

cardo

EIN BAZAR FÜR DAS THEOLOGISCHE STUDIENJAHR JERUSALEM

Heft 19 des Jahres 5781 • 2021 • 1442



keine Macht
für NIEMAND!



Machtfragen

Inhaltsverzeichnis

Editorial	3
Machtfragen	
<i>Christian Blumenthal</i> Neutestamentliche Raum-Politik. Eine Skizze	5
<i>Katharina Pyschny</i> Die Macht der Auslegung. Zum priesterlichen Anspruch auf Toraauslegung und -lehre im Pentateuch	12
<i>Georg Röwekamp</i> Das Heilige Land – ein Produkt kaiserlicher Macht?	18
<i>Hans-Joachim Sander</i> Von der autoritären Macht der Religion zur Selbstrelativierung des Glaubens	27
<i>Mira Sievers</i> Koran und Macht. Eine theologische Reflexion dreier Aspekte	36
Aktuelles aus dem Forum Studienjahr Jerusalem e.V.	
<i>Johanna Erzberger</i> Prolog in Rom – Bericht aus dem aktuellen Studienjahr	42
<i>Thomas Fornet-Ponse, Josef Jochum, Martin Seiberl</i> Jahresbericht 2019 – 2020 der Ökumenischen Stiftung Jerusalem e.V.	44
<i>Joachim Braun</i> Veränderungen und Neuigkeiten zur Reihe „Jerusalem Theologisches Forum“ (JThF)	46
Beitrittserklärung des „Forum Studienjahr Jerusalem e.V.“	49
Impressum	51

Editorial

Macht ist ein schillernder Begriff. Oft wird er vor allem auf staatliche und politische Macht hin gelesen. Mit Max Weber (1864–1920) gesprochen ist Macht die „Möglichkeit, den eigenen Willen dem Verhalten anderer aufzuzwingen“ (Wirtschaft und Gesellschaft – Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte 22/4, hg. von Edith Hanke [2005] 128). Dahingehend versteht Weber Herrschaft als die Chance, dass ein Befehl bei einer bestimmten Gruppe von Menschen Gehorsam findet. Michel Foucault (1926–1984) definiert Macht als Kräfteverhältnis in einer Gesellschaft, das verschiedene Kräfte miteinander in Beziehung setzt und diese ordnet. Das berührt alle Bereiche des menschlichen Lebens und so wird eine „Normalität“ geformt, die die Menschen zugleich diszipliniert.

Dabei ist Macht nicht für jeden auf die gleiche Weise sichtbar oder augenfällig. Die Journalistin Alice Hasters macht in ihrem Buch „Was weiße Menschen nicht über Rassismus hören wollen aber wissen sollten“ sichtbar, wo sich bis heute „Normalität“ in Deutschland an weißen Menschen orientiert, häufig ohne dass diese es bewusst wahrnehmen. Um solche Muster zu durchbrechen, müssen gerade diejenigen, die aus dem System einen Vorteil ziehen, auf eine Veränderung hinwirken.

Auch das Teilsystem der Religion ist nicht ausgenommen von Fragen der Macht, sowohl innerhalb einer Religionsgemeinschaft wie in Wechselwirkung mit Politik und anderen Teilsystemen der Gesellschaft. Macht zeigt sich in der Deutungshoheit von heiligen Schriften und Gesetzen, bei ihrer Durchsetzung genauso wie in der jeweiligen institutionellen Verfasstheit. Auch hier tritt

Macht vielfältig, in sicht- und unsichtbarer Form auf. Die zahlreichen aufgedeckten Fälle sexualisierter Gewalt innerhalb kirchlicher Einrichtungen und deren Vertuschung sind ein mahnendes Beispiel. Seitdem die ersten Fälle bekannt wurden, ist die Frage nach Machtmissbrauch öffentlich und auf kirchlicher Ebene breit diskutiert.

Dennoch ist Macht nicht automatisch negativ. Foucault schreibt ihr in erster Linie ein produktives Potential zu. Die neue Cardo-Ausgabe nähert sich dem Thema Macht und Religion von verschiedenen Seiten. Christian Blumenthal legt offen, welche machtpolitischen Aussagen in den erzählten Räumen des Neuen Testaments stecken und wie damit Raum für die Königsherrschaft Gottes geschaffen wird. Auch die Deutungshoheit heiliger Texte bedeutet Macht. Katharina Pyschny stellt anhand einzelner Texte in der Tora dar, wie hier die Auslegungskompetenz buchstäblich einem Personenkreis zugeschrieben wird. Macht kann auch durch geschickte Baupolitik manifestiert werden, selbst fernab vom eigentlichen Herrschaftszentrum. Das zeigt Georg Röwekamp anhand des Ausbaus der christlichen Erinnerungslandschaft im Heiligen Land durch römische Kaiser und deren Angehörige. Hans-Joachim Sander beleuchtet das Verhältnis von politischen und kirchlichen Machtansprüchen und entwirft eine Neuausrichtung, die den Menschen als Subjekt des Glaubens in den Mittelpunkt stellt. Den wissenschaftlichen Teil rundet der Beitrag von Mira Sievers ab, die dem Bild göttlicher und menschlicher Macht im Koran nachgeht.

Die Corona-Pandemie hat im vergangenen Jahr viele Pläne durchkreuzt. Dennoch konnte das 47. Theologische Studien-

jahr starten, wenn auch nicht in Jerusalem. Der Bericht über den Prolog in Rom von Johanna Erzberger gibt uns einen Einblick in den Alltag in Sant'Anselmo auf dem Aventin und das Jahresthema. Des Weiteren informieren Thomas Fornet-Ponse, Josef Jochum und Martin Seiberl über die Herausforderungen und Entwicklungen der Ökumenischen Stiftung Jerusalem e. V. und Joachim Braun stellt die Neuerscheinungen in der wissenschaftlichen Reihe „Jerusalem Theologisches Forum“ vor.

Abschließend bedanken wir uns herzlich bei allen Autor*innen und den Menschen, die bei der Erstellung dieser Ausgabe mitgewirkt haben. Euch als Leser*innen viel Freude bei der Lektüre.

Euer Cardo-Team

*Claudia Danzer
Martina Edenhofer
Matthias Geigenfeind
Maria Lissek*

Neutestamentliche Raum-Politik

Eine Skizze

Der *spatial turn* ist eine jener zahlreichen Theoriewenden, die seit den frühen 70er Jahren des 20. Jahrhunderts die Kultur- und Sozialwissenschaften durchziehen. In dieser Wende ist Raum nach Ansicht der Kulturwissenschaftlerin Doris Bachmann-Medick nicht als bloßer Container, als neutrale Kulisse oder indifferenter Behälter interessant, sondern als soziales Konstrukt.¹ Auf der Spur eines solchen sozialkonstruktivistischen Raumverständnisses kann Raum mit den beiden Anglisten Wolfgang Hallet und Birgit Neumann als „Signatur sozialer und symbolischer Praktiken“ betrachtet werden, der „kulturell produziert und kulturell produktiv“ ist.²

Buchstabiert man diese Annahme für den Bereich literarisch produzierter Räume durch, wird ersichtlich, dass solche Räume nicht nur einen Einblick in kulturell vorherrschende Raumzuordnungen vermitteln, sondern aufgrund der kultur-poietischen Kraft der Literatur die Realität von Machtverhältnissen mitprägen oder aber unterlaufen.³ Eine gezielte Beachtung der sich hier abzeichnenden macht-politischen Dimension bei der Beschäftigung mit (literarisch erzeugtem) Raum fügt sich insofern passgenau in das aktuelle Stadium der Raumwende insgesamt ein, als in dieser die Rückbesinnung auf Materialität und Stofflichkeit ansteht.⁴ Von Bedeutung ist das Wiedergewinnen eines stärkeren Wirklichkeitsbezuges durch eine „neue [...] Aufmerksamkeit auf die Übersetzbarkeit des Kulturellen ins Materielle, ins Ökonomische, ins Soziale und Politische“⁵.

1 Meine These: Raum als mentales Modell in neutestamentlichen Schriften

Angetrieben von den Impulsen des *spatial turn* werden in der neutestamentlichen Exegese international zunehmend Stimmen laut, die auf eine verstärkte Beachtung von Raum und Raumkonzeptionen drängen.⁶ Als methodischer Ausgangspunkt zur Erfassung von Raum und Raumentwürfen in den neutestamentlichen Schriften kann der rezeptionsorientierte Ansatz der Germanistin Katrin Dennerlein dienen. Sie geht in ihrer Studie zur Narratologie des Raumes von der Grundannahme aus, dass der Raum der erzählten Welt „nicht in Form eines festen Codes“ vorliegt. Er entstehe als mentales Modell des Modell-Lesers „aus dem Zusammenspiel zwischen textuellen Informationen, Alltagswissen und Schlussprozessen“⁷. Dabei obliege es dem Modell-Leser, die in der jeweiligen Erzählung zur Verfügung gestellten Informationen – dies gilt gleichermaßen für Textstellen mit bzw. ohne Einsatz raumreferentieller Eindrücke – mit seinem räumlichen Alltagswissen zu korrelieren. Durch Schlussfolgerungen aus diesen Korrelationen kann er die räumlichen Gegebenheiten der erzählten Welt rekonstruieren.⁸

Wiewohl Dennerlein ihre Annahme von Raum als mentalem Modell aus der Beschäftigung mit Erzählungen gewinnt, muss der Geltungsbereich ihrer Grundannahme keineswegs auf narrative Texte beschränkt werden. Modifiziert man ihre Annahme hinsichtlich des Gegenstands dahingehend, dass man nicht spezifisch vom Raum der *erzählten* Welt her denkt, sondern allgemeiner vom Raum der in einem Text *gezeigten* oder *präsentierten* Welt, lässt sich Dennerleins Grundannahme

bezüglich literarischer Raumerzeugung auch auf nicht-narrative Texte anwenden.

Die erzählte Welt definiert sich nach Dennerlein als „die Handlung sowie Gesamtheit der Figuren, Objekte und räumlichen Gegebenheiten eines Erzähltextes“⁹. Auf dieser Spur haftet dem Begriff *Welt* über seine kosmisch-räumliche Komponente hinaus ein umfangreiches Spektrum deutlich weitergehender Einzelaspekte an. In Fortschreibung dieser Vorgaben gehe ich davon aus, dass zur *gezeigten* Welt in nicht-erzählenden neutestamentlichen Texten neben der räumlichen Dimension auch die im Text *gezeigten* Handlungen, die dort gegebenen Handlungsanweisungen sowie die dort vertretenen bzw. kritisierten Wertvorstellungen gehören. Darüber hinaus sollen in Erweiterung von Dennerleins Verständnis unter dem Begriff der *gezeigten* Welt auch alle im Text selbst produzierten Gegen-Welten subsumiert werden.

Meine These lautet: In neutestamentlichen Schriften liegt die jeweils *gezeigte*, gegebenenfalls erzählte Welt in Form eines mentalen Modells des Textrezipienten vor. Dieser ist gefordert, unter aktiver Einbeziehung seiner Alltagsvorstellung von konkretem (kosmischem) Raum und Raumzuordnungen die textuellen Informationen zu verarbeiten und so die räumlichen Gegebenheiten der im Text *gezeigten* Welt in ihrer gegenseitigen Zuordnung zu rekonstruieren. Dabei gehe ich davon aus, dass die einzelnen Verfasser ihren Erstadressaten eine Alltagsvorstellung von Raum zugeschrieben haben, insbesondere von den kosmischen Makroräumen wie Himmel und Erde und deren gegenseitiger Zuordnung. Diese Annahme basiert auf der Beobachtung, dass in den neutestamentlichen Schriften Räume wie Himmel oder Erde ohne weitere Erklärungen – beispielsweise bezüglich deren Zuordnungen zueinander – benannt werden (z.B. Mt 5,18). Aufgrund der essentiellen sym-

bolischen Aufladung antiker Weltbilder¹⁰ kann der jeweilige Verfasser davon ausgehen, dass sich die Erstrezipienten bei diesem kognitiven Rekonstruktionsvorgang den jeweiligen (kosmischen) Raum nicht als neutrale Kulisse etwa des Christusgeschehens vor Augen geführt haben werden. Vielmehr haben sie „Raum“ unter Aktivierung ihres Weltwissens mit (symbolischen) wertenden Assoziierungen und Attributierungen hochgradig aufgeladen und so ihr mentales Modell des Raums und der Raumzuordnungen der jeweiligen neutestamentlichen Schrift entstehen lassen.

2 Der Textrezipient in Aktion – Der Beginn der matthäischen Jesuserzählung als Beispiel

Um den Textrezipienten exemplarisch in Aktion zu erleben, hilft bereits ein Blick auf den Beginn des Matthäusevangeliums entscheidend weiter.

- (1) Nimmt man die Notiz von der Erscheinung des Engels in Josefs Traum in Mt 1,20 unter der Frage nach den dortigen räumlichen Informationen unter die Lupe, ist unschwer das Fehlen spezieller Ausdrücke zur Raumerzeugung wie Deiktika oder Gattungsbezeichnungen auszumachen. Da die Situation dieser Begegnung aber sehr wohl eine räumliche Struktur impliziert, ist an dieser Stelle der Rezipient gefordert, die Information des Textes „Ein Engel erscheint Josef im Traum“ mit seinem Weltwissen über den Himmel als dem eigentlichen Aufenthaltsortes Gottes und seiner Engel zu verbinden und daraus zu schlussfolgern, dass Gott seinen Engel in Josefs Traum aus dem *Himmelsraum* auf die *Erde* sendet.
- (2) Bereits neun Verse zuvor ist der Textrezipient in Mt 1,9 dem ersten Einsatz eines raumreferentiellen Ausdrucks begegnet. Dort ist zur näheren Datierung der Generation des Jechonja und seiner Brüder auf die Verbannung nach Babylon verwiesen.

Wenn Matthäus mit diesem ersten raumreferentiellen Ausdruck den Blick auf ein Gebiet außerhalb Israels lenkt, spielt er hintergründig sogleich den Gedanken ein, dass Gottes Macht nicht auf den Himmel und Israel beschränkt ist. Er hat die Kompetenz, selbst in diesem Herrschaftsraum fremder irdischer Machthaber die Befreiung seines Volkes zu wirken und danach einen Neuanfang in Israel mit Errichtung des Zweiten Tempels zu ermöglichen. Diesem Gedanken der räumlich uneingeschränkten Macht Gottes korrespondiert unter geschichtstheologischem Fokus die Überzeugung, dass trotz des massiven Einschnitts, welcher das babylonische Exil für die Geschichte Israels bedeutet, diese dort nicht abgerissen oder unterbrochen wurde. Durch die machtvolle Führung Gottes setzt sie sich von Generation zu Generation sowohl in der Heimat als auch in der Fremde kontinuierlich fort (siehe Mt 1,12–16) und fordert zu theologischer Reflexion heraus.

Über diese beiden Ersteindrücke hinaus lässt sich unter Anwendung von Dennerleins Raumkonzeption die makrostrukturelle Anlage der erzählten Welt in der matthäischen Jesuserzählung als ein aus den beiden voneinander abgegrenzten Zentralräumen Himmel und Erde zusammengesetztes Ganzes beschreiben. Hinsichtlich der Zuordnung dieser beiden Großräume stellt sich der Eindruck ein, dass diese im Erzählverlauf nicht blockhaft abgegrenzt nebeneinander bestehen. Vielmehr wird bereits in Mt 1 durch die mehrfache Aussendung des Engels eine feste Verbindung zwischen Himmel und Erde etabliert. Diese in Mt 1 grundgelegte Vernetzung zwischen himmlischer und irdischer Wirklichkeit wird im Erzählverlauf konsequent weiterentwickelt, und zwar ganz wesentlich durch die für Matthäus ohnehin zentrale Basileiathematik.

Konkret ist dabei etwa an das matthäische Vaterunser in Mt 6,9–12 oder Jesu Exorzismusdeutung in Mt 12,28 zu denken.

3 Der politischen Dimension auf der Spur – Raum-Politik bei Matthäus und Lukas

Die synoptische Tradition hält in Mt 12,28 par. Lk 11,20 ein Logion bereit, in welchem Jesus seine zusammen mit Gott gewirkten Dämonenaustreibungen als Einbruch der Gottesherrschaft in die irdische Wirklichkeit deklariert: ἔφθασεν ἐφ' ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ (die Gottesherrschaft ist zu euch gelangt / bei euch angekommen). Da zum Bedeutungsprofil des Syntagmas ἐφθασεν ἐπί wesentlich der Aspekt der Zielerreichung gehört,¹¹ wird das so präsentierte Einbruchsgeschehen betont als ein räumlicher Vorgang vorgestellt. Die im Himmel ewig bestehende Gottesherrschaft hat die Menschen, die sich in Jesu irdischer Gegenwart befinden (= ὑμᾶς), erreicht und eingeholt und ist damit punktuell auf Erden angekommen.

Betrachtet man dieses Basileiologion auf dem Hintergrund der Impulse aus dem *spatial turn* zur sozialkonstruktivistisch-politischen Dimension von Raum und dessen (literarischer) Thematisierung, ist man für die Wahrnehmung eines raumgestalterischen Momentes in Jesu Exorzismusdeutung sensibilisiert. Diese Facette besteht in dem mit dieser Deutung erhobenen Anspruch, den Wirkungsraum der Dämonen effektiv einzudämmen und so Raum für die irdische Gestaltwerdung der heilvollen Wirklichkeit Gottes zu schaffen. Diesen Anspruch auf eine realweltlich raumgreifende Wirklichkeitsveränderung greifen Matthäus und Lukas in der erzählerischen Verarbeitung dieses Exorzismuslogions auf, machen ihn zu einem wesentlichen Baustein ihrer jeweiligen Basileiakonzeption und fordern den Erzähladressaten zu Rekonstruktion der räumlichen Gegebenheiten auf:

- (1) Die Gottesherrschaft ist für Matthäus genau dort verwirklicht, wo der in der Tora offenbarte göttliche Wille umgesetzt wird. Während dieser Zustand nach Auskunft der ersten drei Bitten des Vaterunsers im Himmel ewig besteht (ὡς ἐν οὐρανῷ), schafft der matthäische Jesus mit seiner maßgeblichen und verbindlichen Torauslegung auf Erden die notwendigen Voraussetzungen dafür, dass ein solcher ‚himmlischer‘ Zustand auch auf Erden schrittweise erreicht werden kann (καὶ ἐπὶ γῆς). Dazu weist er das Kriterium der barmherzigen Zuwendung zum Geringsten als zeitübergreifend gültigen Maßstab jeglicher Torauslegung aus und grenzt damit die verlangte Verhaltensweise deutlich von der Torapraxis der Pharisäer ab. Orientieren sich die Menschen in der Jesusnachfolge an dieser Vorgabe und handeln gemäß der von Jesus vorgegebenen Torauslegung, realisieren sie den Willen Gottes auf Erden. Damit wirken sie an der (auch nachösterlichen) Verwirklichung der Gottesherrschaft auf Erden mit.
- (2) In Lk 1,5–4,44 wird man Zeuge, wie Jesus Hand in Hand mit der sich punktuell vollziehenden irdischen Durchsetzung der Gottesherrschaft im Machtkampf mit den Dämonen und dem Teufel eine neue Herrschaftsordnung zu etablieren beginnt, welche sich nachhaltig auf die Bewertung der realpolitischen Verhältnisse auswirkt. Auch wenn die lukanische Jesusfigur dazu im ersten Hauptteil der Erzählung nicht in eine direkte Auseinandersetzung mit den irdischen Machthabern eintritt, deutet Lukas die Umgestaltung der realpolitischen Verhältnisse dadurch an, dass er Jesus mit seiner Reich-Gottes-Verkündigung nach Auskunft des Summariums in Lk 4,44 genau jenes Territorium ‚erobern‘ lässt,¹² welches zuvor in Lk 1,5 und Lk 3,1 explizit als Hoheitsgebiet der irdischen Machthaber

Herodes und Pontius Pilatus ausgewiesen wurde. Damit beginnt die göttliche Basileia den Einfluss der irdischen Machthaber zu überlagern und wirksam zurückzudrängen (Herrschaftsablösung).

4 Was bleibt (zu tun)?

Bereits die Stichproben aus Abschnitt 3 vermitteln einen tragfähigen Eindruck, dass sich Matthäus und Lukas mit ihren erzählerischen Entwürfen auf je eigene Weise mit den zeitgenössischen realpolitischen Machtverhältnissen, den vorherrschenden (religiösen) Wertevorstellungen und den mehrheitsgesellschaftlichen Konventionen auseinandersetzen. Mit ihren Jesuserzählungen und den dort präsentierten basileiathologischen Raumentwürfen und Raumzuordnungen suchen sie grundlegend veränderte Vorstellungen von Macht und Herrschaft zu generieren (z. B. Mt 20,25–28; Lk 22,24–27) und Räume konkreter Erfahrbarkeit dieser Neujustierung auszuweisen (z. B. Lk 11,20; Mt 12,28). Damit geben die matthäische und lukanische Erzählungen ihren basalen Anspruch auf eine realweltliche Raumgestaltung, eine sozial wahrnehmbare Raum-Praxis bzw. stärker politisch gedacht: eine Raum-Politik zu erkennen. Meiner Rede von Raum-Politik liegt ein weiter Begriff von politischer Theologie zugrunde. Dieser hebt nicht allein auf das Herrschaftssystem ab, sondern bezieht sich auf „das breite Spektrum von Willensbildung, von Entscheidungen und Handlungen sozialer Kollektive“.¹³

Das Profil der Frage nach Raumpolitik oder allgemeiner: nach Raumpragmatik in neutestamentlichen Schriften lässt sich noch entscheidend schärfen und christologisch zuspitzen, wenn man Folgendes in Rechnung stellt: Die neutestamentlichen Autoren sind räumlich alle mit der Situation der nachösterlichen Abwesenheit des Erhöhten von der Erde konfrontiert. Für sie stellt diese räum-

liche Trennung zwischen dem in den Himmeln Erhöhten und den Menschen in seiner Nachfolge auf Erden eine (literarisch zu bearbeitende) Gegebenheit dar. Spätestens bei Einbeziehung dieser christologischen Komponente tritt die spezifisch theologische Relevanz solcher raumthematischen Fragestellungen offen zutage.

Die Rückfrage nach Entwürfen neutestamentlicher Raum-Politik lässt sich als Schnittstelle dreier bislang weitgehend separat bearbeiteter Forschungsfelder begreifen: Sie verzahnt eine Beschäftigung mit Formen nachösterlicher Präsenz des erhöhten Christus mit raumthematisch angelegten Untersuchungen und jenen Auslegungsansätzen, welche nach sozialgeschichtlichen und politischen Dimensionen neutestamentlicher Schriften fragen. Dabei setzt diese Forschungsfeldvernetzung¹⁴ bei folgender Leitfrage an: Welche Vorstellungen von Himmels- und Erdenraum und deren Zuordnung zueinander werden in den einzelnen Schriften vermittelt und was trägt die jeweilige Raumkonzeption zur (literarischen) Bearbeitung der Erfahrung der räumlichen Trennung vom erhöhten Herrn aus? Bei der Auseinandersetzung mit dieser übergreifenden Fragestellung ist zu klären, inwieweit sich Spuren eines Raum-Fassens der heilvollen himmlischen Realität auf Erden auch in der Zeit nach Jesu Erhöhung ausmachen lassen. Da unter diesem Betrachtungswinkel Raum wesentlich als ein durch Handlung konstituiertes Gebilde in den Blick kommt, tritt sogleich die Rückfrage nach den Handlungsträgern und den raumkonstituierenden Praktiken auf den Plan. Diesbezüglich wird zu erheben sein, ob bzw. wie durch das Handeln Gottes und Jesu ein (Heils-)Raum auf Erden, auch in der nachösterlichen Gegenwart der jeweiligen Adressatengemeinden, konstituiert wird. Ferner wird der Frage nachzugehen sein, in welchem Maße die Menschen

in der Jesusnachfolge in die Verantwortung für diese Raum-Konstitution im Sinne einer anfänglichen Gestaltwerdung (himmlischer) Heilswirklichkeit auf Erden einbezogen sind. Um dem konkret-materialen Gehalt dieses irdischen Raum-Fassens hinreichend Rechnung zu tragen, ist die Frage nach innerweltlichen Räumen der realen Erfahrbarkeit dieses Annäherungsprozesses von himmlischer und irdischer Wirklichkeit aufzunehmen. Damit sind sowohl die ekklesiologische als auch die paränetische Dimension im Blick: Welche menschlichen Handlungen werden jeweils als relevant für eine anfängliche Umgestaltung der gegenwärtigen irdischen Wirklichkeit ausgewiesen und entsprechend sanktioniert bzw. eingeschränkt?

Die Überlegungen zur realweltlichen Erfahrbarkeit und zum materialen Gehalt dieses Raum-Fassens in Gestalt von menschlichen Handlungen bzw. Handlungen in Gottmenschlicher Interaktion führen unmittelbar zu einem weiteren sozialgeschichtlich-politischen Fragenkreis, für den speziell das politische Moment der kulturwissenschaftlichen Raumwende sensibilisiert: Die Überlegungen zu Räumen einer (punktuellen) real-weltlichen Etablierung der himmlischen Wirklichkeit lassen unter machtpolitischem Betrachtungswinkel nach der literarischen Zuordnung der unterschiedlichen Herrschaftsansprüche und der Auseinandersetzung mit der sozialen und politischen Wirklichkeit fragen, insbesondere im Umgang mit Statusinkonsistenzen,¹⁵ sozialen Konventionen und Machtstrukturen der griechisch-römischen Mitwelt. Leitend ist dabei die Überzeugung, dass die neutestamentlichen Autoren ihre Schriften nicht im ‚luftleeren Raum‘ verfasst haben. Im Gegenteil: Sie initiieren ein reales Kommunikationsgeschehen, welches in einer von verschiedenen innerweltlichen Herrschaftsgebieten überzogenen Welt mit den Machtansprüchen der

römischen Kaiser und deren Delegierten an der Spitze stattfindet. Durch die in zahlreichen neutestamentlichen Schriften erkennbare Auseinandersetzung mit diesen Ansprüchen tragen die einzelnen Verfasser der Synchronie der Lebenswelten ihrer Rezipienten¹⁶ unmittelbar Rechnung. Schriften wie die Paulusbriefe, die synoptischen Evangelien oder aber

die Johannesoffenbarung fordern zu erheben auf, wie dort die Machtansprüche irdischer Machthaber jeweils der göttlichen Hoheit zugeordnet sind und wie den konkurrierenden irdisch-machtpolitischen Raumansprüchen vom Christusereignis her effektiv begegnet werden kann.

Christian Blumenthal

- 1 Nach D. Bachmann-Medick, *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften* (rowohlt enzyklopädie), Reinbek bei Hamburg 2014, 293.
- 2 W. Hallet/B. Neumann, „Raum und Bewegung in der Literatur: Zur Einführung“, in: *Raum und Bewegung in der Literatur. Die Literaturwissenschaften und der Spatial Turn* (hg. v. dens.) (Bielefeld 2009) 11–32, hier 11.
- 3 Nahezu wörtlich nach Hallet/Neumann, *Raum*, 16.
- 4 Ausführlicher zum aktuellen Stadium: Bachmann-Medick, *Turns*, 419–426, besonders 421–424.
- 5 Bachmann-Medick, *Turns*, 423.
- 6 In einem aktuellen Beitrag verleiht Konrad Huber, „Von ‘Turn’ zu ‘Turn’, und von ‘Quest’ zu ‘Quest’“: Zu aktuellen Trends in der neutestamentlichen Exegese“, *ThPQ* 166 (2018) 248–259, 252 seiner Überzeugung Ausdruck, dass raumthematisch fokussierte Untersuchungen „Schritt für Schritt“ im neutestamentlichen Forschungsbereich Einzug halten. Gegenwärtig befänden sie sich „deutlich spürbar im Aufwind“ (ebd., 253). Dennoch sei dieser „erwartbare[] neue[] Trend erst punktuell greifbar“ (ebd.); erste Forschungsberichte haben beispielsweise Eric Stewart, „New Testament Space/Spatiality“, *BTB* 42 (2012) 139–50; Patrick Schreiner, „Space, Place and Biblical Studies: A Survey of Recent Research in Light of Developing Trends“, *CBR* 14 (2016) 340–371, besonders 351–360 oder Moisés Mayordomo, „Raumdiskurse in der neutestamentlichen Forschung“, *VF* 62 (2017) 50–56 vorgelegt.
- 7 K. Dennerlein, *Narratologie des Raumes* (*Narratologia. Contributions to Narrative Theory* 22; Berlin/New York 2009) 83; siehe zum Begriff „Modell-Leser“: ebd. 238.
- 8 Ausführlich Dennerlein, *Narratologie*, 99–114; siehe zu ihrem stark an der Alltagsvorstellung von Raum („Containerraumvorstellung“) orientierten Raumbegriff: ebd. 59–70.
- 9 Dennerlein, *Narratologie*, 241 s. v. *Welt*, erzählte.
- 10 Nach O. Keel, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament am Beispiel der Psalmen* (Zürich u. a./Neukirchen 1972) 47, findet in den altorientalischen und biblischen Weltbildern „eine ständige Osmose zwischen Tatsächlichem und Symbolischem statt. Diese Offenheit der alltäglichen, irdischen Welt auf die Sphären göttlich-intensiven Lebens und bodenloser, vernichtender Verlorenheit hin ist wohl der Hauptunterschied zu unserer Vorstellung der Welt als eines praktisch geschlossenen mechanischen Systems“. Die Welt sei „nach biblischer und ao (= altorientalischer) Vorstellung auf das Über- und Unterirdische hin offen und durchsichtig“ und sei „keine tote Bühne“. Für K. Schmid, *Himmelsgott, Weltgott und Schöpfer. „Gott“ und der „Himmel“ in der Literatur des Zweiten Tempels*, *JBTh* 20 (2005) 111–148, hier 112, wäre die Annahme einer Kosmologie im antiken Denken ohne Symbolisierungsfunktion „ohnehin ein Anachronismus“: Die kosmologischen Interessen „sind mit lebensweltlichen Perspektiven verknüpft und treten insofern immer auch in ‚symbolischer‘ Form auf“ (ebd.).
- 11 Siehe als Vergleichstexte z. B. Dan 4,24.28Theod, *TestNaph* 6,9 oder 1 *Thess* 2,16; ausführlicher: C. Blumenthal, *Basileia bei Lukas. Studien zur erzählerischen Entfaltung der lukanischen Basileiakonzeption* (HBS 84; Freiburg i. Br. 2016) 205–207.
- 12 Unter der Voraussetzung, dass mit dem Toponym *Ἰουδαία* in V. 44 ganz Palästina und nicht nur dessen südlicher Teil bezeichnet ist, findet vom ersten zum zweiten Summarium eine massive Ausweitung von Jesu räumlichem Aktionsradius von Galiläa (V. 14) auf ganz Palästina statt (V. 44).
- 13 S. Vollenweider, „Politische Theologie im Philipperbrief?“, in: *Paulus und Johannes. Exegetische Stu-*

dien zur paulinischen und johanneischen Theologie und Literatur (hg. v. D. Sänger – U. Mell) (WUNT 198; Tübingen 2006) 457–469, hier 468.

- 14 Vorstöße zu einer Vernetzung der christologischen Frage nach nachösterlichen Präsenzformen des erhöhten Kyrios mit raumthematischen Überlegungen hat für die Apg M. Sleeman, *Geography and the Ascension Narrative in Acts* (MSSNTS 146; Cambridge 2009) vorgelegt.
- 15 Eine Statusinkonsistenz liegt laut E.W. Stegemann/W. Stegemann, *Urchristliche Sozialgeschichte. Die Anfänge im Judentum und die Christugemeinden in der mediterranen Welt* (Stuttgart u. a. 21997) 64 vor, „wenn die zentralen Merkmale der Schichtzugehörigkeit (Macht, Privilegien, Prestige) nicht kongruent sind. Das ist vor allem der Fall, wenn das Prestige einer Person nicht mit ihren tatsächlichen Machtfunktion und/oder Privilegien konvergiert.“
- 16 Diese Gleichzeitigkeit besteht etwa in der zeitgleichen Konfrontation mit unterschiedlichsten sozialen, politischen oder religiösen Wert- und Machtvorstellungen.

Die Macht der Auslegung

Zum priesterlichen Anspruch auf Toraauslegung und -lehre im Pentateuch

„Die Tora ‚ist zur Auslegung gegeben‘. Dieser rabbinische Grundsatz ist ernstzunehmen. Der Text ist nicht etwas Fertiges: der Empfänger muss ihn sich erst zu eigen machen, durch Auslegung sich aneignen.“¹ Das Bewusstsein für die Dynamik der biblischen Texte und die Notwendigkeit ihrer Auslegung, das Günter Stemberger in diesem Zitat formuliert, ist innerhalb der Tora selbst grundgelegt. Der Torabegriff der nachexilischen Periode zeichnet sich im Wesentlichen durch zwei Charakteristika aus: zum einen die Vorstellung eines zunehmend fixierten und schriftlich vorliegenden Gesetzes und zum anderen die Einsicht in die Dynamik der Tora (abgeleitet von der Wurzel **ירר** III), die auf Erziehung, Bildung, Lehre und Unterweisung zielt.² Im Zentrum eines solchen Toraverständnisses steht also nicht so sehr der normativ verbindliche Inhalt der Tora, sondern vielmehr ihre Applikation auf den eigenen Lebensweg. Beide Merkmale des nachexilischen Torabegriffs verstärken also letztendlich den Aspekt der Auslegung. Denn je stärker die (mosaische) Tora als mehr oder minder (schriftlich) fixierte normative Instanz wahrgenommen wird, desto erkennbarer wird die Notwendigkeit ihrer Auslegung. Und wenn die Tora in der eigenen Lebenspraxis Anwendung finden soll, dann muss sie ausgelegt und gelehrt werden. Doch wem wird im Alten Testament die Kompetenz oder gar die Macht zugeschrieben, die Tora auszulegen und zu lehren? „Zweifelloso ist Toraerteilung grundsätzlich eine priesterliche Aufgabe“, schreibt Harald Samuel in seiner Dissertation über Levi und die Leviten und verweist dabei auf

Stellen wie Ex 18,16.20; Lev 10,11; Jer 18,18; Ez 7,26; Mi 3,11; Hag 2,11; Mal 2,6–8.³ Im Wesentlichen wird man dieser Einschätzung durchaus folgen können. Dass die Frage nach der Deutungshoheit über die Tora allerdings bereits innerbiblisch viel komplexer ist, wird nicht nur daran ersichtlich, dass die genannten Bibelstellen mit Blick auf die Herausbildung oder Festigung des priesterlichen Anspruchs auf Toraauslegung und -lehre jeweils unterschiedlich auszuwerten wären, sondern auch daran, dass die rabbinische Tradition den Priestern eben keinen Vorrang in der Überlieferung und der verbindlichen Auslegung der Tora zuerkennt. Am deutlichsten wird dies in mAv 1,1–2, wo eine Traditionskette der Tora vom Sinai bis zu den Rabbinen formuliert wird, in der Priester gar keine Erwähnung finden: „Mose empfing die Tora am Sinai und übergab sie Josua, und Josua den Ältesten und die Ältesten den Propheten und die Propheten übergaben sie den Männern der Großen Versammlung“. In der rabbinischen Theologie mögen Priester einen genealogischen Vorrang haben, aber ihre Auslegungskompetenz wird nicht so ohne Weiteres vorausgesetzt, sondern muss sich – dem Ideal des Rabbi nachfolgend – durch das Studium der Tora erst erweisen.⁴ Obwohl die biblischen und rabbinischen Vorstellungen sich auf den ersten Blick widerständig zueinander zu verhalten scheinen, lässt sich die vermeintliche Spannung mit einem Blick auf die Formation des Pentateuch als Tora relativieren. Denn von einer *grundsätzlichen* Verbindung von Priestern und Toraauslegung in den Texten des Pentateuch lässt sich nur bedingt sprechen: Mose

ist und bleibt über weite Strecken einzigartiger Toramittler und -lehrer. Gleichzeitig wird im Kontext der Endkomposition des Pentateuch die Auslegung und Unterweisung der Tora zunehmend in den priesterlichen Aufgaben- und Kompetenzbereich überführt. Zugespitzt formuliert: Die Entstehungsgeschichte des Pentateuch spiegelt (Macht-)Kämpfe um die Auslegungs- und Deutungshoheit der Tora wider und es sind ausgerechnet diese innerbiblischen Diskurse, die zur Formation des Pentateuch als Tora beitragen.

Im Folgenden soll anhand von drei ausgewählten, jeweils unterschiedlich gelagerten Bibelstellen diesen Machtkämpfen etwas nachgegangen werden. Dabei orientiert sich die Präsentation an der kanonischen Reihenfolge der betreffenden Bücher. Beabsichtigt ist weder eine allumfassende Abhandlung der Thematik noch die Darstellung einer (linearen) Entwicklung eines sich herausbildenden oder etablierenden priesterlichen Anspruchs auf Toraauslegung und -lehre.

*1 Mose und Aaron in Ex 4:
Zwei (un)gleiche Brüder*

Gerade wenn man die Berufungsgeschichte des Mose in Ex 3–4 auf einer typologischen Ebene liest, in der die Figur des Mose für die Tora und Aaron für das Priestertum steht, wird unmittelbar ersichtlich, dass insbesondere in Ex 4,10–17 Auslegungskompetenzen und Autorisierungsfragen zur Debatte stehen.⁵ Dabei sind es gerade die späten priesterlichen Fortschreibungen in V. 11–15*, die Aarons Rolle im Kontext der Berufung des Mose neu akzentuieren.⁶ In dem vierten gegenüber Gott eingebrachten Einwand hebt Mose selbst hervor, dass er kein Mann des Wortes sei: „Aber bitte, YHWH, ich bin keiner, der gut reden kann ... Mein Mund und meine Zunge sind nämlich schwerfällig“ (V. 10*). Dieser Einwand macht deutlich, dass

Sprechen bzw. Reden ein wichtiger Aspekt prophetischer Sendung ist und dass es offenbar nicht nur um eine reine Wiedergabe göttlicher Rede geht – schließlich bräuchte man dafür keine besondere rhetorische Begabung –, sondern auch um die Vermittlung und Auslegung seiner Worte. Dieses Verständnis von דבר ist für den ganzen Abschnitt leitend. YHWH versucht das Argument des Mose zunächst schöpfungstheologisch auszuhebeln (V. 11) und versichert ihm anschließend: „Ich bin mit deinem Mund und weise dich an, was du reden sollst“ (V. 12*). Als Mose sich weiterhin weigert und Gott sogar bittet, jemand anderen zu schicken, wird dieser zunächst zornig, stellt ihm aber dann seinen Bruder Aaron an die Seite: „Sprich mit ihm und leg ihm die Worte in den Mund“ (V. 15*). Was zunächst nach einer klaren medialen Unterordnung des Aaron klingt, wird umgehend relativiert und in eine Gleichrangigkeit überführt: „Ich aber werde mit deinem und seinem Mund sein, ich werde euch anweisen, was ihr tun sollt“ (V. 15*). Die zuvor nur an Mose ergangene Zusage wird somit auf Aaron ausgedehnt und beide eindeutig als Offenbarungsempfänger charakterisiert. Rainer Albertz formuliert es in seinem Exoduskommentar wie folgt: „Damit bei der Vermittlung und Offenbarung des Mose nichts schief ging, würde Gott nicht nur Mose (V. 12), sondern auch Aaron belehren und so ihre einvernehmliche Kooperation steuern“.⁷ Das genaue Zueinander der beiden (un)gleichen Brüder wird abschließend in V. 16b klargestellt: „Er wird für dich Mund sein und du wirst für ihn Gott sein“. Das Verhältnis Mose-Aaron entspricht also dem Verhältnis zwischen Gott und Mose. Im vorliegenden unmittelbaren Erzählkontext wird damit zunächst einmal nur ausgedrückt, dass Aaron nicht an die Stelle des Mose tritt, sondern vielmehr als Sprachrohr und Vermittler seines Bruders fungiert. Dabei wird

diese Verhältnisbestimmung in der Regel oftmals als eine klare Aufwertung des Mose und Abwertung des Aarons verstanden. Dies mag auf der narrativen Ebene durchaus zutreffen, doch kommt die typologische Ebene dabei etwas zu kurz. Versteht man die literarische Figur des Mose in Ex 4,10–17 als Tora, dann wird Aaron auf äußerst geschickte Art und Weise als Offenbarungsempfänger auf die mosaische Tora hin ausgerichtet und – anknüpfend an das oben genannte Verständnis von **דבר** – als ihr Vermittler und Ausleger stilisiert. In einer solch typologischen Auslegung könnte Ex 4,10–17 widerspiegeln, dass Mose zunehmend selbst zur Instanz der Auslegung wird, während Aaron im Gegenzug zur Institution der Auslegung avanciert.

2 Lev 10 als Gründungslegende priesterlicher Auslegungskompetenz

Sucht man im Pentateuch nach einer narrativen Grundlegung priesterlicher Auslegungs- und Unterweisungskompetenz, dann kommt man nicht an Lev 10 vorbei. Das gesamte Kapitel, das gemeinhin als einer der spätesten Texte des Pentateuch gilt,⁸ lässt sich gewissermaßen als eine Reflexion über das Zueinander von mosaischer und priesterlicher Deutungshoheit lesen. Nach der Weihe Aarons und seiner Söhne (Lev 8) sowie der feierlichen Initiation des sinaitischen Heiligtums (Lev 9) platziert, setzt Lev 10 recht überraschend und auch etwas befremdlich mit einem „*paradigmatische[m]*“ Fall priesterlicher Verfehlung⁶⁹ ein. In einer kurzen Notiz wird erzählt, wie Nadab und Abihu, die beiden älteren Aaron-Söhne, Feuerbecken nehmen, Feuer auf sie legen und Räucherwerk hinzufügen, um es vor YHWH darzubringen (V. 1). Dieses Räucheropfer wird jedoch als fremdes bzw. unerlaubtes/illegitimes Feuer charakterisiert, das ihnen nicht befohlen wurde. Daraufhin werden ausgerechnet Nadab und Abihu, die durch ihren

priesterlichen Stellvertreterdienst das Volk vor dem gefährdenden (unmittelbaren) Kontakt mit dem Heiligen schützen sollen, selbst von einem von YHWH ausgehenden Feuer verzehrt. Während Aaron auf das Geschehen mit einem ausdrücklich erwähnten Schweigen reagiert, kommentiert Mose die Ereignisse mit einem doppelten an seinen Bruder gerichteten Hinweis: „Das ist es, was YHWH meinte, als er sprach: An denen, die mir nahe sind, erweise ich mich heilig und vor dem ganzen Volk zeige ich mich herrlich“ (V. 3*). Dabei findet sich die von Mose als Zitat eingeführte Rede Gottes so gerade nicht im Pentateuch, sondern entpuppt sich, der Textanalyse von Christian Frevel folgend, als Aufnahme von Ex 29,43–44: „Der Ausspruch des Mose ist kein wirkliches Zitat, aber auch keine Aussage, die Neues oder Zusätzliches formulieren würde. Er ist *Auslegung*. ... In dem Vergehen der Söhne Aarons sieht Mose die differenzierte Nähe YHWHs gegenüber Priestern und Volk (unter Aufnahme von Ex 29,43f) bestätigt und den Tod durch die liminale Transgression im Sakralbezirk gerechtfertigt“.¹⁰ Insofern ist Aarons Schweigen als Eingeständnis zu verstehen, mit dem Aarons Zustimmung gegenüber der Tora-Interpretation und -Anwendung des Mose ausgedrückt wird. Doch obwohl sich Aaron damit unter die mosaische Tora als entscheidende Regelungsinstanz begeben, ist die Diskussion oder Reflexion noch lange nicht vorbei. Denn im weiteren Textverlauf wird über eine direkte Gottesrede an Aaron (vgl. nur noch Num 18,1.8.20) gewissermaßen eine Arbeitsplatzbeschreibung für Priester gegeben, die explizit auch auf die Lehre und Auslegung der (mosaischen) Tora verweist: „und die Israeliten sollt ihr über alle Vorschriften belehren, die YHWH euch durch Mose verkündet hat“ (V. 11). Unter Verwendung der gleichen Wurzel wie in Ex 24,12, **ירה** „lehren, unterweisen“, werden die Priester

nun zu legitimen Auslegern und Lehrern der Tora stilisiert, gleichzeitig die Offenbarungsmittlerschaft des Mose sogar bestätigt. Meike Röhrig, die die jüngste Analyse von Lev 10 vorgelegt hat, schließt konkludierend: „Das Lehren des Gesetzes bedeutet wohl, das Volk in der korrekten *Auslegung* der Gesetze zu unterweisen, denn diese sind ihm (d. h. Aaron, KP) ja – vermittelt Mose – bereits bekannt“.¹¹ Für die hier zugrunde liegende Frageperspektive ist nun entscheidend, dass das Kapitel mit einem paradigmatischen Auslegungsfall endet. Als es bei der Frage der Behandlung der Reste des חַטָּאת -Opfers (*hattā't*) zu einer Diskussion zwischen Mose und Aaron kommt, nimmt Aaron die ihm in V. 10–11 zugesprochene Kompetenz in Anspruch. Unter Abwägung der aktuellen Situation urteilt er über die Angemessenheit ritueller Bestimmungen und weicht hier als begründetem Einzelfall von der Vorschrift ab (V. 19). Moses Reaktion darauf ist nicht nur konzessiv, sondern explizit befürwortend: „Als Mose das hörte, schien es ihm richtig“ (V. 20). Damit stimmt Mose nicht nur der Abweichung im konkreten Einzelfall zu, sondern akzeptiert vielmehr grundsätzlich die torabezogene Auslegungs- und Anwendungskompetenz Aarons. Somit etabliert Lev 10 als Ganzes gesehen nicht nur die Auslegungskompetenz der Priester, sondern zeigt im Fall von Nadab und Abihu gleichzeitig auch die Grenzen institutioneller Macht auf.

3 Mose (und Aaron?) als Identifikationsfigur des Stammes Levi in Dtn 33,8–11

Das dritte und letzte Textbeispiel stammt aus dem Deuteronomium, wo Mose insgesamt auf eindrückliche Art und Weise als Lehrer der Tora stilisiert wird, wie von Karin Finsterbusch herausgestellt worden ist: „Das Deuteronomium versteht, spätestens in seiner endkompositionellen Gestalt, Mose als das Subjekt der Unterweisung und die mosaische

Tora als Auslegung der am Sinai/Horeb gegebenen Offenbarung“.¹² Dabei beinhaltet die Lehre der Satzungen und Rechtsvorschriften eben nicht nur die wortwörtliche Wiedergabe göttlicher Offenbarung, sondern die Erklärung und Auslegung der Tora. Auch wenn die Bedeutung von באר *piel* (Dtn 1,5) durchaus umstritten ist und die Übersetzungsvorschläge stetig anzuwachsen scheinen („niederschreiben“, „bezeugen“, „öffentlich zur Kenntnis bringen“, „Rechtskraft verleihen“, „erklären, verdeutlichen, auslegen“), zeichnet sich eine Tendenz in Richtung der zuletzt genannten Bedeutung ab. Spätestens die Endgestalt von Dtn 1,1–5 konstituiert nicht nur Dtn 1–3, sondern in letzter Konsequenz das Ganze Deuteronomium als Auslegung der Tora durch Mose. Gerade vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage, ob bzw. inwiefern im Deuteronomium ein priesterlicher Anspruch auf Toraauslegung und -lehre zu finden ist. Diese Frageperspektive führt unmittelbar zum sog. Levi-Spruch in Dtn 33,8–11, der als Teil des Mosesegens als nachexilischer Nachtrag zum Deuteronomium zu werten ist. Bereits beim ersten Lesen wird schnell ersichtlich, dass es Dtn 33,8–11 wohl kaum um die Charakterisierung Levis als Stamm geht. Der Spruch setzt mit der Erwähnung des Urim- und Tummim-Orakels ein, welches „deinem Frommen“ zugesprochen wird (V. 8a). Da angesichts V. 8b, wo auf Massa und Meriba rekurriert wird, damit wohl kaum YHWH selbst gemeint sein kann, wird man davon ausgehen müssen, dass hier Mose im Blick ist. Wie von Harald Samuel herausgearbeitet, lässt sich eine Chiffrierung erkennen (Levi – Mose – Stamm Levi), die den levitischen Anspruch auf das Urim- und Tummim-Orakel ausdrückt. Da jenes ansonsten fast ausschließlich auf den (Hohe-)Priester enggeführt wird, werden hier (hohe)priesterliche Funktionen grundsätzlich auf alle Angehörigen des Stammes Levi über-

tragen.¹³ Während eine priesterliche Färbung der Leviten im Deuteronomium keinesfalls überrascht, ist bemerkenswert, dass Mose und nicht Aaron die Identifikationsfigur des Stammes Levi ist (vgl. Num 17,16–28). Zu erwägen wäre also durchaus, ob hier nicht über die Figur des Mose, die im Pentateuch kaum priesterliche Aufgaben oder Funktionen ausübt, ein priesterlicher Anspruch ausgedrückt werden soll. Denn im weiteren Verlauf des Textes, insbesondere in den innerhalb des Levi-Spruchs sekundär ergänzten V. 9b,10, stehen sichtlich priesterliche bzw. kultische Aufgaben- und Kompetenzbereiche im Vordergrund: „Weil sie dein Wort bewahrt und deinen Bund gehalten haben, werden/sollen sie Jakob deine Rechte lehren und Israel deine Weisung. Sie werden/sollen Räucherwerk in deine Nase setzen und Ganzopfer auf deinen Altar“.¹⁴ Für eine starke Verbindung von Priestern/Leviten und Toraunterweisung kann dieser Beleg nicht wirklich herhalten, da zu diskutieren wäre, ob hier wirklich die mosaische Tora oder nicht doch einzelne Rechtsbestimmungen gemeint sind. Dass diese Frage keinesfalls einfach zu beantworten ist, zeigt schon ein Blick in die Textgeschichte, wo תורה in einigen samaritanischen Handschriften und der Peschitta im Plural und in der masoretischen Texttradition im Singular belegt ist. Jedenfalls verstärkt die Ergänzung

der V. 9b,10 den priesterlichen Charakter des Levi-Spruchs, wodurch dann auch die Identifizierung des Frommen in V. 8 eher in die Nähe Aarons rückt, wie es auch spätere antike Autoren (vgl. Sir 45,5.17) verstanden haben.

4. Schlussbemerkungen

Auch wenn die ausgewählten Textbeispiele jeweils unterschiedlich gelagert waren und mit der Zusammenstellung keinesfalls eine (lineare) Entwicklung eines sich herausbildenden priesterlichen Anspruchs auf Toraauslegung und -lehre aufgezeigt werden sollte, hat sich dennoch eine klare Tendenz abgezeichnet. In den späten Fortschreibungen des Pentateuch formiert sich dieser als Tora. Der Vermittler Mose wird zunehmend selbst zum Medium und in Folge dieser Entwicklung wird die Auslegung der Tora institutionell im Priestertum verankert, das aber die mosaische Tora weiterhin als normative Instanz akzeptiert. Diese „Verschiebung“ hängt stark mit Phänomenen innerbiblischer Auslegung als solcher zusammen und geht mit der Verdichtung von Traditionen einher, die die Autorität der vorliegenden Traditionen durch produktive Fortschreibung und Rezeption zu unterstreichen suchen: Es ist eine „Auslegung, die die Autorität der Tora voraussetzt und wahr“.¹⁵

Katharina Pyschny

- 1 Vgl. C. Dohmen/G. Stemberger, *Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments* (Kohlhammer Studienbücher Theologie 1,2; Stuttgart 1996) 130.
- 2 Vgl. dazu ausführlich B. U. Schipper, *Hermeneutik der Tora. Studien zur Traditionsgeschichte von Prov 2 und zur Komposition von Prov 1–9* (BZAW 432; Berlin 2012).
- 3 H. Samuel, *Von Priestern zum Patriarchen. Levi und die Leviten im Alten Testament* (BZAW 432; Berlin 2014) 75 mit Fußnote 328. Er merkt anschließend an, dass in den meisten Belegen allerdings nicht auf die mosaische Tora rekurriert wird, sondern rechtlich-kultische Einzelfallentscheidungen gemeint seien.
- 4 Vgl. G. Stemberger, „Das Priestertum Israels nach 70 n. Chr.“, in: *Priestertum und Priesteramt. Historische Entwicklungen und gesellschaftlich-soziale Implikationen* (hg. v. S. Hell – A. Vonach) (Wien 2012) 271–288.
- 5 Das hat auch schon R. Albertz, *Exodus 1–18* (ZBK; Zürich 2012) 92 gesehen: „Aus dem 4. Jh. ist belegt, aber auch schon für einige Zeit davor anzunehmen, dass die Priester, insbesondere der Hohepriester,

den Anspruch erhoben, die Tora des Mose für das Volk vollgültig auszulegen (vgl. Lev 10,11; Neh 8,1–8 und Hekataios von Abdera). Durften sie das? Und welche Freiheiten durften sie sich dabei erlauben? Das sind die Fragen, die hinter dem Abschnitt Ex 4,14–16 stehen“.

- 6 Vgl. C. Berner, „Moses vs. Aaron. The Clash of Prophetic and Priestly Concepts of Leadership in the Pentateuch“, in: *Debating Authority. Concepts of Leadership in the Pentateuch and the Former Prophets* (hg. v. K. Pyschny – S. Schulz) (BZAW 507; Berlin 2018) 31–44.
- 7 Albertz, *Exodus*, 93.
- 8 Vgl. dazu die Dissertationsschrift „Schriftgelehrte Textbearbeitung und die Kunst des Erzählens. Innerbiblische Auslegung und priesterliche Fortschreibungen in Lev 8–10“ von Meike Röhrig, die innerhalb von Lev 10 die Verse 8–11 als sekundär ausscheidet (bes. 223). Die Arbeit befindet sich im Druck und ich danke Meike Röhrig herzlich für die Einsicht in ihr Manuskript.
- 9 C. Frevel, „„Und Mose hörte (es), und es war gut in seinen Augen‘ (Lev 10,20). Zum Verhältnis von Literargeschichte, Theologiegeschichte und innerbiblischer Auslegung am Beispiel von Lev 10“, in:
- 10 *Gottes Name(n). Zum Gedenken an Erich Zenger* (hg. v. L. Schwienhorst-Schönberger – I. Müllner – R. Scoralik (HBS 71; Freiburg/Basel/Wien 2012) 104–136, 115.
- 11 Frevel, *Verhältnis*, 117–118.
- 12 Röhrig, *Textbearbeitung*, 154.
- 13 Vgl. ausführlich dazu K. Finsterbusch, *Weisung für Israel. Studien zu religiösem Lehren und Lernen im Deuteronomium und in seinem Umfeld* (FAT 44; Tübingen 2005).
- 14 Vgl. Samuel, Priestern, 62–79.
- 15 So die Übersetzung bei Samuel, Priestern, 72.
- 16 Vgl. Frevel, *Verhältnis*, 132.

Das Heilige Land – ein Produkt kaiserlicher Macht?

Am tiefsten Punkt der Grabeskirche, in der sog. Kreuzauffindungsgrotte, befindet sich in der in den Fels gehauenen Apsis über dem Altar ein bronzenes Standbild der Kaiserin Helena mit dem Kreuz im Arm. Gestiftet wurde es von Erzherzog Ferdinand Maximilian von Österreich nach der Pilgerreise, die er, der Bruder des Kaisers Franz-Joseph, im Jahr 1855 unternommen hatte. (Dass er selbst 1867, als Kaiser Maximilian von Mexiko, eines gewaltsamen Todes sterben sollte, wusste er damals noch nicht – und noch weniger, dass der Maler Eduard Manet die Erschießung zwischen zwei „Schächern“ als eine Art Kreuzigung darstellen würde.)

Die Helena-Statue sollte natürlich erinnern an die Kreuzauffindung durch die Mutter Konstantins, die von der Überlieferung in Zusammenhang gebracht wird mit der Initiative ihres Sohnes zum Bau der Grabeskirche. Tatsächlich war es Kaiser Konstantin, der den Komplex in Auftrag gab und finanzierte. Wenig später entstanden auf Initiative seiner Mutter und Schwiegermutter die Kirchen in Bethlehem und auf dem Ölberg sowie das Heiligtum in Mamre, die der Kaiser ebenfalls kostbar ausstattete. Deshalb gilt Konstantin vielfach als der eigentliche Schöpfer des christlichen Heiligen Landes: „Konstantin schafft [...] bewusst ein neues christliches, religiöses Zentrum im Osten des Reiches. Er bzw. seine Berater werden so eigentlich zu Erfindern und Schöpfern der Idee des ‚Heiligen Landes‘.“¹ Und natürlich sind das alles Prachtbauten, die zunächst einmal so gar

nicht zu dem Menschen passen, der die Armen seliggepriesen hat und das Errichten von Gedenkstätten schon für die Propheten heftig kritisiert hat (vgl. Mt 23,27–31).

Ist also die Entstehung des Heiligen Landes mit seinen (Haupt-)Kirchen ein kaiserliches Projekt? Das vielleicht mindestens so sehr der Befestigung der kaiserlichen Macht und dem Ruhm der Initiatoren gilt wie den dort erinnerten Personen und Geschehnissen? Und wenn ja, was bedeutet diese Verbindung mit der weltlichen Macht für dieses Land, für die Orte, die sehr schnell zu den wichtigsten Pilgerzielen wurden – und was heißt das für die Pilger? Ist die Entstehung des Heiligen Landes Teil der problematischen Konsequenz der „konstantinischen Wende“ und damit vielleicht sogar ein Unglück für die Kirche, die damit der Intention Jesu zuwiderhandelte?

1 Die Entstehung der konstantinischen Bauten im Heiligen Land

Schauen wir die Bauten, ihre Entstehung und ihre spätere Nutzung näher an. Bei der Grabeskirche steht am Anfang die Anweisung Konstantins, den paganen Haupttempel im Zentrum Jerusalems niederzulegen. Ob der aus staatlichen Geldern finanzierte Neubau² an dessen Stelle von Anfang an als Erinnerungsort der Kreuzigung und Auferstehung Jesu geplant wurde, ist nicht ganz klar. Zwar gab es eine Orts-tradition von der Lage des Golgotafelsens nördlich des Zion,³ aber möglicherweise hat erst die Auffindung des Kreuzes (bzw. dessen, was man dafür hielt) und des Grabes

den Anlass für den Bau in seiner endgültigen Form geliefert: Tatsächlich geht die neuere Forschung wieder eher von einer tatsächlichen „Kreuzauffindung“ aus – unabhängig davon, ob diese im Zusammenhang mit der Reise Helenas⁴ oder schon vor Beginn der eigentlichen Arbeiten erfolgte.⁵ Das Grab kam nach Aussagen des Eusebius (der das Kreuz, seine Auffindung und Golgota überhaupt nicht erwähnt) „wider alle Hoffnung“ zum Vorschein, so dass es selbst ein Gleichnis für das Wiederaufleben des Erlösers wurde.⁶ Möglicherweise erklärt sich daraus auch der ungewöhnliche Aufbau der Anlage, bei der die Grabhöhle (anders als die Höhlen in Bethlehem und am Ölberg) nicht direkt in den Bau integriert ist. Jedenfalls stand im Vordergrund das Ersetzen des heidnischen Bauwerks:⁷ Im Brief des Kaisers heißt es, es liege ihm „mehr als alles andere am Herzen, dass wir jenen heiligen Ort durch die Schönheit von Bauten schmücken wollen, den ich auf Gottes Befehl hin von der Hinzufügung des schändlichsten Götzenbildes wie von einer auf ihm liegenden Last erleichtert habe“.⁸ Auch war die Kirche vielleicht zunächst als Symbol der kirchlichen Einheit konzipiert – entsprechend der Einheit des Reiches unter Konstantin. Dafür spricht auch der Zusammenhang mit den der Kircheneinheit gewidmeten Synoden in Nizäa und Tyros: Der Baubeginn erfolgte nach der ersten im Jahr 325, die Einweihung im Anschluss an die zweite im Jahr 335. Beide Ereignisse waren zudem jeweils mit Feiern zum Regierungs-jubiläum des Kaisers verbunden!⁹

Die Reise der Kaiserinmutter Helena, die den Ehrentitel Augusta trug, ins Heilige Land im Jahr 327 war – auch wenn sie oft so bezeichnet wird – (noch) keine Pilgerreise zu den heiligen Stätten. Zwar ist von an-

deren Kaisern belegt, dass sie „Pilgerreisen“ zu bestimmten Heiligtümern unternommen haben: Schon Alexander der Große war im Rahmen seiner Eroberung des Ostens bis in die Oase Siwa gezogen, um den dortigen Amun-Tempel zu besuchen,¹⁰ Vespasian hatte vor seiner Rückkehr aus Judäa nach Rom das Serapis-Heiligtum in Alexandria aufgesucht.¹¹ Aber die Reise der Helena ist eher im Rahmen der kaiserlichen Rundreisen durch ganze Regionen und Provinzen zu sehen (*itinerarium principum*), wie sie z. B. von Hadrian bezeugt sind. Dabei ging es nicht zuletzt um Repräsentation des Imperiums vor Ort und um Zurschaustellung von Wohltätigkeit.¹² Eusebius beschreibt denn auch die Helena-Reise in den gesamten Orient wie folgt: Sie kam „voll jugendlichen Eifers trotz ihres Alters, um mit ihrem hervorragenden Verstand das bewundernswürdige Land, die Provinzen im Osten und Gemeinden und Menschen zugleich mit kaiserlicher Fürsorge zu betrachten“. Allerdings kommen religiöse Anliegen hinzu: Sie wollte, laut Eusebius, „für ihren Sohn, einen so großen Kaiser, und seine Söhne, die gottgeliebtesten Cäsaren, ihre Enkelkinder, die Dankespflicht durch Gebete erfüllen“. Und „als sie den Fußspuren des Erlösers die gebührende Verehrung entgegen brachte – entsprechend dem prophetischen Wort ‚Lasst uns den Ort anbeten, wo seine Füße standen‘ (Ps 131,7 LXX) – hinterließ sie sofort die Frucht ihrer Frömmigkeit auch den späteren Generationen“¹³.

Abgesehen von der im Bau befindlichen Grabeskirche waren zum Zeitpunkt ihrer Reise noch keine Pilger-Heiligtümer vorhanden. Eventuell war der Wunsch, die Kreuzreliquie dem Kaiserhaus zu präsentieren, einer der Anlässe für das Unternehmen.¹⁴ Die „Füße des Erlösers“ dagegen

verehrte man auf dem Ölberg – wohin auch die vorkonstantinischen Pilger kamen, um im Blick auf den zerstörten Tempel die Wahrheit der Prophezeiung Jesu zu erkennen.¹⁵ Nun wurden im Nachklang der Reise auf Veranlassung der Augusta hin die beiden Kirchen in Bethlehem und auf dem Ölberg errichtet, wo die zwei bereits zuvor verehrten „mystischen Höhlen“ direkt in den Bau einbezogen wurden. Der Kaiser stattete die Kirchen anschließend reich mit Weihegeschenken aus.¹⁶

Im Falle des alten, vermutlich unter Hadrian mit einer Temenosmauer umgebenen Abrahams-Heiligtum von Mamre, das von Gläubigen verschiedenster Religion verehrt wurde,¹⁷ ging die Initiative von Eutropia aus. Als Schwiegermutter des Kaisers hatte sie keine Verfügungsgewalt über den Staatsschatz und wandte sich deshalb schriftlich an Konstantin. Der befahl daraufhin, die Götterbilder zu entfernen und eine nur dem christlichen Kult gewidmete Basilika zu errichten – die Bischöfe Palästinas sollten dafür den Plan entwerfen. Auch hier stand die „Reinigung“ des Ortes im Vordergrund.¹⁸

Mit diesen „konstantinischen Bauten“ waren die ersten christlichen Erinnerungsorte monumental ausgestaltet – wobei auch diese Baugeschichte deutlich macht, dass dahinter vermutlich kein Gesamtkonzept zur Überbauung der im Glaubensbekenntnis von Nizäa implizit erwähnten Orte stand.¹⁹ Schon vor der Kirchweihe kamen die ersten christlichen Pilger, die mehrheitlich alttestamentliche Orte besuchten, aber in Jerusalem nicht vergessen zu erwähnen, dass die neue „Basilika, d. h. eine Kirche, von wunderbarer Schönheit auf Befehl Konstantins“ errichtet wurde. Auch die Bauten in Bethlehem und auf dem Öl-

berg wurden nun – und das war sicher beabsichtigt – nicht der Mutter, sondern dem Kaiser selbst zugeschrieben.²⁰

Gut hundert Jahre nach Konstantin ließ Eudokia nicht nur die Stadtmauern Jerusalems erneuern, sondern auch die Stephanusbasilika für die kürzlich entdeckten Reliquien des Erzmärtyrers errichten, die bis dahin provisorisch in der Zionskirche verwahrt worden waren. 460 ließ sie sich dort, nur 20 Schritte vom Märtyrergrab entfernt, bestatten;²¹ auch sie wurde ab dann von den Pilgern lobend erwähnt.²² Und noch einmal etwa hundert Jahre später ließ Kaiser Justinian nicht nur das Katharinenkloster am Moseberg errichten, sondern war auch verantwortlich für den Neubau der Geburtskirche in Bethlehem²³ und den Bau der gewaltigen neuen Marienkirche (Nea), die noch einmal auf andere Weise den Tempel ersetzte.²⁴

Entgegen dem, was man erwarten könnte, spielte der lokale Klerus bei den konstantinischen Baumaßnahmen kaum eine Rolle – wie u. a. die Betonung der göttlichen Inspiration durch Eusebius²⁵ und die Beauftragung von auswärtigen Beamten mit der Durchführung²⁶ zeigen. Anscheinend wurde das Konzept eines „Heiligen Landes“ mit monumentalen christlichen Erinnerungsstätten zumindest nicht von diesem entwickelt,²⁷ wenn er ihm nicht so-gar kritisch gegenüber stand, wofür z. B. das Desinteresse an den Zuständen in Mamre spricht, das in dem kritischen Brief Konstantins deutlich wird.²⁸ Möglicherweise hat selbst Eusebius seine Einstellung zu diesem Konzept erst spät geändert²⁹ – als Origenes-Schüler war ihm die Vorstellung eines irdischen Heiligen Landes eher fremd. Und auch sein Onomastikon identifiziert zwar biblische Orte, die „noch heute gezeigt

werden“, aber der Ausbau zur Erinnerungslandschaft ist etwas anderes.³⁰ Zusammenfassend kann man also sagen, dass die konstantinischen Bauten zunächst „Tempel“³¹ waren, die der Sorge des Kaisers als *Pontifex maximus* – ein Titel, den Konstantin nie ablegte – für den rechten Kult entsprangen, welcher das öffentliche Wohl, die *salus publica*, garantierte. Am Anfang stand auch kein Konzept eines Heiligen Landes als Erinnerungslandschaft der christlichen Heilsergebnisse. Doch bot schon das endgültige Konzept der Grabeskirche Ansatzpunkte für die Verehrung von „heiligen Stätten“: Der vom Götzendienste gereinigte Ort wird von Konstantin selbst angesehen als einer, „der von Anfang an durch das Urteil Gottes heilig gewesen ist, sich aber als noch heiliger erwiesen hat, als er den Beweis für das Leiden des Erlösers ans Licht gebracht hat.“³²

Und zusammen mit den Bauten auf dem Ölberg und in Bethlechem war der Kern einer solchen Erinnerungslandschaft vorhanden. Im Gefolge entstanden weitere monumentale Bauten, die sich an der imperialen Bildsprache orientierten und aus den Stätten, die mit der Wirksamkeit Jesu und der Erscheinung seiner Göttlichkeit verbunden wurden, Kult- und Pilgerorte machten. Aber ist mit dieser Herleitung das Konzept als solches desavouiert? Zur Beantwortung dieser Frage sei auf einige Entwicklungen und Beobachtungen hingewiesen.

2 Entwicklung und Nutzung einer Erinnerungslandschaft

Die kaiserlichen Bauten wurden bald von den christlichen Theologen neu interpretiert: Eusebius sieht sie nach 337 als ‚neues Jerusalem‘, das errichtet wurde „gegenüber dem altberühmten, das nach der Befleckung durch die Ermordung des Herrn in außer-

ste Verwüstung gestürzt worden war“.³³ Es wird so einerseits dem zerstörten Jerusalem gegenübergestellt (und erhält damit eine antijudaistische Note³⁴), aber auch als Andeutung der himmlischen Stadt verstanden, von der die Offenbarung spricht.³⁵

Die Umwandlung des gesamten Landes in eine reiche Erinnerungslandschaft (zumindest nehmen die Pilger bald laut ihren Berichten dort praktisch nur noch heilige Stätten wahr, wo ein Ereignis der Heilsgeschichte stattgefunden hat) erfolgte dann im Verlauf des 4. und 5. Jahrhunderts auch nicht auf kaiserlichen Befehl, sondern vielfach durch lokale Kleriker und Mönche.³⁶

Gleichzeitig wurde eine Liturgie entwickelt, die die Orte „bespielt“ und hilft, sie spirituell fruchtbar zu machen. Athanasius hatte Pilgerinnen, die die konstantinischen Kirchen besucht hatten, ins Stammbuch geschrieben: „Ihr habt den Ort von Christi Geburt gesehen; lasst eure Seelen wiedergeboren werden. Ihr habt den Ort des Kreuzes gesehen; lasst euch die Welt gekreuzigt sein und ihr der Welt. Ihr habt den Ort der Himmelfahrt gesehen; empor mit eurem Geist in die Höhe!“³⁷ Eben dazu diente u. a. die an den Orten gefeierte Liturgie, wie sie Egeria Ende des 4. Jahrhunderts beschreibt und in der v. a. die Ereignisse der Passion nachgeahmt werden: Durch das Nachgehen der Wege Jesu und die dramatische Inszenierung z. B. der Vigil an jedem Sonntag vollziehen die Teilnehmer*innen die Heilsgeschichte innerlich mit.³⁸

Bischof Cyrill von Jerusalem (und sein Nachfolger Johannes II.) entwickelte zudem ab der Mitte des 4. Jahrhunderts ein Konzept der christlichen Initiation, in dem die heiligen Stätten nicht nur als „Beweis“ der christlichen Wahrheit genutzt wurden – so in den vorbereitenden Katechesen³⁹ –,

sondern die Taufe als rituelle Nachahmung von Tod und Auferstehung gestaltet wurde.⁴⁰

Wichtig ist also, wie die Besucher*innen – jenseits der Bewunderung und der Erinnerung an den Bauherrn – die Bauten verstehen und nutzen: Schon bei den Kaiserinnen, die sich im und für das Heilige Land engagierten, ist festzustellen, dass es dabei nicht einfach um das Ausüben ihrer Rolle an einem anderen, besonderen Ort ging. Vielmehr setzten sie in gewisser Weise einen Kontrapunkt zu ihrer bisherigen Rolle: Helena reiste ins Heilige Land, nachdem Konstantin seinen ältesten Sohn Crispus (und ersten Enkel der Helena) sowie dessen Stiefmutter Fausta, seine zweite Frau, hatte umbringen lassen – letzteres möglicherweise auch auf Betreiben Helenas. Könnte also hinter der Reise zumindest auch eine ernsthaftere Hinwendung zum Christentum stehen?⁴¹

Eutropia war Mutter der Fausta und des Konstantin-Rivalen Maxentius sowie Ehefrau von Maximianus Herculius, den Konstantin 310 zum Selbstmord gezwungen hatte. Nachdem sie so den gewaltsamen Tod von Ehemann, Tochter und Sohn erlebt hatte, war die Reise ins Heilige Land auch eine Art Flucht und das Engagement für die Stätte des neuen Glaubens sollte sicher auch dazu dienen, das Verhältnis zum Kaiser zu verbessern.

Eudokia, Gattin von Theodosius II., die 438 erstmals in offizieller Mission in Jerusalem gewesen war, um Stephanus-Reliquien entgegenzunehmen, kam 442 ebenfalls als eine Art Flüchtling, nachdem sie im Rahmen der Beseitigung von möglichen Thron-Rivalen der Untreue bezichtigt worden war. Im Heiligen Land war sie fern von den Intrigen des Hoflebens, konnte

sich als Wohltäterin der heiligen Stätten sozusagen neu erfinden und sogar kirchenpolitisch eine Gegenposition zum Hof einnehmen, indem sie nach dem Konzil von Chalkedon Petrus den Iberer und die Partei der Miaphysiten unterstützte. Dass sie auch deshalb besonders gern die Grabeskirche des Stephanus, des unschuldig verfolgten Märtyrers, finanziert hat, wäre zumindest möglich. Und schon auf ihrer Reise dorthin hatte sie – wie viele der Pilgerinnen – zahlreiche Mönche besucht, die mit ihrem Lebensstil den deutlichsten Kontrast zum höfischen Leben verkörperten.⁴²

Insgesamt war die Reise (oder Übersiedlung) ins Heilige Land für alle Kaiserinnen eine Art „Krisenbewältigung“. Sie schufen oder bauten mit an einer Art christlichem „Utopia“ – Fluchtort und „Neverland der Heiligkeit“, das ihnen persönlich ermöglichte, mehr Macht und Einfluss auszuüben als an der Seite der Kaiser, das aber zugleich für die Religion stand, der sie ihre neue Identität verdankten.⁴³

3 Gegenbild zur Welt der Mächtigen?

Hieronymus, seit 386 in Bethlehem ansässig, sah (auch wenn diese Darstellung natürlich interessegeleitet ist⁴⁴) sein Heiliges Land bzw. sein Bethlehem geradezu als Gegenbild zur Welt der Mächtigen an:

Da sind keine breiten Säulenhallen, keine getäfelten Decken mit goldenem Grunde, keine Prunkhäuser, die der Schweiß der Armen und die mühevollen Arbeit der Sträflinge aufgeführt hat, keine Basiliken, die Palästen gleichen und von reichen Privatleuten errichtet wurden, damit ein armseliges menschliches Gebilde, umgeben von Kostbarkeiten, darin umherwandle, um die Decken zu bestaunen statt den Himmel, so als ob irgendwo mehr

Kunst zu finden sei als in Gottes Welt. Hier in einer kleinen Erdspalte wurde der Schöpfer des Himmels geboren.⁴⁵

Allerdings sollte die Gestaltung des Ortes dem, der da verehrt wird, entsprechen. Er klagt:

O möchte es mir doch gestattet sein, jene Krippe zu sehen, in der der Herr einst lag. Jetzt haben die Christen – angeblich ehrenhalber – die aus Lehm gefertigte Krippe entfernt und durch eine silberne ersetzt. Aber für mich ist jene, die man fortgeschafft hat, wertvoller. Die Heidenwelt erwirbt Gold und Silber; der christliche Glaube verdient jene Lehmkrippe. Derjenige, der in dieser Krippe geboren ist, verschmäht Gold und Silber.⁴⁶

Und persönlich (so führt er aus) erspare man sich im Heiligen Land nicht nur die Berührung mit der römischen Welt von Macht und Ehrgeiz, sondern verwirkliche ein neues Ideal des Zusammenlebens in Demut, ohne Verurteilung von fremden Bräuchen und anderen Menschen – und zwar mit Leuten, die woanders die Ersten waren.⁴⁷

Von daher stellt sich abschließend die Frage, die sich noch immer bezüglich der „Konstantinischen Wende“ insgesamt stellt: Hätte man die mit ihr verbundenen Chancen nicht nutzen sollen? Was wäre die Alternative gewesen? Die Übernahme und Anpassung des Projektes „Heiliges Land“, das in seiner Entstehung nicht ohne die Initiative der kaiserlichen Macht zu denken ist, zeigt jedenfalls, dass unterschiedlichste „Nutzer“ (geistlichen) Gewinn daraus ziehen konnten.

Und klar ist auch: Ohne ein Netz von Pilgerorten, nicht nur im Heiligen Land, wäre es sehr schwierig geworden, die lokal verfasste religiöse Welt der Antike zu ver-

christlichen. Davon zeugt z. B. auch das Vorgehen des römischen Bischofs Damasus (366/384), der die vom „Imperium“ getöteten Apostel Petrus und Paulus zu den eigentlichen Stadtgründern und Vertretern der wahren *Romanitas* stilisierte, deren Gräber zu den neuen religiösen Zentren der Hauptstadt wurden.⁴⁸ Ob das am Ende dazu geführt hat, dass die Kirche sich selber zu sehr nach dem Modell der römischen Machtstrukturen organisiert hat, und damit die Pilgerstätten missbraucht hat, ist dann schon wieder eine andere Frage.⁴⁹

Die Versuchung, das Heilige Land und dort gestiftete Bauten gleichzeitig zur Selbstdarstellung und zur Selbststilisierung als „allerchristlichster“ Kaiser zu nutzen, ist übrigens auch der Moderne nicht fremd: In Jerusalem sei – neben den anfangs erwähnten Habsburgern – nur an die Zaren und ihre Bautätigkeit erinnert, oder an das äthiopische Kaiserhaus, das an der Prophetenstraße eine Kirche und einen Palast für die Kaiserin errichten ließ – um von modernen Diktatoren wie Ceausescu (der die Ausmalung der Gabrielskirche in Nazareth finanziert hat) oder Putin zu schweigen.

Und der deutsche Kaiser Wilhelm II. (1859–1914) hat, zusammen mit seiner Frau Auguste Victoria (1858–1921; der in Jerusalem vielleicht auch die Beziehung ihres Namens zur „Augusta“ Helena neu bewusst geworden ist), ja nicht zufällig drei evangelische Kirchen nahe den konstantinischen Bauten errichtet: die Erlöserkirche neben der Grabeskirche, die Himmelfahrtskirche auf dem Ölberg und die Weihnachtskirche in Bethlehem. Auch hier gilt zum einen: Wer sind wir, zu beurteilen, wie viel echte Frömmigkeit in diesen Projekten steckte? Und zum anderen: Man mag es „List der Geschichte“ nennen oder sonst wie – heute

wird z. B. in der evangelischen Gemeinde von Bethlehem über „Glaube unter imperialer Macht“ oder „Menschwerdung im palästinensischen Kontext“⁶⁰ nachgedacht. Oder einfacher: Bis heute ermöglichen selbst die als Produkt kaiserlicher Macht

errichteten Bauten des Heiligen Landes Erfahrungen mit dem, der Opfer dieser Macht wurde und sie dennoch überwunden hat. Es ist wie beim Beton: Es kommt drauf an, was man draus macht.

Georg Röwekamp

- 1 R. Leeb, *Konstantin und Christus. Die Verherrlichung der imperialen Repräsentation unter Konstantin dem Großen als Spiegel seiner Kirchenpolitik und seines Selbstverständnisses als christlicher Kaiser* (AKG 58; Berlin 1992) 89.
- 2 Vgl. Eus. v. Const. 2, 46, 3 (FC 83, 274–277).
- 3 Vgl. Eusebius/Hieronymus, *onomast.* 365 (FC 68, 176f.), das vor 314, wahrscheinlich um 300 entstanden ist; vgl. G. Röwekamp, *Einleitung* zu FC 68, 20–27.
- 4 So z. B. J.W. Drijvers, *Cyril of Jerusalem* (VigChr.Suppl 72; Leiden 2004) 12.
- 5 So St. Heid, „Die gute Absicht im Schweigen Eusebs über die Kreuzauffindung“, RQ 96 (2001) 37–56. Darin revidiert er die in St. Heid, „Der Ursprung der Helenallegende im Pilgerbetrieb Jerusalems“, JAC 32 (1989) 41–71, geäußerte Ansicht, die Legende sei erst Mitte des 4. Jh. entstanden.
- 6 Vgl. Eus. v. Const. 3, 28 (FC 83, 348f.). Beschrieben wird die konstantinische Anlage in v. Const. 3,33–40 (FC 83, 354–359) und in Eus. *De laude Constantini* 11–18 (GCS 223–259). Vgl. dazu auch U. Süßenbach, *Christuskult und kaiserliche Baupolitik bei Konstantin* (Bonn 1988) und E.D. Hunt, *Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire AD 312–460* (Oxford 1982) 6–23.
- 7 Dabei wurden möglicherweise die gewaltigen Säulen des hadrianischen Heiligtums für die Anastasis-Rotunde wiederverwandt – wobei unklar ist, ob die „Halbierung“ der Säulen unter Konstantin oder erst in der Kreuzfahrerzeit erfolgte.
- 8 Vgl. Eus. v. Const. 3, 30, 4 (FC 83, 350f.).
- 9 Vgl. dazu Eus. v. Const. 3, 6–24 (zu Nizäa) 4, 41, 2; 3, 45–49 (zu Tyros) (FC 83, 316–343; 456f.; 464–469). Vgl. zu diesem Komplex auch K. Heyden, *Orientierung. Die westliche Christenheit und das Heilige Land in der Antike* (JThF 28; Münster 2014) 127–134.
- 10 Vgl. Strab. 17, 1, 43.
- 11 Vgl. dazu A. Henrichs, „Vespasian’s Visit to Alexandria“, ZPE 3 (1968) 51–80.
- 12 Vgl. K.G. Holum, „Hadrian and St Helena. Imperial Travel and the Origin of Christian Holy-Land-Pilgrimage“, in: *The Blessings of Pilgrimage* (hg. v. R. Ousterhout) (Illinois Byzantine Studies 1; Urbana/Chicago 1990) 66–81.
- 13 Eus. v. Const. 42 (FC 83, 360f.). Vgl. auch ebd. 44–45 (FC 83, 362–365). Vgl. zur Reise der Helena auch Hunt, *Pilgrimage*, 28–49 (wo die Kreuzauffindung noch als Legende angesehen wird), H. Schlange-Schöningen, „Helena im Heiligen Land – Pilgerreise oder politische Mission?“, in: *Konstantin der Große. Zwischen Sol und Christus* (hg. v. K. Ehling – G. Weber) (Darmstadt 2011) 100–109 und E.-M. Gärtner, *Heilig-Land-Pilgerinnen des Lateinischen Westens im 4. Jahrhundert* (JThF 34; Münster 2019) 36–67.
- 14 Vgl. Heid, *Absicht*, 53.
- 15 Vgl. M. Küchler, „Die ‚Füße des Herrn‘ (Eus., DE 6, 18)“, in: *Jerusalem. Texte – Bilder – Steine* (hg. v. M. Küchler – Chr. Uehlinger) (NTOA 6; Fribourg 1987) 11–36.
- 16 Vgl. Eus. v. Const. 41; 43 (FC 83, 358–363).
- 17 Vgl. dazu Soz. h. e. 2, 4 (FC 73/1, 212–217).
- 18 Vgl. Eus. v. Const. 52f. (FC 83, 372–379).
- 19 Dies wird angenommen von K. Bieberstein, „Zum Raum wird hier die Zeit. Drei Jerusalemer Erinnerungslanschaften“, JBTh 22 (2007) 20–27. Für die Folgezeit ist der Ausbau der Pilgerstätten parallel zur dogmatischen Entwicklung dann jedoch tatsächlich zu beobachten.
- 20 Vgl. den Reisebericht des Pilgers (oder der Pilgerin? – das erwägen S. A. Fortner/A. Rottloff, *Auf den*

- Spuren der Kaiserin Helena. Römische Aristokratinnen pilgern ins Heilige Land [Erfurt 2000] 93–98) von Bordeaux aus dem Jahr 333, Itin. Burdig. 594, 2f.; 598, 7 (CCL 175, 17; 20).
- 21 Vgl. Evagr. h. e. 1, 21f. (FC 57/1, 180–189). Vgl. auch Hunt, Pilgrimage, 221–248, und Gärtner, Pilgerinnen, 25–35.
 - 22 Vgl. z. B. Theodosius, De situ terrae sanctae 8 (CCL 175, 118) und Anon. Plac. 25 (CCL 175, 142). Letzterer erwähnt in Kap. 18 auch „Kaiserkrone aus Gold und Schmucksachen von Kaiserinnen“, die (als Totivgaben) am Heiligen Grab aufgehängt wurden.
 - 23 Vgl. zur Baugeschichte der letzteren und der etwas unsicheren Rolle Justinians M. Bacci, The Mystic Cave (Rom 2017) und G. Röwekamp, Die Geburtskirche in Bethlehem (Leutkirch 2020).
 - 24 Vgl. K. Trampedach, „Ein neuer Tempel Salomos in Jerusalem? Der Bau der Nea-Kirche (532-543) durch Kaiser Justinian“, Millennium 12 (2015) 155–177.
 - 25 Vgl. Eus. v. Const. 3, 25 (FC 83, 342f).
 - 26 Vgl. Eus. v. Const. 3, 31,2 (der Vicarius orientis Dracillianus für die Grabeskirche; hinzu kommt der Presbyter Eustathius aus Konstantinopel; vgl. Theoph. chronogr. 33, 11 [de Boor]) und Eus. v. Const. 3, 53,2 (der Comes Acacius für Mamre) (FC 83, 352f; 374f).
 - 27 Heyden, Orientierung, 122–126 vermutet westliche Theologen/Bischöfe als Urheber dieses Konzeptes.
 - 28 Vgl. Eus. v. Const. 52f. (FC 83, 372–379).
 - 29 Vgl. dazu R.L. Wilken, The Land Called Holy. Palestine in Christian History and Thought (New Haven 1992) 78–100.
 - 30 Vgl. dazu G. Röwekamp, Einleitung zu FC 68, 51–58.
 - 31 Auch Eusebius benutzt immer den Ausdruck „neos“; vgl. z. B. v. Const. 3, 40; 3, 43,1 (FC 83, 358–361).
 - 32 Eus. v. Const. 3, 30, 4 (FC 83, 350f.). Hunt, Pilgrimage, 26, spricht von einer „mixture of imperial policy and ecclesiastical aspirations“.
 - 33 Eus. v. Const. 33, 1 (FC 83, 354f.). Zu möglichen tatsächlichen Bezügen des Bauwerks zum jüdischen Tempel vgl. J. Wilkinson, „Jewish Influences on the Early Christian Rite of Jerusalem“, Le Muséon 92 (1979) 347–359.
 - 34 Vgl. dazu G. Stemberger, Juden und Christen im Heiligen Land. Palästina unter Konstantin und Theodosius (München 1987) 60.
 - 35 Hunt, Pilgrimage, 8, verweist auf den bemerkenswerten Umstand, dass kurz zuvor noch nicht einmal der Name Jerusalem mehr bekannt war: Beim Prozess gegen Eusebius‘ Lehrer Pamphilus und seine Gefährten in Cäsarea fragt der Richter nach dem Herkunftsort des Angeklagten und hält, als dieser vom (himmlischen) Jerusalem spricht, dies für eine geheime Stadt in der Wüste, da er Jerusalem nur als Aelia Capitolina kennt.
 - 36 Die Rolle der Mönche ist besonders deutlich bei der Identifizierung der heiligen Stätten im Sinai; vgl. dazu H. Sivan, „Pilgrimage, Monasticism, and the Emergence of Christian Palestine in the 4th Century“, in: The Blessings of Pilgrimage (hg. v. R. Ousterhout) (Illinois Byzantine Studies 1; Urbana/Chicago 1990) 54–65. Nicht selten werden dabei auch die Nachfragen der Pilger*innen eine Rolle gespielt haben: Sie schließen aus der Anwesenheit von Mönchen auf einen biblischen Ort und bekommen ihn auch gezeigt; vgl. z. B. Itin. Eger. 16,3 (FC 20, 172f.) zum Bach Kerit. Und – vermutlich ebenfalls auf Nachfrage – wurden sogar die Pyramiden in das christliche Koordinatensystem eingepasst und als Kornspeicher Josefs gedeutet; vgl. Egeria bei Petrus Diaconus, loc. sanct. Y 2 (FC 20, 318f).
 - 37 Athanasiana syriaca II (hg. v. J. Lebon, Le Muséon 41 [1928] 169–216; hier 192).
 - 38 Vgl. Itin. Eger. 24, 8–12 (FC 20, 214–217).
 - 39 Vgl. z. B. Cyrill von Jerusalem, cat. 13, 23; 14, 22f. (2, 80; 2, 136–140, Reischl/Rupp). Zu Cyrill und seiner Rolle beim Ausbau Jerusalems vgl. auch Drijvers, Cyril, bes. 153–176.
 - 40 Vgl. Cyrill von Jerusalem, cat. myst. (FC 7).
 - 41 So fragt N. Lenski, „Empresses in the Holy Land: The Creation of a Christian Utopia in Late Antique Palestine“, in: Travel, Communication and Geography in Late Antiquity (hg. v. L. Ellis – F.L. Kidner) (Aldershot/Burlington 2004) 113–124, hier 115.
 - 42 Vgl. die lebendigen Schilderungen bei Evagr. h. e. 1, 21f. (FC 57/1, 181–187).

- 43 Vgl. zum gesamten Gedankengang Lenski, *Empresses*. Vgl. auch M. Dirschlmeier, *Kirchenstiftungen der römischen Kaiserinnen vom 4. bis zum 6. Jh. Die Erschließung neuer Handlungsspielräume* (JbAC. KR 13; Münster 2015).
- 44 Es wirbt um die Übersiedlung der Lehrerin seiner Gefährtinnen Paula und Eustochium, Marcella.
- 45 Vgl. Hier. epist. 46,11f. (CSEL 54, 340–343).
- 46 Hier. hom. de nat. (CCL 78,524f).
- 47 Vgl. Hier. epist. 46,9f. (CSEL 54, 339f).
- 48 Vgl. dazu A. Müller, „Gott will, dass wir reisen.“ Motive zur Entwicklung einer christlichen Topographie im 4. Jh.“, *BThZ* 32 (2015) 107–132, hier 122–129.
- 49 Es erscheint immerhin bemerkenswert, dass die Vorstellung vom christlichen Heiligen Land nicht an der christlichen Herrschaft über das Gebiet hing bzw. hängt. Als 614 zuerst die Perser das Land eroberten und ab 636 die Araber, war das zwar ein tiefer Einschnitt für die Bevölkerung, aber keine Infragestellung ihres Selbstverständnisses wie es z. B. die Eroberung Roms durch die Goten im Jahr 410 gewesen war.
- 50 So die Titel von zwei Texten des ehem. evangelischen Pfarrers von Bethlehem, Mitri Raheb.

Von der autoritären Macht der Religion zur Selbstrelativierung des Glaubens

Den Polen und vor allem den Polinnen wird derzeit von ihrem Verfassungsgericht ein Abtreibungsgesetz zugemutet, das diese besonders auch dann verbietet, wenn der Fötus so stark behindert ist, dass er nicht lebensfähig ist. Landesweite Proteste auch vor Kirchen gegen die in Europa beispiellosen Verschärfungen werden von der herrschenden PIS-Partei als Terrorismus unter einem Nazi-Emblem angeprangert. Der Parteiführer ermuntert rechtsradikale Milizen, „unter allen Umständen“ die katholischen Kirchen als Orte des wahren Polen zu beschützen.

In den USA sind die harten Unterstützer des Präsidenten Trump evangelikale Christinnen und Christen vor allem aus ländlichen Regionen. Sie stören sich weder an seinen Lügen noch an seinen Nöten, sich mit Pornodarstellerinnen vergleichen zu müssen. Diese Koalition verfolgt das Geschäftsmodell, die Überlegenheit der christlichen Weißen in einem Land wieder zu etablieren, in dem landesweite Proteste gegen rassistische und tödliche Polizeigewalt „Black Lives Matter“ einfordern.

In Ungarn fabuliert der Ministerpräsident, selbst ein reformierter Christ, vom Blutbund der sieben Stämme Ungarns, die der Heilige Stephan mit einer Staatsmission ausgestattet habe und die sich nun in der homogenen Reinheit des ungarischen Volkes zur Stärke seiner eigenen illiberalen Herrschaft verdichteten, während die Angehörigen von inhomogenen und deshalb schwachen Völkern auseinanderlaufen. Entsprechend breitbeinig tritt er auf der europäischen Bühne auf.

Über eine gefilmte Interviewsequenz des Papstes, die Unterstützung für staatlich

verbriefte Partnerschaften von Homosexuellen äußert, weil sie sonst vielerorts noch gefährdeter wären, reklamiert ein Erzbischof aus Ruanda falsche Übersetzung oder Erfindung. Auch der Papst könne nichts sagen, so der gerade zum Kardinal erhobene Erzbischof, was gegen die „an sich unveränderbare Lehre“ der Kirche von der göttlichen Einrichtung der Ehe von Mann und Frau stehe.

In der ersten Pandemiewelle des Coronavirus haben sich eine Reihe von katholischen Bischöfen und sogar ein deutscher Kardinal, der einmal die Glaubenskongregation geleitet hat, gegen eine angebliche Verschwörung der Staaten gegen die Kirche echauffiert, weil ihre Maßnahmen zur Kontaktvermeidung gezielt gegen die Souveränität der Kirche gesetzt worden seien.

Hier hat man jeweils Kombinationen aus christlicher Religion, erkonservativen Ansichten und politischem Machtanspruch, mit der es für die Rechte von Frauen und Minderheiten schlecht und für Misogynie, Rassismus, identitäre Homogenitätstopien gut aussieht, sollte diese Kombination zur Herrschaft kommen. Es gibt offenbar eine unheilige Allianz von Leuten, die eine autoritäre politische Herrschaft etablieren wollen, und Vertretern von radikalen evangelikalen oder rechtskatholischen Standpunkten. Kennzeichnend für diese Verbindung ist die Auflösung der modernen Trennung von Religion und Politik zugunsten einer gezielten Vermischung.

Während die Trennung von Politik und Religion nur durchzuhalten ist, wenn staatlich garantierte Religionsfreiheit für alle als unverzichtbar angesehen wird, so ist ihre

Vermischung immer mit einem autoritären Herrschaftsmodell verbunden. Es wirkt nach außen in die Gesellschaft hinein mit bisweilen stark ausgebildeten Kulturkämpfen, die von den Protagonisten der Vermischung auch gewollt sind. Aber auch nach innen in die eigene Religionsgemeinschaft hinein wollen sie damit ihre liberalen Gegner*innen langfristig demütigen. Sie werfen ihnen vor, die Glaubensgemeinschaft mit modernistischen Häresien gekapert zu haben und halten sich für den besseren und wahren Teil der eigenen Religionsgemeinschaft.

Man könnte aber auch umgekehrt argumentieren, dass hier für traditionelle Wahrheiten Zeugnis abgelegt würde. Schließlich sind es wirklich keine so erstaunlichen christlichen Standpunkte, jede Form von Abtreibung strikt abzulehnen, einen sich gegen Muslime stellenden christlichen Präsidenten zu unterstützen, eine einheitliche Nation unter einem katholischen Nationalheiligen zu bauen, Abscheu vor gelebter Homosexualität zu äußern und dem Staat seine Grenzen durch eine autarke mächtige Kirche aufzuzeigen. Schließlich wurde derlei über Jahrhunderte lang als kirchliche Lehren vertreten und solche Positionen stehen zum Teil immer noch im katholischen Weltkatechismus. Es werden hier eben nur alle vorhandenen Mittel der Macht genutzt, um solchen Lehren Geltung zu verschaffen, wenn nötig auch gegen innere Feinde. In Zeiten, in denen die Religion nicht länger säkularistisch in Nischen abzudrängen ist, wäre man doch mit dem Klammerbeutel gepudert, ihre offenkundige Macht nicht für die eigenen Interessen zu nutzen. Außerdem führt eine Trennung der wahren Religion von der falschen Politik doch nur zu einer Diktatur des Relativismus. Nur die machtvolle Verbindung mit Politik hat die christliche Religion großgemacht.

Agiert Religion zwangsläufig autoritär, wenn sie politisch kraftvoll wird? Die elementare Struktur, um die Frage zu beantworten, ist jene Wechselwirkung von Religion und Politik, aus der eine disziplinierende Macht entsteht. Ein „Entweder-oder“ zwischen beiden wäre unterkomplex. Sowohl die Religion hat starke immanente Anteile, die sie zu einer politischen Potenz aufbaut, wie auch die Politik große transzendente Perspektiven, die ihr Identifikationspotentiale ermöglicht. Wird die Trennung von Religion und Politik zugunsten eines Rechtspopulismus aufgegeben, dann geht es stets um Macht; das folgt keinen Reminiszenzen an eine gute alte Zeit.

Ist das nun eher eine zufällige Entwicklung in einer globalisierten Zivilisation, in der angesichts von Pluralisierung und urbaner Diversität, die den Eliten zu Gute kommen, die Sehnsucht einer scheinbar schweigenden Mehrheit nach einfachen, für sie vorteilhaften Verhältnisse steigt? Oder zeigt sich hier eine weltweite tektonische Verschiebung von Macht, bei der sich ein hintergründig autoritär aufgeladenes Spannungsfeld der christlichen Religion entlädt? Ist christliche Religiosität unvermeidlich autoritär, wenn sie politisch für die eigene Sache wirksam sein will, oder ist es vielmehr notwendig, ihrer autoritären Versuchung entschieden zu widerstehen, damit sie politisch wirksam für globale Gerechtigkeit insbesondere für die Armen und Bedrängten aller Art eintreten kann?

Für diese Fragen machen wir drei Probebohrungen in das von Macht getriebene Verhältnis von Religion und Politik: die Begründung eines sakralen christlich-abendländischen Imperiums mit den Gravitationszentren Papst und Kaiser, die lange vor der modernen Trennung von Religion und Politik stattgefunden hat; die zum Dogma erhobene Unfehlbarkeit des Papstes, das zur Trennung von weltlich-immanenter Politik aufgrund der erhabenen

eigenen Position von Religion führt; und schließlich der Distinktionsgewinn einer global agierenden Weltkirche, die jenseits der Trennung wie der Vermischung von Religion und Politik erzielt wird.

*1 Religion als Sakralisierung von Politik –
das christliche Imperium Karls des Großen*

Im Jahr 800 hatte der Papst den von ihm in Rom neu gekrönten Kaiser nötig, um nicht unter die Räder der römischen Adelscliquen zu kommen. Er war auf ihn angewiesen. Aber nachhaltig betrachtet konnte die Kirche mehr Vorteile aus dieser Verabredung ziehen als die Karolinger. Der Papst besaß nun das souveräne Recht auf jegliche *translatio imperii* und jedweder Kaiser konnte nur in Rom gekrönt werden.

Das ist umso überraschender, als die eigentliche Macht damals allein bei Karl dem Großen lag. Der Papst war lediglich die sichtbare Figur einer symbolischen Macht, über die er zudem damals gar nicht wirklich selbst verfügte. Er benötigte die souveräne politische Macht Karls, um sie auszuüben. Nach Karls Hofbiographen Einhard kam die Krönung zum Kaiser in der Weihnachtmette für den einfachen Gläubigen Karl in etwa so überraschend wie für uns heute die Folgen des Klimawandels. Alles war inszeniert nach einem Drehbuch, das der Analphabet Karl geschrieben hatte.¹

Er hatte womöglich schon als Kind begriffen, welche Potenz von der symbolischen Macht des Papsttums ausging, als Leo II. die Alpen überquerte und bei Karls Vater Pippin Schutz suchte. Spätestens mit der Königskrönung Pippins und seiner eigenen 754 in St. Denis musste dem jungen Karl klar sein, welche Macht in der Sakralisierung politischer Durchsetzungspotenz steckt. Der Übergang von der sakralen fränkischen Königswürde der Merowinger auf den Hausmeier Pippin

war über den schutzsuchenden Papst elegant zu organisieren. Dagegen war jeder Widerstand zwecklos. Für die Sakralisierung politischer Macht ist Religion geradezu prädestiniert, weil sie dazu im römischen Imperium formiert wurde. Die christliche Religion hat diese Grammatik übernommen und Karl der Große profitierte sein ganzes Leben davon. Er hat daraus ein Imperium gebaut, das imperiale Eroberungen mit alle Lebensbereiche normierender Herrschaft und kultureller Renaissance verkettete. Seine religiösen Gewährleute dafür waren die Mönche und die Bischöfe.

Hier zeigt sich, dass das Skript für die Sakralisierung politischer Macht nicht von Religion, sondern mit Politik geschrieben wird. Sie überhöht sich, um sich umso leichter gegen Widerstände durchzusetzen. Eine Religionsgemeinschaft kann durch Unterstützung einer politischen Religion großen Einfluss generieren und diesen auf lange Zeit hin absichern.² Politische Religionen agieren stets autoritär.³

Damit wird ein ziemliches Problem bei der Religion sichtbar. Sie ist überaus leicht für autoritäre Herrschaft zu gewinnen und sie baut dann selbst auch in der eigenen Glaubensgemeinschaft eine autoritäre Form von Macht auf, um die Unterstützung dieser Herrschaft umso authentischer gewährleisten zu können. Die dann nötigen Disziplinierungen ihrer Mitglieder erfolgen nicht durch die bessere Einsicht der gläubigen Subjekte, sondern im Form von Imperativen, Moralansagen, Unterwerfungsritualen. Man muss sich schon fragen, ob Religion überhaupt anders als autoritärer Machtkomplex auftreten kann, will sie nicht im totalen Herrschaftsanspruch politischer Religionen zerrieben werden. Will sie das nicht, muss sie sich unweigerlich diesem Herrschaftsanspruch widersetzen; ein Kompromiss ist nicht möglich.⁴

Neben der politischen Religion mit dem Hang zu totalitärer Herrschaft gibt es auch die Sakralisierung durch eine religiöse Politik. Das war eher die Option Karls des Großen. Beide folgen sehr unterschiedlichen Grammatiken. Geht es bei politischer Religion darum, die immanenten Anteile von Religion zum politischen Vorteil zu nutzen, so wird bei religiöser Politik die Potenz zur Transzendenz der Religion genutzt, um Politik in erhabeneren Regionen zu heben. Das *sacrum imperium* des Karl des Großen war nicht einfach eine ausgeweitete Herrschaft der Franken, sondern eine Innovation von Imperium. Sie bedeutet nicht nur nach außen Eroberung, wo immer es ging, und nach innen blutige Mission, sondern auch die Karolingische Renaissance mit Verbesserungen fast aller Lebensbereiche.

Politische Religionen besetzen einen religiösen Ort mit politischen Mitteln, um Macht zu vergrößern. Bei einer religiösen Politik wird dagegen in dem Spannungsbogen von Mystik zur Politik nicht die Mystik benutzt, um die Struktur von Macht zu verändern.⁵ In der religiösen Politik wird ein anderer Modus von Politik etabliert, der sich die für ihn passende Form von Mystik selbst erschafft. Das zeigt sich im mittelalterlichen Dualismus von Papst und Kaiser. Als Papst Innozenz III. (1198–1216) die *potestas directa* beansprucht, der Lehensgeber aller christlichen Herrscher zu sein, musste er sich den Titel des *vicarius Christi* zulegen. Auch der Kaiser konnte sich nicht darauf beschränken, als Schutzmacht des Papstes aufzutreten. Er musste selbst eine mystische Gestalt sein. Der von der Kurie verhasste Staufer Friedrich II. (1194–1250) inszenierte sich als *stupor mundi* und in der wachsenden Dekadenz des päpstlichen Hofes stützten die Kaiser dann den wachsenden Konziliarismus. Sowohl Papst wie Kaiser erschufen eine autoritär angesetzte Mystik, um ihre Politik zu sakralisieren.

Erst mit der Reformation und ihrer Zweireiche-Lehre ist dieser Spuk einer für die Politik eingepassten Mystik dann für beide zu Ende. Es setzte sich die Mystik des gottunmittelbaren Subjekts durch. Die imperiale Mystik einer sakralisierten Politik wird vom Macchiavellismus nach unten hin auf die Beherrschten hin ersetzt und, abgelöst von der Kaiserfigur, im Gottesgnadentum des absoluten Herrschers subjektiviert. Jetzt konnte jede Herrschaft Imperium werden, wenn sie nur genügend verschlagene Macht in der alten oder der neuen Welt aktivieren konnte.

Mit beidem war aber die politische und religiöse Ohnmacht des Papsttums vorprogrammiert. Sein Anspruch, der Generalvikar Christi zu sein, war nur noch Titulatur und sein Kirchenstaat wurde mehr Last als Machtbasis. Die angebliche Konstantinische Schenkung entlarvten die Humanisten als Fälschung und der Merkantilismus zeigte gnadenlos auf, dass die Lebensbedingungen dort in vielerlei Hinsicht die schlechtesten in Europa waren. Diese Schwäche voraussehend schlug der Jesuit Robert Bellarmin (+ 1621) dem Papsttum vor, die Territorialherrschaft aufzugeben und durch ein „Empire of Souls“⁶ zu ersetzen. Der macchiavellistisch ausgerichtete Sixtus V. (1585–1590), ein Franziskaner, wollte ihn deshalb der Inquisition übergeben, starb aber zuvor. Aber auch die Nachfolger folgten dem Rat nicht.

Gleichwohl entwickelte Bellarmins kontroverstheologische Strategie, dass in der Kirche der Glaube so sichtbar sein muss, dass er sich von den Protestanten absetzen kann, das neuzeitliche Modell von Kirche als einer eigenen politischen Religion. Nicht bloß ein Kirchenstaat, sondern die ganze Katholische Kirche wird eine Art Nationalstaat des Glaubens (*societas perfecta supernaturalis*), an dessen Spitze die Wahlmonarchie des Papstes steht. Dieser macht die Kirche, ihren Glauben

und letztlich auch die katholische Gegenwart Gottes sichtbar. Das bedeutet zugleich, dass die Kirche wie jeder Staat alles, was sie für ihre Existenz benötigt, aus sich selbst heraus zur Verfügung haben muss. Vor hundertfünfzig Jahren fand diese Strategie auf dem Ersten Vaticanum ihren Höhepunkt.

*2 Ein übernatürlicher Staat
durch unfehlbare Herrschaft –
eine der Politik erhabene autoritäre Religion*

Die päpstliche Unfehlbarkeit 1870 wurde zum Dogma der Katholischen Kirche erklärt und mit ihr das Jurisdiktionsprimat des Papstes. Das erbrachte mehr ein als eine Kirchenspaltung und größeren Abstand zu protestantischen wie orthodoxen Kirchen. Dadurch konnte Pius IX. (1846–1878) definitiv mit der bürgerlichen Politik brechen, die durch das Risorgimento Italiens nicht nur den Kirchenstaat massiv verkleinerte, sondern auch in Italien eine Trennung von Staat und Kirche salonfähig machte. Gleichzeitig konnte er sich von allen Bestrebungen zu Nationalkirchen absetzen, die der römischen Kurie im Fall des Gallikanismus gefährlich geworden waren. Wenn schon nicht in Frankreich, so setzte sich wenigstens hier auf dem Ersten Vaticanum der ultramontane Katholizismus durch. Das berühmte Dictum dieses Dogmas, dass der Papst, wenn er seine Autorität der Unfehlbarkeit nutzt, unreformierbare Sätze „ex sese non autem ex consensu ecclesiae“ (DH 3074) definieren kann, ist gegen den Gallikanismus gesetzt, obwohl der schon durch die Französische Revolution politisch gebrochen war. Aber das Papsttum fürchtete seine religiöse Potenz mehr.

Pius IX. bekam zwar keine Dogmatisierung der persönlichen Unfehlbarkeit, aber das Dogma genügte immer noch, sich wie im *Syllabus Errorum* vorgeformt von allen bürgerlichen Trennungen von Kirche

und Staat abzusetzen. Diese Trennung wird nun von der Katholischen Kirche selbst vollzogen, aber auf ihre Weise. Sie begreift sich als erhaben über der modernen Welt und ihrer relativistischen Politik. Eine übernatürliche Position der eigenen Religion bekommt Vorrang vor jeder Sakralität von Politik. Die Katholiken sind zwar die Bürger von allen möglichen Staaten, aber ihre Loyalität gilt vorrangig der Kirche und ihren Lehren, wie sie vom Papst garantiert werden.⁷ Sichtbarkeit wird zum Königsweg, um religiöse Macht zu demonstrieren; sie wird von den Amtsträgern der Hierarchie ausgeübt und diszipliniert das Volk. Im Amerikanismus und anschließenden Antimodernismus richtet sich das zunehmend nach innen gegen alle theologischen und religiösen Bestrebungen, die sich mit der Geschichte, der jeweiligen Gesellschaft und Kultur und mit den modernen Freiheiten überhaupt aussöhnen wollten. Die wahre Kirche verstand sich auf allen diesen Feldern als die bessere Alternative; in Italien begreifen viele Bischöfe und Kleriker bis heute Kirche als den besseren Staat.

Die Glaubensgemeinschaft wird ein staatliches Gebilde, eine *societas perfecta supernaturalis*: „und – was höchst wichtig ist – sie [die Kirche] ist eine ihrer Art und ihrem Recht nach vollkommene Gesellschaft, da sie die für ihre Erhaltung und Tätigkeit notwendigen Hilfsmittel nach dem Willen und durch die Wohltat ihres Gründers alle in sich und durch sich selbst besitzt.“ (Leo XIII. 1885, Enzyklika *Immortale Dei*, DH 3167) Mitarbeit an der ökumenischen Bewegung oder am interreligiösen Dialog, Anwendung der Menschenrechte oder moderne Individualisierung von Sexualität waren damit für die Kirche ausgeschlossen; das hätte sie von Größen abhängig gemacht, die sie nicht kontrollieren kann. Alles, was lehrmäßig vorgetragen oder politisch aktiviert wurde wie Mariendogmen,

katholische Soziallehre oder Konkordate, diente diesem Zweck der Selbstbegründung. Sie selbst begriff sich als im Stande, zu jeder strittigen Frage in Gesellschaften, Kulturen, Politiken etwas zu sagen, was den heilsbedeutsamen Vorrang der eigenen Religion deutlich macht.

Daraus resultieren natürlich unweigerlich Konflikte mit allen anderen Staaten, waren sie nun absolutistisch oder säkular geführt. Um das zu minimieren, hatte schon Bellarmin die Theorie der *potestas indirecta* des Papstes ausgearbeitet. Sie bedeutete, dass der Papst auf die direkte Macht über christliche Herrscher verzichtete, wie sie im Mittelalter beansprucht wurde. Die Katholik*innen sollten künftig den jeweiligen Herrschern untertan sein, zu denen sie gehörten. Aber in allen Fragen, die das Heil der Menschen betreffen, sollten die Staaten auf das hören, was die Kirche zu sagen hatte. Die Körper und Vermögenswerte der Menschen gehörten der staatlichen Herrschaft, aber die Seele der Menschen gehört zum kirchlichen Hoheitsbereich. Alles Strittige dazu klärte die Katholische Kirche selbst und die jeweiligen Staaten sollten es dann mit ihren jeweiligen Machtmitteln umsetzen. Das betraf etwa Fragen des Lebensstandes und Heirat, der Sexualität und der Verhütung, des Sonntags und der Feiertagsgestaltung, des Lebensbeginns und -endes sowie der religiösen Bildung usw.

Das reduziert die Konfliktfelder mit den säkularen Staaten, aber verschärft sie natürlich in allen Bereichen, in denen moderne Menschen die Souveränität ihrer Lebensentscheidungen beanspruchen. Die Freiheit des Einzelnen und die höhere Einsicht der Kirche waren nicht nur nicht zu versöhnen; vielmehr waren alle katholischen Staaten gehalten, dem Durchgriff der Kirche gegen die Freiheitsabsichten Raum zu geben. Deshalb erwartete die Kirche ein Verbot von Scheidungen, Ver-

hütungsmitteln, Abtreibung, antikirchlicher Presse, kirchenunabhängiger theologischer Wissenschaft. Sie verlangte die freie Entscheidung des Papstes über die Besetzung der Bischofsstühle, aber auch Religionsfreiheit dort, wo die Katholik*innen in der Minderheit waren. Dort, wo sie die Mehrheit der Bevölkerung stellten, war Religionsfreiheit überflüssig, weil die wahre Religion hier bereits herrschte; wer anders als katholisch glaubt, konnte dort nur auf Duldung hoffen.

Mit dem Theorem der *potestas indirecta* relativierte man also den Machtanspruch des Papstes. Das war einerseits realistisch, weil der Papst keine Chance hatte, sich gegen die absolutistisch geführten Staaten oder gar demokratische Herrschaft durchzusetzen. Aber es war andererseits zwangsläufig autoritär, weil die jeweils von diesen kirchlichen Standpunkten zu disziplinierenden Menschen nichts dazu zu sagen hatten. In der *societas perfecta supernaturalis* leitete die Hierarchie das Volk in allen Lebensbereichen von der Wiege bis zur Bahre.

Die Trennung päpstlich geführter Religion von bürgerlicher Politik erweist sich damit als ebenso autoritär wie die Vermischung von Politik und Religion im sakralen Imperium. Aber anders als dort, entstand hier ein gravierendes Gegengewicht. Das sind die Lebensentscheidungen der Menschen, die der Staat eben weder erzwingen noch verhindern kann. Eine autoritäre Religion kann nur auf solche Menschen zugreifen, die der Staat oder ein von ihrer Hierarchie kontrolliertes Milieu in ihrem Sinn beherrscht. Wenn eines oder gar beides wegbriecht, scheitert die Konstruktion. Das geschah Zug um Zug in der pianischen Epoche seit dem Ende des Ersten Weltkrieges. Johannes XXIII. (1958–1963) und das Zweite Vaticanum (1962–1965) reagierten darauf mit einer für die katholische Religionsgemeinschaft überraschenden Innovation.

3 Von demütigender Macht zur Demut vor einer unausweichlichen Ohnmacht

Religion kann ebenso klein- wie großflächig aktiv sein, weil sie auf beiden Feldern disziplinieren kann. Deshalb hat sie immer ein elementares Verhältnis zur Macht. Man kann keine Religion und keine Religiosität erfassen, wenn man dieses Verhältnis nicht im Blick hat. Beim kleinflächigen Vorgang wirkt sich ihre Macht besonders auf den Körper aus und beim großflächigen auf die kulturellen Muster einer Gesellschaft.⁸ Die Fähigkeit von Religion, nicht nur äußerlich Menschen zu unterwerfen, sondern mit hoher Finesse den Einfluss auf ihre intimsten Bereiche zu erreichen, macht sie zu einer Machttaktik *par excellence*. Im christlichen Fall aktivieren Glauben und Pastoral, Spiritualität und Ritualen sowohl die Mikrophysik wie die Makrophysik von Macht, wie Michel Foucault die klein- und großflächigen Taktiken kategorisiert hat.⁹ Aber erst nach diesem Verhältnis zur Macht kommt ihr Verhältnis zur Politik; das ist zweitrangig gegenüber den Disziplinierungen, weil diese erheblich weiter reichen als politische Herrschaft.

Das klingt nach nochmals gesteigertem autoritärem Zugriff nach imperialer Politik und unfehlbarer Lehre. Das wäre es dann, wenn Disziplinierungen vom Zwang abhängig sind, die sie natürlich tatsächlich erzeugen. In ihnen stecken immer eine Nötigung und eine Demütigung. Niemand mag diszipliniert werden und schon gleich gar nicht gedemütigt. Wir wollen Macht über andere, aber keine Ohnmacht vor anderen. Aber noch mehr wollen wir Ermächtigung über uns selbst und nehmen dafür auch Ohnmacht in Kauf, wenn es nicht anders geht. Vor allem wollen wir diese Ermächtigung dort, wo die eigene Ohnmacht vor dem eigenen Leben so quälend geworden ist, dass wir ihr nicht mehr ausweichen können. An diesem Ort setzt eine Religion an, die

jenseits von Vermischung mit und Trennung zur Politik agiert. Es ist ein Ort der Selbstrelativierung, weil erst nach der Zustimmung von Subjekten zur eigenen Disziplinierung Politik wie Religion bedeutsam werden. Macht generell und religiöse Macht speziell vollenden sich in Disziplinierungen, die Menschen in voller Freiheit eingehen, also Selbstdisziplinierungen. Während religiöse Politik und erhabene Unfehlbarkeit zum Pflichtbereich religiös erzeugter Macht gehören, sind Selbstdisziplinierungen die höhere Kür, weil sie die religiöse Macht vorrangig selbst betreffen. Man muss die Bedingungen der Möglichkeit genau beachten, wenn man sie bei Menschen erreichen will. Eine davon ist der Respekt vor den Subjekten, die sich selbst disziplinieren.

Am Ende der pianischen Epoche (1846–1958) war das nur wenigen in der Katholischen Kirche klar. Sie wussten, dass die Strategie der Unterwerfung von Menschen durch Milieuzwang oder als Staatsreligion nicht mehr auf Dauer funktionierte. Das Leben in Widersprüchen, das angeblich zur katholischen Existenz gehörte, genügte nicht mehr. Es waren nur wenige, nicht zuletzt in der sog. Nouvelle Théologie und in der sog. Anthropologischen Wende. Aber einer davon war der neue Papst Johannes XXIII. Er tat zwei sehr ungewöhnliche Schritte: Er relativierte als Papst das Papsttum und stellte die Subjektivität der einzelnen Menschen in den Mittelpunkt seiner Tätigkeit. Statt unfehlbar zu agieren berief er ein Konzil ein, das nicht bloß die Kirche, sondern ihren Glauben auf den Stand der Menschen von heute bringen sollte („Aggiornamento“) und er selbst sprach mit einem solchen reformierten Glauben „alle Menschen guten Willens“ (Enzyklika *Pacem in terris*, 1963) an. All das ist aus der jüngeren Kirchengeschichte nur zu bekannt.

Der religiös springende Punkt ist dabei, dass damit der Glaube, die Kirche und die

eigene Welt derer, die sie leben, radikal und prinzipiell unter Subjektivitätsgesichtspunkten verhandelt werden. Ausgehend von „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute“ wird das dann in der Pastorkonstitution *Gaudium et spes* diskursiviert. Religion wendet sich hier nicht an Menschen, um sie sich zu unterwerfen, sondern um sich selbst zu subjektivieren. Das geschieht mit dem sog. Lehramt vom pastoralen Charakter, wie Johannes XXIII. das nannte und das Zweite Vaticanum es ausführte.

Die Bedingung der Möglichkeit dafür, dass Menschen sich in einer Weise selbst disziplinieren, wie es eine Glaubensgemeinschaft vorschlägt, besteht darin, dass diese sich selbst auf das Niveau der Subjekte diszipliniert, die sie anspricht. Es gibt nichts Wichtigeres als das einzelne Subjekt, das bereit ist zu glauben. Es ist ein Andersort der Gottesgegenwart. Es ist daher wichtiger als die eigene Tradition und die eigene Botschaft; denn erst dieses Subjekt kann all dem eine Bedeutung geben, die sich in seiner Selbstdisziplinierung äußert. Aus der religiösen Macht wird eine Selbstde-

mütigung derer, die sie ausüben müssen. Und aus denen, die glauben sollen, werden die Akteure der hier und jetzt zu verfolgenden Disziplin des Glaubens. Daraus ergibt sich, was unvermeidlich ist: die Selbstrelativierung der Glaubensgemeinschaft durch den Respekt vor einem jeden individuellen Subjekt, das heute da ist, also nicht nur die eigenen Mitglieder. Und es ergibt sich, was unbedingt vermieden werden muss: der autoritären Versuchung von Religion nachgeben, sich über sie zu erheben. Die Selbstdisziplinierungen der Menschen, die sich auf den Glauben einlassen, wären damit nicht nur nicht zu erreichen; sie wären damit gar nicht zu erfassen.

Die Katholische Kirche hat auf dem Zweiten Vaticanum mit diesem Prozess radikaler Subjektivierung begonnen. Er ist alles andere als abgeschlossen. Ihre internen Konflikte in der Gegenwart ergeben sich daraus. Dieser Prozess kann scheitern, aber dieses Können ist die Basis, dass er es nicht tut.

Hans-Joachim Sander

- 1 J. Fried, Karl der Große: Gewalt und Glaube. Eine Biographie (München 2018) 63–72.
- 2 ‚Politische Religion‘ ist ein Begriff, der 1938 geprägt wurde von E. Voegelin, Politische Religionen. Hg. v. P. Opitz (München 3. Auflage 2007). Voegelin wollte damit die autoritäre Macht erklären, die er direkt vor Ort in Wien im Modus des katholischen Ständestaates und dann der Übernahme durch die Nationalsozialisten erlebt hatte. Diese Macht verdichtet sich zu totalitären Herrschaftssystemen und manifestiert sich durch Repräsentationsvorgänge, die aus dem religiösen Bereich entlehnt werden. Nach seiner Analyse wurde das in der Moderne dadurch möglich, weil die Repräsentationen aufgrund einer die Religion verdrängenden Säkularität frei verfügbar geworden waren. Vgl. dazu auch Politische Religion? Politik, Religion und Anthropologie im Werk von Eric Voegelin (Hg. v. M. Ley – H. Neisser – G. Weiss) (Paderborn 2003) und neuerdings F. Körner, Politische Religion. Theologie der Weltgestaltung – Christentum und Islam (Freiburg 2020) 132–174, der besonders auf die Repräsentationsressource abhebt, die Religion politischen Religionen bereitstellt.
- 3 Vgl. M. Ley, „Zur Theorie der politischen Religionen. Der Nationalsozialismus als Paradigma politischer Religiosität“, in: Politische Religion?, 77–86.
- 4 H. Schelkshorn, „The Ideology of the New Right and Religious Conservatism. Towards an Ethical Critique of the New Politics of Authoritarianism“, Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society 4/2 (2018) 124–141; H. Schelkshorn, „Wider die Instrumentalisierung des Christentums. Zur Unvereinbarkeit von neorechter Ideologie und christlicher Moral“, in: Christentum und Populismus: klare Fronten? (Hg. v. W. Lesch) (Freiburg 2017) 26–37.
- 5 Das war die theologische Vision der neueren politischen Theologie, um eine gefährliche Erinnerung

an die Opfer der Geschichte zu etablieren. Vgl. J. B. Metz, *Mystik der offenen Augen*. Gesammelte Schriften Bd. 7 (Freiburg 2017).

- 6 S. Tutino, *Empire of souls. Robert Bellarmine and the Christian commonwealth* (Oxford 2010).
- 7 Hubert Wolf sieht darin die Kaperung einer Glaubensgemeinschaft für das Projekt eines Katholizismus, das eine neue Kirche im Sinn hatte, sich aber bis auf den heutigen Tag als die eigentlich alte Kirche behauptet (H. Wolf, *Der Unfehlbare. Pius IX. und die Erfindung des Katholizismus im 19. Jahrhundert* [München 2020]). Das Narrativ von einem Liberalen, als der Mastai Ferretti 1846 zum Papst gewählt wird, hält er für ein gravierendes Missverständnis (153–186).
- 8 Die Musterung des sozialen und individuellen Lebens durch Kultur ist die große Einsicht des sog. Kulturrelativismus: R. Benedict, *Patterns of Culture* (London 2018 [Reprint of the edition in 1935]).
- 9 „Man muß sich zunächst von einer sehr verbreiteten These trennen, derzufolge in unseren bürgerlichen und kapitalistischen Gesellschaften die Macht die Realität des Körpers zugunsten der Seele, des Bewußtseins, der Idealität gezeugt hätte. In Wirklichkeit ist nichts materieller, ist nichts physischer, körperlicher als die Ausübung von Macht.“ (M. Foucault, *Mikrophysik der Macht. Über Strafjustiz, Psychiatrie und Medizin* [Berlin 1976] 107f.)

Koran und Macht

Eine theologische Reflexion dreier Aspekte

„Die meisten Ungläubigen haben den Islam im Schatten der Schwerter angenommen – denn Gott hat mit Schwert und Speer getan, was er nicht mit Beweis und Zunge getan hat.“⁴¹ Mit diesen drastischen Worten beschreibt Abū Ḥāmid al-Ġazālī (gest. 1111) in der Einleitung zu seinem theologischen Hauptwerk nicht nur eine Form der Machtausübung durch den Islam, sondern er macht auch eine Aussage über Gottes Verhältnis zu Macht in der Welt. Macht und noch mehr Gewalt wird in der öffentlichen Debatte häufig im Zusammenhang mit dem Islam diskutiert. Macht ist jedoch auch ein Thema der islamisch-theologischen Reflexion, die häufig (aber nicht immer) beim Koran als zentralem Bezugstext beginnt. Im Folgenden sollen drei Aspekte des Themas Koran und Macht betrachtet werden, wobei die ersten beiden nach Macht als Gegenstand von Koranischer Theologie fragen, der dritte nach der Deutungshoheit als einer speziellen Form von Macht in der Auslegung von normativen Texten.

1 Eine Schöpfung für den Menschen: Göttliche Macht im Koran

Es gehört zu den Charakteristika des Korans, dass Gott im Zentrum seiner Weltanschauung steht, diese jedoch konsequent entsprechend der Situation der Ersthörer*innen entfaltet wird. Und auch wenn man im Kontext der Koranischen Theologie über Macht nachdenkt, ist dies der Fall: Die Betonung der Macht Gottes ist unübersehbar, gerade weil sie für die angesprochenen Menschen von größter Bedeutung ist. Gottes Macht wird dabei als allumfassend und Grund jeden Seins dargestellt. Sie zeigt sich damit vor allem in

Gottes Schöpfungshandeln, das seit den ältesten Suren des Korans eines der zentralen Themen ist. Dabei spielt die für den Menschen vorteilhafte Einrichtung der Welt eine besondere Rolle. Fazlur Rahman, ein einflussreicher muslimischer Denker des 20. Jahrhunderts, formuliert dies in seiner Koraneinführung wie folgt: „Seine Schöpfung von Natur und Mensch – und von der Natur für den Menschen – stellt die uranfängliche Barmherzigkeit Gottes dar. Seine Macht, Schöpfung und Barmherzigkeit fallen deswegen nicht nur zusammen, sondern durchdringen sich völlig und sind gänzlich identisch.“⁴² Es gibt verschiedene Verse, an denen sich dies zeigen ließe, besonders nachdrücklich ist diese koranische Perspektive aber in Sure 78, „Die Kunde“, in den Versen 6 bis 16:³

Haben Wir nicht die Erde zu einer Fläche gemacht (6)
und die Berge zu Pflöcken? (7)
Haben Wir euch nicht als Paare erschaffen? (8)
Und haben Wir nicht euren Schlaf zur Ruhe gemacht? (9)
Und haben Wir nicht die Nacht zu einem Gewand gemacht? (10)
Und haben Wir nicht den Tag zum Lebensunterhalt gemacht? (11)
Und haben Wir nicht über euch sieben mächtige (Himmel) gebaut? (12)
Und haben Wir nicht eine strahlende Leuchte gemacht? (13)
Und senden Wir nicht von den Regenwolken reichlich Wasser, (14)
damit Wir mit ihm Korn und Pflanzen hervorbringen (15)
und dicht bewachsene Gärten? (16)⁴

Die Passage beschreibt dabei den für den Menschen gut bewohnbaren Lebensraum der ebenen Erde, die für ihn vorteilhaften kosmischen Gegebenheiten mit dem Rhythmus von Tag und Nacht sowie das positive meteorologische Geschehen, das ihm seine tägliche Nahrung sichert. All dies erscheint als Ausdruck von Gottes Barmherzigkeit für den Menschen. Angelika Neuwirth liest die Sure als Bearbeitung von Ps 104, der in der Liturgie von Jüd*innen und Christ*innen in der Umwelt des Korans eine Rolle spielte und der ebenfalls Gottes Schöpfungshandeln in der Welt zum Thema hat.⁵ Die göttliche Schöpfungsmacht beschränkt sich dabei nicht nur auf die anfängliche Hervorbringung und Einrichtung der Welt, sondern sie zeigt sich im Sinne einer *creatio continua* auch im Hier und Jetzt und ist somit fortdauernd für den Menschen erfahrbar. Der Gedanke, dass Gott bestimmte Geschöpfe zum Nutzen des Menschen erschaffen hat, findet sich im Koran an verschiedenen Stellen. In den spätmekkanischen Suren ist die Rede von einer „Dienstbarmachung“ (*tashīr*) von Sonne, Mond, Nacht, Tag und schließlich der gesamten Schöpfung für den Menschen.⁶

Diese positive Perspektive auf die als Schöpfung verstandene Welt steht in einem starken Kontrast zum vorkoranischen Weltbild der Araber*innen: In der vorislamischen Dichtung wird die Natur vornehmlich als lebensfeindlicher Raum wahrgenommen.⁷ Macht hat dabei vor allem die „Zeit“ (*dahr*), die letztlich alles gnadenlos hinwegrafft und keinen Raum für ein Weiterleben nach dem Tod lässt. So zitiert Q 45:24, eine solche Ansicht im Umfeld der Gemeinde des Propheten: „Sie sagen: Es gibt nur unser diesseitiges Leben. Wir sterben und wir leben, und nichts vernichtet uns außer der Zeit (*ad-dahr*).“ Diese unpersönliche Macht wird in der koranischen Offenbarung durch Gottes Schöpfungsmacht

ersetzt, die nicht nur die scheinbar natürlichen und alltäglich beobachtbaren Regelmäßigkeiten der kosmischen Gegebenheiten bestimmt, sondern auch einen Zusammenhang von Werken, Gericht und Schicksal nach dem Tod herstellt. Dies bedeutet, dass die Menschen nicht einfach der „Zeit“ ausgeliefert sind, sondern dass sie die Welt als Ausdruck von Gottes Barmherzigkeit erkennen dürfen.

Im Arabischen ist es die Wortwurzel *q-d-r*, die in verschiedenen koranischen Kontexten vor allem die göttliche Macht bezeichnet. Gott ist „mächtig“ beziehungsweise „fähig“ – *qadir* –, die Toten zum Leben zu erwecken (Q 75:40); Gott hat durch seine Macht Tag und Nacht „ein Maß gesetzt“ – *yuqaddiru* (Q 73:20); und Gott hat, wie die späteren Suren formelhaft betonen, „zu allen Dingen die Macht“ – (*alā kull šayʿ*) *qadir* (Q 2:20). Der allumfassende Charakter dieser Macht lässt sich dabei zuvorderst an der Vollkommenheit der Schöpfung ablesen. Auch dient die existierende Schöpfung als Beweis für die jenseitige abermalige Erschaffung des Menschen (Q 36:78–79): „Wer belebt die Knochen, wenn sie zerfallen sind? Sprich: Es belebt sie Derjenige, Der sie das erste Mal geschaffen hat. Und Er ist über jede Schöpfung wissend.“

2 Ein Statthalter Gottes auf Erden: Menschliche Macht im Koran

Gottes Macht und deren Bedeutung für den Menschen ist also ein wichtiges koranisches Thema; die Frage, ob und wie genau auch der Mensch über Macht im Sinne einer Handlungsfähigkeit (*qudra*) verfügt, spielt bereits in frühen theologischen Debatten eine Rolle – hierbei ging es um das Problem der Willensfreiheit, das in der islamischen Tradition besonders intensiv diskutiert wurde und zu dem im Laufe der Zeit unterschiedliche Positionen bezogen wurden.

Menschliche Macht kann jedoch auch noch in einem anderen Zusammenhang diskutiert werden, nämlich inwieweit Gott dem Menschen Macht über die Natur und somit über andere Geschöpfe Gottes übertragen hat. Biblisch wäre hier an den „Herrschaftsauftrag“ aus Gen 1,28 zu denken, dessen christliche Rezeption kontrovers diskutiert wurde und der zunehmend im Sinne von Verantwortung für die Schöpfung verstanden wird. Auch islamischerseits existiert eine vergleichbar einschlägige koranische Passage, nämlich Q 2:30–33, in der der Mensch als Statthalter (*halifa*) auf Erden bezeichnet wird:

Und als dein Herr zu den Engeln sagte: „Ich werde auf der Erde einen Statthalter einsetzen.“ Da sagten sie: „Willst du auf ihr jemanden einsetzen, der Unheil auf ihr stiftet und Blut vergießt, während wir dich lobpreisen und dich heiligen?“ Er sagte: „Ich weiß, was ihr nicht wisst.“ (30)

Und Er lehrte Adam alle Namen. Dann führte Er sie den Engeln vor und sagte: „Tut mir die Namen von diesen kund, wenn ihr die Wahrheit sagt!“ (31)

Sie sagten: „Preis sei dir! Wir haben kein Wissen außer dem, was du uns gelehrt hast. Du bist der Wissende, der Weise.“ (32)

Er sagte: „Tu ihnen ihre Namen kund.“ Und als er ihnen ihre Namen kundgetan hatte, sagte Er: „Habe ich euch nicht gesagt, dass ich das Verborgene der Himmel und der Erde kenne? Und ich weiß, was ihr offenlegt und was ihr verbergt.“ (33)

Der hier im Koran wiedergegebene Dialog Gottes mit den Engeln, das Lehren der Namen und die dann vorgeführte Überlegenheit Adams hat die islamische Auslegungstradition zu einer recht ausführlichen Beschäftigung mit der Passage geführt, aus der sich eine Reihe von exegetischen Problemen ergeben. Dazu zählen die genaue Wortbedeutung von *halifa* („Statthalter“), die Frage, ob

alleine Adam oder auch seine Nachkommen damit gemeint sind, und wieso der über jede Beratung erhabene Gott überhaupt mit den Engeln über seinen Plan spricht.⁹ Liest man die Verse in ihrem Kontext und auch in der Chronologie ihrer Offenbarung, so spricht Einiges dafür, hier tatsächlich die koranische Vorstellung einer Übertragung von Macht auf den Menschen zu erkennen: Nachdem die früheren mekkanischen Suren ein eher negatives Bild vom Menschen und dessen problematischen Eigenschaften gezeichnet hatten, knüpft diese Passage aus der medinensischen Periode an die bereits zuvor erwähnte „Dienstbarmachung“ der Schöpfung an und versteht die freie Möglichkeit des Menschen zum Bösen als Vorbedingung seiner gottgewollten Statthalterschaft auf Erden.¹⁰ Die Belehrung Adams mit den Namen ist in diesem Sinne am ehesten als Befähigung des Menschen für seine Aufgabe zu verstehen.

Die o. g. Passage gehört zu der im Koran mehrfach wiedergegebenen Erzählung über Adam und Iblis, die zwar mit den biblischen Schöpfungsberichten aus Gen 1–3 verwandt ist, sich jedoch auch in mehreren Punkten von diesen unterscheidet.¹¹ So spielt im Koran die göttliche Aufforderung an die Engel eine wichtige Rolle, sich vor dem neu geschaffenen Menschen niederzuwerfen – woraufhin sich Iblis weigert und dadurch zum Teufel wird. Ein exegetisches Problem dieser Erzählung ist die Frage, wieso die Engel überhaupt zur Niederwerfung vor dem Menschen aufgefordert werden, wo doch dessen problematische Natur bereits im Garten durch die erste Sünde deutlich wird (siehe Q 20:121: „Adam sündigte gegen seinen Herrn und irrte ab.“). Die Vorstellung, dass durch den Menschen ein „Statthalter“ auf Erden eingesetzt wurde, ist ausschließlich in Sure 2 zu finden, der chronologisch letzten Version der Erzählung im Koran. Dies ist sicher nicht ohne Grund:

Bedenkt man die Situation der Gemeinde Muḥammads, dann ist festzustellen, dass sich erst durch die Auswanderung von Mekka nach Medina die Lage grundlegend verändert hat. Eine größere Anzahl von Menschen glaubt nun an die Botschaft des Propheten. Durch die größere politische Unabhängigkeit ist von einem gesteigerten Selbstbewusstsein der Gläubigen auszugehen und – wie Angelika Neuwirth betont – ist die Gemeinde nun mit Jüd*innen und Christ*innen konfrontiert, die sich selbst als einzig legitime Vertreter*innen der biblischen Tradition sehen.¹² Erst vor diesem Hintergrund scheint die koranische Offenbarung den Hörer*innen durch das Konzept der „Statthalterschaft“ auch mehr Macht auf Erden zuzutrauen und drängt darauf, dass sie ihre Einflussmöglichkeiten im Guten nutzen. Gleichzeitig werden durch die Engel die potenziell bösen Folgen dieser menschlichen Macht thematisiert: Sie kann zu Blutvergießen und Unheil auf der Erde führen. Macht erscheint hier also als ambivalentes Phänomen.

Sure 2 trifft eine grundsätzliche anthropologische Aussage: Alle Menschen – männlich und weiblich, wie der Exeget Fahr ad-dīn ar-Rāzī (gest. 1210) betont – können als „Statthalter“ verstanden werden.¹³ Dabei wird durch das Konzept der „Statthalterschaft“ die Macht des Menschen fest an die göttliche gebunden. Gott hat den Menschen als Statthalter eingesetzt, woraus folgt – wie klassische Exegeten regelmäßig betonen –, dass der Mensch auch nach den Geboten Gottes als Statthalter zu handeln hat. Macht wird gedacht als Gleichgewicht von Verantwortlichkeit gegenüber Gott und menschlicher Entscheidungsfreiheit auf Erden; der Mensch ist gleichzeitig selbst Teil der Schöpfung und hat dennoch eine privilegierte Stellung in ihr.

3 Deutungshoheit und religiöse Autorität: Macht auch für Frauen?

Mit dem göttlichen Schöpfungshandeln und der menschlichen Statthalterschaft sind zwei Konzepte von Macht beleuchtet, die in der Koranischen Theologie eine Rolle spielen und die auch Bezugspunkte für die spätere Islamische Theologie darstellen. Das Verhältnis von Koran und Macht kann jedoch auch noch in einer anderen Weise betrachtet werden, die ebenfalls von hoher Relevanz ist: Wer hat die Macht, über die richtige Auslegung des Korans und der übrigen normativen Quellen zu entscheiden?

Zumindest aus sunnitischer Perspektive lässt sich diese Frage in der Theorie recht klar beantworten: Die entsprechende Autorität kommt nämlich in erster Linie dem Wissen (*‘ilm*) selbst zu und kann in zweiter Linie auch bei den Personen verortet werden, die mit diesem Wissen befasst sind, es bewahren und weitergeben. Mit diesem autoritativen „Wissen“ ist hier sowohl das überlieferte Wissen (*naqlī*) gemeint, das beispielsweise in den Ḥadīthen vom Propheten Muḥammad tradiert wird, als auch das rationale Wissen (*‘aqlī*), wie es u. a. in den vernunftgestützten Argumenten der Kalām-Theolog*innen zu finden ist. Ab dem 10. Jahrhundert kommt es zu einem weitgehenden Konsens, welche Strömungen und Gruppierungen aus sunnitischer Sicht zur Gemeinschaft der Gelehrten (arab. *‘ulamā*) und damit zu den Träger*innen des autoritativen Wissens zu zählen sind.

Aus einer genderorientierten Perspektive lässt sich erkennen, dass mit dieser theoretischen Klärung nicht alle Probleme erfasst sind: Die zentrale Chance dieser Konzeption von religiöser Autorität liegt darin, dass das Geschlecht der Träger*innen des Wissens keine Rolle spielt, sondern dass Frauen in Überlieferungsprozesse und auch in den Austausch von theologischen Argumenten

eingebunden werden und selbst als Lehrerinnen fungieren konnten.¹⁵ In der Praxis lassen sich zwar in der Vormoderne Präzedenzfälle von solchen Frauen finden, die durch ihre Befassung mit dem religiös-autoritativen Wissen selbst Teil der Gemeinschaft der Gelehrten waren. Gesellschaftliche Konventionen von Geschlechterverhältnissen, das dadurch erschwerte Verhältnis von Lehrer*innen und Schüler*innen und durchaus auch (durch Männer formulierte) religiöse Argumente haben aber regelmäßig die Partizipation von Frauen stark beschränkt.¹⁶ Insbesondere ist die Situation in den verschiedenen theologischen Disziplinen sehr unterschiedlich: Während Frauen eine recht große Rolle bei der Überlieferung von *Ḥadīṭen* spielten, ist der Anteil von Frauen in den systematischen Disziplinen der *Kalām*-Theologie und des islamischen Rechts eher gering. Mehr noch als bei Männern haben in der Vormoderne soziale Faktoren wie die finanzielle Situation der Familie, der Zugang zu Bildung und der städtische oder ländliche Kontext darüber entschieden, ob Frauen in der Theologie Einfluss gewinnen konnten oder nicht. Inwiefern Frauen also historisch Anteil an der Macht der Deutungshoheit hatten, kann nicht pauschal beantwortet werden, muss stark nach örtlichem und zeitlichem Kontext sowie nach theo-

logischer Disziplin differenziert betrachtet werden und ist auch in der Relevanz für heute kritisch zu befragen.

4 Ausblick

Heute würde man wohl kein islamisch-theologisches Werk mehr mit dem Verweis auf das Schwert beginnen. Hier haben veränderte Kontexte zu neuen Einsichten geführt. Trotzdem wird Macht auch weiterhin ein Thema der Theologie sein. Die oben diskutierten Aspekte von Macht als Thema des Korans ermöglichen hierfür einen positiven Ausblick: Der koranische Blick auf Macht ist differenziert; Macht wird als ambivalentes Phänomen wahrgenommen, das eine kritische Betrachtung erfordert. Ebenso weist die skizzierte Diskussion von Macht als Deutungshoheit im sunnitischen Kontext auf Chancen und Grenzen hin. Denn die geringere Partizipation von Frauen an religiöser Autorität ist auch heute noch eine Tatsache, die Einfluss auf die Lebensrealität vieler Menschen hat. Ausgehend von der koranischen Perspektive zur ambivalenten Natur von Macht drängen sich hier kritische Nachfragen auf. Einen Ansatz für eine konstruktive Weiterentwicklung kann dabei die potenziell offene Konzeption von autoritativem Wissen in der Tradition bieten.

Mira Sievers

1 Abū Ḥāmid al-Ġazālī, *al-Iqtisād fī l-ʿiṭiqād* (Kairo 2009) 85.

2 „His creation of nature and man and of nature for man is the most primordial mercy of God. His power, creation, and mercy are, therefore, not only fully co-extensive but fully interpenetrating and fully identical.“ F. Rahman, *Major Themes of the Qurʾān*. Second Edition (Chicago – London 2009) 6.

3 Zu dieser Sure siehe ausführlicher: M. Sievers, *Schöpfung zwischen Koran und Kalām. Ansätze einer koranischen Theologie* (Berlin 2019) 86–89.

4 Die Übersetzungen des Korans stammen von der Verfasserin.

5 A. Neuwirth, „Qurʾānic Readings of the Psalms“, in: *The Qurʾān in Context. Historical and Literary Investigations into the Qurʾānic Milieu* (hg v. A. Neuwirth – N. Sinai – M. Marx) (Leiden 2010) 740.

6 So beispielweise in Q 7:54; 14:33; 16:14 und 45:13. Zur Dienstbarmachung siehe Sievers, *Schöpfung*, 126–127.

7 A. Neuwirth, *Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang* (Berlin 2010) 752.

8 Siehe F.M. Denny, „The Will in the Qurʾān“, *JNES* 40 (1981) 253–257.

9 Siehe ausführlicher zur Auslegungstradition M. Sievers, „Der Mensch als Statthalter auf Erden? Aspekte

- einer *Ḥalīfa*-Theologie“, CIBEDO-Beiträge 4 (2015) 136–145.
- 10 Siehe Sievers, *Statthalter*, 143 und Sievers, *Schöpfung*, 146–148.
 - 11 Siehe dazu ausführlich W. Bodman, *The Poetics of Iblīs. Narrative Theology in the Qurʾān* (Cambridge, MA 2011).
 - 12 Siehe dazu A. Neuwirth, *Koranforschung – eine politische Philologie? Bibel, Koran und Islamentstehung im Spiegel spätantiker Textpolitik und moderner Philologie* (Berlin 2014) 73f.
 - 13 *Faḥr ad-dīn ar-Rāzī, Maḥāṭib al-ḡayb. At-Tafsīr al-kabīr*. Bd. 3 (Beirut 1999) 389.
 - 14 Siehe A. Takım, „Grundlegung einer Islamischen Religionspädagogik im europäischen Kontext“, in: *Aufbruch zu neuen Ufern. Aufgaben, Problemlagen und Profile einer Islamischen Religionspädagogik im europäischen Kontext* (Hg. v. Y. Sankaya – F.-J. Bäumer) (Münster 2017) 115.
 - 15 Siehe ausführlicher M. Sievers, „Frauen als religiöse Autoritäten in islamisch-theologischer Perspektive: Weder die Ausnahme noch die Regel“, *Neue Wege* 6 (2019) 15–18.
 - 16 Zu religiösen Argumenten für oder gegen Bildung von Frauen siehe A. Sayeed, „Religiöse Bildung muslimischer Frauen im frühen und klassischen Islam“, in: *Der Islam und die Geschlechterfrage. Theologische, gesellschaftliche, historische und praktische Aspekte einer Debatte* (Hg. v. S. Horsch – M. Kisi – K. Klausning / A. Abdel-Rahman) (Berlin 2019) 219–236.

Aktuelles aus dem Forum Studienjahr Jerusalem e.V.

Prolog in Rom – Bericht aus dem aktuellen Studienjahr

Wir haben das 47. Studienjahr am 15. September 2020, etwas später als ursprünglich geplant, in Rom, nicht in Jerusalem, begonnen – einerseits weil es uns aufgrund der pandemiebedingten strikten Einreise- und Visabestimmungen Israels nicht möglich war, rechtzeitig an Studierendenvisa zu gelangen, andererseits weil dann auch der DAAD aufgrund der Ansteckungszahlen in Israel seine Zustimmung zur Ausreise der StipendiatInnen nach Israel nicht geben konnte und wollte. Wir sind dankbar, dass uns unser akademischer Träger, die Benediktinerhochschule Sant’Anselmo, auf unbestimmte Zeit aufgenommen hat. Er ist uns, was die Konditionen und Unterbringungskosten anbelangt, weitestmöglich entgegengekommen. Die 21 Studierenden (11 ProtestantInnen, 10 KatholikInnen, 11 Frauen und 10 Männer) sind in zwei getrennten Bereichen des Klosters untergebracht. Uns steht ein unterteilbarer Vorlesungsraum, dessen zweiten Teil wir vorwiegend für soziale Aktivitäten nutzen, zur Verfügung. Das Refektorium teilen wir uns mit den Mönchen, covidbedingt essen wir zu anderen Zeiten und unter uns. Nichtsdestotrotz sind die Kontakte zur Gemeinschaft gut und vielfältig. Hausintern firmieren wir unter „Studio Teologico di Gerusalemme“.

Außer mir haben die beiden StudienjahrsassistentInnen, Alexandra Thätner (45. Studienjahr) und Markus Adolphs (39. Studienjahr), die Studierenden nach Rom begleitet. Markus Adolphs war zuletzt wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für

Fundamentaltheologie in Bochum und steht kurz vor dem Abschluss seiner Promotion. Alexandra Thätner hat gerade ihr Studium in St. Augustin abgeschlossen. Ohne den über das Übliche weit hinausgehenden Einsatz und das Engagement der Assistenten wäre eine so reibungsarme anfängliche Verlegung des Studienjahres nach Rom nicht möglich gewesen. Nach Rom begleitet hat uns in seiner Funktion als Studienjahrspräfekt auch P. Nikodemus Schnabel, von dessen Verbundenheit mit Rom von früheren Aufenthalten her wir profitieren. Zusätzlich zu seinen Präfektentaufgaben kümmert er sich zusammen mit einer Gruppe Studierender mit ebenso viel Erfolg wie Energie um die sozialmediale Präsenz des Studienjahres.

Das Jahresthema ist „Das ‚heilige Land‘ – zwischen Landverheißung und Landnahme“, unterlegt mit einem Zitat aus Gen 12,1 („Geh aus deinem Land, aus deiner Verwandtschaft und aus dem Haus Deines Vaters in das Land, das ich Dir zeigen werde.“). Ich hatte dieses Thema gewählt, weil die Frage der Bedeutung von Räumen und Territorien in Zeiten neu auflebender Nationalismen brisant – in Zeiten, in denen die Regierungsparteien Israels die Annektierung von Teilen der 1967 eroberten, bis heute unter voller israelischer Verwaltung stehenden C-Gebiete diskutieren, in Israel und Palästina hochvirulent ist. Unter den Bedingungen unseres „römischen Exils“ gewinnt das Jahresthema für uns einen ganz eigenen Klang.

Innerhalb der Hebräischen Bibel spielt das Land in Gestalt der an die Erzelterne ergangenen Landverheißung, der Exodus- und der Landnahmeerzählung, den vielfältigen Traditionen um das Exil und die Rückkehr aus dem Exil, die über das Motiv des verheißenen Landes nicht immer spannungsfrei miteinander verbunden sind, eine zentrale Rolle. Ihr geht für den Pentateuch und insbesondere das Buch Numeri Christian Frevel, für das Buch Jeremia Christl Maier nach. Im Neuen Testament ist das Land aufgrund der vielfältigen und für ein Verständnis des Neuen Testaments konstitutiven Bezüge zur Hebräischen Bibel und vor dem Hintergrund der Identitätsfindungsprozesse der frühen christlichen Gemeinden aus und im Gegenüber zu Israel ein immer mitzuhörender Subtext. Vor diesem Hintergrund liest Franz Tóth das Matthäusevangelium als neue Gründungserzählung von Exodus, Exil und Landgabe, Gabriella Gelardini liest das Markusevangelium im Spiegel des Ersten Jüdisch-Römischen Kriegs. Kontextuelle Theologien in Israel/Palästina handeln vom Land. Palästinensische kontextuelle Theologie bezieht sich auf Befreiungstheologien in Südafrika. Mitri Raheb wird seine für das zweite Semester geplante Veranstaltung in diesem Jahr nicht allein halten, sondern gemeinsam mit zwei südafrikanischen Kollegen, Lerato Mokoeno und Alphonso Groenewald. Systematische theologische Entwürfe um Räume und Territorien eröffnen Möglichkeiten für ein innertheologisches interdisziplinäres Gespräch, zu dem Hans-Joachim Sander mit einer Dogmatik der Glaubensräume beitragen wird.

Das Studienjahr in Rom zu beginnen, hat uns vor die Herausforderung gestellt, auch diesen Standort in das Programm einzubinden. Die Galiläaexkursion hätte dieses Jahr eigentlich unter dem Titel „Landnahme 2.0“: Wie die Römer Galiläa (und den Rest)

eroberten. Historische und theologische Perspektiven auf eine imperiale Landnahme“ stehen sollen. Markus Lau hat diese Lehrveranstaltung nun auf Rom übertragen und sucht nach den Spuren, die diese Landnahme in der Hauptstadt des Römischen Imperiums hinterlassen hat.

Eine andere Herausforderung ist es, der ökumenischen Komponente des Theologischen Studienjahres in einer so katholischen Stadt gerecht zu werden. Wir stellen uns dieser Herausforderung und freuen uns über gute Kontakte zur deutschsprachigen evangelischen Gemeinde, vor allem aber zum Centro Melantone, dem deutschsprachigen protestantischen theologischen Studienprogramm an römischen Universitäten, das, indem wir uns wechselseitig zu Aktivitäten einladen, im Gegenüber zum Studienjahr im „römischen Exil“ ein wenig die Rolle von Studium in Israel übernommen hat.

Bisher sind fast alle DozentInnen, die nach Jerusalem gereist wären, auch nach Rom gekommen. Stefan Geiger, der zu Liturgie, Identität und Raum liest, ist regulärer Dozent von Sant'Anselmo und muss nun nicht mehr reisen. Allein für die israelischen und palästinensischen DozentInnen, die in Rom erst einmal in Quarantäne hätten gehen müssen, haben wir, soweit wir ihre Veranstaltungen in der Hoffnung auf Heimkehr nicht in das zweite Semester verschoben haben, vor Ort Ersatz finden müssen und bislang auch gefunden.

In den letzten Wochen mehren sich in Italien dank der steigenden Ansteckungszahlen die Beschränkungen. Seit Beginn des Monats November bleiben die Museen auf unbestimmte Zeit geschlossen. Zu der ein oder anderen Kirche findet sich Zugang, wenn P. Nikodemus sie uns als Gottesdienstorte erschließt.

Von den sich während unseres römischen Exils vertiefenden Kontakten zu unserem akademischen Träger wird das Studienjahr hoffentlich auch in Zukunft profitieren können. Ein besonderes Dankeschön gilt in diesem Zusammenhang P. Bernhard Eggersdorfer, dem Rektor der Hochschule und P. Eduardo López-Tello García, dem Dekan, aber auch P. Mauritius Wilde, dem Prior, und dem Abtprimas Gregory Polan, die den Kontakt zu den Studierenden suchen und pflegen und sich bereits wiederholt mit Einzelvorträgen und Angeboten gewinnbringend eingebracht haben, daneben und ganz sicher nicht zuletzt P. Benoît, dem Gastbruder, unverzichtbarem Ansprechpartner in tausend praktischen Kleinigkeiten. Trotzdem aber gilt,

was P. Matthias, der Prior der Dormitio mir kürzlich über WhatsApp schrieb: „Das Studienjahr gehört schon nach Jerusalem.“ Telefonat mit dem Jerusalemer Abt Bernhard Maria entnehme ich, dass auch andere dort uns in absehbarer Zeit gerne wiedersähen. Sollten wir nach erfolgreicher Visabeantragung und angesichts der sinkenden Fallzahlen in Israel das Studienjahr in nächster Zukunft doch noch nach Jerusalem verlegen können, steht uns, soweit es die Umstände zulassen ein intensives Exkursionsprogramm bevor. Von all den Dingen, die nur von Jerusalem aus gehen, ist viel aufgeschoben, und wenig aufgehoben. Derzeit hoffen und wünschen wir uns also noch: „Dieses Jahr in Jerusalem“.

Johanna Erzberger

Jahresbericht 2019 – 2020 der Ökumenischen Stiftung Jerusalem e. V.

Haushaltsbericht für das Jahr 2019

Ein längst notwendiges Gespräch mit einem Sachverständigen über die Haushaltsberichte der Stiftung hat ergeben, dass die aufgestellten Haushalte den Vorgaben des Stiftungswesens nicht entsprechen. Zeitnah soll nun unter Zuhilfenahme eines Sachverständigen die Aufstellung in die vorgesehene Form gebracht werden. Die Überarbeitung wird rückwirkend für 2018, 2019 und vorausschauend für 2020 so gestaltet werden, dass das Zahlenwerk unserer Stiftung korrekt dargestellt wird. Dabei geht es vor allem um das richtige Ansetzen von Vermögenswerten der Stiftung sowie die formelle Wertberichtigung der ausgefallenen Anlagen (Hahn EEG aus dem Jahr 2012 und DECEHA Trocknungsanlagen aus dem Jahr 2014). Die überarbeiteten Haushaltsberichte der Stiftung werden bis Ende des Jahres fertiggestellt sein. Von dieser Basis aus wird das finanzielle Portfolio nach vielen

Jahren endlich bereinigt sein. Vorab kann für das Haushaltsjahr 2019 festgehalten werden, dass wir auf den Girokonten (ungeachtet jeglicher Wertberichtigungen) insgesamt für das Jahr 2019 einen Überschuss 1.507,46 EUR erwirtschaften konnten. Das Stiftungskapital hat sich aufgrund einer Zustiftung (150,00 EUR) auf 105.651,27 EUR erhöht. Förderungen wurden im Jahr 2019 aufgrund der Überprüfung der Förderfähigkeit durch die Stiftungsaufsicht nicht gewährt, konnten aber Anfang 2020 nachträglich überwiesen werden und sind deshalb erst im kommenden Haushaltsbericht sichtbar.

Die Klärung mit der Stiftungsaufsicht bezüglich der hohen vorzunehmenden Abschreibungen aufgrund einiger riskanter Anlagen in der Vergangenheit hat mittlerweile stattgefunden. Demnach dürften die Verluste von über 16.000 EUR als einfach außerplanmäßige Abschreibungen zu bilan-

zieren sein, da das Grundstockvermögen von ursprünglich 100.000 DM dadurch nicht tangiert ist. Erfreulicherweise betreffen die Abschreibungen der Wertverluste auch nicht prinzipiell die Förderfähigkeit; vielmehr sind die Erträge des Stiftungsvermögens für den Stiftungszweck einzusetzen.

Vonseiten der Stiftungsaufsichtsbehörde wurden wir auch auf § 9 der Satzung der Stiftung hingewiesen, wonach der Stifter einen Rechnungsprüfer bestimmt, der den Jahresabschluss prüft. Dies ist noch nicht erfolgt.

Tätigkeiten 2019/2020

Wegen der laufenden Klärungen mit der Aufsichtsbehörde hinsichtlich der weiteren Förderfähigkeit der Stiftung wurden bezüglich der in 2019 ergangenen Förderanfragen keine festen Zusagen gegeben. 2020 wurde dem Studienjahr Unterstützung bei Härtefällen aufgrund der Corona-Pandemie angeboten; diese wurde jedoch erfreulicherweise nicht benötigt.

Nach der Empfehlung des Kuratoriums in seiner Sitzung vom 1. Juli 2019 wurde innerhalb des Vorstands der Stiftung sowie mit dem Vorstand des Forum Studienjahr die Frage geprüft, ob angesichts des auf absehbare Zeit geringen Fördervolumens bei gleichzeitig erheblichem ehrenamtlich zu er-

bringenden Verwaltungsaufwand eine Auflösung der Stiftung (oder eine Umwandlung in einer Verbrauchsstiftung) juristisch möglich und sinnvoll ist. Diese Frage ist noch nicht abschließend geklärt.

Pandemiebedingt fand 2020 noch keine Kuratoriumssitzung statt. Turnusgemäß endet in diesem Jahr die Amtszeit von Josef Jochum im Stiftungsvorstand; ein*e Nachfolger*in ist jedoch noch nicht gefunden worden. In der Übergangszeit wird Josef Jochum dankenswerterweise die Stiftung weiterhin organisatorisch (Stiftungsadresse und Postfach) unterstützen, möchte aber nicht mehr operativ in das Stiftungsgeschehen eingreifen.

Ausblick 2021

Die in 2021 für die Stiftung anstehenden Aufgaben bestehen demzufolge vor allem in der Klärung der Zukunftsfrage unter Einbeziehung des Kuratoriums sowie des Forumsvorstandes. Förderungen des nun in Rom beginnenden Studienjahres sowie weiterer Aktivitäten im Sinne des Stiftungszwecks sind im aktuell begrenzten Förderrahmen möglich.

Der Stiftungsvorstand

Thomas Fornet-Ponse,

Josef Jochum und Martin Seiberl

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)

Das Jahr 2020 stand auch für die JThF-Verantwortlichen, Herausgeber wie Schriftleiter im Zeichen des Corona-Virus. Ein für März geplantes Treffen in Frankfurt/Main, um über Fragen der Weiterentwicklung der Reihe sowie der Erweiterung und Strukturierung des Herausgeberkreises zu sprechen, musste abgesagt werden. Eine entsprechende Zusammenkunft soll aber nach Möglichkeit bald stattfinden. Anregungen und Vorschläge hierfür können jederzeit gerne der Schriftleitung angetragen werden. Die Zeit des Lockdowns wurde aber auch genutzt: Das Erscheinungsbild auf den Unterseiten der Studienjahres-Homepage wurde überarbeitet und aktualisiert, Fehler korrigiert und neue Informationen hinzugefügt. Die Buchreihe ist nun auch wieder unter www.jthf.de erreichbar.

Für das Berichtsjahr 2020 können drei Neuerscheinungen vorgestellt werden. Als Nummer 35 der Reihe erschien ein gut 320 Seiten umfassender und vom ehemaligen Studiendekan Ulrich Winkler herausgegebener Sammelband, der Beiträge aus dem 43. Studienjahr enthält:

Band 35: Ulrich Winkler (Hrsg.), Religion zwischen Mystik und Politik. „Ich lege mein Gesetz in sie hinein und schreibe es auf ihr Herz“ (Jer 31,33)

Das 43. Theologische Studienjahr in Jerusalem stand 2016/2017 im Anschluss an Jer 31,33 („Ich lege mein Gesetz in sie hinein und schreibe es auf ihr Herz“) unter dem Jahresthema „Religion zwischen Mystik und Politik“. Beide Pole erzeugen ein unhintergebares Spannungsfeld für Religion: Einerseits hat es Religion als Kontingenzbewältigung, Unterbrechung, Begegnung mit dem Heiligen

und der menschlichen Antwort darauf somit intrinsisch mit der Kategorie des Geheimnisses bzw. des Mysteriums zu tun. Andererseits sprechen Institutionalisierung und die geforderte Weltzugewandtheit des Glaubens für die politische Dimension von Glaube und Religion. In der Geschichte zeigen sich vielfältige Verhältnisbestimmungen von Religion und Politik, Glaube und irdischer Macht, Kirche und Welt. Beide Pole werden in den drei monotheistischen Religionen in unterschiedlicher Intensität durch das (Religions-) Recht verbunden, um der Befolgung des Willens Gottes im konkreten Leben zu dienen.

Die Beiträge dieses Bandes gehen aus Vorlesungen des Theologischen Studienjahres Jerusalem hervor, die sich aus biblischer und systematischer Perspektive mit dem Jahresthema auseinandersetzen.

Im Herbst 2020 erschien eine italienischsprachige Studie des international renommierten Liturgiewissenschaftlers Stefano Parenti (Pontificio Ateneo Sant’Anselmo, Rom) zur Chrysostomus-Anaphora:

Band 36: Stefano Parenti, L’anaphora di Crisostomo. Testo e contesti

Die Anaphora (das eucharistische Hochgebet), die Johannes Chrysostomus zugeschrieben wird, stellt ein wichtiges Zeugnis der *lex orandi* in der Spätantike dar. Sie wird noch heute in den orthodoxen Kirchen, den byzantinisch-katholischen und einigen protestantischen Kirchen verwendet und zeichnet sich durch einige beachtenswerte Merkmale aus: den Einsetzungsbericht ohne Wiederholungsauftrag, den Vorrang in den Interzessionen für die Verstorbenen vor den Lebenden, das

Opfer der Eucharistie für die Heiligen, sowie die pseudepigraphische Zuschreibung an den „Goldmund“. Aus diesen Gründen ermöglicht die Beschäftigung mit diesem Hochgebet eine äußerst interessante Fallstudie.

Die über 650 Seiten umfassende Arbeit befasst sich mit Fragen zu den Ursprüngen, der angeblichen Urheberschaft und der Entwicklung der Chrysostomus-Anaphora im Laufe fast eines Jahrtausends. Der Autor wählt zur Beantwortung dieser Fragestellungen eine Methode, die sich auf die kontinuierliche Dialektik zwischen dem Text und den Kontexten konzentriert, in denen diese Anaphora kopiert und verwendet wurde. Dazu benutzt er innovative digitale Ressourcen und über 400 Manuskripte aus dem 8. bis 17. Jahrhundert, von denen die meisten unbearbeitet sind. So eröffnet er neue Horizonte für das Studium des christlichen Gebets.

Ebenfalls noch im Herbst 2020 wurde ein von Heinzgerd Brakmann, Tinatin Chronz und Claudia Sode herausgegebener Tagungsband des Kölner Kolloquiums zur Initiatio Christiana veröffentlicht:

Band 37: Heinzgerd Brakmann / Tinatin Chronz / Claudia Sode (Hrsg.), „Neugeboren aus Wasser und Heiligem Geist“. Kölner Kolloquium zur Initiatio Christiana

Die Taufe auf den Namen Jesu gehört seit neutestamentlicher Zeit zu den grundlegenden Riten des Christentums. Im Zuge der Entwicklung nahm sie die breitere Gestalt der Initiatio Christiana, der kirchlichen Eingliederung, an. Sie verbindet die Taufe mit einer besonderen Vorbereitung, dem Katechumenat, und zusätzlichen Symbolhandlungen, die den Getauften die Gabe Heiligen Geistes zuwenden.

Die in diesem Band dokumentierte Taufe unterrichtet darüber, in welchen For-

men die Initiatio Christiana von den Anfängen bis heute in den verschiedenen Kirchen des christlichen Ostens gefeiert wird. Im Mittelpunkt steht Jerusalem, dessen bischöfliches Gebetbuch („Euchologion“) zur Zeit ein Kölner DFG-Projekt auf Grundlage der erhaltenen altgeorgischen Übersetzung rekonstruiert.

Weitere interessante Arbeiten und Neuveröffentlichungen sind bereits in Planung. Vor Drucklegung steht eine Edition und Übersetzung der arabischen Markus-Liturgie durch Ugo Zanetti. Für die Habilitationsschrift von Thomas Kremer, Inhaber der Stiftungsprofessur Prinz Max von Sachsen für Theologie des Christlichen Ostens an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt, zur Rezeption der alttestamentlichen sogenannten Stufenpsalmen in der byzantinischen Liturgie wird derzeit noch das Layout erstellt. Die ehemaligen Assistenten Christian Boerger und Joel Klenk, nun in der Schriftleitung des JThF aktiv, erstellen für das 44. Studienjahr einen Jahresband zum Thema „Peripherien und Zentren, (Ohn-)Mächte und Gewalt(en)“. Auch die Dissertationsschrift von P. Ralph Greis OSB, eine kommentierte Analyse der Homilien des Gregor Palamas in liturgietheologischer Perspektive, soll demnächst erscheinen. Die Reihe „Jerusalem Theologisches Forum“ wird also auch im kommenden Jahr erfolgreich fortgesetzt werden können.

Zum Abschluss darf an den exklusiven Rabatt für Mitglieder des Forums von 20 % auf den Ladenpreis für alle lieferbaren Bände des JThF erinnert werden. Bestellungen sollten unter Berufung auf die Mitgliedschaft direkt an Frau Hildegard Iker vom Aschendorff-Verlag (hildegard.iker@aschendorff.de) gerichtet werden.

Schließlich sei nochmals die Einladung an alle ehemaligen Studienjahrlerinnen und Studienjahrler ausgesprochen, sich mit ihren

Publikationsprojekten an die Schriftleitung zu wenden. Es genügt eine formlose Mail an jthf@studienjahr.de. Dissertations- und Ha-

bilitationsschriften 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

Zu den Autor*innen

Dr. Christian Blumenthal ist Privatdozent und Lehrstuhlvertreter für Exegese des Neuen Testaments an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn/D.

Dr. Katharina Pyschny ist Juniorprofessorin für Biblische Theologie am Zentralinstitut für Katholische Theologie der Humboldt Universität zu Berlin/D.

Dr. Georg Röwekamp hat im Fach Alte Kirchengeschichte an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum promoviert und leitet das Pilgerhaus des Deutschen Vereins vom Heiligen Lande in Tabgha/IL.

Dr. Hans-Joachim Sander ist Professor für Dogmatik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Paris Lodron Universität Salzburg/AU.

Dr. Mira Sievers ist Juniorprofessorin für Islamische Philosophie und Glaubensgrundlagen am Berliner Institut für Islamische Theologie an der Humboldt-Universität zu Berlin/D.

Impressum

© 2021

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

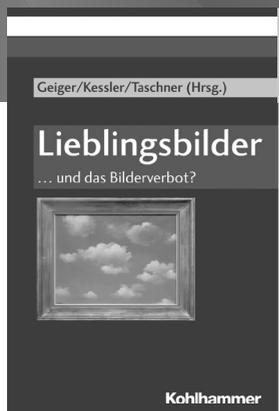
Idee: René Dausner

Redaktion: Claudia Danzer, Martina Edenhofer, Matthias Geigenfeind, Maria Lissek

Titellogo: Gunnar Floss

Titelbild: cw-design / photocase.de

Neuerscheinungen Theologie



2020. 159 Seiten. 53 Abb. Kart.
€ 19,-
ISBN 978-3-17-037434-8

„Du sollst Dir kein Bild machen!“ Um das alttestamentliche Bilderverbot sind in den christlichen Kirchen immer wieder harte Auseinandersetzungen geführt worden. In der Kunst wird diese Kontroverse seit dem 19. Jh. zugespitzt: „Ist es überhaupt möglich, etwas abzubilden?“ Anhand einzelner Kunstwerke von Caspar David Friedrich bis Mark Rothko spielen die Autor*innen dieses Bandes die Fragen durch: Muss bildende Kunst zwangsläufig in einen Widerspruch zum Bilderverbot geraten? Wie gehen Künstler*innen mit der Unabbildbarkeit Gottes und der vorfindlichen Welt um? Davon handeln die Lieblingsbilder der Autorinnen und Autoren und die Beiträge dieses Bandes.



2020. 276 Seiten. Kart.
€ 29,-
ISBN 978-3-17-038912-0
Religionspädagogik innovativ

Die internationale Studie REMEMBER ist die erste große Untersuchung zur Erinnerung an den Holocaust im Religionsunterricht. Religionslehrkräfte sind im Unterricht, bei Exkursionen und schulischen Veranstaltungen besonders engagiert, das Gedenken wachzuhalten. Insgesamt zeigt die Studie die Chancen und Potentiale auf, die der Religionsunterricht hat, um die Erinnerung weiterzugeben und ein positives Bild des lebendigen Judentums zu zeichnen. Religionslehrkräfte leisten damit einen wesentlichen Beitrag zur Prävention von Antisemitismus.



2020. 264 Seiten. Kart.
€ 34,-
ISBN 978-3-17-039352-3
Theologie elementar

Christliche Theologie und christlicher Glaube können sich angesichts von Globalisierungs- und Migrationsprozessen ohne Verhältnisbestimmung und Dialog mit anderen Religionen nicht angemessen verstehen und verständlich machen. Dabei sind die Beziehungen zum Judentum konstitutiv, aber auch geschichtlich belastet. Der Dialog mit dem Islam und den fernöstlichen Religionen stellt eine theologische wie gesellschaftliche Herausforderung dar. Die Konsequenzen für den schulischen Religionsunterricht stellt Renz in diesem Band gut strukturiert und leicht verständlich dar.

Die Bücher unseres Theologie-Programms sind auch als E-Books erhältlich!
Leseproben und weitere Informationen: www.kohlhammer.de

Kohlhammer

Bücher für Wissenschaft und Praxis