt.
Ein Freund bleibt immer Freund,
und wenn die ganze Welt zusammen fällt.
Drum sei auch nie betrübt,
wenn dein Schatz dich nicht mehr liebt.
Ein Freund, ein guter Freund,
das ist der größte Schatz, den's gibt.

(Text Robert Gilbert)

Zu guter Letzt gilt allen, die an dieser Cardo-Ausgabe mitgewirkt haben – vor allem den Autoren und Autorinnen –, unser herzlicher Dank. Ihnen als Leserinnen und Lesern wünschen wir viel Freude bei der Lektüre. Vielleicht melden Sie sich ja in nächster Zeit bei dem Freund, der Freundin, an den/die Sie gedacht haben. Denn:

„Ein Freund, ein guter Freund, das ist das Beste, was es gibt auf der Welt.“

Martina Edenhofer
Matthias Geigenfeind
Maria Lissek
Sören vom Schloß
Sarah Schulz

Freundschaft – Fülle endlichen Lebens

Über Freundschaft nachzudenken, versetzt alle Menschen in ein Verhältnis zur eigenen Geschichte. Denn niemand lebt ohne eine Erfahrung dessen, was Freundschaft meint. In der Regel ist sie dem eigenen Leben so nah und vertraut, dass es gar nicht leichtfällt, sich davon zu distanzieren und die Aufmerksamkeit reflexiv auf das Phänomen zu richten. Am ehesten wird die Störung der Freundschaft als Nötigung empfunden, über die Merkmale ihres Bestehens und ihrer Beständigkeit nachzudenken. Statt nun unmittelbar von dem Vorliegen eigener Erfahrung auszugehen, soll im folgenden kleinen Text der Versuch eines systematischen Zugangs erprobt werden. Seine Fruchtbarkeit wird sich dahingehend erweisen, wenn der Umweg über die sachlichen Bestimmungen des Begriffs dazu verhilft, eigene Erfahrungen besser zu verstehen.

Freundschaft – wie so oft ist es auch hier die Begriffsgeschichte, die wesentliche Momente des Begriffs darbietet und nach einer systematischen Integration verlangt. Das wunderbare Instrument des „Historischen Wörterbuchs der Philosophie“ geht die Geschichte von „Freundschaft“ seit der Antike bis in die sechziger Jahre des 20. Jahrhunderts durch.¹ Dabei werden nicht nur die verschiedenen Aspekte des Begriffs – je nach den geschichtlichen Erfordernissen – hervorgehoben; es stellt sich dem aufmerksamen Leser auch die Frage nach der Zusammengehörigkeit dieser Momente in einem gegenwärtigen Begriff. Diese Anregung soll hier aufgenommen, anhand von zwei Modellen paradigmatisch vertieft und schließlich für ein gegenwärtiges Verständnis von Freundschaft verwendet werden.

1 Strukturen von Freundschaft

Zu den ältesten Motiven, von Freundschaft zu sprechen, gehört die Beobachtung unwillkürlichen Zusammenhangs, wie er sich bereits in Naturphänomenen darstellt. Da gibt es Dinge, die zusammen auftreten, die auseinander entspringen oder die nacheinander verlangen. Blitz und Donner etwa, oder Feuer und Wärme, oder Eisen und magnetische Anziehung. Hier muss es eine Verwandtschaft geben, die man als solche nicht sehen kann, die aber gewiss bestehen wird. So war es die Überzeugung antiker Naturphilosophen. Nun zehrt diese Beobachtung freilich schon davon, dass wir Menschen sie machen; wir sind es, die wissen, was „Zusammenhang“ oder „Verwandtschaft“ besagen kann. „Gleich und Gleich gesellt sich gern“ so kann die Regel heißen, die im Hintergrund steht. Das Gleiche aber, das hat Platon ja gelehrt, ist eine Kategorie unseres Urteils, nicht eine Eigenschaft der Dinge.

Darum kommt alsbald ein zweites Moment ins Spiel, nämlich das der Wahl. Freunde werden ausgesucht, Freundschaft ist ein Phänomen bewussten Lebens. Dann stellt sich aber die Frage, nach welchen Kriterien denn die Wahl von Freunden erfolgt. Offensichtlich muss es mit der eigenen Lebensführung zu tun haben, wen man zum Freund gewinnen möchte und tatsächlich gewinnt, also auch mit den Absichten, die man handelnd verfolgt. Zusammen kann man den Anforderungen des Lebens besser Genüge tun, einer braucht den anderen; es ist klug, sich zusammenzutun. Da lässt sich ein strategisches Kalkül nicht fernhalten; Freundschaft ist immer auch zweckmäßig.

Sie ist aber jedoch nicht allein von Handlungszielen bestimmt. Denn Freunde kann

man erst recht dann haben, wenn es nichts zu tun, sondern viel zu genießen gibt. Sie sind wie ein Horizont, der das zielgerichtete Handeln umgibt. Präsent, ohne immer gebraucht zu werden, aber verlässlich da, wenn es nötig ist. In diesem Überschuss ist die personale Beziehung zu Hause, die wir in allem Handeln, ja vor allem Handeln, unweigerlich eingehen, sofern es in humanen Interaktionen immer auch zu einem Verhältnis der Gegenseitigkeit kommt.

Unwillkürlichkeit, Zielgerichtetheit, Gegenseitigkeit – das sind drei Grundzüge, die sich durch die Begriffsgeschichte hindurch verschieden akzentuiert, aber immer auch erhalten und transformiert haben. Das naturphilosophische Moment des Zusammengehörens bleibt nicht nur auf die Antike beschränkt, sondern setzt sich auch in der Beobachtung menschlicher Verhältnisse fort; das strategische Moment hat spätestens Aristoteles ins Spiel gebracht, in der römischen Gedankenwelt ist es sowieso präsent, ohne absolut gesetzt werden zu können; und die überzweckhafte Gemeinsamkeit mag ein romantischer Grundzug sein, der freilich auch nicht ohne eine handelnde Weltgestaltung auskommt.

2 Zwei Modelle

Wie diese Aspekte ineinander verschränkt sind, sei an zwei Modellen beobachtet. Das erste ergibt sich, wenn wir die sprichwörtlich gewordene Formulierung Sallusts (86–35 v. Chr.) aufnehmen, die er Catilina (ca. 108–62 v. Chr.) in den Mund gelegt hat: „*Idem velle atque idem nolle, ea demum firma amicitia est.*“⁴² *Idem velle* – da spricht sich der praktische Sinn des Römers aus: dasselbe wollen. In einer Vielzahl möglicher Handlungsziele die bestimmten, dem eigenen Zweck dienlichen aussuchen – und das nicht allein zu tun, sondern sie zu koordinieren mit denen, die Ähnliches vor Augen haben. Aber dadurch kommt offenbar

noch keine *firma amicitia* zustande; Verlässlichkeit ergibt sich nicht aus der Gemeinsamkeit der Handlungsziele; derlei kann auch nur auf strategischer Berechnung beruhen. *Idem nolle*, das muss hinzutreten – gemeinsame Missbilligung, könnten wir sagen. In dem Moment aber kommt die Asymmetrie zwischen *velle* und *nolle* zu Bewusstsein. Denn wenn das Wollen auf einer begrenzenden Wahl beruht, so kann man das Ausmaß des Missbilligten gar nicht im Umfang ermessen. Es ist nicht eigentlich Gegenstand des Wählens, sondern dessen Voraussetzung, mitgegeben mit dem eigenen Dasein, das nie ganz unbestimmt ist, sondern sich immer dem Geschick des eigenen Empfindens wie des vorangegangenen Wählens verdankt. Im Missbilligten übereinstimmen, darin steckt so etwas wie eine Gemeinsamkeit des Gefühls, eine Stimmung, die man sich als solche nicht aussuchen kann, die vielmehr da ist und sich meldet. Gleichgestimmtheit, könnte man sagen. Das ist, auch in der praktischen Konzentration der Freundschaft, der Einschuss des Unwillkürlichen, ja, durchaus Naturhaften im Menschenleben. Und dieses Gegebenensein ist nun auch der Ort, an dem die Gegenseitigkeit, das Füreinander-Dasein, also der Aspekt des Überschusses im handelnden Leben, zu Bewusstsein kommt. Fällt beides nun zusammen, lautet die nächste Frage, jene zufällige Gleichgestimmtheit und diese als Lebensgeschick empfundene Gegenseitigkeit?

Es ist diese Frage, auf die wir bei Aelred von Rievaulx (1110–1167) eine implizite Antwort finden. Aelred, der gebildete englische Zisterzienser des Hochmittelalters, hat die Freundschaft hochgeschätzt – in seinem Leben und als Gegenstand seines Nachdenkens und Schreibens. *De spirituali amicitia* heißt sein kleines Werk, in dem er die römische Version der Freundschaft, wie sie im klassischen Text Ciceros (106–43 v. Chr.) (*Laelius de ami-*

citia, 44 v. Chr.), de facto mit dem Dictum Sallusts übereinstimmend, durchmustert und erweitert.³ Aelred unterscheidet zwischen *amicitia carnalis, mundalis* und *spiritualis*. Die fleischliche Freundschaft (*carnalis*) können wir dabei der natürlichen Anziehungskraft zurechnen, die weltliche (*mundalis*) der sittlichen Klugheit, wogegen die *amicitia spiritualis* der zweckfreien Gegenseitigkeit zugeordnet werden kann. *Amicitia enim spiritualis quam veram dicimus, non utilitatis cuiusque mundialis intuitu, non qualibet extra nascente causa, sed ex propriae naturae dignitate et humani pectoris sensu desideratur, ita ut fructus eius praemiumque non sit aliud quam ipsa.*⁴ („Denn die geistliche Freundschaft, die wir die wahre nennen, wird nicht wegen irgendeines weltlichen Nutzens oder eines äußeren Grundes begehrt, sondern aus der Würde des ihr eigenen Wesens und dem Empfinden des menschlichen Herzens, so dass ihre Frucht und ihr Lohn nichts anderes als sie selbst ist.“) Die besondere Pointe ist bei Aelred nun, dass eben diese letzte, geistliche Freundschaft als Quell aller Freundschaft gilt. Denn sie stammt aus und beruht auf der Gottesfreundschaft, und die ist gewissermaßen die Umsetzung der Gottesliebe in das Muster der Gegenseitigkeit. Was als ein – man könnte sagen: emergenter – Zug in der Beschreibung der Freundschaft zu stehen kam, wird nun zur Grundlage des Ganzen. Damit gelingt Aelred eine Integration des klassisch-antiken Freundschaftsbegriffs in die christliche Lebensanschauung, nicht ohne eine Umschichtung der Bewertung freilich. Das verbindende Glied dafür ist das Vertrauen (*fides*): *Nihil in amicitia fide praestantius, quae ipsius et nutrix videtur et custos.*⁵ („Nichts ist in der Freundschaft hervorragender als das Vertrauen, das als deren Ernährer und Wächter erscheint.“) Damit wird auf ein Moment verwiesen, an das wir uns nun im Folgenden bei der systematischen Rekonstruktion eines

heutigen Freundschaftsbegriffs anschließen können.

3 Freundschaft heute

Mir liegt es nahe, das Phänomen der Freundschaft über die Bildung zur eigenen Persönlichkeit zu rekonstruieren und dafür die Perspektive der Selbstbetrachtung einzunehmen. Wir kennen uns selbst, erstens, als Wesen, die etwas wissen und können. Das heißt, wir verfügen über eine Kenntnis der Welt, in der wir leben, und sind aufgrund derselben in der Lage, in ihr handelnd zu wirken – das ist unser *theoretisches* Vermögen, können wir sagen. Wir sind aber überdies hin dazu fähig, unsere Handlungen selbst zu wählen, ihren Anfang zu bestimmen, ihre Mittel auszusuchen und auf ein Handlungsziel zuzusteuern. Das setzt mehr als theoretische Kenntnisse voraus; wir müssen eine Vorstellung von uns selbst haben – so wie wir noch nicht sind, denn das Handeln, das uns verändern wird, steht ja noch aus; wir müssen dabei aber vor allem eine Abstimmung mit anderen vornehmen, unsere verschiedenen Handlungsstränge miteinander abgleichen und einander zuordnen können. Dafür ist es nötig, sich die eigenen Willensregungen klar zu machen und mit anderen auszutauschen. Das ist nun, zweitens, das *praktische* Moment in der Bildung der Persönlichkeit. Drittens sind wir aber, und zwar von Anfang an, immer schon als handelnde Wesen da, nehmen einen Platz ein in der Welt und können und wollen nicht davon absehen, uns an diesem Ort gegenüber anderen auszudrücken. Das ist die *ästhetische* Seite in der Selbstbildung, die auf allen Stufen des theoretisch-praktischen Weltumgangs stets mitläuft.

Diese drei Dimensionen befinden sich immer im Fluss und stehen in Wechselwirkung zueinander. Wir sind als solche geworden, was wir jetzt, je im aktuellen Moment, sind. Das Wissen haben wir erlernen müssen, am besten

in methodischer Anleitung. Das Wollen haben wir erprobt, im Abgleich mit anderen und auch in Konfrontation mit deren Willen. Die Selbstdarstellung ist uns unvermeidlich, aber die Art und Weise, sich gegenüber anderen zu äußern, verlangt auch danach, erprobt und angeeignet zu werden.

Wenn man sich jetzt fragt, wie diese Bildungsprozesse zustande kommen, dann stoßen wir als erstes auf gesellschaftliche Institutionen und soziale Konventionen. Bildung fängt immer schon von einem vorgegebenen Ort aus an und verläuft nach bestimmten, erprobten Mustern. In der Institution der Schule konzentriert sich die Weltbildung, nie ohne praktische und ästhetische Anteile, versteht sich. Das praktische Vermögen bildet sich zuerst in der Familie aus, strebt dann aber alsbald darüber hinaus in neue, eigene Kontexte, die sich mit dem Erkenntnisvermögen verändern und erweitern. Die ästhetische Selbstpräsentation findet sich wahrscheinlich, weil auf die Existenz der Person selbst und unmittelbar bezogen, ganz am Anfang des Lebens angeregt und aufgerufen, in den ersten Momenten sozialer Reaktion auf menschliche Ansprache und Blickkontakt, und bildet die Grundlage für Erkennen und Wollen.

Macht man sich diese Zusammenhänge klar, dann wird deutlich, dass stets ein unausgesprochener Horizont mit im Spiel ist, ein Horizont, der es erlaubt, dass sich Institutionen wie Familie und Schule so bilden, dass in ihnen der Weg eines Menschen in der Welt zu sich selbst möglich wird. In den gegebenen Institutionen kommt es nämlich darauf an, sie durch eigene Aktivität zu erfüllen. Die Individuen in den Institutionen müssen dazu deren Grenzen testen, mindestens virtuell überschreiten, die Institutionen dabei verändern, um sie selbst zu werden. Auch diese Struktur kann man sich am anfänglichen Kontakt des Kindes mit seiner Mutter am deutlichsten ma-

chen: Da gibt es so etwas wie ein Umgreifendes, innerhalb dessen Ansehen und Anrede stattfinden, ein Umgreifendes, das erfüllt und individuell modelliert zu werden verlangt. Die Signatur dieses Umgreifenden ist – Vertrauen. Vertrauen in dem doppelten Sinn, dass es dem sich bildenden Subjekt erlaubt, aus sich und über sich heraus zu gehen – und dass dieser Bildungsweg ihm auch zugetraut wird. Diese Strukturen freilich gelten nicht nur für frühkindliche Bildungsprozesse, sondern durchziehen das ganze theoretische und praktische Vermögen.

Nimmt man sie darum als lebenslange Umstände gebildeten und sich bildenden Lebens zusammen, dann erwächst daraus die Einsicht in den Status von Freundschaft. Freundschaft erlaubt es, sich dem anderen unverstellt darzustellen – in dem Zugleich von Intimität und Vertrauen. Wie immer diese Struktur empirisch realisiert wird – *de facto* gibt es natürlich immer Reserven und Restriktionen –, sie bleibt doch ein feststehendes Modell. Wichtig ist es nun, diese Dimension nicht nur für ein ästhetisch-expressives Moment zu halten, also etwas Privates. Nein, die Struktur des Vertrauens liegt auch dem praktischen Wollen zugrunde. Denn damit sich Handlungskorridore und Verhaltensroutinen bilden können, bedarf es sektoraler Erprobung auf soziale Anerkennung und Tragfähigkeit; die unmittelbare Anwendung allgemeiner sittlicher Regeln führt nicht zu einem stabilen individuellen Habitus des Handelns, ohne dass die Maßgeblichkeit des allgemeinen Urteils dadurch eingeschränkt würde. Einander etwas zutrauen und dem anderen vertrauen, den Spielraum zu nutzen, aber nicht zu missbrauchen – das wäre der praktische Sinn von Freundschaft. Und auch für die theoretische Welterschließung gilt die Vertrauensstruktur, und zwar in doppelter Hinsicht. Einmal im sozialen Sinn, dass sich die Welterkenntnis dem Bestreben

nach Wahrheit und Klarheit verpflichtet weiß; sodann im intentionalen Sinn, dass man der Welt als solcher vertrauen kann, weil sie keine Chimäre darstellt, die sich dem Zugriff entzieht, sondern den Lebensraum für Menschen miteinander bildet. Es ist diese durchaus theoretische Struktur des Vertrauens, die für die Möglichkeit von Freundschaft steht: die Welt gemeinsam zu erkennen, weil die Welt uns selbst nicht feindlich gegenübersteht.

Nun lässt sich auch nicht übersehen, dass sich diese Struktur von Freundschaft auf den verschiedenen Stufen verschieden darstellt. Zweifellos besitzt für uns heute das private, intime Freundschaftsverhältnis einen Schlüsselcharakter; und der besteht zu Recht, weil es doch heute vielleicht noch stärker als vordem um die Bildung individueller Persönlichkeiten geht. Doch darf man den Umfang und die Bedeutungstiefe praktischer Freundschaftsbeziehungen darum nicht geringerschätzen. Wenn es ausschließlich um strategisch erfolgreiches, in der Konkurrenz dominantes Sozialverhalten ginge, würde eine verlässliche Sozialität nicht zustande kommen können. Freundschaft, so sehr sie über individuelle Beziehungen verläuft, ist doch, wenn man sie nicht taktisch einengt, ein Phänomen, das sich verbreitert. „Alle Menschen werden Brüder“, singt das Lied von der Freude; alle Menschen werden Freunde, das wäre ein erster Schritt, eine vorläufige Leitlinie dorthin. Und auch die theoretische Welterschließung kommt ohne vertrauensvolle Kommunikation aus, wie man sich an Schulen der Wissenschaft und an Freundschaften zwischen Wissenschaftlern klarmachen kann. Denn Erproben und Irrendürfen sind unerlässlich für den Fortschritt der Wissenschaften, es ist also Fehlertoleranz ohne Verlust persönlichen Ansehens erforderlich.

Gerade die Endlichkeit des Lebens, die Notwendigkeit, sich auf andere verlassen zu können, verlassen zu müssen, zeichnet Freundschaft als Fülle dieses begrenzten Lebens aus. Freundschaft ist nicht die Kompensation der Endlichkeit, sondern entspringt aus der Lust an der Vielfalt und der Kooperation aus eigenem Recht.

Doch mit alledem kommen wir vor die Frage, woraus denn das Vertrauen entspringt, welches der Freundschaft zugrunde liegt. Dass Vertrauen vorauszusetzen ist für alle Selbst- und Sozialverhältnisse wie auch für die Kenntnis der Welt, das haben wir gesehen. Aber es kann sich ihnen nicht verdanken – schon in der allerersten Kommunikation ist es ungesetzt vorhanden. Darum gibt es für die Freundschaft, jenen Raum, der humane Subjektivität eröffnet, keine innerweltliche Begründung. Wenn man sich über die Grundlage der Freundschaft Rechenschaft geben will, kommt man um eine religiöse Symbolisierung nicht herum, die die voraussetzungslose Unbedingtheit zur Sprache bringt.

*Wohl dem, der sich auf seinen Gott
Recht kindlich kann verlassen!
Den mag gleich Sünde, Welt und Tod
Und alle Teufel hassen,
So bleibt er dennoch wohlvergnügt,
Wenn er nur Gott zum Freunde kriegt.*

So beginnt die Kantate BWV 139 zum 23. Sonntag nach Trinitatis, die Johann Sebastian Bach (1685–1750) im Jahre 1724 komponiert hat. Darin spricht sich das Vertrauen aus, sich auch dann im Spielraum der Freundschaft zu befinden, wenn „Sünde, Welt und Tod“ die Möglichkeiten des Lebens, nämlich frei und grenzüberschreitend zu leben und zu handeln, zuerst einschränken und dann abschließen. Es ist passend, diese Wirklichkeit der Freundschaft nicht nur gedanklich zu er-

örtern, sondern sich vom Klang erfassen und erfüllen zu lassen. „Wohl dem, der Gott zum Freunde hat!“ – so endet Bachs Kantate, und mit der Aufforderung, sie zu hören und sich von Gottes Freundschaft erreichen zu lassen, endet diese kleine Meditation.

Dietrich Korsch

- 1 A. MÜLLER, A. NITSCHKE, Ch. SEIDEL, Art. „Freundschaft“, HWP 2 (1972) 1105–1114.
- 2 Sallust, *De Coniuratione Catilinae*, 20, 4. Am einfachsten elektronisch greifbar in der Bibliotheca Augustana unter https://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lsante01/Sallustius/sal_cati.html.
- 3 Auch dieser Text ist gut elektronisch greifbar in der Bibliotheca Augustana unter https://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost12/Aelredus/ael_amic.html. Vgl. K. JULIUS, „Amicus in Spiritu Christi – die Rezeption des Laelius in einer Klostergemeinschaft des 12. Jahrhunderts: Aelred von Rievaulx“, *LITERATŪRA (Vilnius)* 52 (2010) 93–100.
- 4 Aelred, a.a.O., Buch 1.
- 5 A.a.O., Buch 3.

„Dein Freund, dir so lieb wie dein Leben“ (Dtn 13,7)

Freundschaft in der Hebräischen Bibel

Die Hebräische Bibel spricht immer wieder von Freundschaft. Einen ersten Eindruck davon, was sie darunter versteht, bekommen wir aufgrund der Beobachtung, dass dieses wichtige Thema in den Geboten der Tora so gut wie *nicht* vorkommt. Die Gebote der Tora regeln eine Fülle menschlicher Beziehungen: zwischen Herren und ihren Sklaven und Sklavinnen, zwischen freien Bauern untereinander, zwischen Gläubigern und Schuldnern, zwischen Ehemännern und ihren Frauen, zwischen Eltern und Kindern. Sie geben Weisungen für Richter, Könige, Prophetinnen und Propheten und Priester. Die Beziehung zwischen Freunden oder Freundinnen aber lässt sich durch Weisungen der Tora nicht regeln.

Dennoch lässt sich über Freundschaft sprechen. Im Alten Testament geschieht das zum einen in verstreuten Bemerkungen. Viele davon finden sich in dem Textbereich, den man als Weisheit bezeichnet. Der andere Bereich, in dem Freundschaft thematisiert wird, ist die erzählende Überlieferung. Freundschaft kann man nicht gesetzlich regeln, aber von ihr kann man erzählen.

Bevor wir uns drei großen Freundschaftserzählungen des Alten Testaments zuwenden, will ich einige Grundelemente zusammenstellen, die umreißen, was in der Hebräischen Bibel unter Freundschaft zu verstehen ist.¹

1 „Dein Freund, dir so lieb wie dein Leben“
(Dtn 13,7) – *Wesenszüge von Freundschaft*

Freundin oder Freund sind nicht die Verwandten. Eine Notiz, die die Ausrottung

eines Königshauses mitteilt, unterstreicht die Vollständigkeit der Vernichtung durch die Bemerkung, dass der Mörder nichts übrig ließ, „weder seine Verwandten noch seine Freunde“ (1 Kön 16,11); beide müssen genannt werden, weil sie nicht identisch sind. Freund und leiblicher Bruder können verglichen, dadurch aber auch unterschieden werden (Ps 35[34],14; Spr 17,17; 18,24 u.ö.). Einige Aufreihungen bereiten bei der Übersetzung Schwierigkeiten, weil sie verschiedene Grade von Nähe und Ferne wiedergeben, für die es im Deutschen nur annähernde Entsprechungen gibt: Bruder – Freund – Nahestehender (Ex 32,27); Gefährten – Freunde – Nahestehende (Ps 38[37],12); Gefährte – Freund – Vertraute (Ps 88[87],19). Deutsche Abstufungen wie Freundin, Bekannte, Gefährtin oder Vertraute sind mit der Vielzahl hebräischer Vokabeln aus dem Wortfeld Freundschaft (רֵעַ [rēʾ], אֵלּוּף [ʾallūf], קָרִיב [qārōb], אָהֵב [ʾəhēb], מֵדַע [məjuddāʾ]) nicht leicht zur Deckung zu bringen.

Immer aber ist klar, dass Freund oder Freundin keine Verwandten sind. Mit diesen ist man nicht freiwillig, sondern durch Geburt verbunden. Dass damit freilich nicht automatisch eine innere Bindung gegeben sein muss, illustrieren die vielen biblischen Erzählungen von Geschwisterkonflikten, angefangen bei Kain und Abel (Gen 4,1–16). Der Freund ist hingegen aber auch kein Geschäftspartner, von dem man etwas leiht oder bei dem man etwas deponiert. Hier wird die Beziehung ausschließlich durch das Interesse und den erhofften Vorteil bestimmt. Wahre Freundschaft aber ist „da-

durch gekennzeichnet, [...] dass sie die Frage nach Nutzen oder Vorteil transzendiert“⁴².

Eine der noch nicht genannten Aufzählungen steht in Dtn 13,7. Hier geht es um nahestehende Menschen, von denen befürchtet wird, dass sie einen von der rechten Gottesverehrung abbringen könnten. Aufgezählt werden: „dein Bruder, der Sohn deiner Mutter [also dein leiblicher Bruder] oder dein Sohn oder deine Tochter oder die Frau in deinen Armen oder dein Freund“ – hier aber fehlt noch etwas. Bei den anderen ist die Art der Beziehung aus sich heraus klar. Beim Freund aber folgt eine nähere Bestimmung: „der wie deine *נפש* [*nafeš*] ist“, „der dir ist wie dein Herz“ (so die Lutherbibel von 1545 bis 1912), oder: „der dir so lieb ist wie dein Leben“ (so seit der Revision von 1964 und in den meisten anderen Übersetzungen). Die Freundin, der Freund sind mir nahe wie mein eigenes Leben, sie sind wie ich. Das ist vielleicht die schönste Definition von Freundschaft im Alten Testament.

Auffällig oft befasst sich weisheitliche Literatur mit dem Phänomen der Freundschaft. Das Buch der Sprüche oder Sprichwörter ist in seinem Hauptteil, der mit Kap. 10 beginnt, eine Zusammenstellung kurzer weisheitlicher Sentenzen. Der Zweck der Sammlung ist pädagogisch. Die Weisheitsschülerinnen und -schüler sollen die Wirklichkeit studieren und daraus Maßstäbe für rechtes Verhalten ableiten. Dazu wird ihnen kein moralisches System an die Hand gegeben. Vielmehr sollen sie aus der Beobachtung der Verhältnisse selbst herausfinden, wie sie sich angemessen zu verhalten haben. Die Weisheitslehrer – bei Vater und Mutter angefangen (Spr 1,8; 6,20) – geben dazu allenfalls Hilfestellung.

Als erstes gilt es zwischen wahren und falschen Freunden zu unterscheiden. „Die Freunde des Reichen sind zahlreich“ (Spr 14,20), und: „Mit dem Freigebigen sind alle befre-

undet“ (19,6). Aber, so sollen die Weisheitsschüler fragen, was ist solche Freundschaft wert? Ein wahrer Freund dagegen „ist jederzeit liebevoll“ (17,17), er ist „anhänglicher als ein Bruder“ (18,24). Selbst Verwundungen, die ein Freund zufügt, erfolgen in besserer Absicht als die zahlreichen Küsse der Hasser (27,6). Deshalb werden die jungen Menschen gemahnt, altbewährte Freundschaften – die Rede ist vom „Freund und dem Freund deines Vaters“ – nicht aufs Spiel zu setzen (27,10).

Für den Wert der Freundschaft gebraucht der Weisheitslehrer Kohelet ein aussagekräftiges Bild (4,9–12):

9Zwei haben es besser als einer [...].

10Denn wenn sie fallen, kann der eine seinem Gefährten aufhelfen. Doch webe dem einen, der fällt, und es ist kein zweiter da, der ihm aufhilft.

11Auch wenn zwei sich schlafen legen, ist ihnen warm. Aber einem allein, wie soll dem warm werden?

12Und wenn einer den überwältigt, der allein ist, so halten die zwei ihm stand. Die dreifache Schnur zerreißt nicht so bald.

(eigene Übersetzung)

Wie aber steht es um die Freundschaft im wirklichen Leben? Natürlich haben wir das „wirkliche Leben“ des alten Israel immer nur in literarischen Texten vor uns. Diese aber sind getränkt von Lebenserfahrung und gestalten diese erzählerisch. Immer wieder einmal erwähnt das Alte Testament in seinen Erzählungen Freundschaften. Dabei zeichnet es kein verklärtes Bild. So wird von einem Sohn des Königs David erzählt, Amnon, der sich danach verzehrt, seine Halbschwester Tamar ins Bett zu bekommen. Sein Freund Jonadab, der als „sehr klug“ charakterisiert wird, gibt ihm den Ratschlag, wie er es anstellen soll. Er ist wirkungsvoll und führt in eine Katastrophe: Tamar wird vergewaltigt und Amnon von

seinem Bruder Abschalom aus Rache ermordet (2 Sam 13). Auch eine feste Freundschaft muss nicht zum Guten reichen.

Im Folgenden will ich drei Texte vorstellen, die ausführlicher von Freundschaftsbeziehungen handeln und unterschiedliche Facetten hervorheben.

*2 Jonatan und David – Freundschaft
zwischen Politik und Neigung*

Die Freundschaft zwischen Jonatan, dem Sohn Sauls, und dem jungen David, der an den Hof Sauls kommt und diesem als Musiktherapeut und Soldat dient, gilt oft als die biblische Freundschaftserzählung. Die obige Definition von Dtn 13,7: „der Freund, den du liebst wie dein Leben“, scheint in dieser Erzählung, die sich in 1 Sam 18 – 2 Sam 1 findet, geradezu narrativ umgesetzt zu sein. Denn sie fängt mit den Worten an: „Die *nafeš* Jonatans war gebunden an die *nafeš* Davids; Jonatan liebte ihn wie seine *nafeš*“, oder, in flüssigerem Deutsch: „Das Herz Jonatans war untrennbar mit dem Herz Davids verbunden, und Jonatan liebte ihn wie sein eigenes Herz“ (1 Sam 18,1, Übersetzung: Bibel in gerechter Sprache).

Doch schon im ersten Satz der Erzählung steckt die erste Irritation. Jonatan liebt David wie sein Leben – und wie ist es mit David? Von seiner Liebe hören wir hier nichts. Der Bund, den die beiden schließen, wird mit den Worten begründet: „denn er (Jonatan) liebte ihn (David) wie sein Leben“ (18,3). Später sagt David zu Jonatan, dieser habe ihn in den Bund eintreten lassen, spricht also Jonatan die Initiative zu (20,8). Jonatan übergibt David Gewänder und Waffen (18,4). Dann heißt es, Jonatan habe großes Gefallen an David gefunden (19,1). Noch einmal lässt Jonatan David Treue schwören, „weil er ihn liebte; denn er liebte ihn wie sein Leben“ (20,17). Alles geht von Jonatan aus. Er ist zudem deutlich der Ältere, der schon mit seinem Vater

in den Krieg gegen die Philister zog (1 Sam 13–14), als David noch als Jüngster von acht Brüdern die Schafe hüten musste (16,1–11). Erst als Jonatan tot ist – gefallen zusammen mit seinem Vater Saul in der Schlacht gegen die Philister – und David die Totenklage auf die beiden hält, spricht David zum ersten Mal von seiner Liebe: „Schmerz kommt mich an wegen dir, mein Bruder Jonatan, du warst mir so lieb“ (2 Sam 1,26). Detlef Dieckmann, dem wir eine tiefe und ausgewogene Deutung der David-Jonatan-Geschichte verdanken, stellt die Frage, ob wir tatsächlich „von einer Liebesbeziehung zwischen David und Jonatan“ oder nicht nur „von einer Liebesbeziehung Jonatans zu David sprechen können“.³

Hinzu kommt eine zweite Irritation. Wenn wir Heutigen von Liebe und Gefallen, vom Küssen und gemeinsamen Weinen der beiden Männer (1 Sam 20,41) lesen, ersteht vor unseren Augen das Bild einer hoch emotional aufgeladenen Begriffe in der Erzählung hat auch einen harten politischen Hintergrund. Begriffe wie Liebe, Gefallen, Bund und die wichtige Vokabel *hesed*, die man mit Treue, Liebe oder Solidarität wiedergeben kann (20,8.14–15), haben ihren festen Ort in politischen Verträgen des alten Orients. Im Kontext gelesen wird zudem deutlich, dass Jonatan keineswegs der Einzige ist, der David liebt. Auch Jonatans Schwester Michal (18,20.28), ja „ganz Israel und Juda“ lieben ihn (18,16). Jonatan ist der Sohn und Erbe Sauls. Wenn er seine Kleider und Waffen (18,4), wenn er sein Königtum in die Hände Davids legt (23,16–18), wird demonstriert, dass der Übergang der Königsherrschaft vom Haus Sauls auf David kein Akt illegaler Aneignung, sondern legaler Abfolge war. Dieser politische Zug gehört fest in die Erzählung von der Freundschaft zwischen Jonatan und David.

Das Politische und das Private sind in

dieser Beziehung nicht zu trennen. Manche Ausleger verweisen auf die politischen Hintergründe der Beziehung zwischen den beiden Männern, um geradezu ängstlich den Gedanken abzuwehren, sie könne eine homoerotische oder gar homosexuelle Dimension gehabt haben.⁴ Andere gehen dagegen durchaus davon aus, dass „[d]ie Beziehung zwischen David und Jonatan [...] eine homoerotische und sehr wahrscheinlich auch homosexuelle Beziehung“ war.⁵ Nun lassen sich erotische Züge kaum leugnen, wenn sich ein Mann vor einem anderen völlig oder fast völlig entkleidet (1 Sam 18,4) und wenn die beiden sich küssen und miteinander weinen (20,41). Was aber besagt der Satz in Davids Totenklage, den er direkt an Jonatan richtet: „Schmerz kommt mich an wegen dir, mein Bruder Jonatan, du warst mir so lieb. Wunderbarer war deine Liebe für mich als Frauenliebe“ (2 Sam 1,26)? Detlef Dieckmann stellt dazu einige Fragen: „Staunt David angesichts des Maßes an Liebe, die Jonatan ihm erwiesen hat? Gelingt es ihm nicht, diese Liebe einzuordnen wie die Liebe der Frauen? Hat sie ihn überfordert? Wenn ja: Lag das daran, dass sie nicht in das dominante heterosexuelle Schema passte?“ Zu Recht stellt er fest, dass die Antworten letztlich offen bleiben müssen.⁶

Gerade weil sie nicht alle Fragen beantwortet, ist die Erzählung von der Freundschaft zwischen Jonatan und David so lebensnah. Freundschaft behält immer einen Rest von Intimität, der Außenstehenden verborgen bleibt oder nicht verständlich ist.

3 Hiob und seine Freunde – Freunde in der Not

In ein völlig anderes Umfeld führt uns die Dichtung von Hiob. Sie erzählt, wie dieser mit dem Verlust seiner Kinder und mit schwerer Krankheit geschlagen wird und wie, als sie dies hören, seine drei Freunde zu ihm kommen. Schweigend bleiben sie eine Woche bei

dem Leidenden sitzen. Erst als er das Schweigen bricht, fangen auch sie an zu reden. Sie versuchen ihn zu trösten, indem sie ihm sein Leid verständlich machen wollen. Es gelingt nicht. So kommt es zu immer größerer Entfremdung. Am Schluss, nach den Reden Gottes an Hiob, sagt Gott zu den Freunden, sie hätten „nicht recht“ von ihm geredet wie sein Knecht Hiob (Hi 42,7). Trotzdem sind sie immer noch seine Freunde, für die Hiob Fürbitte einlegt.

In den Auslegungen kommen Hiobs Freunde in der Regel schlecht weg. Ich zitiere nur wenige Worte aus einem älteren Kommentar. Danach kennten die Freunde keine „Freundestreue“. Hiob werde von ihnen „nicht einmal ernstgenommen“. Die Freunde seien „ohne tieferes Verständnis“, sie ergingen sich in „schulmeisterlich hochfahrender Zurechtweisung“ und übten „herablassende Belehrung“. Letztlich sei ihnen „mehr um den eigenen Glauben als um Gott zu tun“. „Eitelkeit des Rechthabenwollens“ in „ihrer religiösen Selbstsicherheit“, „Mangel an Wahrhaftigkeit“ und „Selbstüberhebung Gott gegenüber“ prägten ihre Reden.⁷ Wenn dem so wäre, könnte man dann noch von Freunden sprechen?

Solchen und ähnlichen Anwürfen gegenüber hält Jürgen Ebach ein „Plädoyer für die Freunde Hiobs“.⁸ Er hebt hervor, dass sie sich als Freunde verhalten, indem sie mit Hiob schweigen und erst auf seine Klage hin reden, weil weiteres Schweigen der Verweigerung des Gesprächs gleich käme. In ihrer Erwidderung aufs Hiob Klage formulieren sie gemeinsame Grundüberzeugungen. Was Hiob und seine Freunde trennt, sind nicht ihre Vorstellungen, sondern ihre Rollen: Hiob leidet, die Freunde müssen auf das von ihnen wahrgenommene, aber eben nicht selbst erlittene Leid reagieren. Dass sie dies vergessen, dass sie so reden, als seien sie selbst in Hiobs Situation, ist nach

Ebach der eigentliche Vorwurf gegen sie. Und zugleich ist dies im Plädoyer ihre Verteidigung. Denn welcher Freund könnte je an die Stelle seines Freundes treten? Wer die Freunde verurteilt, tut so, als sei er oder sie in der Lage Hiobs – und genau das ist nicht möglich.

Noch einen Schritt weiter geht Frank Crüsemann.⁹ Auch er unterstreicht das Verhalten der drei Männer angesichts des Leids ihres Freundes und kontrastiert es mit dem der übrigen Verwandten und Bekannten, die erst kommen, als es Hiob wieder gut geht (42,11). Wichtiger aber ist ihm, dass das ganze Buch über die Freundschaft der Freunde nie in Frage gestellt wird. Ja, ohne diese Freundschaft hätte Hiob die Auseinandersetzung mit Gott gegen Gott gar nicht führen können. Nur die Solidarität der Freunde – bei allen Differenzen – lässt Hiob den Streit mit Gott aushalten. Hiob erfährt letztlich, so Crüsemann, die Freundlichkeit Gottes in Gestalt menschlicher Freundschaft.

Zeigte die Schilderung der Freundschaft zwischen Jonatan und David, dass von außen gesehen in jeder Freundschaft ein Rest von Geheimnis bleibt, so kann man an Hiob und seinen Freunden sehen, dass auch die tiefste Freundschaft es nicht möglich macht, die Rolle und Lebenslage des anderen einzunehmen. Es bleibt eine Grenze, die nicht überwunden, wohl aber ausgehalten werden kann.

4 Rut und Noomi – die Solidarität zweier Frauen

Soll man Rut und Noomi als Freundinnen bezeichnen? Schließlich ist Noomi Ruts Schwiegermutter, in Alter und Status deutlich von ihr unterschieden. Aber beide sind darin vereint, dass sie Witwen und alleinstehend sind. Und sie bleiben zusammen. Die Auslegerinnen finden verschiedene Ausdrücke dafür: „Lebensgemeinschaft“¹⁰, „weibliche Lebensgemeinschaft“, „Frauengemeinschaft“¹¹, „fe-

male companionship“¹²; aber sie nennen sie auch Freundinnen und sprechen von „lebenslanger Freundschaft“.¹³

In der Tat begegnen uns in der kleinen Erzählung im Buch Rut viele Züge, die wir aus den anderen Freundschaftserzählungen kennen. Wie Jonatan und David (1 Sam 20,41) küssen die beiden Frauen sich und weinen miteinander (Rut 1,9.14). Ihre Beziehung wird mit „lieben“ umschrieben (Rut 4,15). Wenn es vom Freund heißt, er liebe den Freund wie sein Leben (Dtn 13,7; 1 Sam 18,1.3; 20,17), dann fasst Rut diese Hingabe in die berühmten Worte: „Wo du hingehst, da werde ich hingehen, wo du übernachtst, da werde ich übernachten; dein Volk ist mein Volk und dein Gott ist mein Gott; wo du stirbst, da werde ich sterben“ (Rut 1,16–17). Und vor allem ist es das Stichwort der חַסֵּד [*hesed*], der Liebe, Treue oder Solidarität, das die Freundschaftstexte durchzieht (1 Sam 20,8.14–15; Hi 6,14; Rut 1,8). Das immer noch als Metapher erkennbare Wort „anhängen, ankleben“ (קָבַץ [*dābaq*]), das für Ruts Beziehung zu Noomi erscheint (Rut 1,14), charakterisiert nicht nur das Verhalten zwischen Freunden (Spr 18,24), sondern kann sogar eine sexuelle Beziehung bezeichnen (Gen 2,24; 34,3; 1 Kön 11,2). Auch wenn nicht anzunehmen ist, dass die Freundschaft zwischen Noomi und Rut als sexuelle Partnerschaft gedeutet werden soll, wird doch unterstrichen, wie eng ihre Beziehung ist: so eng wie die Beziehung des Mannes zu seiner Frau, der er anhängt.¹⁴

Ist bei der Freundschaft zwischen den beiden Männern Jonatan und David die emotionale nicht von der politischen Dimension dieser Beziehung zu trennen, so gehört bei den beiden Frauen Noomi und Rut zum Aspekt der Zuneigung der der sicheren Versorgung, die nur gemeinsam gewährleistet werden kann. Nach der Heirat Ruts mit Boas und der Geburt ihres Sohnes bringen die

Frauen Noomi gegenüber diese beiden Aspekte in einem Satz zusammen: „Er [der Sohn Ruts] ist für dich der, der den Lebensgeist zurückkehren lässt und dein Alter versorgt. Denn deine Schwiegertochter, die dich liebt, hat ihn geboren, Sie, die für dich besser ist als sieben Söhne!“ (Rut 4,15).¹⁵

5 Abraham, der Freund Gottes

Drei Erzählungen stellen uns unterschiedliche Freundschaften vor: zwischen zwei Männern mit politischem Hintergrund, zwischen einem Leidenden und seinen Freunden, die ihn trösten wollen, und zwischen zwei Frauen, bei denen es auch um die gemeinsame Versorgung geht. Lässt sich die Freundschaftsbeziehung auch auf das Verhältnis von Gott und Mensch anwenden?

Die Beziehung Gottes zu seinem Volk Israel oder zu den Menschen überhaupt wird in vielen Modellen, die menschlichen Beziehungen entlehnt sind, ausgedrückt. Sie wird als Eltern-Kind-Beziehung beschrieben, als Verhältnis von Mann und Frau, von Herr und

Knecht, von Richter und Gerichtetem, von König und Untertanen und manches mehr. Die Beziehung zwischen zwei Freunden ist nicht dabei – mit einer einzigen Ausnahme. Selbst Gottes enges Verhältnis zu Mose wird nur mit dem eines Menschen mit seinem Freund *verglichen* (Ex 33,11). Ein einziger Mensch aber erhält den Ehrentitel „mein Freund“, das ist Abraham (Jes 41,8; aufgenommen in 2 Chr 20,7 und Jak 2,23). Woher diese Zurückhaltung? Vermutlich kommt sie daher, dass ihrem Wesen nach die Beziehung zwischen zwei Freunden die zwischen Gleichgestellten ist. Das aber gilt nicht für die Gottesbeziehung. So wenig Gott Bruder oder Schwester genannt wird, kann er Freund eines Menschen sein. Selbst bei Abraham könnte man übersetzen: „Abraham, der mich liebt“.¹⁶

Im Umkehrschluss zeigt diese Zurückhaltung, wie sehr die Hebräische Bibel bei der Freundschaft die Gleichwertigkeit der Partner und die Gegenseitigkeit der Beziehung schätzt.

Rainer Kessler

- 1 Zu verweisen ist auf folgende Überblicksartikel: H.-H. SCHREY, Art. „Freundschaft“, in: TRE 11 (1983) 590–599; U. BERGES, Art. „Freundschaft II. Altes Testament“, in: RGG⁴ 3 (2000) 347; S. KREUZER / L. SCHOTTROFF, Art. „Freundschaft“, in: SWB (2009) 167–170; S. KREUZER, Art. „Freundschaft“, in: WAM (2013) 166–170.
- 2 KREUZER, Freundschaft, 167.
- 3 D. DIECKMANN, „David und Jonatan – eine ‘zärtliche’ Männerbeziehung?“, in: Männerbeziehungen. Männerspezifische Bibelauslegung II (eds. R. KNIELING – A. RUFFING) (BThS 37; Göttingen 2015) 50–66, Zitat: 59.
- 4 So etwa M. ZEHNDER, „Exegetische Beobachtungen zu den David-Jonathan-Geschichten“, Bib. (1998), 153–179; DERS., Art. „Homosexualität (AT)“, in: WiBiLex (2008) 5 (<https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/21490/>); KREUZER, Freundschaft, 168.
- 5 S. SCHROER / TH. STAUBLI, „Saul, David und Jonatan – eine Dreiecksgeschichte? Ein Beitrag zum Thema ‚Homosexualität im Ersten Testament‘“, BiKi 51 (1996) 15–22, Zitat: 15.
- 6 DIECKMANN, David und Jonatan, 59f. – Ähnlich wie Dieckmann hat bereits M. NISSINEN, „Die Liebe von David und Jonatan als Frage der modernen Exegese“, Bib. 80 (1999), 250–263 argumentiert. Er betont zudem zu Recht, dass „Homosexualität“ eine Kategorie der Moderne ist, die den biblischen Texten nicht angemessen ist.
- 7 Alle Zitate aus A. WEISER, Das Buch Hiob (ATD 13; Göttingen⁴1963), 14–16.
- 8 J. EBACH, „Gott und die Normativität des Faktischen. Plädoyer für die Freunde Hiobs“, in: DERS., Hiobs Post. Gesammelte Aufsätze zum Hiobbuch, zu Themen biblischer Theologie und zur Methodik der Exegese (Neukirchen-Vluyn 1995) 55–66.

-
- 9 F. CRÜSEMANN, „Das Hiobbuch als Buch der Freundschaft – auch mit Gott?“, in: *Freundschaft* (eds. R. RIESS) (Darmstadt 2014) 217–224.
 - 10 I. FISCHER, *Rut* (HThKAT; Freiburg u.a. 2001), 30.
 - 11 I. J. PETERMANN, „Das Buch Rut. Grenzgänge zweier Frauen im Patriarchat“, in: *Kompodium feministische Bibelauslegung* (eds. L. SCHOTTROFF / M.-TH. WACKER) (Gütersloh 21999) 104–113, Zitate: 105.108.
 - 12 A. J. BLEEDSTEIN, „Female Companionships: If the Book of Ruth, were Written by a Woman ...“, in: *A Feminist Companion to Ruth* (eds. A. BRENNER) (FCBib 3; Sheffield 1993) 116–133.
 - 13 R. JOST, *Freundin in der Fremde. Rut und Noomi* (Stuttgart 1992), 5.
 - 14 Vgl. K. HÜGEL, *Homoerotik und Hebräische Bibel* (Hamburg 2009), 443f.
 - 15 Übersetzung FISCHER, *Rut*, 249.
 - 16 Vgl. die Diskussion bei U. BERGES, *Jes 40–48* (HThKAT 37; Freiburg u.a. 2008), 176.

Die Sprache der Freundschaft im Johannesevangelium

Freundschaft und Liebe sind Kernbegriffe zwischenmenschlicher Beziehungen und spielen auch in der christlichen Theologie eine facettenreiche Rolle. Im johanneischen Sprachgebrauch begegnen die zum gleichen Wortfeld gehörenden Begriffe *ἀγαπᾶν* (lieben) bzw. *ἀγάπη* (Liebe) sowie *φιλεῖν* (Freund sein, lieben) bzw. *φιλία* (Freundschaft, Liebe) und *φίλος* (Freund) ausgesprochen häufig – und zwar gerne an Schlüsselstellen der Erzählung.¹ Ob *ἀγαπᾶν* und *φιλεῖν* mit den entsprechenden Derivaten semantisch austauschbar sind, wird meistens bejaht,² erscheint mir angesichts von Joh 21,15–17 jedoch immer noch diskussionswürdig zu sein. Die ebenfalls zum Wortfeld gehörenden Termini *ἔρωσ/ἐρᾶν* (begehrende Liebe/begehend lieben) sowie *στεργεῖν* (zuneigend lieben) fehlen nicht nur bei Johannes, sondern im ganzen Neuen Testament.

Schaut man sich den johanneischen Befund genauer an, fällt auf, dass beim Lexem „lieben“ der verbale Gebrauch statistisch überwiegt:³ Während das Verbum *ἀγαπᾶν* 37-mal im Johannesevangelium und 31-mal in den Johannesbriefen begegnet, findet sich das Substantiv *ἀγάπη* lediglich siebenmal im Evangelium (Joh 5,42; 13,35; 15,9.10 [2x].13; 17,26) und 21-mal in den Briefen. Ähnlich sieht es für das Lexem „Freund sein“ aus: Das Verbum *φιλεῖν* kommt 13-mal im Evangelium vor (Joh 5,20; 11,3.36; 12,25; 15,19; 16,27; 20,2; 21,15.16.17), begegnet in den Johannesbriefen aber nicht; das Substantiv *φίλος* ist sechsmal im Evangelium (Joh 3,29; 11,11; 15,13.14.15; 19,12)

und zweimal in den Briefen (3 Joh 1,15) anzutreffen.

Dass Liebe und Freundschaft weniger mit Romantik oder Gefühlen zu tun haben als wir heute oftmals in allzu einseitiger Gewichtung annehmen, sondern zentral mit sozialen Rollen und Verantwortlichkeiten verknüpft sind, dürfte für einen antiken Menschen und damit auch für die Verfasser sowie die Leserinnen und Leser des Johannesevangeliums auf der Hand liegen.⁴

Und so möchte ich im Folgenden die Verwendung der expliziten Freundschaftsterminologie auf ihre Funktion hin untersuchen: Wer wird aus welchem Gründen als Freund Jesu bezeichnet und was impliziert dieses Konzept? Bei diesem Vorhaben werde ich eine strenge semantische Reduktion vornehmen, indem die Sichtung der Belege des Substantivs *φίλος* (Freund) den formalen Gliederungsrahmen darstellt.⁵

1 Die Verwendung von *φίλος* im

Johannesevangelium

1.1 Der Freund des Bräutigams (Joh 3,29–30) – Zeugnis und Festfreude

Zum ersten Mal begegnet *φίλος* in Joh 3,29: Johannes der Täufer stellt sich in einem Bildwort als „Freund des Bräutigams“ (*ὁ δὲ φίλος τοῦ νυμφίου*) vor:⁷

„Wer die Braut hat, ist Bräutigam. Der Freund des Bräutigams aber, der dasteht und ihn hört, freut sich mit Freude über die Stimme des Bräutigams. Diese meine Freude ist nun erfüllt.“

Das Wort vom Freund des Bräutigams ist eingebettet in die letzte Rede Johannes des Täufers vor seiner Gefangennahme (Joh 3,22–36) und erhält dadurch besonderes Gewicht. In Fortführung von Joh 1,19–34 wird hier die Zeugenrolle (Joh 3,22–30) thematisiert, die Johannes für den bezeugten Jesus (Joh 3,31–36) ausübt.

Das Logion setzt mit einem Definitionssatz ein, der einen gängigen Sachverhalt konstatiert: Erst die Braut macht den Bräutigam zum Bräutigam. Mittelpunkt der Szene ist jedoch nicht der Bräutigam, sondern sein Freund, um dessen Aktion (dabeistehen, hören) und Reaktion (mitfreuen) sich die Pointe dreht. Auf der terminologischen Ebene komplettieren die genannten Figuren Bräutigam, Braut und Freund des Bräutigams zusammen mit der Freude das hochzeitliche Ensemble:⁸ Der Freund des Bräutigams, der als Brautbegleiter und Zeuge anwesend ist, wird ganz und gar von der tiefen, anteilnehmenden Festfreude erfüllt, die sich für ihn durch das Hören der Stimme des Freundes ereignet. Die Intensität dieser Freude wird durch einen dem hebräischen *infinitivus absolutus* nachempfundenen Septuagintismus formuliert (vgl. Jes 61,10), der deswegen in meiner Übersetzung mit „freuen mit Freude“ wiedergegeben wurde. Er kann aber auch einfach mit „sich ganz besonders freuen“ ausgedrückt werden. Durch den Wechsel der Erzählperspektive von der dritten Person Singular zur ersten Person Singular identifiziert sich Johannes der Täufer („diese meine Freude“) mit dem Freund des Bräutigams. Kontextuell und motivgeschichtlich legt es sich nahe, dass der „Bräutigam“ metaphorisch auf Jesus bzw. den Messias verweist. Indem der Freund des Bräutigams auf dessen Stimme hört, nimmt er darüber hinaus typische Kennzeichen und Aufgaben der Glau-

den im Johannesevangelium auf: „Wer mein Wort hört und dem glaubt, der mich gesandt hat, der hat ewiges Leben ...“ (Joh 5,24–25; vgl. 10,3.16.27; 16,13).⁹ Wichtig für unsere Fragestellung ist die historische Beobachtung, dass der Freund des Bräutigams kein beliebiger Gefährte war, sondern ein institutionalisierter und mit bestimmten Aufgaben bedachter „Hochzeitsbeistand“ oder „Brautbegleiter“ (vgl. Ri 14,11.20; 15,2.5), der *offizielle Zeugenfunktionen* wahrnahm.¹⁰ Während des Festes war der Brautbegleiter darüber hinaus für die *Freude* und die Belustigung von Paar und Gästen zuständig (vgl. bBer 6b).¹¹

1.2 Der Freund Lazarus (Joh 11,3.11) – Lebendiges Zeugnis und freimütige Rede

In Joh 11,1–12,11 werden mit Martha, Maria und Lazarus drei Geschwister als vorbildliche Freundesgemeinschaft¹² vor Augen gestellt, die sich umeinander sorgt. Auch Jesus ist in diese Gemeinschaft einbezogen: Er „liebte (ἠγάπα) Maria und ihre Schwester und Lazarus“ (11,5). Die Erzählung stellt keine lineare Narration dar, sondern wird durch zahlreiche Dialoge strukturiert, die immer wieder durch retardierende Elemente, Rätsel oder Missverständnisse unterbrochen werden.¹³ Auf diese Weise zwingt die Erzählung die Leserin und den Leser dazu, im Augenblick zu verharren und tiefer in den Verstehensprozess einzusteigen.¹⁴ Ein Aspekt, der besondere Aufmerksamkeit verlangt, ist nun die auffällige und wiederholte Betonung der expliziten Freundesliebe (Joh 11,3.5.11.36), die bereits über den Tod hinaus deutet (Joh 12,3–8) und die Programmatik der Abschiedsreden in Joh 15,9–17 vorspurrt.¹⁵

In der griechisch-römischen Tradition gehört der Begriff der *παρησία* (*Offenheit/Freimütigkeit der Rede*) zu einem wichtigen

Charakteristikum einer Freundschaft: Unter Freunden darf es keine Geheimnisse¹⁶ und keine Schmeicheleien geben.¹⁷ Gerade anhand der Freimütigkeit und Offenheit, der Wahrheit und Unerschrockenheit der Rede kann man einen vertrauten Freund von einem Heuchler oder Schmeichler unterscheiden. Es ist somit kaum ein Zufall, dass Jesus in diesem „freundschaftlichen“ Kontext in Joh 11,14 frei heraus (παρησιᾶ) spricht. Worum geht es? Jesus korrigiert unmissverständlich ein eklatantes Missverständnis seiner Jünger: Während diese dachten, die bildhafte Rede vom Tod des Lazarus als Schlaf (11,11) würde bedeuten, dass sich sein Gesundheitszustand verbessere, tritt Jesus dem in aller Deutlichkeit entgegen: „Lazarus ist gestorben“ (11,14).¹⁸ Nimmt man die παρησιᾶ als Kennzeichen echter Freundschaft ernst, wird damit in gewisser Weise die Freundschaftsbeziehung, die zwischen Jesus und den Geschwistern in Bethanien besteht, auf die Jünger ausgeweitet: Wie unter guten Freunden spricht Jesus zu ihnen das offene Wort und korrigiert ihr Missverstehen. Dies ist sachlich notwendig, um ihnen die Größe des Zeichens, das schon in Joh 11,4 angekündigt wurde, zu verdeutlichen. „Das Zeichen wird eindeutig decodiert, und so ermöglicht diese Überwindung des Mißverstehens Offenheit für das Verstehen kommender Zeichen: Verstehen wird vom Erzähler als ‚Zum-Glauben-Kommen‘ (ἵνα πιστεύσητε) bezeichnet, worauf das folgende Geschehen als Zeichen hinzielt.“¹⁹

1.3 „Ihr seid meine Freunde“ (Joh 15,13.14.15) – Vorbehaltlose Mitteilung und Lebenshingabe

Konsequent weitergeführt wird der Gedanke der Freundschaft zwischen Jesus und seinen Jüngern dann im Kontext der Abschiedsreden und erfährt in Joh 15,9–17

seinen Höhepunkt. Im Anschluss an die Bildrede vom Weinstock und den Reben (15,1–8) spricht Jesus zu seinen Jüngern ausführlich über Liebe und Freundschaft. Die von den Jüngern eingeforderte gegenseitige Liebe (15,12), die ihren Wurzelgrund in der Liebe des Vaters und des Sohnes hat (15,9), wird als Liebe unter Freunden verstanden:

„Größere Liebe (ἀγάπην) hat niemand, als dass er sein Leben hingibt für seine Freunde (φίλων αὐτοῦ). Ihr seid meine Freunde (φίλοι μου), wenn ihr tut, was ich euch gebiete. Nicht mehr nenne ich euch Sklaven, weil der Sklave nicht weiß, was sein Herr tut. Euch aber habe ich Freunde (φίλους) genannt, weil ich alles, was ich von meinem Vater gehört habe, euch kundtat.“ (15,13–15)

Es ist vom nahen und weiteren Kontext unmissverständlich, dass Jesus hier von seinem eigenen Tod als *Lebenshingabe*, ja als freie Liebestat für seine Freunde spricht. Damit stellt er sich als Freund seiner Jünger vor.²⁰ Noch stärker als in familienethischen Zusammenhängen, wo man aufgrund seiner natürlichen Verwandtschaft füreinander einsteht, wird damit die Freiwilligkeit der Hingabe hervorgehoben: „Die Glaubenden sind nicht nur *familia Dei*, aus Gott ‚Geborene‘, Brüder und Schwestern, sondern zugleich ein Kreis von Freunden, und neben dem ‚Familienethos‘ soll dieses von Egalität und gegenseitiger Zuneigung bestimmte Ideal ihr Miteinander bestimmen.“²¹

Die Jünger sind genau dann Freunde Jesu, wenn sie seine Gebote halten. Das oberste Gebot lautet, einander zu lieben (15,12). Dies ist jedoch nicht die Bedingung, sondern die Konsequenz des Status der Jünger als Freunde Jesu²² und folgt auf die vorher zur Sprache gebrachte Liebe Gottes

zur Welt und zum Sohn. Für die Jünger-
 gemeinde wird die gegenseitige Liebe damit
 zum Signum ihrer Zugehörigkeit zu Jesus.²³

Erneut spielt auch die freundschaftliche
Rede in Offenheit (*παρησια*) eine wichtige
 Rolle: Vorbehaltlos verkündet Jesus seinen
 Jüngern alles, was er von seinem Vater ge-
 hört hat (15,15), und bricht damit die stan-
 desgemäße Asymmetrie zwischen einem
 Herrn und Sklaven auf: Er offenbart ih-
 nen das heilvolle Wissen vom Vater. „Jesus
 selbst macht aus Knechten Freunde, indem
 er seine Sendung vollzieht: in der Verkündi-
 gung der Liebe des Vaters in Wort und Tat
 und in seiner diese Verkündigung besiegeln-
 den liebenden Lebenshingabe.“²⁴

2 Ergebnis

2.1 Öffentliches Zeugnis

In allen drei untersuchten Textpassagen,
 die das Lexem φίλος (Freund) in Bezug
 auf Jesus aufweisen, spielt das öffentliche
 Zeugnis eine wichtige Rolle. (a) Johannes
 der Täufer ist als „Freund des Bräutigams“
 der offizielle Zeuge für das Hochzeitsge-
 schehen, was ihn mit tiefer Festfreude er-
 füllt. (b) Der geliebte Freund Lazarus, an
 dem das größte der johanneischen Zeichen
 geschieht – die Auferweckung aus dem Tod
 –, wird zum lebendigen Zeugnis für Jesu
 Sendung von Gott und die ihm anvertraute
 Gabe des Lebens; zugleich deutet es auf
 Jesu Auferweckung von den Toten voraus.
 (c) In den Abschiedsreden schließlich, in
 denen sich der Evangelist an die nachöster-
 liche Jünger-*gemeinde* wendet, werden die
 Jünger als Freunde Jesu verpflichtend in
 diese Zeugnenschaft hineingenommen: Das
 „neue Gebot“ der gegenseitigen Liebe wird
 zum sichtbaren Erkennungszeichen ihrer
 Zugehörigkeit zu Jesus.

2.2 Hören und Verstehen

In allen drei Passagen spielen Hören und
 Verstehen auf der Empfänger-, sowie frei-
 mütige Rede (*παρησια*) auf der Senderseite
 als Kennzeichen echter Freundschaft eine
 Rolle und greifen damit griechisch-römi-
 sche Konventionen auf. (a) Der Freund des
 Bräutigams, der dessen Stimme hört, reiht
 sich ein in die Gruppe der Hörenden im
 Johannesevangelium, denen das Leben ver-
 heißen wird (Joh 5,24–25; vgl. 10,3.16.27;
 16,13): Er hört die Stimme nicht nur, er freut
 sich auch, womit ein tiefes Verstehen ange-
 deutet ist. Nimmt man die Attribuierung des
 Täufers als „Freund“ sowie das Hören der
 Stimme und die damit verbundene Freude
 ernst, muss man Johannes sogar implizit in
 die Gruppe der Jesus-Jünger einordnen.²⁵
 (b) Auch im Kontext der Lazarusperikope
 spielt das Verstehen eine wichtige Rolle:
 Die Jünger, die in Gefahr sind, das bevor-
 stehende Zeichen misszuverstehen, weil sie
 von einer zwischenzeitlichen Genesung des
 Lazarus ausgehen, werden von Jesus schon-
 nungslos korrigiert. Erst indem ihr Missver-
 stehen überwunden wird, sind sie für das
 Verstehen, das vom Erzähler mit „Zum-
 Glauben-Kommen“ gleichgesetzt wird (Joh
 11,15), offen. (c) Die Jünger-*gemeinschaft* als
 Freundes-*gemeinschaft* gründet schließlich
 in der vorbehaltlosen Verkündigung des
 Wissens Jesu, das er vom Vater gehört hat
 (Joh 15,15), und wird nachösterlich durch
 das Halten des Liebesgebots in der *Gemeinde*
 fortgeführt. Diese *Gemeinde* ist in
 der Logik des Evangeliums offen für fort-
 laufende Aktualisierungen: Die anfängliche
 Freude von Bräutigam und Hochzeitsbei-
 stand multipliziert sich zu einer vielfachen
 Freude, in die alle einbezogen sind, die
 sich als Freundinnen und Freunde Jesu an-
 gesprochen fühlen.²⁶

2.3 Lebenshingabe

In den drei untersuchten Stellen wird deutlich, dass die Freundschaft mit Jesus und in der johanneischen Gemeinde mit Verpflichtungen einhergeht, deren Ernsthaftigkeit nicht zu übersehen ist: Es ist zumindest bemerkenswert, dass alle besprochenen Stellen die Thematik von Leben und Tod zumindest kontextuell streifen. (a) Johannes der Täufer offenbart in seiner letzten Rede vor seiner Gefangennahme und Tötung Jesus als den messianischen Bräutigam. (b) La-

zarus ist schon gestorben und wird für eine begrenzte Lebensspanne auferweckt aus dem ersten Tod. (c) Die Freundschaft Jesu zu den Seinen schließlich beinhaltet seine Lebenshingabe und wird zur bleibenden Aufforderung, das Gebot der gegenseitigen Liebe gegebenenfalls auch mit dem Einsatz des eigenen Lebens zu bezahlen. Das ist das höchste Kennzeichen der Freundschaft und führt das Hören und den Glauben zur Vollendung.

Uta Poplutz

- 1 Ausführlich dazu E. PUTHENKANDATHIL, *Philos. A Designation for the Jesus-Disciple Relationship. An Exegetico-Theological Investigation of the Term in the Fourth Gospel* (EHS.T 475; Frankfurt/M. 1993).
- 2 Exemplarisch etwa K. SCHOLTISSEK, „Eine größere Liebe als diese hat niemand, als wenn einer sein Leben hingibt für seine Freunde“ (Joh 15,13). Die hellenistische Freundschaftsethik und das Johannesevangelium“, in: *Kontexte des Johannesevangeliums. Das vierte Evangelium in religions- und traditions-geschichtlicher Perspektive* (eds. J. FREY – U. SCHNELLE) (WUNT 175; Tübingen 2004) 411–439, hier: 426; J. FREY, „Glauben und Lieben im Johannesevangelium“, in: *Glaube, Liebe, Gespräch. Neue Perspektiven johanneischer Ethik* (eds. C. HOEGEN-ROHLS – U. POPLUTZ) (BThS 178; Göttingen 2018) 1–54, hier 22f.; J. BEUTLER, *Das Johannesevangelium. Kommentar* (Freiburg i.Br. 2013) 550; anders etwa D. BÖHLER, „Liebe und Freundschaft im Johannesevangelium. Zum alttestamentlichen Hintergrund von Joh 21,15–19“, *Bib. 96* (2015) 599–608; K. M. MCKAY, „Style and Significance in the Language of John 21:15–17“, *NT 27* (1985) 319–333, bes. 323.333.
- 3 Vgl. auch FREY, *Glauben*, 2f.
- 4 Vgl. G. R. O'DAY, „Jesus as Friend in the Gospel of John“, *Interp. 58* (2004) 144–157, hier: 144.
- 5 Nicht eigens besprochen wird die letzte Nennung von φίλος im Kontext des Pilatusprozesses 18,28–19,16b, wo die anklagenden „Juden“ Pilatus darauf hinweisen, doch ein „Freund des Kaisers“ zu sein (19,12). Dieses Freundschaftskonstrukt ist ein Kontrastbild zu Joh 15,13–15.
- 6 Vgl. dazu ausführlich U. POPLUTZ, „Parabelauslegung im Compendium der Gleichnisse Jesu. Reflexion der Methodenschritte und exemplarische Exegese von Joh 3,29f.“, in: *Hermeneutik der Gleichnisse Jesu. Methodische Neuansätze zum Verstehen urchristlicher Parabeltexte* (WUNT 231; Tübingen 2008) 64–83.
- 7 Nach C. H. DODD, *The Historical Tradition of the Fourth Gospel* (Cambridge 1963) 282f.385 handelt es sich hierbei um ein authentisches Täuferwort.
- 8 Vgl. H. THYEN, *Das Johannesevangelium* (HNT 6; Tübingen 2005) 230.
- 9 Vgl. dazu POPLUTZ, *Parabelauslegung*, 80.
- 10 So musste er etwa das Brautpaar beim Eintritt unter den Baldachin überprüfen, den Ehevertrag verwalten und in der Hochzeitsnacht im selben Haus wie das Paar übernachten, um gegebenenfalls als Zeuge für eine mögliche Jungfernschaftsklage herangezogen zu werden (vgl. ExR 206; 46,1; NumR 1,184a), vgl. dazu K. WENGST, *Das Johannesevangelium* (ThKNT IV/1; Stuttgart 2004) 155; M. L. COLOE, „Witness and Friend. Symbolism associated with John the Baptist“, in: *Imagery in the Gospel of John. Terms, Forms, Themes, and Theology of Johannine Figurative Language* (eds. J. FREY – J. G. VAN DER WATT – R. ZIMMERMANN) (WUNT 200; Tübingen 2006) 319–332.
- 11 Vgl. M. ZIMMERMANN / R. ZIMMERMANN, „Der Freund des Bräutigams (Joh 3,29).“ *Deflorations- oder Christuszeuge?*, *ZNW 90* (1999) 123–130, hier: 124.

- 12 Vgl. SCHOLTISSEK, Freundschaftsethik, 427.
- 13 Dazu ausführlich R. ZIMMERMANN, „Narrative Ethik im Johannesevangelium am Beispiel der Lazarus-Perikope Joh 11“, in: *Narrativität und Theologie im Johannesevangelium* (eds. J. FREY – U. POPLUTZ) (BThS 130; Neukirchen-Vlyun 2012) 133–170, bes. 157–162. Zimmermann spricht von einer „gebrochenen Erzählweise“ (ebd., 159).
- 14 Vgl. ZIMMERMANN, Narrative Ethik, 161.
- 15 Vgl. SCHOLTISSEK, Freundschaftsethik, 427.
- 16 Vgl. etwa Sen., Ep. 3,2–3; Philo, Her. 21; Polyb., Hist. 21,23,11–12; 38,4,3–5.
- 17 Vgl. nur Plut., Adul. am.; dazu bes. D. KONSTAN, „Friendship, Frankness and Flattery“, in: *Friendship, Flattery and Frankness of Speech. Studies of Friendship in the New Testament World* (eds. J. T. FITZGERALD) (NTS 82; Leiden 1996) 7–19; auch O'DAY, Jesus, 145–147.
- 18 Dazu M. LABAHN, „Die *παρρησία* des Gottessohnes im Johannesevangelium. Theologische Hermeneutik und philosophisches Selbstverständnis“, in: *Kontexte des Johannesevangeliums. Das vierte Evangelium in religions- und traditionsgeschichtlicher Perspektive* (eds. J. FREY – U. SCHNELLE) (WUNT 175; Tübingen 2004) 321–363, hier: 331f.
- 19 LABAHN, *παρρησία*, 332.
- 20 Vgl. SCHOLTISSEK, Freundschaftsethik, 433.
- 21 FREY, Glauben, 32.
- 22 Vgl. A. DETTWILER, Die Gegenwart des Erhöhten. Eine exegetische Studie zu den johanneischen Abschiedsreden (Joh 13,31–16,33) unter besonderer Berücksichtigung ihres Relecture-Charakters (FRLANT 169; Göttingen 1995) 98.
- 23 Vgl. FREY, Glauben, 25.
- 24 SCHOLTISSEK, Freundschaftsethik, 435.
- 25 Vgl. POPLUTZ, Parabelauslegung, 81; auch A. REINHARTZ, „The ‚bride‘ in John 3.29. A feminist Reading“, in: *The Lost Coin. Parables of Women, Work and Wisdom* (eds. M. A. BEAVIS) (BiSe 86; New York 2002) 230–241, hier: 240.
- 26 POPLUTZ, Parabelauslegung, 82.

„O beglückt ihr ..., wenn die Herzen die Liebe führt“

Freundschaft als kosmisches und interpersonelles Phänomen in Boethius' *Consolatio Philosophiae*

Um das Jahr 523 n. Chr. verfasst Boethius (ca. 480/485–524/526 n. Chr.) in der Gefangenschaft und in Erwartung seines Todesurteils sein berühmtestes Werk, die *Consolatio Philosophiae*. Der Titel ist Programm: In der Tradition der antiken Konsolationsliteratur verschafft er sich Trost, indem er einen fiktiven Dialog der Dame Philosophia mit der literarischen Figur Boethius komponiert. Ganz im Sinne des sokratischen Philosophieverständnisses als „Fürsorge für die Seele“ zeichnet er die Bemühungen der Philosophia nach, in einem einfühlsamen und von „lindere[n]“ zu „kräftigere[n] Heilmittel[n]“¹ fortschreitenden therapeutischen Prozess den von „Schmerz, Zorn und Trauer“ (*Cons.* I, 5pr) über sein ungerechtes Schicksal verwirrten Boethius zu kurieren. Obgleich letzterer im jahrzehntelangen Studium der neuplatonischen Philosophie deren stoisch inspirierte Glückslehre² verinnerlicht haben und wissen sollte, dass sich die *felicitas* des Menschen allein in der Hinwendung zu Gott sowie der Aktualisierung der Tugenden realisiert, hadert er mit dem Verlust äußerer und somit verlierbarer Güter: Den böswilligen Anklägern wird Glaube geschenkt, während er, der sich durch zahllose ehrwürdige Taten um das Landeswohl verdient gemacht hat, unschuldig des Majestätsverbrechens, des Hochverrats und des Religionsfrevels angeklagt ist. Philosophia bemüht sich um die Linderung der seelischen Wunden des Inhaftierten, indem sie ihm den Unterschied zwischen der „blinden Gottheit“ (*Cons.* II, 1pr), die als Zufallsglück

(fortuna) ihre Gaben willkürlich verteilt, und dem wahren, durch philosophische Selbstvervollkommnung und somit aus eigener Kraft erreichbaren Erfüllungsglück (*felicitas*) aufzeigt: „[W]enn das Glück das höchste Gut eines Wesens ist, das mit Vernunft lebt, und nicht höchstes Gut ist, was irgendwie entrisen werden kann, da ja das, was sich nicht rauben lässt, es übertrifft, so liegt auf der Hand, dass die Unbeständigkeit des Zufalls nicht den Anspruch machen kann, das Glück zu erfassen.“ (*Cons.* I, 4pr) Das echte und sichere Glück, so der Rat der Philosophia, könne Boethius nur in seinem eigenen Inneren – bei den von Aristoteles so genannten seelischen Gütern (*EN* I 9, 1098b) – finden, während äußere und leibliche Güter den Anspruch der Unverlierbarkeit nicht erfüllen können.

In der Absicht, Boethius über seinen falschen Glücksbegriff aufzuklären, schlüpft Philosophia in die Rolle der Fortuna und lässt sie Selbstauskunft über das eigene Wesen, das in der Unbeständigkeit besteht, geben. Darüber hinaus verweist sie auf Gaben, die sie dem gefangenen Boethius weiterhin zukommen lässt: Den in Sicherheit lebenden und das ungerechte Schicksal des Zieh- und Schwiegersonnes beklagenden Symmachus, die keusche Ehefrau, die sich „vor Sehnsucht nach dir in Tränen und Schmerz“ (*Cons.* II, 4pr) verzehrt, sowie die wohlgeratene Söhne. Bezeichnend an dieser Güterliste sind ihre soziale Natur und der Hinweis auf familiäre Beziehungen, die im Geiste der Freundschaft gestaltet und gelebt werden.³

Dennoch ergibt sich daraus noch nicht der positive Wert der Freundschaft im Rahmen eines philosophischen Glücksverständnisses. Ein erstes Indiz dafür ist, dass Fortuna Familie und Freunde als eine ihrer Güter, und nicht als Güter der wahren *felicitas* referenziert. Der Grund dafür ist folgender: Zwar hält man Freunde laut Aristoteles und der philosophischen Tradition „für das größte der äußeren Güter“⁴ (EN IX 9,1169b), doch auch das größte äußere Gut ist wie alle übrigen äußeren Vorteile potenziell vom Verlust bedroht. Das bittere historische Faktum, dass der ehrwürdige Symmachus, „sicher, dass man ihm keines [scil. kein Unrecht] zufügen werde“ (Cons. II, 4pr), im Jahr nach dem Vollzug des Todesurteils an seinem Schwiegersohn selbst hingerichtet wird, demonstriert dies mit brutaler Eindringlichkeit. Umso erstaunlicher ist es, dass auch Philosophia ihrem Schützling folgenden Trost zuspricht: „Jetzt klage über verlorene Schätze: Was die kostbarste Art des Reichtums ist, hast du gefunden: Freunde!“ (Cons. II, 8pr) Das widrige, von Fortuna bestimmte Schicksal, hat nämlich die glückliche ‚Nebenwirkung‘, wahre Freunde von falschen zu unterscheiden: Echte Freunde erweisen ihre Treue auch und gerade im Unglück des Geliebten, während unzuverlässige Gefährten ihren Beistand versagen. Diese Scheidung der Spreu vom Weizen bringt uns auf die Spur eines Freundschaftsbegriffs, der integraler Bestandteil eines im philosophischen Sinne gelungenen Lebens und somit der *felicitas* zugehörig ist. Die seelischen Güter, die Philosophia als konstitutiv für das Glück ansieht, sind die Zuwendung zu Gott und die Realisierung der Tugenden. Nun ist die Freundschaft (*φιλία* / *philia*) gemäß Aristoteles „eine bestimmte Tugend oder mit Tugend verbunden“ (EN VIII 1, 1154b). Wenngleich nicht jede Art der Freundschaft als solche einen Konnex mit der Tugend aufweist – der Stagirit nennt

neben der auf das Gute gerichteten Freundschaft, die nur unter Tugendhaften möglich ist, auch Nutzen- und Lustfreundschaften, die um eines Vorteils willen eingegangen werden⁵ und sowohl von guten wie von schlechten Menschen gepflegt werden –, sind vollkommene Freundschaften und sittliche Exzellenz untrennbar miteinander verbunden: „Ferner nimmt man an, dass dieselben Menschen, die gut sind, auch Freunde sind.“ (EN VIII 1, 1154b) Aristoteles diskutiert auch das Problem der Spannung zwischen dem relativen Autarkie-Anspruch des Tugendhaften, der in der Verwirklichung seiner spezifisch menschlichen Funktion (*ἔργον* / *ergon*) glücklich ist (EN I 7), und seines Angewiesenseins auf Freunde. Seine Feststellung: „Um glücklich zu sein, wird man also Freunde brauchen, die gute Menschen sind“ (EN IX 9, 1170b), begründet er – neben dem Verweis auf die soziale Natur des Menschen – damit, dass in Freundschaften das Vermögen, Gutes zu tun, in besonderem Maße aktualisiert wird und das gemeinschaftliche Zusammenleben eine Habitualisierung des Guten bewirkt. Darüber hinaus erfreut sich der gute Mensch an der unmittelbaren Betrachtung tugendhafter Handlungen des Freundes und sieht im Freund als ein „anderes Selbst“ (EN IX 9, 1170b) seine eigene Tugendhaftigkeit widergespiegelt. Da Aristoteles bereits in EN I 10, 1099a zugestanden hatte, dass „das Glück [...] auch der äußeren Güter“ bedarf, ist die Erfordernis von Freunden für die *eudaimonia* eher ein geringes systematisches Problem. Zustimmend referenziert er auch auf die herkömmliche Auffassung, dass man in „Unglücksfällen die Freunde für die einzige Zuflucht“ hält (EN IX 1, 1154b), und vertritt damit eine Position, an die Philosophia (in Gestalt der Fortuna) mit ihrem Hinweis auf die Treue und den Beistand der Familie des Boethius anknüpfen kann. Die Auffassung der Stoa ist rigider: Wie

Aristoteles sieht der römische Stoiker Seneca (ca. 1–65 n. Chr.) den Wert der Freundschaft in der Möglichkeit, der eigenen Tugend einen Wirkungsbereich zu geben, und bestätigt, dass den Weisen „ein natürlicher Trieb“⁶ (*Ep. mor.* 9,17) zur Freundschaft drängt; anders als Aristoteles und die *Philosophia* in der *Consolatio* erwägt er aber nicht den tröstenden Gedanken des Beistands tugendhafter Freunde im Unglück. Ausdrücklich wendet er sich gegen den vermeintlichen Zweck der Freundschaft, „wie Epikur [...] sagte, »um jemanden zu haben, der ihm im Krankheitsfall beistehe, ihm, wenn er in Fesseln geschlagen [...] ist, zu Hilfe eile«, sondern um jemanden zu haben, dem er selbst im Krankheitsfall beistehe, den er selbst aus feindlicher Gefangenschaft befreie.“ (*Ep. mor.* 9,8) Vielmehr schildert er „das Leben eines Weisen [...], wenn er, ins Gefängnis geworfen [...], ohne Freunde bleiben sollte“, als gottgleichen Ruhezustand: „Er zieht sich in sein Inneres zurück, er ist mit sich allein.“ (*Ep. mor.* 9,16) Freunde zählen gemäß stoischer Lehre zu den Dingen, die für das Glück gleichgültig sind, was gemäß Seneca in der *Maxime* begründet ist, „nichts als einen Wert anzusehen, was entrissen werden kann.“ (*Ep. mor.* 9,19)

Dass die *Philosophia* trotz der Kongruenz ihrer formalen Bestimmung des Glücks mit der stoischen – „nicht höchstes Gut ist, was irgendwie entrissen werden kann“ (s.o.) – auf den Trost verweist, den familiäre Freundschafts- und Liebesbeziehungen in der Gefangenschaft bieten, ist bemerkenswert⁷ und findet seinen Höhepunkt in dem folgenden, von ihr vorgetragenen Gedicht, das die Liebe sowohl als interpersonelles wie auch als kosmisches Phänomen thematisiert und als „Hymnus auf die Liebe“ gelten kann:

- (1) *Dass das Weltall in fester Treu*
- (2) *einig Wandel im Wechsel reibt,*

- (3) *Elemente in ihrem Kampf*
- (4) *nahren ewig Vertragesband,*
- (5) *dass mit goldnem Gespann empor*
- (6) *Phöbus [scil. Apollon als Sonnengott] rosige*
Tage lenkt,
- (7) *dass den Sternen, die Hesperos [scil. der*
Abendstern]
- (8) *führet, Phöbe [scil. der Mond] des Nachts*
befiehlt,
- (9) *dass das gierige Meer die Flut*
- (10) *im bestimmten Gebiete hält,*
- (11) *dass dem Lande verwehret ist,*
- (12) *schweifend weiter den Rand zu ziehn:*
- (13) *Diese Ordnung der Dinge knüpft*
- (14) *sie, die Länder und Meer beherrscht,*
- (15) *Liebe, welche dem All gebent.*
- (16) *Ließe sie ihre Zügel lass,*
- (17) *was sich jetzt noch einander liebt,*
- (18) *dann erböh es sogleich den Krieg;*
- (19) *alles eiferte dann, das Werk*
- (20) *aufzulösen, das jetzt in Treu*
- (21) *es in schöner Bewegung treibt.*
- (22) *Sie alleine bewahrt gesellt*
- (23) *Völker auch im geweihten Bund,*
- (24) *auch der Ebe geheiligt Band*
- (25) *knüpfet sie nur in reiner Glut,*
- (26) *sie auch schreibt der Gefährten Treu'*
- (27) *ihre eignen Gesetze vor.*
- (28) *O beglückt ihr, der Menschen Geschlecht,*
- (29) *wenn die Herzen die Liebe führt*
- (30) *so wie diese den Himmel lenkt!*

(*Cons.* II, 8m)⁸

Freundschaft und Liebe sind in der antiken Philosophie eng mit der Vorstellung einer harmonischen Verbindung von Gegensätzlichem und dem Gedanken einer wohlgefügtten Ordnung verknüpft. Der Autor Boethius lässt *Philosophia* in mehrfacher Hinsicht auf beides Bezug nehmen. Rein formal findet sich das Ordnungsprinzip in der Stellung des zentralen Begriffs „Liebe“ (*amor*) genau in der Mitte des Metrums. Inhaltlich verweist es

nicht nur durch die Präsentation des *amor* als universelle Kraft der Eintracht auf das Motiv der Einheit von Verschiedenem, sondern auch und vor allem durch die Referenz auf unterschiedliche, z.T. im Widerstreit miteinander liegende Philosophenschulen. Boethius ist bekannt für seine synthetisierende Zusammenschau von Platon und dem Neuplatonismus und verteidigt darüber hinaus die kühne These einer Homogenität von Platon und Aristoteles. Auch von der prinzipiellen Vereinbarkeit von Philosophie und Christentum ist Boethius überzeugt. Doch das Metrum steigert dieses Harmoniemodell nochmals, indem es wesentliche Konzepte der Stoa mit aufnimmt und damit eine philosophische Schule würdigt, die er vorher noch als „Stoikermeute“ (*Cons.* I, 3pr) diskreditiert hatte.

Insbesondere die ersten 21 Zeilen des Gedichts verweisen auf die philosophische Frühzeit und deren Nachwirkungen im antiken Denken: Der vorsokratische Naturphilosoph Empedokles (ca. 495–435 v. Chr.) notiert sechs ungewordene und unvergängliche Prinzipien, die für die sich wandelnde Gestalt des Kosmos verantwortlich zeichnen: die vier Elemente Feuer, Wasser, Luft und Erde und die Wirkkräfte Liebe bzw. Freundschaft – von ihm Aphrodite, Kyprios, ἀρμονία / *harmonia*, φιλότης / *philótēs* oder φιλία / *philia* genannt – und Streit (νεῖκος / *neikos*). Von Natur aus streben die jeweiligen Elementarpartikel zu ihresgleichen: Feuer zu Feuer, Wasser zu Wasser etc. und verweigern sich somit einer Verbindung mit differierenden Elementarpartikeln. Verschiedene Elemente harmonisch miteinander zu verbinden, ist die Aufgabe der Liebe, während der Streit ebendiese Verbindungen wieder auflöst. Nur durch das Zusammenwirken von Liebe und Streit, so Empedokles in seiner Theorie der vier perpetuierenden Weltzyklen,⁹ ist der ausdifferenzierte Kosmos in seiner uns bekannten Gestalt möglich. Empedokles'

Zyklustheorie übernimmt Philosophia nicht, wengleich die Rede vom „einig Wandel im Wechsel“ das Motiv in der Kleinform des steten Rhythmus von Tages- und Nachtwechsel (5–8) aufnimmt – die Variante, wonach die himmlische Liebe (ἔρως / *erōs*) zudem für den geordneten Wechsel der Jahreszeiten sorgt, findet sich in der Rede des Eryximachos im platonischen Symposium (188a–b). Doch der Gedanke, dass es der Liebe bedarf, damit die „Elemente in ihrem Kampf wahren ewig Vertragesband“, ist seinem Ursprung nach empedokleisch und wird u.a. von Platon aufgegriffen, wenn er davon spricht, dass „der Körper des Kosmos [aus den vier Elementen] durch eine Proportion in Einklang gebracht“ wurde, „freundschaftlichen (φιλίαν / *philian*) Zusammenhang“¹⁰ gewann (*Tim.* 32c) und auf diese Weise die Selbstidentität und Einheit des Alls hergestellt wurde.

Ein der platonischen Position vergleichbares Konstrukt findet sich auch in der Stoa: Die göttliche Vernunft, die als Atemstrom das gesamte All durchdringt, gestaltet dieses als organische Einheit, sorgt für die wechselseitige Verbundenheit, Interaktion und Kommunikation aller Teile und gewährleistet so die vollendete Harmonie des Weltganzen. Dieses Phänomen fassen die Stoiker in den Begriff der Sympathie (συμπάθεια / *sympatheia*).¹¹ Der Stoiker Balbus bei Cicero spricht in diesem Sinne zwar nicht von der Freundschaft, wohl aber von der Verwandtschaft (*cognatio*) aller Dinge (*Nat. deor.* II,19). Poseidonios (ca. 135–151 v. Chr.), ein Vertreter der mittleren Stoa, hebt bei seiner Darstellung der *sympatheia* deren kausale Vernetzungskraft sowie ihre leitende Funktion beim Auf- und Untergang der Sonne, der Bewegung der Gestirne und dem periodischen Wechsel von Ebbe und Flut im Zusammenhang mit den Mondphasen hervor,¹² und betont damit all diejenigen natürlichen Prozesse, die auch Philosophia

in den Zeilen 5–15 als Werk der kosmischen Liebe benennt. Das naturphilosophische Konzept der *sympatheia* hat auch ethische Implikationen: „[E]in natürliches Gefühl der Zusammengehörigkeit, das die Menschen miteinander verbindet“⁴¹³ (Cicero, *Fin.* III,63), sorgt „durch gegenseitige Liebe (*mutuo amore*)“⁴¹⁴ (Seneca, *Ira* I,5,3) dafür, dass sich die Sympathie, die den Einzelnen sich selbst zugeneigt macht, sukzessive über die Familie und den engeren Freundeskreis über den Staat bis hin zur gesamten Menschheit ausweitet und in allen sozialen Beziehungen wirksam wird: *Philosophia* nennt hier den Bund der Völker (23), den ehelichen Liebesbund (24f) und – natürlich – die Freundschaft (26f).

Der stoische Weise ist jedoch nicht nur im humanistischen Sinne ein Kosmopolit; er ist ein Weltbürger auch in der Hinsicht, dass er Einsicht hat in die von der göttlichen Vernunft u.a. mittels der kosmischen *sympatheia* gesteuerten Schicksalsfügung allen Geschehens – auch der Widerfahrnisse der Menschen. Die Allvernunft wirkt als *fatum* und Vorsehung zur Verwirklichung eines vollendeten Weltenlaufs. Weil die menschlichen Seelen Ableger der Weltseele sind (*DL* VII,143 = LS 53X), ergibt sich eine Konformität von Mikrokosmos (Mensch) und Makrokosmos (All), die prinzipiell im Menschen angelegt ist, aber durch die emphatische Bejahung des *fatum* aktiv vervollkommenet werden muss. In ebendieser allumfassenden Schicksalsbejahung findet der Mensch seine Bestimmung als gottähnliches Vernunftwesen und damit auch sein Glück. Boethius im Kerker hat diese stoische Haltung noch nicht erreicht, und die Referenz auf das Motiv der All-Liebe ist eines jener milden Therapeutika, die den inhaftierten Boethius auf die schärferen vorbereiten sollen, welche ihn von der fürsorgenden göttlichen Vorsehung überzeugen und damit endgültig das durch ausufernde Affekte verursachte Leiden

heilen werden. Insofern diese entschiedene Einwilligung in die göttliche Vorsehung mit einer tugendhaften Haltung einhergeht, wird es Boethius gelingen, nicht nur der All-Liebe gerecht zu werden, sondern auch im platonischen Sinne „Ordnung und Freundschaft (*φίλον* / *philon*) zu sich selbst“⁴¹⁵ auszubilden, sodass „aus vielem wahrhaft *einer*“⁴¹⁵ wird (*Rep.* IV 443d; Hervorhebung D.K.), weil die drei Seelenteile (Vernunft, Muthaftes, Begierdevermögen) durch die Kardinaltugenden Weisheit, Tapferkeit, Gerechtigkeit und Besonnenheit hierarchisch derart geordnet werden, dass die Vernunft die berechtigten Ansprüche aller Seelenteile sensibel reguliert und zwischen ihnen keine Konflikte aufkommen lässt, sodass im Wortsinne Seelenfriede herrscht. Auch auf diesen inneren Frieden nimmt *Philosophia* Bezug, indem sie – der platonischen Überzeugung folgend, dass Musik die seelische Ausgeglichenheit befördern kann (*Rep.* III, 412a) –, den Liebeshymnus in den besänftigenden Rhythmus des glyconischen Metrums setzt.

Darüber hinaus kennt auch die platonische Tradition einen Begriff von Liebe (*ἔρως* / *erōs*) und Freundschaft (*φιλία* / *philia*), der neben den genannten intrapersonellen auch *interpersonelle*¹⁶ sowie kosmisch-universelle Aspekte beinhaltet: Im Symposion vermerkt Diotima die Mittlerfunktion des Eros zwischen Göttern und Menschen und sieht als Zweck derselben die Einheit und Homogenität des Weltganzen: „[...] sodass das All mit sich selbst verbunden ist“⁴¹⁷ (202e). Damit betont sie genau die Funktion der Liebe, die auch im Hymnus der *Philosophia* zentral ist. Insofern der platonische Eros danach strebt, das Gute und Schöne für immer zu besitzen und auf diese Weise vollkommenes Glück zu erlangen, ist er kein Gott (Götter sind im Vollsinn glückselig), sondern ein Dämon. Eben diese Bestimmung als Dämon birgt ein systematisches Problem: Wenn der Eros

als Streben nach glückseliger Vollendung nur ein menschliches, aber kein göttliches Phänomen sein kann, inwiefern geht er dann auch von den Göttern hin zu den Menschen? Platon nennt hier als Funktion des Eros die Übermittlung von göttlichen Botschaften, „Forderungen und Antworten auf die Opfer“ (202e), doch die genannte systematische Schwierigkeit ist damit nicht behoben. Hilfreich ist ein Blick auf die platonische Intention der Darstellung des Eros als in beide Richtungen gehendes Phänomen: Platon will, wie ich denke, die harmonische Einheit, Ganzheit und Verbundenheit des Kosmos und die gottgefügte Stellung des Menschen in ihm durch die Einführung eines Liebesbegriffs markieren, der die Sphären des Sterblichen und des Unsterblichen (d.h. der Ideen, die bei Platon der Inbegriff des Göttlichen sind) in einem Beziehungsnetz zusammenbindet, wobei menschlicherseits das Streben nach oben und göttlicherseits die Fürsorge nach unten als komplementär präsentiert werden. Hat der Mensch die göttlichen Ideen geschaut – vorrangig die des Guten und Schönen – und ist in der Lage, selbst gut, d.h. tugendhaft zu werden, dann erhält er das Vorrecht, in besonderer Weise „von den Göttern geliebt zu werden (θεοφιλεῖ / *theophilēi*)“ (212a). Die göttliche Fürsorge für das Geschaffene, die Philosophia als kosmische Liebe ausbuchstabiert, findet sich im Kern schon bei Platon angelegt, wenngleich erst Pseudo-Dionysius Areopagita (ca. 6. Jh. n. Chr.) hier explizit wird:¹⁸ „Den Eros, sei er göttlich oder engelhaft oder geistig oder psychisch oder physisch, lasst uns als eine einigende [...] Kraft verstehen, welche die höheren Wesen zur Fürsorge für die schwächeren, die gleichartigen hinwieder zum gemeinschaftlichen Ineinander und an letzter Stelle die untergeordneten zur Hinkehr zu den höheren und übergeordneten Wesen antreibt.“¹⁹ (*Div. nom.* IV,15) Im Neupla-

tonismus, von dem dieser Autor ebenso wie Boethius geprägt ist, wird die hier genannte „einigende Kraft“ des Eros in besonderem Maße betont, insofern alles Sein vom göttlichen Einen (ἓν / *ben*) hergeleitet wird und der Mensch sich erotisch zu diesem Ursprung zurücksehnt. Der plotinische Eros ist allerdings ein „Verlangen nach unterschiedsloser Einheit [...] Verschmelzung mit dem Geliebten in differenzloser Einheit, die alle Unterschiede auslöscht.“²⁰

Neben der (neu-)platonischen Tradition kann die Liebesbestimmung der Philosophie (mit Einschränkungen) auch auf aristotelische Überlegungen zum unbewegten Bewegter, dem aristotelischen Gottesbegriff, zurückgreifen. Das in *Physik* VIII sowie in *Metaphysik* XII ausgearbeitete Theorem soll die kontinuierliche und ewige Kreisbewegung der Fixsternsphäre und der sich wandelnden Welt erklären. Ohne selbst bewegt zu sein, wirkt der ewig in θεωρία / *theoria*, d.h. in reinem Denken seiner selbst versunkene und als reine Wirklichkeit verstandene unbewegte Bewegter als Finalursache der Bewegung des Fixsternhimmels in der Weise, wie ein Leckerli den Hund durch dessen Begierlichkeit bewegt: Die Sphäre vollzieht ihre ewige Kreisbewegung in dem Bestreben, der reinen Wirklichkeit Gottes so ähnlich wie möglich zu werden. In diesem Sinne sagt Aristoteles, die finale Ursache bewege „wie ein Geliebtes (ὡς ἐρόμενον / *hós erómenon*)“ (*Met.* XII 7,1072b). Die so verursachte Bewegung der Gestirne bewirkt den Jahreszeitenwechsel ebenso wie den Wechsel der vier Elemente – die Parallelen zum Gedicht der Philosophia sind hier deutlich. Weil sich die so verstandene Liebe zum Göttlichen nicht nur auf den Fixsternhimmel beschränkt, sondern alles Natürliche um eine Nachahmung der ersten Substanz bemüht ist, zeichnet sie verantwortlich für die Ordnung und Gleichförmigkeit des gesamten

Kosmos. Pflanzen und Tiere zeigen durch ihre natürliche Reproduktionsbereitschaft ihr Streben nach ewigem Leben; der Mensch, der als höchstes Wesen in der *scala naturae* mit dem intuitiven Denken (νοῦς / *nous*) ein göttliches Moment in sich trägt, kann in der theoretischen Lebensform größtes menschliches Glück sowie eine höchstmögliche Verähnlichung mit dem Göttlichen realisieren (EN X 7). Eben deshalb findet sich auf dem Gewand der Philosophia am unteren Saum ein griechisches Π und auf dem oberen Rand ein Θ. Der von der Gottesliebe inspirierte menschliche Geist steigt von der praktischen zur theoretischen Philosophie auf und realisiert sein Menschsein in der Angleichung an Gott: „Jeder Glückliche also ist Gott.“ (Cons. III, 10pr) Dennoch: Der aristotelische Gott kümmert sich nicht um die Belange der irdischen Welt und

sorgt sich nicht um das Wohl der Kreaturen; die Liebesrichtung geht einseitig von unten nach oben. Dies unterscheidet ihn nicht nur vom Gottesbegriff der Philosophia, sondern auch von der biblischen Lehre, wonach Gott Liebe ist (1 Joh 4,16), sowie von Augustin, für den auch die menschliche Liebe zu Gott (*amor Dei*) ein im Heiligen Geist vermitteltes Gnaden- und Liebesgeschenk Gottes darstellt (Conf. IX,ii,3). Mit der Augustinus-Referenz vollendet sich der Reigen, in dem Philosophia diverse und durchaus konkurrierende Liebeslehren der Philosophie harmonisierend zusammenbindet und dadurch in einem performativen Akt selbst die von ihr benannte Hauptfunktion von Freundschaft und Liebe praktisch und philosophisch umsetzt.

Dagmar Kiesel

- 1 Zitiert nach: BOETHIUS, *Trost der Philosophie*, übers. und hg. von K. BÜCHNER (Stuttgart 2005).
- 2 Vgl. Chr. TORNAU, „Die Tugend ist hinreichend zur Erlangung der Glückseligkeit: die stoische Autarkie-Formel im kaiserzeitlichen Platonismus“, in: *Ethik des antiken Platonismus*. Der platonische Weg zum Glück in Systematik, Entstehung und historischem Kontext (ed. C. PIETSCH) (Stuttgart 2013) 141–158.
- 3 Der griechische Begriff der *philia* ist weiter als unser heutiges Verständnis von Freundschaft. Aristoteles benennt ausdrücklich auch familiäre Beziehungen zwischen Vater und Sohn, Mann und Frau sowie zwischen Brüdern als Freundschaftsverhältnisse (EN VIII 12f).
- 4 Zitiert nach: ARISTOTELES, *Nikomachische Ethik*, übers. und hg. von U. WOLF (Reinbek bei Hamburg 2008).
- 5 Die treulosen Gefährten des Boethius haben sich in diesem Sinne als „Freunde des Vorteils“ (EN VIII 5, 1157a) erwiesen.
- 6 Zitiert nach: SENECA, *Briefe an Lucilius*, übers. von H. GUNERMANN / F. LORETTO / R. RAUTHE, hg., kommentiert und mit einem Nachwort versehen von M. GIEBEL (Stuttgart 2014).
- 7 Vgl. M. D. WALZ, „Stoicism as Anesthesia: Philosophy’s ‚Gentler Remedies‘ in Boethius’s *Consolation*“, IPQ 51 (2011) 501–519.
- 8 Zur Deutung des Metrums vgl. auch H. SCHEIBLE, *Die Gedichte in der Consolatio Philosophiae des Boethius* (Heidelberg 1973) 74–78.
- 9 Vgl. J. MANSFELD / O. PRIMAVESI, *Die Vorsokratiker (Gr./Dt.)* (Stuttgart 2011) 392–563.
- 10 Zitiert nach: PLATON, *Timaios (Gr. / Dt.)*, Übersetzung, Anmerkungen und Nachwort von TH. PAULSEN / R. REHN (Stuttgart 2003).
- 11 Zur stoischen *sympatheia*-Lehre vgl. R. BROUWER, „Stoic Sympathy“, in: *Sympathy. A History* (ed. E. SCHLIESSER) (Oxford 2015) 15–35.
- 12 Vgl. M. FORSCHNER, *Die Philosophie der Stoa. Logik, Physik und Ethik* (Darmstadt 2018) 27 u. 122, sowie Cicero, *Nat. deor.* II,19.
- 13 Zitiert nach: CICERO, *De finibus bonorum et malorum – Über das höchste Gut und das höchste Übel (Lat./Dt.)*, übers. und hg. von H. MERKLIN (Stuttgart 2007).
- 14 Zitiert nach: SENECA, *De ira – Über die Wut*, übers. und hg. von J. WILDBERGER (Stuttgart 2014).

-
- 15 Zitiert nach: PLATON, *Der Staat*, übers. und hg. von K. VRETSKA (Stuttgart 2004).
 - 16 Der Aufstieg zur Idee des Schönen wird im *Symposion* durch die Liebe zu einem schönen Knaben initiiert (210ab), und im *Phaidros* schildert Sokrates das „selige[.] und einträchtige[.] Leben“ (256b) des philosophisch motivierten Liebespaars. Zitiert nach: PLATON, *Phaidros*, übertragen und eingeleitet von K. HILDEBRANDT (Stuttgart 1991).
 - 17 Zitiert nach: PLATON, *Symposion* (Gr. / Dt.), übers. und hg. von TH. PAULSEN / R. REHN (Stuttgart 2009).
 - 18 Vgl. C. J. DE VOGEL, „Amor quo caelum regitur“, *Vivarium* 1 (1963) 2–34, hier: 10–34.
 - 19 Zitiert nach: *Des heiligen Dionysus Areopagita ausgewählte Schriften*, Bd. 2, übers. von J. STIGLMAYR (Kempten / München 1933).
 - 20 J. HALFWASSEN, *Plotin und der Neuplatonismus* (München 2004) 57.

Bildungsnetzwerk Jerusalem

Transnationale Beziehungen und berufliche Kontakte in theologischen Studienprogrammen

Seit der fünften EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft stehen soziale Kontakte verstärkt im Zentrum der soziologischen Religions- und Bildungsforschung. Mit dieser Forschungsrichtung verbinden Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler u.a. die Erwartung, die Bedeutung persönlicher Beziehungen in Bildungsbiographien besser beschreiben zu können.¹ Die EKD-Erhebung, aber auch andere Untersuchungen zeigen, dass soziale Beziehungen auch die Einstellungen und Werthaltungen gegenüber Kirche und Religion prägen: Habe ich als Kind mit meiner Familie zu Tisch gebetet – oder nicht? Habe ich die Lehrkräfte in meinem Religionsunterricht als Rollenvorbilder erlebt – oder nicht? Wurde die Konfirmandenzeit zu einem Erlebnis? Habe ich dort Freunde gefunden und mich später selbst als Teamer engagiert? Kenne ich die Pfarrerin oder den Pfarrer meiner neuen Gemeinde im Studienort? Und kennt sie bzw. er mich? Wie auch immer die Antworten auf diese Fragen ausfallen: Die Beziehungen zu Eltern, Freunden und Kollegen etc. bleiben nicht ohne Folgen für die Beziehungen zu einer Kirche und deren Personal.

Es liegt deswegen nahe, die Frage nach der Bedeutung sozialer Beziehungen auch auf die Studienprogramme in Jerusalem zu beziehen. Seit 1973 bzw. 1978 leben und lernen junge Menschen im „Theologischen Studienjahr“ an der Dormitio-Abtei und im Programm „Studium in Israel“ an der Hebräischen Universität. Sie studieren mit jeweils unterschiedlichen Schwerpunktsetzungen die Vielfalt des Judentums, Christentums und Is-

lams in Geschichte und Gegenwart. Manche Begegnungen und Gespräche mit Menschen aus anderen Konfessionen, Religionen und Regionen bleiben flüchtig und oberflächlich, aus anderen entwickeln sich wiederum dauerhafte Partnerschaften, lebenslange Freundschaften oder berufliche Kontakte. Zutreffend haben Christoph Marksches und Bernd Schröder in diesem Zusammenhang herausgestellt, dass theologische Studienprogramme „lohnende Objekte von Bildungsforschung und Theologischer Zeitgeschichte“ sind.² Der Berliner Kirchenhistoriker und der Göttinger Religionspädagoge haben dabei u.a. eine „Netzwerkanalyse“ und „eine empirische Erhebung biografischer und fachlicher Resultate“ im Blick.³

Der folgende Beitrag knüpft an diese Forschungsfragen an und sucht erste Antworten auf der Basis eines Online-Fragebogens, den 126 Alumni des Dormitio-Programms im Oktober 2018 ausgefüllt haben. Der Fragebogen wurde in Zusammenarbeit mit dem Freundeskreis des Melancthon-Zentrums in Rom entwickelt.⁴ Im Zentrum der gemeinsamen Erhebung standen Fragen, wie die Alumni das Studienjahr und seine „Wirkung“ rückblickend einschätzen. Der Fragebogen zielte zudem darauf ab, zu erfassen, was aus den Studierenden beruflich geworden ist. Der letzte, neu konzipierte Teil bezog sich schließlich auf die Frage, inwiefern das Studienjahr die Beteiligten in Studium und Beruf beeinflusst hat und welche Freundschaften, Kontakte und Netzwerke sich ergeben haben.

1. *Theologische Studienprogramme in soziologischer und historischer Perspektive*

Mit dem Leitbegriff des „transnationalen Humankapitals“ fragt die soziologische Bildungsforschung nach der Bedeutung von grenzüberschreitenden Sozialbeziehungen in Lernprozessen und analysiert u.a. deren ökonomische „Verwertbarkeit“. Im Anschluss an die Arbeiten von Gary Becker und Pierre Bourdieu verstehen Jürgen Gerhards, Silke Hans und Sören Carlson unter Humankapital „personenbezogenes Wissen und Fertigkeiten von Menschen, die es diesen erlauben, in unterschiedlichen gesellschaftlichen Feldern“ handlungsfähig und erfolgreich zu sein:

„Transnationales Humankapital bezeichnet eine spezielle Form des Humankapitals, und zwar diejenigen Wissensbestände, Fertigkeiten und Qualifikationen, die eine Person in die Lage versetzen, jenseits des eigenen Nationalstaates in unterschiedlichen Feldern agieren zu können. Die Bedeutsamkeit von transnationalem Humankapital entsteht dadurch, dass außerhalb eines Nationalstaates andere Strukturen und Kulturen bestehen, z.B. andere Sprachen, andere Rechtssysteme, andere Formen der informellen Kommunikation.“⁵

Bereits diese Ausführungen machen deutlich, dass die soziologische Frage nach der „Verwertbarkeit“ transnationalen Humankapitals zu den theologischen Leitbegriffen der „Versöhnung“, „Verständigung“ oder „Ökumene“ in Beziehung gesetzt werden muss: Können sich beide Perspektiven sinnvoll ergänzen oder schließen sie sich aus? Darüber hinaus wird der Begriff des „Humankapitals“ sehr unterschiedlich verwendet, worauf Gerhards, Hans und Carlson explizit hinweisen: Andere Autorinnen und Autoren des von ihnen herausgegebenen Sammelbandes sprechen von „transnationalem Kapital“ (mit Blick auf poli-

tische Eliten aus dem „globalen Süden“), von „transnationalem kulturellem Kapital“ (zum Ertrag von Schüleraustauschprogrammen) oder von „(transnationalem) linguistischem Kapital“ (mit Blick auf die im Ausland erworbenen Sprachkompetenzen).

Die Spannung zwischen einer theologischen und soziologischen Beschreibung der Studienprogramme, aber auch die uneinheitliche Begriffslage machen deutlich, dass die Analyse transnationaler Beziehungen noch neu und ungewohnt ist.⁶ Sie widmet sich nicht nur den Rahmenbedingungen, Inhalten und Zielen des ökumenischen und interreligiösen Dialogs im engeren Sinn, sondern auch „den veränderten gesellschaftlichen Rahmenbedingungen, die transnationale Kompetenzen zunehmend erforderlich werden lassen, und den Institutionen, die sich auf deren Vermittlung spezialisiert haben“; stärker als in der Theologie steht darüber hinaus die Frage im Mittelpunkt, inwieweit transnationale Studienprogramme ein Elitephänomen sind, da die damit verbundenen Bildungsmöglichkeiten „ungleich verteilt sind und insofern auch Ausdruck einer neuen sozialen Ungleichheit sein können“; und schließlich geht es nicht nur um den Erwerb theologischer Kompetenzen, sondern auch „um die Verwertung von transnationalem Humankapital“ und die Frage, ob sich „der Erwerb von transnationalen Kompetenzen für die Individuen lohnt und im Lebensverlauf in irgendeiner Weise „auszahlt““.⁷

Die Frage nach transnationalen Dimensionen theologischer Studienprogramme wurde bislang nicht nur von Christoph Markschies und Bernd Schröder,⁸ sondern auch von Katharina Heyden und Martin Wallraff aufgegriffen.⁹ Auf der Basis vorhandener Daten und historischer Quellen (Teilnehmerzahlen, Programmbeschreibungen, Studienordnungen und Studienberichte etc.) stellen

beide Merkmale für das Studienjahr in Rom heraus, die auch für andere Studienorte aufschlussreich sein dürften:

- *Transnationaler Kulturtransfer*: „Die Zeit deutscher ‚Auslandsinstitute‘ ist vorbei. In diesem Sinne ist das Centro Melantone kein ‚inter-nationales‘ (nämlich: von einer Nation betriebenes, sich einer anderen zuwendendes) Projekt, sondern im besten Sinne ‚transnational‘ (nämlich: nationale Paradigmen einbeziehend, sie zugleich aber auch transzendierend). Die Bildungserfahrungen, die das Zentrum ermöglicht, reichen weit über die Beziehung zweier Staaten hinaus.“¹⁰
- *Transnationale Beziehungen*: „Viele Absolventen kommen später als Vikare oder Pfarrerin mit ihren Gemeindegruppen nach Rom und profitieren von den ökumenischen Kontakten, die das Centro Melantone hält und vermittelt. Für andere ergaben sich aus den im Centro Melantone geknüpften Kontakten weitere Forschungsbeziehungen“.¹¹
- *Transnationale Verflechtungen*: „Seit den ersten Anfängen war es ein Anliegen der Förderer

des Centro Melantone, nicht nur deutschen, sondern evangelischen Theologinnen und Theologen auch aus anderen europäischen und außereuropäischen Ländern die Möglichkeit einer Beschäftigung mit dem römischen Katholizismus vor Ort zu geben.“¹²

Die Daten und Ergebnisse der eingangs erwähnten Alumni-Befragung können das bisher gewonnene Bild der Studienprogramme ergänzen.

2. Der Online-Fragebogen zum Theologischen Studienjahr an der Dormitio

An der nicht repräsentativen Umfrage im Oktober 2018 haben 126 Alumni des Dormitio-Programms teilgenommen, darunter 51 Frauen und 75 Männer. Jeweils acht Fragebögen stammen aus den Jahren 1989/1990 und 1990/1991, während aus dem Studienjahr 1976/1977 nur ein Datensatz vorliegt. Insgesamt verteilen sich die Probanden folgendermaßen auf die vier Dekaden des Bestehens dieses Programms:

	Weiblich	Männlich	gesamt
Jahrgänge bis 1987/88	8	16	24
Jahrgänge bis 1997/98	14	23	37
Jahrgänge bis 2007/08	11	12	23
Jahrgänge bis 2017/18	18	24	42
gesamt	51	75	126

Tab. 1: Verteilung der Probanden an der Alumni-Befragung.

Im Folgenden sollen aus der Zufallsstichprobe nur die Aspekte ausgewertet werden, die für das „Bildungsnetzwerk Jerusalem“ und die vorliegende Cardo-Ausgabe zum Thema „Freundschaft“ aufschlussreich sind. So stimmen 68 % (d.h. 85 von 124 Alumni)

der Aussage zu, dass sich für sie keine Freundschaften mit Israelis aus dem Studienjahr ergeben haben, und 75 % (91 von 121 Befragten) sagen, dass keine Freundschaften mit Palästinensern bestehen. Zudem: Wer keine Freundschaften zu Israelis pflegt, hat auch keine zu

Palästinensern, und umgekehrt (der Korrelationskoeffizient zwischen den Antworten zu beiden Fragen beträgt nach Pearson ,558).¹³ Demgegenüber bejahen 94 % (119 von 126 Befragten) die Aussage, dass sie im freundschaftlichen Kontakt mit anderen Absolventen ihres Studienjahres stehen. Die Häufigkeit der Teilnahme an Studienjahresnachtreffen sagt dabei nichts über die eingeschätzte Intensität der Freundschaft aus.

Bezogen auf die Kontakte zu den Dozentinnen und Dozenten im Studienjahr stellt sich das Bild folgendermaßen dar: Von 123 Alumni, die diese Frage beantwortet haben, geben 39 % (d.h. 48 Personen) an, dass sich keine Kontakte zu Dozentinnen und Dozenten über das Studienjahr hinaus ergeben haben. Neun haben demgegenüber an die Hochschule einer Dozentin/eines Dozenten gewechselt und neun wurden studentische Hilfskraft. Sieben haben ihre Examensarbeit bei einer Dozentin/eines Dozenten geschrieben und sieben ihre Dissertation und/oder Habilitation. Vielfältig sind darüber hinaus die im freien Textfeld genannten Formen der Kontaktpflege: 33 Ehemalige schreiben, dass sie Dozierende u.a. bei Studienjahrestreffen wiedergesehen haben, über soziale Medien in Kontakt bleiben oder sich andere private und berufliche Zusammentreffen ergeben haben. Bezogen auf die erworbenen akademischen Qualifikationen besteht dabei kein signifikanter Zusammenhang: Die 48 Personen, die keinerlei Kontakte zu Dozentinnen und Dozenten über das Studienjahr hinaus angeben, haben sich genauso häufig für oder gegen das Verfassen einer Dissertation oder Habilitationsschrift entschieden. Die im Studienjahr geknüpften Kontakte wirken sich in dieser Hinsicht also nicht auf die weiteren Forschungsbeziehungen aus.

Die Soziologie spricht davon, dass die Komplementarität von Netzwerkpartnern

eine „entscheidende Ausgangsbedingung für die Erfolgsfähigkeit von Netzwerken“ ist.¹⁴ Damit ist gemeint, dass sich Netzwerkpartner mit heterogenen Fähigkeiten und Interessen mit Gewinn ergänzen können, während homogene Fähigkeiten und Interessen redundant sind, so dass sich die Zusammenarbeit weniger zu lohnen scheint. Bezogen auf die im bisherigen Studium erworbenen Fähigkeiten und die Interessen sind die Studierenden in allen Studienjahren vergleichsweise homogen: Sie studieren evangelische oder katholische Theologie für das Pfarr- oder Lehramt, haben in der Regel eine sehr gute Zwischenprüfung absolviert und das DAAD-Auswahlverfahren bestanden. Sie teilen die Offenheit für ein Auslandsjahr, das Interesse an Israel und den dortigen Lernmöglichkeiten. Mit anderen Worten: Gleich und gleich gesellt sich auch im Studienjahr gern.

Im vergleichsweise eng gesteckten Rahmen gemeinsamer Fähigkeiten und Interessen gibt es selbstverständlich unterschiedliche Schwerpunktsetzungen. Nur im Fach Kirchengeschichte besteht dabei in der Zufallsstichprobe ein signifikanter Zusammenhang zum Geschlecht der Befragten: Nur fünf Frauen (und 23 Männer) haben diesen Studienschwerpunkt angegeben. Ansonsten bestehen unabhängig vom Geschlecht die folgenden Zusammenhänge im Antwortverhalten: Der Studienschwerpunkt AT geht mit einem signifikant höheren Interesse am NT ($P=,227$) und einem signifikant geringeren Interesse an der ST einher ($P=-,349$). Darüber hinaus lässt sich sagen, dass die Studienschwerpunkte Islam und Judaistik häufig gemeinsam angegeben wurden ($P=,341$). Das hohe Interesse an der Ökumene und an der Archäologie korreliert demgegenüber mit keinem anderen Studienschwerpunkt. Nur eine Person nennt die Praktische Theologie als Schwerpunkt, obwohl Fragen der Kirchenor-

ganisation, der konfessionellen Feierpraxis und Gottesdienstgestaltung im Studienjahr (als konfessionskundliches und ökumenisches Grundwissen) thematisiert werden und Teil

der ganzheitlichen Lehr-, Lern- und Lebensgemeinschaft sind. Insgesamt ergibt sich bei den Studienschwerpunkten damit das folgende Bild:

Schwerpunkte im Studium	Ökumene	AT	Archäologie	Judaistik	NT	ST	Islam	KG	PT
Häufigkeit (N=126)	62%	60%	59%	52%	33%	26%	26%	22%	1%
Mehrfachnennung möglich	(78)	(76)	(75)	(66)	(42)	(33)	(33)	(28)	(1)

Tab. 2: Studienschwerpunkte im Studienjahr. Prozentzahlen gerundet.

Im Rahmen dieses Artikels ist keine ausführliche Netzwerkanalyse möglich, die neben der Frage nach der Komplementarität von Netzwerkpartnern auch die Netzwerkvision (Haben wir gemeinsame Erkenntnisinteressen und Berufsziele?), die Netzwerkkoordination (Wie werden Entscheidungen im Netzwerk getroffen?), die Interaktionsdichte (Wie oft

habe ich private und berufliche Kontakte über das Netzwerk?), den subjektiven Nutzen (Was habe ich von Netzwerktreffen oder der Mitgliedschaft im Alumni-Verein?) und die Nachhaltigkeit (Wie dauerhaft sind die Beziehungen im Netzwerk?) einbezieht. Erste Hinweise zur Beantwortung dieser Fragen geben jedoch die Einschätzungen der befragten Alumni.

	++	+	0	-	--
Das Netzwerk hat mir berufliche Vorteile gebracht.	17,1	25,6	18,8	23,9	14,4
Das Netzwerk ist zu heterogen, um beruflich profitieren zu können.	5,3	17,7	21,2	31,9	23,9
Das Netzwerk ist zu homogen, um beruflich profitieren zu können.	0	6,7	24,8	39	29,5
Die Ziele des Alumni-Vereins sind meine Ziele.	15,1	28,3	42,5	12,3	1,9
In Entscheidungen der Alumni-Arbeit werde ich einbezogen.	13,0	27,8	33,3	18,5	7,4
Ich profitiere von den bestehenden Arbeitsformen des Netzwerkes.	19,5	45,1	18,6	11,5	5,3
Ich habe aus familiären und beruflichen Gründen kaum Zeit, die bestehenden Arbeitsformen des Netzwerkes zu nutzen.	21,1	28,9	22,8	19,5	7,9

Tab. 3: Einschätzung des Bildungnetzwerkes. Alle Angaben in Prozent (N=105-117). Skalierung: Stimme voll zu: ++, Stimme eher zu: +, Stimme teils/teils zu: 0, Stimme eher nicht zu: -, Stimme überhaupt nicht zu: -- zahlen gerundet.

Auffällig ist an den Antworten, dass weder eine zu hohe Heterogenität noch eine zu hohe Homogenität als Nachteil gesehen wird. Mit anderen Worten: Die befragten Alumni ha-

ben in dieser Hinsicht nichts am Netzwerk auszusetzen. Aufschlussreich sind ferner die Korrelationen zwischen den einzelnen Antworten. Wer dem Satz „Das Netzwerk hat mir

berufliche Vorteil gebracht“ voll oder eher zustimmt, stimmt auch häufiger den Aussagen zu, dass die Ziele des Alumni-Vereins auch die eigenen Ziele sind (P=,350), die Entscheidungen der Alumni-Arbeit nicht über den eigenen Kopf hinweg getroffen werden (P=,258) und die bestehenden Arbeitsformen des Netzwerkes (Rundbriefe, Studienjahrestreffen etc.) für die eigene Arbeit profitabel sind (P=,329). Alle anderen stimmen eher der Aussage zu, dass das Netzwerk zu heterogen sei (P=,308) oder aus beruflichen oder privaten Gründen kaum Zeit für die Angebote des Alumni-Vereins bleibt (P=,253). Darüber hinaus wird die Vereinbarkeit von Beruf und Familie in den freien Antworten als Problem für das Engagement angesprochen:

Ich wünsche mir eine „organisierte Reise für StudienjählerInnen mit ihren Familien (8–19 Jahre) nach Israel. Ich wünschte mir Studienjahrestreffen/Tagungen, die die Familienrealität vieler mit berücksichtigen. Bis ich Kinder hatte, bin ich auch noch zu Treffen gefahren.

Die freien Antworten verweisen auf weitere Themen, die im Fragebogen nicht explizit berücksichtigt wurden, darunter das Verhältnis des Vereins zu den beiden großen Kirchen in Deutschland und zu deren Nahost-Politik:

Mehr Kritikität zur kirchlichen ‚Benutzung‘, d.h. gegenüber der ‚Feigenblattfunktion‘ der deutschen Kirchen gegenüber Israel mit diesem Projekt ‚Studienjahr‘. Das ist ein politisches Pfund und als Student bist Du abnungslos und ein Spielball dieser Interessen. Der Verein sollte aufgeklärter agieren und emanzipierter. Da sind noch zu viele ‚konservative Tabus‘ am Werk. Mit dem erworbenen ‚Insiderrwissen‘ über die Ungerechtigkeiten im Land hat der Verein auch eine Verantwortung erworben, die er ausspielen sollte. [Tippfehler wurden korrigiert]

Die Auswertung des Fragebogens macht damit deutlich, dass eine empirische Betrachtung theologischer Studienprogramme historische und theologische Analysen ergänzen kann. Stärker, als dies mit freien Textfeldern möglich ist, müssten dabei die quantitativen Daten um qualitative Interviews ergänzt werden, um die Einschätzungen der Alumni differenzierter erfassen und weitere Themen identifizieren zu können.

3. Zusammenfassung

Die nicht repräsentativen Daten des Online-Fragebogens zum Theologischen Studienjahr an der Dormitio dokumentieren nicht nur eine hohe Zustimmung zu den Zielen des Studienjahres (ökumenisches Lernen, interreligiöser Dialog, Erschließung der Bibel in ihren Ursprachen, Archäologie, Landeskunde etc.) und des Alumni-Vereins, sondern verweisen auch auf wichtige Entwicklungsaufgaben. Auch wenn in den vergangenen Jahren den Studierenden Gelegenheit gegeben wurde, in Israel ein Sozialpraktikum (beispielsweise in einem Seniorenheim) zu absolvieren und stärker Studierende und Dozierende muslimischen Glaubens einbezogen werden, fällt auf, dass kaum lebendige Kontakte oder dauerhafte Freundschaften mit Israelis oder Palästinensern entstehen. Die Bildungserfahrungen und Kontaktmöglichkeiten, die das Studienjahr ermöglicht, reichen damit kaum über die Beziehung im Studienhaus hinaus. Auch wenn seit vielen Jahren freiwillige Sprachkursangebote für Arabisch und Neuhebräisch das verbindliche Studienprogramm ergänzen, steht dieser Befund in einem gewissen Widerspruch zum Narrativ der gelebten Abrahamitischen Ökumene in Jerusalem. Darüber hinaus fällt die hohe Homogenität der Studierenden auf, die durch das gemeinsame Leben und Lernen in einem Studienhaus mit engen Kontakten zur deutschsprachigen

Benediktiner-Abtei und evangelischen Gemeinde in der Erlöserkirche noch verstärkt wird. Diese Homogenität (in einem insgesamt fremden Kontext mit ambivalenten Eindrücken und herausfordernden Erfahrungen) wird von den Alumni jedoch nicht als Nachteil des in Jerusalem geknüpften Netzwerkes gesehen. Zudem verweist die Forschung zu Auslandsstudiengängen (ERASMUS, DAAD etc.) auf das Problem, dass diese in der Re-

gel ein Elitephänomen sind und die damit verbundenen Bildungsmöglichkeiten ungleich verteilt sind. Es stellt sich daher abschließend die weiter zu diskutierende Frage, ob die bestehende Struktur des Studienjahres auch in Zukunft zu den gesellschaftlichen Rahmenbedingungen passen kann, die ökumenische, interreligiöse und ‚transnationale‘ Kompetenzen zunehmend erforderlich werden lassen.

David Käbisch

- 1 Vernetzte Vielfalt. Kirche angesichts von Individualisierung und Säkularisierung. Die fünfte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft (eds. H. BEDFORD-STROHM – V. JUNG) (Gütersloh 2015).
- 2 C. MARKSCHIES / B. SCHRÖDER, „Interreligiöses Lernen in Jerusalem. Zwei Studienprogramme im Vergleich“, ZPT 68 (2016) 284–301, hier 300.
- 3 Ebd.
- 4 Namentlich ist Katharina Heyden, Martin Wallraff, Florian Wöller und Claudia Kampmann zu danken. Sie haben den Fragebogen zur Verfügung gestellt, um (später) vergleichende Aussagen zu den theologischen Studienjahren in Rom bzw. Jerusalem zu ermöglichen.
- 5 J. GERHARDS / S. HANS / S. CARLSON, „Transnationales Humankapital. Einleitende Bemerkungen zu Kontextbedingungen, Erwerb und Verwertbarkeit von transnationalen Kompetenzen“, in: Globalisierung, Bildung und grenzüberschreitende Mobilität (eds. J. GERHARDS – S. HANS – S. CARLSON) (Wiesbaden 2014) 7–22, hier 10, mit Verweis auf G. BECKER, *Human Capital. A Theoretical and Empirical Analysis with Special Reference to Education* (New York 1964) und P. BOURDIEU, „Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital“, in: *Soziale Ungleichheiten* (ed. R. KRECKEL) (Göttingen 1983) 183–198.
- 6 Dazu ausführlich D. KÄBISCH, „Transnationale Bildungsräume verstehen und gestalten. Historiographische und religionspädagogische Aspekte“, ZPT 68 (2016) 273–283.
- 7 GERHARDS / HANS / CARLSON, *Transnationales Humankapital*, 7f.
- 8 Vgl. MARKSCHIES / SCHRÖDER, *Interreligiöses Lernen in Jerusalem*, 285: „‚Transnational‘ sind beide Programme zunächst im wörtlichen und formalen Sinne: Sie fördern den zeitlich befristeten Transfer von Studierenden (und z. T. Lehrenden) der Theologie über nationale Grenzen hinweg und knüpfen grenzüberschreitende – personale und institutionelle – Beziehungen zwischen Studierenden und wissenschaftlichen (sowie kirchlichen bzw. religiösen, jüdischen und muslimischen) Akteuren.“
- 9 K. HEYDEN / M. WALLRAFF, „Centro Melantone. Ökumenisches Leben und Lernen in Rom“, ZPT 68 (2016) 304–313.
- 10 HEYDEN / WALLRAFF, *Centro Melantone*, 309.
- 11 HEYDEN / WALLRAFF, *Centro Melantone*, 310.
- 12 HEYDEN / WALLRAFF, *Centro Melantone*, 311.
- 13 Im Folgenden wird der Koeffizient mit P abgekürzt. Die Schreibweise ohne Ziffer vor dem Komma mag ungewöhnlich erscheinen, entspricht jedoch der Gepflogenheit in den Sozialwissenschaften. Bei +1 oder -1 besteht ein vollständig positiver bzw. negativer Zusammenhang zwischen dem Antwortverhalten zu zwei Fragen. Bei dem Wert 0 hängen die Antworten nicht voneinander ab.
- 14 U. NEUGEBAUER / W. BEYWL, „Methoden zur Netzwerkanalyse“, ZfEv 5 (2006) 249–286, hier 251.

Aktuelles aus dem Forum Studienjahr Jerusalem e.V.

Von Speise-, Rauch- und sonstigen Opfern

Ein wenig später als gewohnt, aber dafür umso erfolgreicher, ist unser aktuelles Studienjahr gestartet! Und dies trotz gewisser Anfangsschwierigkeiten: Zuallererst verhinderte das israelische Innenministerium beinahe das Stattfinden des Studienjahres, indem es sich weigerte die Studierendenvisa auszustellen. Das letzte Visum erreichte einen Studenten erst wenige Stunden vor Abflug. Wir als Studienleitung sahen uns schon alleine in Jerusalem sitzen, aber aufgrund des heldenhaften Einsatzes unseres Berliner Studenten Marius Retka, konnte das Unheil abgewehrt werden.

Nachdem also doch alle unsere 21 Studierenden im Land waren und wir in die Eröffnungswoche starten wollten, ereilte den ganzen Zionsberg – sowohl Beit Josef als auch den Konvent – ein viraler Infekt von apokalyptischem Ausmaß. Obwohl alle überlebten, verloren viele nicht nur ihr Bewusstsein, sondern große Teile ihres Mageninhaltes. Besonders problematisch wurde dies im Vorfeld des Eröffnungsgottesdienstes. Trotz Krankheit haben wir Studienassistenten tapfer unsere Predigt durchgezogen, während die Studierenden musizierten.

Seitdem ging es steil bergauf, in jeglicher Hinsicht. Beispielsweise schnellte der Nutella-

verbrauch in exorbitante Höhen. Eine Mahlzeit im Beit Josef ist momentan nur dann vollendet, wenn ein Nutellabrot den Magen verschließt. Allein, dass auf Exkursionen zusätzlich zu Pita und Humus auch Nutella-gläser mitgeschmuggelt werden, konnten wir Assistenten bis jetzt noch nicht nachweisen.

Aber Nutella ist nicht die einzige Droge im Beit Josef. Das 45. Studienjahr zeichnet sich auch durch eine hohe Zahl an Rauchern aus.

Neben dem süßen Leben auf der Dachterrasse sind auch die theologischen Fähigkeiten hervorzuheben. Auffällig ist die Liebe zur Religionspädagogik, die schon früh in ökumenischer und interreligiöser Perspektive Beachtung fand.

Die größten Erfahrungen, allen voran die Wüstenexkursion, stehen noch an, wir sind aber durchweg zuversichtlich, dass das 45. Studienjahr gelingen wird. Sowohl für die Geschichten der einzelnen Studierenden wie auch für die Studienjahrstradition ist unser Jahrgang 2018/2019 vielversprechend!

So sehen zumindest wir das:

*Christian Boerger
Joel Klenk*

Kairo – ein ganz anderer Einblick in den Nahen Osten

Du bist im Studienjahr, blickst auf die kommenden Weihnachtsferien und fühlst einen Exkursionsmangel in dieser Zeit? Dann auf nach Kairo! Das dachten wir – Julia, Johannes und Hannah aus dem 44. Theologischen Studienjahr. Die Neugier hatte uns spätestens nach den Reiseberichten von Bruder Natanael und Bruder Simeon gepackt. Und schneller als gedacht war die Idee geboren: Vier Tage Kairo zwischen den Feiertagen.

Ein riesiges Abenteuer und eine unglaubliche Stadt! Los ging es mit einer semi-offiziellen Fluglinie: Wir sind mit Sinai Air von Tel Aviv nach Kairo geflogen. Den Flug bucht man über eine Hotmail-Adresse. Auf den offiziellen Listungen und in den Boarding-Aufrufen sowohl in Tel Aviv als auch in Kairo kommt er nicht vor. Aber – wie oben genannte Mönche zuvor – sind auch wir gut in Kairo gelandet und vor uns lag eine lohnenswerte Reise. Wir hätten vor unserem Besuch in Kairo nie geglaubt, wie unfassbar chaotisch, laut, voll und smogbelastet eine Stadt sein kann. Zusammenfassend ließe sich sagen: Im Vergleich zu Kairo ist Jerusalem ein ruhiger Luft-Kurort – und das will schon etwas heißen. Auch die Armut lauert an jeder Ecke und stimmt einen angesichts des eigenen Reichtums mit der Möglichkeit zu wunderbaren Reisen doch sehr nachdenklich.

Aber mindestens genauso viel Wunder-schönes und Beeindruckendes hat die Stadt für archäologiebegeisterte Studienjahrler zu bieten. Im Ägyptischen Museum von Kairo vor der Merenptah-Stele zu stehen, auf der „Israel“ das erste Mal erwähnt wird, war ein Highlight.

Außerdem waren wir im koptischen Viertel Kairos, in dem die Gegensätze von Schön-

heit und Bedrängnis wohl am engsten zusammen liegen. Die Fülle an unglaublich schönen orthodoxen und orientalischen Kirchen – allen voran der hängenden Kirche – trifft sich mit den zahlreichen Sicherheitskontrollen und der Zurückgezogenheit der christlichen Bevölkerung. Als wir in Kairo waren, wurde etwas außerhalb der Stadt ein brutaler Anschlag auf koptische Christen verübt. Obwohl die Sicherheitsvorkehrungen vor den Kirchen groß sind, passiert das immer wieder – mehrmals im Jahr. So rief diese Reise uns wieder einmal ins Bewusstsein: Freie Religionsausübung ist leider nichts Selbstverständliches auf dieser Welt. Ihre Verletzung begegnete uns vor Ort als reale Bedrohung. Wieder einmal zeigte sich ein tragender Aspekt des Studienjahres im Ganzen: Ist man einmal vor Ort, so fällt es viel schwerer, sich in die eigene, bequeme Situation zurückzuziehen.

Schließlich haben wir auch die mittelalterliche muslimische (Alt)Stadt mit ihren tollen Moscheen besucht, die Muezzin-Rufe, die hier natürlich noch viel mehr auffallen als in Jerusalem und auch das Zuschauen bei einem Mittagsgebet genossen. Unser Highlight war dabei die große Mohammad Ali Pascha Moschee aus dem 19. Jhd. im osmanisch geprägten Teil der Altstadt und ihrem Zitadellen-Gelände.

Und auch der große Traum, einmal die Pyramiden zu sehen, erfüllte sich für uns. So waren wir an einem unserer vier Tage zwischen Saqqara und Gizeh unterwegs. Unter der fachkundig vorbe-reiteten Führung von Julia war unser erstes Ziel die älteste erhaltene Pyramide in Saqqara. Sie ist eine Stufenpyramide und stammt aus dem 27. Jhd. v. Chr. Außerdem gab es dort verschiedene Grabanlagen mit ägyptischen Zeichnungen und Inschriften zu entdecken.

Im Anschluss ging es weiter nach Gizeh, um dort die wirklich unvorstellbar großen Pyramiden und die Sphinx zu bestaunen. Die Cheops-Pyramide wurde zwischen 2485 und 2475 v. Chr. erbaut und war mit 146 m bis zum Mittelalter das höchste Gebäude der Welt. Obwohl sich die Verkleidung mit Kalksteinplatten nicht erhalten hat, ist es immer noch sehr beeindruckend, vor dem heute 139 m hohen Grabmal und Weltwunder der Antike zu stehen.

Diese großartige zusätzliche Reise im Rahmen unseres Studienjahres haben wir auch der Förderung der Ökumenischen Stiftung und ihrem Kulturticket zu verdanken. So waren es wohl die außergewöhnlichsten Weihnachtsferien, die wir bis jetzt erlebt haben.

*Julia Pape
Johannes Wolf
Hannah Judith*

Bericht aus dem Vorstand

Vom „Himmlischen Jerusalem“ bis zum Campus der Theologien

Zu Beginn des Rahmenprogramms der jährlichen Mitgliederversammlung des Forums erkundeten 16 Ehemalige bei strahlend schönem Sonnenschein die Spuren der Herrschaft des Jan Mathijs und Jan van Leiden über die Stadt in den Jahren 1534/35. Das Münsteraner Reich der Wiedertäufer ist eine der bemerkenswertesten Episoden der Reformationgeschichte und im kollektiven Gedächtnis der Münsteraner bis in die Gegenwart präsent: Die Alumni und Alumnæ konnten sich davon anhand der berühmten Käfige am Turm der Stadtkirche St. Lamberti sowie einer Kreuzigungsgruppe aus dem Jahr 2004 am Paulusdom überzeugen. Außerdem standen der Prinzipalmarkt, St. Ludgeri und das Kuhviertel mit der Überwasserkirche auf dem Besichtigungsprogramm.

Nach einer Mittagspause ohne Exkursionspita – aber in Münster gibt es ausgezeichnete Falafelbuden! – diskutierten Prof. Dr. Lutz Doering und Prof. Dr. Mouhanad Khorchide über den „Campus der Theologien“, der zukünftig die evangelische und die katholische Fakultät der Westfälischen Wilhelms Universität Münster sowie das Zentrum für Islami-

sche Theologie an einem Ort beherbergen soll. Dass Theologinnen und Theologen unterschiedlicher Konfession und Religion miteinander studieren, sich austauschen und so ein Verständnis für die je andere Perspektive gewinnen, ist für die Mitglieder des Forums nichts Neues. Die Vorreiterrolle des Theologischen Studienjahres in Jerusalem wurde deutlich, als Prof. Khorchide auf die enge Verbindung zwischen der Etablierung der Islamischen Theologie an deutschen Hochschulen und den seit 2011/12 fest zum Studienprogramm in Jerusalem gehörenden christlich-muslimischen Werkwochen hinwies. Austausch und Verständnis – zwischen Christentum und Judentum – ist auch das Ziel des Institutum Judaicum Delitzschianum (IJD), dem Prof. Doering vorsteht und in dessen Räumlichkeiten die Diskussion sowie die anschließende Mitgliederversammlung stattfanden.

Nach einer Besichtigung der wunderbaren Räume des ehemaligen Wirtschaftsgebäudes des (nicht erhaltenen) van Galen'schen Hofes erhielten die Ehemaligen Einblicke in die Arbeitsbereiche und die Geschichte des

deutschlandweit einmaligen Instituts. Nach der Mitgliederversammlung, auf der u.a. Studierende aus dem letzten Studienjahr berichteten und die neue Homepage präsentiert wurde, war – wie man das aus dem Studienjahr gewohnt ist – längst nicht Schluss: Eine kleine Gruppe Ehemaliger ließ den Exkursionstag

bei Dürüm und Whisky ausklingen – wenn schon nicht auf der Dachterrasse des Beit Joseph so wenigstens in den behaglichen Gasträumen des „Himmlichen Jerusalem zu Westfalen“, wie Jan Mathijs die Stadt bei seiner Ankunft dort nannte.

Steffen Götzte

Jahresbericht 2017 – 2018 der Ökumenischen Stiftung Jerusalem e. V.

Haushaltsbericht für das Jahr 2017

Der Jahresabschluss 2017 weist Erträge in Höhe von 1.587,47 Euro auf, davon konnten 600,00 Euro für die Förderung verwendet werden. Ein Teil der Erträge aus 2017 wurde auch für die Erstellung des neuen Flyers, die 2016 begonnen worden war, verwendet. Insgesamt ist das Stiftungskapital durch die Zustiftungen im Jahr 2017 in Höhe von 100,00 Euro zum 31.12.2017 auf 105.101,27 Euro angewachsen – aufgrund des immer noch niedrigen Zinsumfelds fallen die Erträge daraus niedrig aus. Auch die Kapitalumschichtungen des Kalenderjahres mit dem Ziel, etwa ein Drittel des Stiftungskapitals bei der Pax-Bank, Köln, neu anzulegen, damit die in den nächsten Jahren auslaufenden Anlagen mit noch recht guter Verzinsung ausgeglichen werden können, führt zu den derzeit überschaubaren Erträgen. Für die Umschichtung wurde auch das aus der Rückabwicklung der Investition in die „DECEHA Trocknungsanlagen 5“ wieder verfügbare Kapital verwendet, das nun in risikoarme Aktienfonds sowie Immobilienfonds angelegt wurde.

Tätigkeiten 2018

Im Jahr 2018 wurde die Umsetzung der neuen Anlagestrategie in Zusammenarbeit mit der Pax-Bank, Köln, fortgeführt.

Daneben fand ein erstes Treffen des Kuratoriums der Stiftung statt. Es diente dem Ziel, den Kontakt zum aktuellen Studienjahr zu verbessern, die Stiftung besser mit den ihr verbundenen Institutionen zu vernetzen und die Transparenz unserer Arbeit zu erhöhen. Hierzu trafen sich im Mai P. Dr. Nikodemus C. Schnabel OSB (für die Abtei Dormitio), Prof. Dr. Ulrich Winkler (Studiendekan des Theolog. Studienjahres), Dr. Michael Karge (für die Deutsche Bischofskonferenz), Dr. Karl-Heinz Richstein (für das Forum Studienjahr) und von Seiten der Stiftung Dr. Dr. Thomas Fornet-Ponse und Josef Jochum und überarbeiteten die von Josef Jochum erarbeitete Geschäftsordnung. Nach einer Einrichtung des Kuratoriums durch den Vorstand des Forums kann das Kuratorium seine Arbeit aufnehmen.

Nicht zu unterschätzen ist auch der Aufwand bei der Suche nach einem neuen Vorstandsmitglied für die Stiftung – wir wurden allerdings fündig: Im November findet die Übergabe von Michael Huber, der aus dem Vorstand ausscheidet, an Martin Seiberl statt.

Förderung 2018

Gefördert wurden 2018 durch Rückstellungen aus 2017 ein Selbstzahler des letztjährigen Studienjahres. Außerdem konnte im Rahmen

des Kulturtickets eine Exkursion dreier Studierender des 44. Theologischen Studienjahres nach Kairo gefördert werden.

Im laufenden Jahr konnten bislang noch keine Anträge auf Förderung umgesetzt werden. Traditionell finden die Hinweise auf Fördermöglichkeiten wie das Kulturticket

allerdings erst im Herbst / Winter ihr Echo unter den Studierenden des aktuellen Studienjahres.

Thomas Fornet-Ponse
Michael Huber
Josef Jochum

Niedrige Zinsen?

Es lohnt sich trotzdem, für Sie und Euch, zu stiften! Das eingezahlte Kapital nützt jedem neuen Studienjahr. Zustiftungen erreichen uns unter folgender Bankverbindung:

Ökumenische Stiftung Jerusalem
IBAN: DE80 3506 0190 1200 1230 14
KD-Bank für Kirche und Diakonie, Dortmund
BIC: GENODED1DKD
Zweck: „Zustiftung“ bzw. „Spende“

Veränderungen und Neuigkeiten zur Reihe „Jerusalem Theologisches Forum“ (JThF)

Für das Berichtsjahr 2018 können vier Neuerscheinungen in der Reihe „Jerusalem Theologisches Forum“ vorgestellt werden. Sie sind das Ergebnis arbeitsintensiver Monate für Herausbergremium und Schriftleitung.

Im Frühjahr 2018 erschien in zwei Bänden die liturgiewissenschaftliche Dissertationsschrift des Eichstätter Bischofs Gregor Maria Hanke OSB. Damit konnte die Lücke JThF 21 geschlossen werden. Die umfangreiche Studie beschäftigt sich mit der Feier des Stundengebets im Cathedralritus der Hagia Sophia zu Konstantinopel. Unter strukturanalytischer und entwicklungsgeschichtlicher Perspektive

untersucht Hanke vor allem die Psalmodie und Formulare in den Euchologien. Zu diesem Band hat die Schriftleitung ein ausführliches Personen-, Bibelstellen-, Handschriften- und Sachregister erstellt.

Band 21: Gregor Maria Hanke OSB: Vesper und Orthros des Cathedralritus der Hagia Sophia zu Konstantinopel. Eine strukturanalytische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchung unter besonderer Berücksichtigung der Psalmodie und der Formulare in den Euchologien

Vesper und Orthros, Abend- und Morgenlob, bilden den Grundstock des alltäglichen Gottesdienstes in Bischofskirchen und Ge-

meinden, so auch der Hagia Sophia, bis 1453 Kathedrale der Christengemeinde von Konstantinopel. Das primäre Interesse des vorliegenden Buches richtet sich auf die Struktur und Strukturentwicklung jener beiden Feiern von der Herausbildung des Ritus der Hagia Sophia im beginnenden 6. Jahrhundert bis in die Zeit unmittelbar vor dem Untergang des byzantinischen Reiches, als die Tagzeiten kathedraler und gemeindlicher Form bereits bis auf einige Rudimente durch das monastische Offizium palästinischer Prägung abgelöst waren. Erkenntnisse zu Herkunft und Veränderung einzelner eucharologischer Elemente sowie der Psalmodie werden abschließend zum entwicklungsgeschichtlichen Gesamtbild der Tagzeitenstruktur von Orthros und Vesper zusammengefügt.

Diese Monographie macht zugleich mit Arbeitsmethoden und Forschungsergebnissen vertraut, wie sie in jüngerer Zeit am Pontificio Istituto Orientale (PIO), Rom, entwickelt und gewonnen wurden: moderne Eucharologieforschung, systematisierte Analyse gottesdienstlicher Strukturen, Verständnis von Liturgiegeschichte als Entwicklungsgeschichte, wobei augenfällige Neuerungen in Kontinuität zum überlieferten Ritus stehen und dessen Identität gerade durch Weiterentwicklungen, d. h. durch lebendiges Wachstum, sichern.

Zum 95. Geburtstag des Altabtes Nikolaus Egender OSB haben Joachim Braun, Katharina D. Oppel und Nikodemus C. Schnabel OSB dessen zentrale Aufsätze in einer Festgabe veröffentlicht. So erschien als JThF 30 ein Sammelband, der zur Begegnung mit dem wissenschaftlichen Œuvre des Benediktiners aus dem belgischen Kloster Chevetogne einlädt. Die Beiträge wurden dafür redaktionell überarbeitet, einige Artikel erscheinen erstmals in deutscher Sprache. Einen geradezu autobiographischen Text stellt die Verschrift-

lichung eines aus dem Jahr 2008 stammenden Interviews mit Pater Nikolaus dar. Christoph Markschieß hat ein sehr persönliches und wertschätzendes Nachwort beigesteuert.

Band 30: Nikolaus Egender OSB: Vermächtnis Heiliges Land. Zu seinem 95. Geburtstag herausgegeben von Joachim Braun, Katharina D. Oppel und Nikodemus C. Schnabel. Mit einem Nachwort von Christoph Markschieß

Von 1979 bis 1995 stand der zweisprachig aufgewachsene Elsässer Nikolaus Egender der deutschsprachigen Dormitio-Abtei auf dem Jerusalemer Zionsberg als Abt vor und prägte sie. Die Jerusalemer Mönche wählten damals für zwei Amtszeiten einen Benediktiner, der 1946 in das belgische Kloster Chevetogne eingetreten war, einen Zentralort der internationalen ökumenischen und liturgischen Begegnung. Die Erfahrungen von Chevetogne nahm er mit nach Jerusalem, um später wiederum die Jerusalemer Erfahrungen fruchtbar zu machen.

Dom Lambert Beauduin, der Gründer von Chevetogne und einer der großen Pioniere der liturgischen Bewegung, hat Pater Nikolaus durch die Jahrzehnte hindurch geprägt: seine Liebe zur Liturgie, sein Leben als Mönch und sein ökumenisches Engagement im Dienst der Versöhnung. Dieser Dreiklang von Liturgiewissenschaft, Monastischen Studien und Ökumenischer Theologie sind auch die Arbeitsschwerpunkte des Theologen Nikolaus Egender geworden. Die vorliegende Festgabe zu seinem 95. Geburtstag möchte zu einer Relecture seiner zentralen Aufsätze einladen – davon einige zum ersten Mal in deutscher Fassung.

Eine vollständige Bibliographie seines wissenschaftlichen Œuvres, ein ausführliches Interview mit dem Jubilar zu seinem Leben und einordnende Würdigungen seines Schaffens runden diesen Band ab und machen ihn zu

einem Nikolaus-Egenger-Nachschlagewerk – und zu einem Vermächtnis.

Bereits im vergangenen Winter, jedoch nach Redaktionsschluss des letztjährigen *Cardo* ist mit JThF 31 die Promotionsarbeit Martin Lüstraetens zur handschriftlichen arabischen Übersetzung des byzantinischen Typikons erschienen. Diese arabische Version wurde bislang in der Forschung zu deren Nachteil sträflich vernachlässigt („Arabica sunt, non leguntur!“). Deshalb stellt die Edition, Übersetzung und Untersuchung einen weiteren Glanzpunkt in unserer Reihe dar.

Band 31: Martin Lüstraeten: Die handschriftlichen arabischen Übersetzungen des byzantinischen Typikons. Zeugen der Arabisierung und Byzantisierung der melkitischen Liturgie

Ein liturgisches Typikon der Ostkirchen regelt die gottesdienstlichen Feiern im Rhythmus der Zeit, das Jahr hindurch Tag für Tag. In handschriftlicher Überlieferung unterlagen Bücher dieser Art beständig Anpassungen an die Bedürfnisse und Wünsche ihrer Benutzer und Auftraggeber. Sie bezeugen damit die Entwicklung gottesdienstlicher Traditionen und sind unverzichtbar für liturgiegeschichtliche Rekonstruktionen.

Zu dem byzantinischen Typikon schlecht-hin wurde mit der Zeit jenes, das in seinem Namen zurückgeführt wird auf das Sabas-Kloster bei Jerusalem. In verschiedenen Bearbeitungen und Übersetzungen bestimmt es noch heute den Gottesdienst in sämtlichen Kathedralen, Kloster- und Gemeindekirchen des Byzantinischen Ritus.

Die arabischen Typikon-Übersetzungen entstanden bei den als „Melkiten“ bezeichneten Christen des Nahen Ostens, die sich zum Konzil von Chalzedon bekannten

und mit dem Kaiser in Byzanz kirchliche Gemeinschaft pflegten. Im Gefolge der islamischen Expansion allerdings geriet die melkitische Christenheit politisch wie kulturell unter arabische Vorherrschaft.

In der Geschichte ihrer Liturgie nahmen die Melkiten zwei wesentliche Anpassungen vor: Sie gaben die bodenständige gottesdienstliche Tradition auf zugunsten des Byzantinischen Ritus aus Konstantinopel („Byzantisierung“) und nahmen das Arabische auch als Gottesdienstsprache an („Arabisierung“).

Die vorliegende Studie zeichnet durch Analyse der arabischen Typikon-Handschriften die beiden Prozesse nach, um diese selbst und die Zusammenhänge zwischen ihnen aufzuzeigen.

Ebenfalls noch im Jahr 2017, aber nach Drucklegung des *Cardo* erschien das dritte Jahrbuch von Thomas Fornet-Ponse aus seinem letzten Jahr als Studiendekan in Jerusalem. In JThF 32 sind ausgewählte Beiträge aus dem 42. Studienjahr versammelt. Der 182 Seiten umfassende Sammelband setzt mit seinen interdisziplinären Zugängen zur Geschichtlichkeit von Glaube und Theologie zugleich die Unterreihe „Ökumenische Beiträge aus dem Theologischen Studienjahr Jerusalem“ fort.

Band 32: Thomas Fornet-Ponse (Hrsg.): Heilsgeschichte und Weltgeschichte. Das Wirken Gottes in der Welt und die Geschichtlichkeit von Glaube und Theologie

Haben zentrale Glaubensüberzeugungen eine historische Basis? Können geschichtliche Ereignisse heilsträchtig oder unheilsträchtig sein? Beide Fragen betreffen das Verhältnis von Heilsgeschichte und Weltgeschichte, die nach christlicher Überzeugung zwar zu unterscheiden sind, aber nicht voneinander getrennt werden können.

Vielmehr ist der biblische Glaube an die reale Geschichte, vor allem die Geschichte Jesu von Nazaret und die Geschichte Israels gebunden. Schon seit Beginn der Schöpfung wird Gott als ein Gott beschrieben, der der Welt zugewandt ist und in ihr immer wieder sein Heil konkret wirkt – bis hin zum Höhepunkt aus christlicher Sicht, dem Leben, Wirken, Tod und der Auferstehung Jesu Christi. Viele der damit verbundenen Fragen wurden im 42. Theologischen Studienjahr Jerusalem aus ganz unterschiedlichen Perspektiven behandelt. Einige davon liegen in diesem Band vor und geben neben einer Gesamtschau Einblicke in das Problem der Heilsgeschichte aus neutestamentlich-historiographischer Sicht, das Verhältnis von Archäologie und Systematischer Theologie, die Frage nach dem Handeln Gottes in der Geschichte nach Wolfhart Pannenberg, das Verhältnis von Gottes Wirken und dem Handeln der Menschen, die politische Dimension des Gottesdienstes und die mit dem Sechs-Tage-Krieg freigesetzte messianische Spannung im religiösen Zionismus.

Dieses Spektrum wird ergänzt durch einen Austausch über das Werkstattseminar Christlich-Islamische Theologie, ein mittlerweile mehrfach durchgeführtes innovatives interreligiöses Dialogprojekt im

Rahmen des Theologischen Studienjahres Jerusalem.

Weitere interessante Arbeiten und Neuveröffentlichungen sind bereits in Planung. Hierfür stehen Herausgebergremium und Schriftleitung stets in engem und kollegialem Kontakt. Die Reihe „Jerusalem Theologisches Forum“ wird deshalb auch im kommenden Jahr erfolgreich fortgesetzt werden können. Über Neuerscheinungen informiert stets aktuell unsere Internetpräsenz.

Abschließend gilt es, auf den exklusiven Rabatt für Mitglieder des Forums von 20% auf den Ladenpreis für alle lieferbaren Bände des JThF hinzuweisen. Bestellungen sollten unter Berufung auf die Mitgliedschaft direkt an Frau Hildegard Iker vom Aschendorff-Verlag (hildegard.iker@aschendorff.de) ge-richtet werden.

Schließlich sei nochmals die Einladung an alle ehemaligen Studienjählerinnen und Studienjähler ausgesprochen, sich mit ihren Publikationsprojekten an die Schriftleitung zu wenden. Es genügt eine formlose Mail an jthf@studienjahr.de. Dissertations- und Habilitationsschriften aller Fachrichtungen sind willkommen.

Joachim Braun

Beitrittserklärung zum
FORUM ehemaliger Studierender im Theologischen **STUDIENJAHR**
 Dormition Abbey **JERUSALEM** e.V.

1. PERSÖNLICHE DATEN

Titel: _____ Name: _____
 Vorname: _____ Geburtsname: _____
 Straße, Hausnummer: _____
 PLZ, Ort: _____ Land: _____
 Telefon: _____ E-Mail: _____
 Studienjahr: _____ Konfession: _____

Ich bin mit der Aufnahme der Daten in die Adressverwaltung des **Forum ehemaliger Studierender im Theologischen Studienjahr Dormition Abbey Jerusalem e.V.** sowie der Veröffentlichung im Mitgliederverzeichnis einverstanden.

2. MITGLIEDSBEITRAG

Ich ermächtige das **Forum ehemaliger Studierender im Theologischen Studienjahr Dormition Abbey Jerusalem e.V.** den folgenden Mitgliedsbeitrag jährlich per Lastschrift vom angegebenen Konto einzuziehen. Zugleich weise ich mein Kreditinstitut an, die vom Verein auf mein Konto gezogenen Lastschriften einzulösen.

Gläubiger-Identifikationsnummer: **DE05ZZZ00000713896**

Mandatsreferenz: **Wird separat mitgeteilt**

Der Mitgliedsbeitrag beträgt **10 EUR/16 CHF** für Nicht- bzw. **25 EUR/40 CHF** für Verdienende. Der Beitragssatz der Paarmitgliedschaft (beide Partner sind Mitglieder, bekommen aber nur einmal gemeinsam Post) beträgt **10 EUR/16 CHF** für Nicht- bzw. **40 EUR/64 CHF** für Verdienende.

Falls von obigen Daten abweichend:

Name, Vorname (Kontoinhaber): _____

Straße, Hausnummer: _____

PLZ, Ort: _____ Summe: _____

Kreditinstitut (Name): _____

BIC: _____ IBAN: _____

(Hinweis: Ich kann innerhalb von acht Wochen, beginnend mit dem Belastungsdatum, die Erstattung des belasteten Betrages verlangen. Es gelten dabei die mit meinem Kreditinstitut vereinbarten Bedingungen.)

- Ich beantrage die Paarmitgliedschaft zusammen mit:

Titel: _____ Name: _____
Vorname: _____ Geburtsname: _____
Straße, Hausnummer: _____
PLZ, Ort: _____ Land: _____
Telefon: _____ E-Mail: _____
Studienjahr: _____ Konfession: _____

3. SPENDEN

Ich bin bereit, dem **Forum ehemaliger Studierender im Theologischen Studienjahr Dormition Abbey Jerusalem e.V.**

folgende Summe _____ EUR/CHF

- einmalig
- jährlich

zur Verfügung zu stellen und ermächtige es zum Einzug vom angegebenen Konto.

Datum und Unterschrift

Bitte senden an:

Forum Studienjahr Jerusalem e.V., Postfach 2706, 48014 Münster

E-Mail: forum@studienjahr.de

Liebe Mitglieder des forum studienjahr!

Wir alle haben in den letzten Monaten viele E-Mails zum Schutz unserer persönlichen Daten entsprechend der EU-Datenschutzgrundverordnung (EU-DSGVO) bekommen. Heute möchten auch wir der Transparenzpflicht gemäß EU-DSGVO nachkommen und alle Vereinsmitglieder darüber informieren, wie wir personenbezogene Daten verarbeiten.

Damit wir unsere Aufgabe als Alumni-Vereinigung erfüllen können, speichern und verwenden wir Adress- und Kontaktdaten, um alle Mitglieder über aktuelle Themen, Termine und Anfragen zu informieren.

1. Dazu gehören Namen- und Titelinformationen, Adress-, E-Mail- sowie Telefon-Daten und eigenes Studienjahr und Konfession. Die vorgenannten Daten sind in Form des Mitgliederverzeichnisses allen Mitgliedern von *forum studienjahr* zugänglich. Es ist geplant, die Daten in einem passwortgeschützten Mitgliederbereich über die neugestaltete Homepage des *forums* zugänglich zu machen. Mittelfristig ist daran gedacht, dass alle Mitglie-

der ihre Personen- und Adressdaten selbst pflegen, um sie auf diese Weise aktuell zu halten.

2. Wir sind darüber hinaus bemüht, Informationen bzgl. aktueller beruflicher Funktion und spezieller Kenntnisse zu aktualisieren, um den Netzwerkeffekt zur Unterstützung von Vereinszielen stärker als bisher zu unterstützen. Letztgenannte Informationen bleiben ausschließlich dem Kreis der Vorstandsmitglieder zugänglich und werden unter den Mitgliedern von *forum studienjahr* nur auf deren ausdrückliche Zustimmung intern weitergegeben.

Jede*r kann jederzeit beim Vorstand anfragen, welche Daten wir von ihr/ihm gespeichert haben und diese ggf. berichtigen bzw. löschen lassen.

Da eine passive Zustimmung zur Datennutzung durch den Vorstand des *forum studienjahr* nicht ausreicht, ist ein ausdrückliches Votum zur Datennutzung notwendig. Folgende Erklärung bitten wir also per Mail oder konventioneller Post an uns zurückzusenden:

Mittels dieser Nachricht bestätige ich mein Einverständnis zur internen Nutzung meiner Daten zu Vereinszwecken durch das *forum studienjahr jerusalem e.V.* Meine Einwilligung kann ich jederzeit widerrufen. Dies kann über folgende Kanäle erfolgen:

1. per E-Mail an forum@studienjahr.de, oder
2. per konventioneller Post an: Forum Studienjahr Jerusalem e.V., Stichwort Datenschutz, Postfach 2706, D - 48014 Münster

Es versteht sich von selbst, dass alle gespeicherten Daten - wie bisher auch - ausschließlich zu vereinsinternen Zwecken verwendet und nicht an Dritte weitergegeben werden.

Für weitere Fragen und Auskünfte steht unsere Datenschutzbeauftragte (Nancy Rahn, forum@studienjahr.de, +41-31-631 80 73) als Verantwortliche im Sinne der DSGVO zur Verfügung.

Mit der dringenden Bitte um baldiges Votum und herzlichen Grüßen aus dem Vorstand *forum studienjahr*,

*Steffen Götze
Tobias Jammerthal
Nancy Rahn
Karl-Heinz Richstein
Christina Torrey*

Zu den Autoren

David Käbisch ist Professor für Religionspädagogik und Didaktik des evangelischen Religionsunterrichts an der Goethe-Universität Frankfurt am Main.

Dietrich Korsch ist Professor emeritus für Systematische Theologie an der Philipps-Universität Marburg.

Rainer Kessler ist Professor emeritus für Altes Testament an der Philipps-Universität Marburg.

Dagmar Kiesel ist Privatdozentin am Institut für Philosophie der Universität Erlangen-Nürnberg.

Uta Poplutz ist Professorin für Biblische Theologie mit dem Schwerpunkt Exegese und Theologie des Neuen Testaments an der Bergischen Universität Wuppertal.

Impressum

© 2019

Herausgeber: Forum ehemaliger Studierender im Theologischen Studienjahr Dormition Abbey Jerusalem e.V.

Idee: René Dausner

Redaktion: Martina Edenhofer, Matthias Geigenfeind, Maria Lisek, Sören vom Schloß, Sarah Schulz

Titellogo: Gunnar Floss

Titelbild: ariannesmidt; Wikimedia Commons, lizenziert unter CC BY-SA-3.0

Titelschrift: Nancy Rahn

