

cardo

EIN BAZAR FÜR DAS THEOLOGISCHE STUDIENJAHR JERUSALEM



Heft 4 des Jahres 5766 • 2006 • 1427



Inhaltsverzeichnis

Editorial	3
<i>Michael Bongardt</i>	
Einmal heilig – immer heilig? Zur Bedeutung von Orten für den christlichen Glauben	4
<i>Klaus Raschzok</i>	
Evangelischer Kirchenraum	16
<i>Benedikt Kranemann</i>	
Kirchenräume zwischen Wertschätzung und Baulast. Positionen – Probleme – Perspektiven	21
<i>Thomas Fornet-Ponse</i>	
„Die katholische Kirche ist euch nahe“ – Zum Stellenwert Israels in der Lehrverkündigung Papst Benedikts XVI.	31
<i>Joachim Negel</i>	
Möglichkeiten einer Einbindung des Theologischen Studienjahres in den Bologna-Prozess	36
<i>Oliver Schuegraf</i>	
Jerusalem Theologisches Forum	42
<i>Achim Budde – Stephan Günther</i>	
Wie der Aufstieg zum Sirbal – Bericht der Ökumenischen Stiftung Jerusalem	45
Impressum	48
<i>Dorin Dömland</i>	
Zum Titelbild von Angelika Weingardt	50
Zu den Autoren	51

Editorial

„*Sehnsucht nach heiligen Räumen*“ – dieses Thema, dem sich das Symposium des Forum Studienjahr e.V. im Oktober 2005 gewidmet hat, prägt auch die vorliegende, vierte Ausgabe des CARDO. Mit den Beiträgen von Michael Bongardt, Klaus Raschzok und Benedikt Kranemann veröffentlichen wir hier drei der Vorträge des Nürnberger Symposions.

Angesichts vielerorts anstehender Profanisierungsmaßnahmen ist das Symposium der Frage nachgegangen, welche Rolle Kirchenräumen im kulturellen Gedächtnis der Gegenwart zukommt.

Michael Bongardt fragt aus biblisch-theologischer und anthropologischer Perspektive nach der Bedeutung von Orten für den christlichen Glauben. Was ist ein „heiliger“, was ist ein „sakraler“ Ort? Wodurch konstituieren sich Heiligkeit und Sakralität? Und schließlich: Welches Verhältnis besteht zwischen einem konkreten Ort und seinem sakralen Charakter – ist dieser dauerhaft oder kann ein Ort seine Sakralität wieder verlieren?

An diese Fragen knüpfen auch die Überlegungen von Klaus Raschzok an, der anhand der Geschichte des evangelischen Kirchenbaus das Verhältnis von Funktionalität und Heiligkeit gottesdienstlicher Räume erörtert.

Benedikt Kranemann versucht angesichts leerer werdender Kirchen, den Spielraum einer legitimen und sinnvollen Verwendung derjenigen gottesdienstlicher Räume abzustecken, die im gemeindlichen Gebrauch „überzählig“ geworden sind.

Allen, die zum Entstehen der vierten Ausgabe des CARDO beigetragen haben – den Autoren, der Künstlerin Angelika Weingardt, den Vorständen des Forums sowie der Ökumenischen Stiftung Jerusalem und nicht zuletzt dem DAAD, der diese Ausgabe mit einem großzügigen Druckkostenzuschuss bedachte – sei an dieser Stelle herzlich für ihre Unterstützung gedankt!

*Sabine Sprinkmeier
Bonn*

Einmal heilig – immer heilig?

Zur Bedeutung von Orten für den christlichen Glauben

Studienjahr 1998/1999. Exkursionsziel Kursi – einer der Orte am See Genezareth, die in der Tradition mit Gerasa in Verbindung gebracht werden. Das archäologische Programm hatten wir in routinierter Pflichterfüllung hinter uns gebracht. Das Mittagessen lockte. Das Exkursionsteam hatte all sein Können unter Beweis gestellt. Seltener Luxus: Für knapp die Hälfte von uns reichten die Sitzbänke unter dem Baum, für dessen Schatten wir dankbar waren. Doch kaum war die erste Pita gefüllt, stürmte eine Gruppe distinguiierter älterer Damen auf uns zu, offensichtlich der high society angehörend. Wortreich machten Sie uns klar, dass wir unseren Platz zu räumen hätten – jede Gegenwehr war vergeblich. Sie besetzten die Bänke, versanken in Schweigen. Nach wenigen Minuten standen sie auf, verschwanden so schnell, wie sie gekommen waren. Immerhin wurden wir noch aufgeklärt: Sie waren Mitglieder des Lions-Club von Haifa und davon überzeugt, dass der Baum einen Ort makiert, an dem besondere Strahlen Gesundheit garantieren. An der vieldeutigen Geschichte des Ortes waren sie offensichtlich genau so wenig interessiert wie an den Ausgrabungen einer alten Kirchenanlage. Wir aber hatten ein Gesprächsthema beim danach ungestörten Mittagessen.

Eine zweite Erinnerung, die deutlich weiter zurückreicht – in meine Zeit aktiver Teilnahme an Jugendgottesdiensten. Auf dem Höhepunkt der Ökologiebewegung war ein Kanon zum Schlager geworden, dessen Text der Zielsatz der so genannten Rede des Häuptlings Seattle ist. Dass dieser Text längst als recht junge Erdichtung, um nicht zu sagen Fälschung entlarvt war, nahm ihm nichts von seiner Beliebtheit: „Jeder Teil dieser Erde ist meinem Volk heilig“¹.

Der ganz bestimmte Baum, unter dem man unbedingt gegessen haben muss, auf der einen, die Heiligspredigung der gesamten Wirklichkeit auf der anderen Seite. Zwischen diesen beiden Polen ist viel Platz. Ob er reicht, muss sich noch zeigen. Doch wenigstens vorläufig soll damit das Feld abgesteckt sein, innerhalb dessen ich nach der möglichen Bedeutung – oder auch Bedeutungslosigkeit – der Rede von „Heiligen Orten und Räumen“ fragen will. In der biblisch-christlichen Tradition ist hier allerdings, davon wird noch die Rede sein, Vorsicht geboten. Deshalb klammere ich im Folgenden das Adjektiv „heilig“ zunächst einmal ein und ersetze es durch die weniger anspruchsvolle Bezeichnung „besondere“ oder „religiös bedeutsame“ Orte und Räume. Dass die Religionsgeschichte von

¹ Publ. z.B. in: Kehrt um und glaubt – erneuert die Welt. Lieder und Gebete zum Katholikentag 1982, hg. v. erzbisch. Generalvikariat Köln, Nr. 84.

solchen Orten weiß, steht außer Frage. Doch gibt es sie auch in der Tradition der Bibel, der Kirchen? Wenn ja: Wie werden sie, was sie sind? Was zeichnet sie aus? Was ist von ihrer Funktion zu sagen? Welche Dauer kommt ihnen zu? Diese Fragen lassen sich nur unter Berücksichtigung der Korrelationen beantworten, innerhalb derer von Orten die Rede ist. Deren wichtigste geben meinem Vortrag seine Gliederung vor.

I. Ort und Geschehen

Ich weiß nicht, auf welche Quellen sich die Kursi-Pilgerinnen aus Haifa für Ihren Ausflug stützten. Die Bibel war es sicher nicht. Denn sie spricht von Orten, an denen das Göttliche in Form außergewöhnlicher Kräfte wirken soll – wenn überhaupt – nur in polemischer Abgrenzung und Abwertung. Es ist, wenn ich recht sehe, vor allem die Schöpfungstheologie, in der diese Abwehr ihren Grund und ihr Ziel hat. Denn sie ist gekennzeichnet durch die Entgöttlichung, ja die Entsakralisierung der naturalen Wirklichkeit. Sie findet in den Schöpfungsberichten ihren anschaulichsten Ausdruck. Gott mag sich zwar zu besonderen Gelegenheiten der Natur und ihrer Kräfte bedienen, um seinen Willen durchzusetzen (vgl. etwa Pss 29; 68,8-11; 77,17-20; 97,1-5; 104) – aber die Natur und ihre Kräfte sind gleichwohl nicht göttlich, nicht aus sich heraus „heilig“.

Gleichwohl kennt die Bibel „besondere Orte“. Ausgezeichnet sind

diese Orte durch das, was an ihnen geschieht, oder besser: was an ihnen geschehen ist. Dabei legen die biblischen Erzählungen das Bedingungsverhältnis nachdrücklich und eindeutig fest: Nicht weil die Orte besondere Qualität haben, ist an ihnen Besonderes geschehen, sondern ihnen kommt besondere Bedeutung zu, weil an ihnen Außergewöhnliches, Bemerkenswertes geschah oder geschieht.

So mag sich, wer will, darüber Gedanken machen, ob Jerusalem zu einer besonderen Stadt für drei Religionen wurde, weil hier die Magnetfelder der Erde in ungewöhnlicher Konstellation aufeinander stoßen. Für eine biblisch gegründete Theologie sind solche Untersuchungen ebenso unerheblich wie die Erkenntnisse von Hirnforschern, die Menschen dazu auffordern, in Kernspintomographen zu meditieren, um dabei deren Hirnströme zu messen. Damit will ich gar nicht bestreiten, dass solche Forschungen zu überraschenden, gar signifikanten Ergebnissen führen können. Doch über die Bedeutung Jerusalems für glaubende Jüdinnen, Christen und Muslime können Magnetfeldmessungen genau so wenig sagen wie Kernspintomographen über die Wirklichkeit, auf die Meditierende sich beziehen.

Zurück zum Zusammenhang von Ort und Geschehen: Hier gilt es, eine Differenzierung in den Begriff „Geschehen“ einzutragen, ohne die die biblische und kirchliche Rede von be-

sonderen Orten nicht zu erfassen ist. Es muss unterschieden werden zwischen Widerfahrnissen und Handlungen. Das sei kurz erläutert:

a) Ort und Widerfahrnis

Gott begegnet. Gott lässt sich schauen. Gott handelt. Allein solche von Gott ausgehenden Offenbarungen eröffnen den Menschen, die anders nicht von Gott wüssten, die Möglichkeit, Gott zu kennen und ihm zu begegnen. Von den Ereignissen zu berichten, in denen er sich zeigte, ist deshalb eines der wichtigsten Anliegen der Bibel.

All dies ereignet sich in der geschaffenen Welt, und das heißt immer auch: an einem bestimmten, benennbaren Ort und zu einem definierbaren Zeitpunkt. Wo solches geschieht, wird der Ort des Geschehens für den Erlebenden zu einem besonderen Ort. Es bietet sich an, ja drängt sich auf, diesen Ort zu benennen – damit er etwas Besonderes bleibt, auf immer mit dem hier Geschehenen verbunden. In auffälliger Häufigkeit begegnet die genaue Überlieferung der Orte, an denen sich Bemerkenswertes ereignete, in der Genesis und den frühesten Geschichtsbüchern: Die Eichen von Mamre (Gen 18,1); Bet-El – der Ort, an dem die Himmelsleiter die Erde berührte (Gen 28,19); Penuel – der Ort des Ringens mit Gott (Gen 32,31); der Dornbusch jenseits der Steppe, am Gottesberg (Ex 3,1); das Schilfmeer (Ex 14,9). Im Neuen Testament, in den Berichten über das Wirken Jesu, sind

die Ortsbenennungen so häufig und präzise, dass sie hier nicht aufgezählt werden können und müssen.

Die gegenseitige Bindung von Ort und Widerfahrnis steht als Zeugnis für zwei zentrale Gehalte biblischen Glaubens: Gottes Nicht-Identität mit der Welt, sein Ganz-Anders-Sein hindert ihn nicht, in der Welt zu begegnen und zu wirken; und dieses Wirken an einem Ort „festzumachen“ ist eine Hilfe, die Erinnerung an das Geschehene nicht zu verlieren.

Geht man über die von der Bibel berichteten Widerfahrnisse hinaus, werden die erinnerten Begegnungsorte unzählbar: Wo stehen nicht überall Wegzeichen, Kapellen, Kirchen und Kathedralen, die an Visionen, Rettungen, Berufungserlebnisse erinnern. Sie alle verweisen über das erinnerte Ereignis hinaus auf den Gott, der hier begegnete.

b) Ort und Handlung

Solchen Orten, die sich dem Einbruch der Wirklichkeit Gottes in die menschlich-irdische Realität verdanken, kommt eine einmalige Qualität zu – zumindest in den Augen derer, die an Gott und sein Erscheinen glauben.

Doch sie sind nicht einzigen, nicht einmal die häufigsten Orte, denen in den biblischen und kirchlichen Traditionen besondere Bedeutung zukommt. Die Besonderheit eines Ortes kann sich auch der gegenläu-

figen Bewegung verdanken: statt der Bewegung Gottes zu den Menschen dem Mühen der Menschen um ihre Hinwendung zu Gott. Solche Hinwendung, solche Suche nach einer Begegnung mit Gott, kann zwar an jedem beliebigen Ort ihren Ausgangspunkt nehmen. Doch in erstaunlicher Regelmäßigkeit begegnet in der Geschichte und Gegenwart der Religionen die Gewohnheit, die Orte, an denen solche Begegnung gesucht wird, vom Raum des alltäglichen Lebens zu trennen. Das kann – ganz einfach – geschehen, indem man die Umgebung des alltäglichen Umgangs verlässt, hinauf auf den Berg, hinaus in die Wüste.² Aber es bedarf nicht unbedingt des Weges über die Grenzen der alltäglichen Lebenswelt hinaus. Menschen legen innerhalb ihrer Wohngebiete Kultstätten an, umzäunen und schützen sie; treffen sich dort, um zu beten, zu opfern, auf die Begegnung mit Gott zu warten; nicht selten gibt es innerhalb solcher absonderter Orte nochmals graduelle Unterschiede – bis hin zu den Räumen oder Flächen, die nur von ausgewählten Mitgliedern der Gemeinde, nur zu besonderen Zeiten betreten werden dürfen.

Für die Bibel ist diese Form besonderer Orte nicht unproblematisch. Dies zeigt sich am biblisch überlieferten Ringen um das Recht, dem Gott

Israels einen Tempel zu bauen. Der von Menschen errichtete Raum für die Gegenwart widerspricht in wesentlichen Aspekten der ursprünglicheren Erfahrung des Gottes, der oft an überraschendem Ort erschien, der aber auch bereit und in der Lage war, sein umhergetriebenes Volk von Ort zu Ort zu begleiten (eindrücklich: 2 Sam 7,5-9). In dem Moment, in dem der Tempel gebaut, der Tempelkult etabliert ist, entfaltet er allerdings eine erstaunliche Macht: Nicht nur alle Kultorte der Fremdvölker fallen aus der Perspektive des Tempels der vernichtenden Kritik anheim – sie wurden auch früher schon abgelehnt; auch die Orte, die Israel selbst als Orte der Gottesbegegnung galten, an denen man sich zu Gebet und Kult traf, werden herabgestuft, gar vernichtet, damit sie die herausragende Bedeutung des Tempels nicht schmälern. Das Land – die Stadt Jerusalem – der Tempel: solange es den Tempel gibt, herrscht hier eine eindeutige Hierarchie religiöser Bedeutsamkeit, ungeachtet aller frühen Skepsis gegen den Tempel, ja diese *ex negativo* sogar bestätigend.

Für die Entwicklung der Kirche ließe sich ähnliches zeigen – war ihr doch anfangs nicht nur die religiöse Bedeutung einer konkreten Stadt, eines bestimmten Landes, unbekannt oder zumindest unwichtig.³ Auch der Got-

²Erinnert sei nur an die keineswegs zufällige Parallellität, in der die Bibel von Mose und Jesus berichtet: Beide wagen sich in die Wüste (Ex 3,1 / Mt 4,1-11 parr), für beide ist der Berg Ort der Gottesbegegnung (Ex 19,3 / Mat 5,1; 17,6 parr).

³Vgl. Alex Stock, *Poetische Dogmatik. Gotteslehre*, Bd. 1: Orte, Paderborn u.a. 2004, 62-66; Christoph Marksches, *Die Bedeutung Jerusalems für die antike Christenheit*, in: M. Konkel, O. Schuegraf (Hg.), *Provokation Jerusalem. Eine Stadt im Schnittpunkt von Religion und Politik*

tesdienst bedurfte nicht des abgesonderten Raums, den er erst fand, als sich die Möglichkeit zur Errichtung von Kirchenbauten eröffnete. Als es dann aber zum Bau von Kirchen und Gedenkstätten kam, wurden diese schnell zum entscheidenden Orientierungspunkt der Glaubenden im Raum.

Doch gleich ob Kultort, Tempel oder Kirche: Das Bewusstsein von der Differenz zwischen den Orten, die ihre Bedeutung einer göttlichen Initiative verdanken, und den Orten, deren Besonderheit Frucht menschlicher Handlung, nicht selten menschlicher Handarbeit ist, bleibt wach. Und es wird nach Ausgleich gesucht: Gründungslegenden werden den Bauten angeheftet – nicht selten ist es ein wunderbares Ereignis, das den Ort für den geplanten Kirchenbau festlegt. Oder Epiphanieerzählungen werden mit den Gebäuden verbunden – man erinnere sich nur an die Berufungsvision des Jesaja. Der scharfe Kultkritiker scheut sich nicht, das wichtigste Ereignis seines Lebens an den Tempel zu binden (Jes 1,10-17 / 6,1). Die menschlichen Bauhandlungen werden durch Widerfahrnisse des Göttlichen, die sich an sie anschließen, geadelt.

c) Ur-Scheidung

Vor dem Übergang in die nächste Korrelation soll der bisher religions-

geschichtlich erhobene Befund in einer ersten systematischen Reflexion bedacht werden.

Ganz gleich ob es um Widerfahrnisse oder menschliche Handlungen geht: Jedes Mal ist das Ergebnis des Geschehens eine Unterscheidung, genauer: Eine Scheidung. Ein besonderer Ort ist – diese Aussage ist fast schon tautologisch – anders als alle anderen. Solche Scheidungen haben eine wesentliche Funktion: Sie helfen, sich in der Welt zurechtzufinden. Und deshalb begegnen sie in allen Dimensionen, in denen sich menschliches Leben bewegt: Geschieden wird nicht nur zwischen verschiedenen Orten, sondern auch zwischen verschiedenen Zeiten, zwischen verschiedenen Handlungen und Haltungen. Ernst Cassirer hat in seiner Kulturphilosophie deutlich machen können, dass sich die verschiedenen Weisen, in denen Menschen die Welt zu verstehen, zu ordnen, sich in ihr zu orientieren suchen, unterschiedlichen Ur-Teilungen verdanken. Die Naturwissenschaft, so Cassirer, will zwischen Schein und Wirklichkeit unterscheiden; das Rechtssystem zwischen erlaubt und verboten; der Mythos und die Religion – so Cassirer – sind nicht zuletzt darin verbunden, dass sie die Welt in „heilig“ und „profan“ teilen. So entstehen „heilige Orte“.⁴ Dieses Wort musste ich jetzt in den Mund nehmen, weil ich Cassirer zitierte. Ich verbiete es mir noch

(=JThF 1), Münster 2000, 85-125.

⁴ Ernst Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen, 2. Teil: Das mythische Denken, Nachdruck Darmstadt 1994, 93-103.

einmal, wenn es jetzt um das Verhältnis von Ort und Sprache geht.

II. Ort und Sprache

a) Verortung

Dadurch, dass etwas geschieht, wird der Ort, an dem es geschieht, noch nicht ein besonderer Ort. Einem Ort ist zunächst nicht anzusehen, ob an ihm ein Mensch eine Vision hatte oder dem Wahnsinn verfiel oder vielleicht nur schlief. Und die Sicherheit, mit der Archäologen ein paar ungewöhnlich erscheinende Steine als Kultort qualifizieren, erstaunt mich selbst nach den Exkursionen zweier Studienjahre immer wieder aufs Neue.

Damit ein Ort seine oben genannte orientierende Funktion erfüllen kann, bedarf er der Sprache, genauer gesagt: der Benennung. Das Geschehen muss erzählt und der Ort muss mit Namen genannt werden. In den erwähnten Perikopen der Genesis ist dieser Prozess besonders deutlich dargestellt. Sicher ist die Abgrenzung und Unterscheidung zwischen dem „Heiligen“ und dem „Profanen“ auch durch Einfriedungen, Merkzeichen oder ähnliches kenntlich zu machen. Aber nur die Sprache ist in der Lage, die von der Bibel als unverzichtbar dargestellte Verbindung von Ort und Geschehen herzustellen. Denn der Ort als Ort ist namenlos, jedes Geschehen allein bleibt vieldeutig.

b) Veränderung

Diese Macht der Sprache erweist sich gegenüber dem Ort sogar als übermächtig: Denn sie konstituiert nicht nur die Verbindung von Ort und Geschehen – sie ist auch in der Lage, deren Verbindung zum Fließen zu bringen. Dieser Prozess muss jeden erstaunen, für den es selbstverständlich ist, dass der Ort, an dem etwas geschah, unverrückbar feststeht.

Die biblische und die kirchliche Tradition belehren die derart Gewissen eines Besseren. In erstaunlicher Leichtigkeit kann die Sprache ein Geschehen von einem Ort zum anderen übertragen – oder auch den alten Ort mit neuen Geschehnissen verbinden.⁵ Der Berg Zion wechselte seinen Ort; mindestens von zwei Gräbern heißt es, aus ihnen sei der Gekreuzigte auferstanden; der muslimischen Tradition fiel es nicht schwer, die bislang ortlose Himmelsreise des Mohammed von Jerusalem aus beginnen zu lassen; und die nun schon mehrfach erwähnten Vätergeschichten, die Gründungsgeschichten von Penuel und Bet-El sind vermutlich ebenfalls neue Geschichten zu längst hervorgehobenen Orten.

c) Ortsbedürftigkeit

Schaut man sich dieses „Bäumchenwechsel-Dich“-Spiel in und zwischen den Religionen an, drängt sich bald eine Frage auf: Wenn die Erzähl-

⁵ Vgl. Klaus Bieberstein, Was es heißt, Jerusalems Geschichte(n) zu schreiben. Arbeit an der kollektiven Identität, in: Konkel, Schuegraf, Provokation (s. Anm. 4), 20-29.

ungen von bedeutenden Widerfahrnissen so leicht vom einen Ort gelöst und an den anderen gebunden werden können; wenn, wie ähnlich leicht zu zeigen wäre, auch die Gebete, Kulte, Gottesdienste sich neue, nahezu beliebige Orte suchen können: Welche Bedeutung hat dann die konkrete Verortung der Erzählung, des Kultes, der Feier überhaupt noch? Warum reicht nicht das Wort, wo immer es gesprochen, die Erzählung, wo immer sie weitergegeben, der Kult, wo immer er gefeiert wird?

In der Frühzeit der Kirche sah es, wenn uns unser heutiger Blick nicht gründlich täuscht, ja so aus, als versuche das Christentum, sich in „Ortlosigkeit“ zu üben. Auch in dem eingangs erwähnten Kanon wird eine solche Ortsungebundenheit ausgedrückt: „Jeder Teil dieser Erde...“ – der Verzicht auf besondere Orte wird zur Überzeugung vom „Allerorten“ der Gottesbegegnung. Doch trotz der immer wieder geäußerten Behauptung, dass es „prinzipiell auch anders ginge“: Es gibt die Kirchen, es gibt die Wallfahrtsstätten – und beides in Massen.

Warum? Auf diese zweifellos zentrale Frage gibt es meines Erachtens nicht die eine, richtige Antwort, sondern verschiedene Hinweise, die das Phänomen der Ortsgebundenheit auch des christlichen Glaubens zu verstehen helfen. Drei dieser Hinweise will ich benennen und ein wenig ausführen:

Einen ersten gibt die philosophische Erkenntnistheorie. Kant hat mit seiner Rede vom „transzendentalen Schematismus“ darauf aufmerksam gemacht, dass wir Menschen uns die Strukturen unseres Denkens dadurch nutzbar machen, dass wir sie auf die Ebene der Anschauung übertragen.⁶ Cassirer machte, wie bereits erwähnt, deutlich, dass unsere Orientierung in der Welt in allen Dimensionen unseres Daseins gesucht werden und gelingen muss – also auch innerhalb des Raumes, in dem wir uns bewegen. Was uns wichtig ist, woran wir uns ausrichten wollen, das braucht seinen Platz, nicht zuletzt im wörtlichen, also räumlichen Sinne. Diesen Platz schaffen Glaubende für ihre Orientierung in der Welt, indem sie Gebets- und Gottesdiensträume errichten, indem sie die Erzählungen, in deren Horizont sie sich verstehen, konkret verorten. Nur ganz kurz sei auf die spirituelle Bedeutung dieses philosophischen Gedankens hingewiesen: Wenn und indem Menschen dem Orientierungssystem ihres Glaubens einen lokalen, sichtbaren Mittelpunkt geben, müssen sie sich von der allzu verführerischen Einbildung verabschieden, sie selbst seien dieser Mittelpunkt. Ein, wie jeder weiß, schwieriger und schmerzhafter Prozess! Es ist kein Kinderspiel, dass die Tradition den Nabel der Welt in der Anastasis in Jerusalem verortet – und heute noch dort zeigt.

Einen zweiten Hinweis verdanke ich dem Soziologen Hans Joas, der die

⁶ Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft, A 141-147, B 181-187.

Frage gestellt hat, ob und wozu der Mensch Religion braucht. Seine Antwort: Die Religion stellt Menschen Erzählungen, Deutungen zur Verfügung, mit deren Hilfe sie Erlebnisse deuten, Erfahrungen artikulieren können: Erfahrungen des Sich-Überschreitens, des unbedingten Gefordertseins, des Sich-Verdankens. Joas geht sogar noch einen Schritt weiter: Er stellt die gut begründete These auf, dass ohne die Religionen den Menschen nicht nur die Sprache fehlte, solche Erfahrungen auszudrücken – sondern dass sie ohne diese Sprache solche Erfahrungen gar nicht machen könnten. Denn alle bewusste Erfahrung ist für uns sprachlich gefasste Erfahrung.⁷ Ich glaube, dass man auch diese wichtige Einsicht von Joas von der Sprache auf den Raum übertragen kann, ja übertragen muss: In unserer so ausdifferenzierten Gesellschaft kann ich nicht überall alles sagen. Die Predigt im Supermarkt ist genauso peinlich, weil unpassend, wie die Verkaufsveranstaltung in der Kirche. Die für das Verstehen des eigenen Lebens wie der Welt so wichtige religiöse Sprache braucht die Orte, an denen sie erlernt und gesprochen werden kann. Diese Räume – wieder ist das Wort in seiner ursprünglichen Bedeutung zu nehmen! – bedürfen der Markierung, des Schutzes und der Pflege. Solche Räume sind immer einer doppelten Gefährdung ausgesetzt: sie können gestört werden – und so ihre Aufgabe nicht mehr erfüllen, geschützter Sprachraum zu

sein; sie können aus Angst vor Störung sich aber auch in solcher Massivität abschotten, dass sie mit ihrer Außenwelt nichts mehr zu tun haben. Wie sollen sie dann noch denen Orientierung sein, die in dieser Welt leben?

Der dritte Hinweis ist ein theologischer. Weil er schon anklang, braucht er nur erinnert zu werden: Bibel und Tradition zeugen von einem Wirken Gottes in der Welt, einem Wirken in Raum und Zeit. Der Glaube daran bedarf selbst der Verortung, um glaubwürdig zu sein.

Kurz gesagt: Die Sprache des Glaubens braucht ihren Ort. Gleiches gilt natürlich auch für seine sprechenden Zeichen. Wo diese Sprache gesprochen wird, werden Räume zu besonderen Räumen. Und wo solche Räume sind, kann sie gesprochen werden. Wer diesen wechselseitigen Zusammenhang leugnet, zeigt wenig Gespür für die Menschen – und für das biblische Gotteszeugnis.

d) Glaubensorte

Die Sprache des Glaubens ist heute nicht unser Thema. So kann ich nur in dem Maße, das für die ortsgebundene Sprache nötig ist, auf deren Inhalte eingehen. Sie ist, zuerst und vor allem, die Sprache der erinnernden Erzählung. Die Erzählungen spannen den Horizont auf, dessen die Glaubenden bedürfen, um ihren

⁷ Vgl. Hans Joas, Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz, Freiburg 2004, 12-31, bes. 26.

Ort in der Welt zu suchen und zu finden. Mit Hilfe dieses Horizontes können sie sich und die Welt verstehen, wird ihnen klar, was zu tun und wie zu leben ist. Dabei erschöpft sich die Sprache des Glaubens nicht in der Vergegenwärtigung des Vergangenen. Sie macht es auch möglich, die Gegenwart zu Wort zu bringen; und nicht zuletzt ist sie das Mittel, sich auf die Zukunft auszurichten, von der im Horizont des Glaubens in Form von Verheißung und Hoffnung gesprochen werden kann.

Dass diese Sprache ortsgebunden ist, hat für die Praxis des Glaubens weit reichende Bedeutung: Sei es der sonntägliche Kirchgang, sei es die Wallfahrt, die in früheren Zeiten Jahre dauern konnte – indem Menschen sich zu jenen Sprachorten des Glaubens bewegen, treten sie ein in den Horizont glaubender Weltorientierung. Sie vergewissern sich ihres eigenen Platzes, richten sich aus, richten sich notfalls neu aus. Sie schreiben sich ein in die Tradition, in der sie leben wollen.

Leider ist hier nicht die Zeit für einen ausführlichen Blick auf die jüdische Tradition. Vieles, was ich gerade für die Entwicklung der Ortstraditionen in der Kirche gesagt habe, gilt auch für das Judentum, sobald es dem Tempel als herausragenden Ort verloren hat. Die Sprache des Glaubens – hier vor allem: das Verlesen und die immer wieder neue Auslegung der Thora – sucht sich in der Ortlosigkeit des Exils, der „Galut“ ihre Orte:

das Lehrhaus, die Synagoge – und, stärker noch als zuvor, das Haus der Familie, in dem die wichtigsten Feste ihren Ort haben. In begrenzter Form entwickelt sich auch im Judentum ein Wallfahrtswesen – seit es wieder möglich ist, nach Israel, Jerusalem; Ziel ist die Stadt auf dem Berg, aber auch die Gräber der großen Gelehrten.

Eigenen Nachdenkens wert wäre eine auffällige Leerstelle in der jüdischen Topographie: der Dornbusch, der Gottesberg, das Schilfmeer werden von der Thora als die maßgeblichen Orte der Gotteserscheinung vorgestellt. Doch obwohl diese Orte benannt sind – weder die Bibel noch die jüdische Tradition kennt, soweit ich weiß, eine Wallfahrt zu diesen Orten. Auf dem Moseberg steht keine Synagoge; der Dornbusch wird nur ausgewählten Besuchern eines christlichen Klosters gezeigt. Eine besondere Weise der negativen Theologie: Die Weigerung, die herausgehobenen Orte festzumachen – der Widerstand gegen die Versuchung, Gott endgültig festzulegen – Symbol der Erfahrung, dass die größte Nähe zugleich die größte Ferne ist, dass gerade der Offenbare der radikal Entzogene bleibt.

III. Ort und Heiligkeit

Die für meinen Vortrag gesetzte Zeit geht zu Ende. Ich kann mich also nicht länger drücken. Sind die Orte, deren Bedeutung ich zu erhellen versucht habe, heilige Orte? In einem allgemeinen religionswissenschaftlichen Sinne kann daran kein Zweifel sein.

Jeder einschlägige Artikel beginnt mit dem etymologischen Hinweis, das „sanctus“ ebenso wie seine griechischen und germanischen Äquivalente etwas Abgegrenztes, Ausgesondertes bezeichnet – und dass diese Begriffe sehr früh für den Bereich des Religiösen, der göttlichen Wirklichkeit reserviert worden sind.⁸ Doch das hilft uns theologisch in keiner Weise weiter. Denn der Heiligkeitsbegriff der Bibel ist wesentlich bestimmter, lässt sich nicht in der für die Religionswissenschaft hilfreichen und selbstverständlichen Universalität verwenden.

Heilig ist in der Tradition der Bibel nur einer: Gott. Und wenn irgendeiner anderen Wirklichkeit Heiligkeit zugesprochen werden kann, dann nur in einem abgeleiteten Sinne, nur im direkten Bezug auf die Heiligkeit Gottes. Noch genauer muss dieser Zusammenhang gefasst werden: Heiligkeit kommt einer Wirklichkeit innerhalb der Schöpfung nur zu, wenn und indem sie von Gott geheiligt ist. Heiligkeit und Erwählung sind in der Bibel notwendig zusammengehörende Begriffe – und Wirklichkeiten.

In einem sehr allgemeinen Sinne lässt sich in dieser Perspektive selbst der gefälschte Hauptlingssatz von einer biblisch begründeten Theologie akzeptieren – auch wenn er sich in der Bibel so nicht findet: Die Welt ist von Gott geschaffen, sie ist als Ganze von ihm zum Gegenüber seiner selbst bestimmt und erwählt – und

kann insofern „heilig“ genannt werden. Doch wenn die Heiligkeit zum Universalattribut des Seins wird, eignet sich der Begriff nicht mehr zur Unterscheidung – allenfalls als Werturteil, das allem geschöpflichen Sein zukommt.

Erwählt und daher heilig sind nach biblischer, vor allem neutestamentlicher Lesart zuerst und vor allem Menschen: das Volk Israel, die Glaubenden. Sie verdanken ihre Heiligkeit nicht ihrem Tun, sondern allein Gott. Paulus wendet diese Heiligkeit der Glaubenden ausdrücklich gegen jede Rede von heiligen Orten und Räumen, wenn er die Glaubenden als den „Tempel des Heiligen Geistes“ (1 Kor 6,19) bezeichnet. Doch vollkommen fremd ist der Bibel die Rede von heiligen Orten nicht: „Der Ort, auf dem du stehst, ist heiliger Boden.“ (Ex 3,5). Der Ort, den Gott erwählt, um an ihm einem Menschen zu erscheinen, ist ein heiliger Ort. Ausdrücklich wird das, wenn ich nichts übersehen habe, allerdings nur im Rahmen der Dornbusch-Epiphanie gesagt. Doch an der Erwählung des Landes Israel, an der Erwählung Jerusalems und damit an ihrer Heiligkeit besteht für die Bibel kein Zweifel.

Wieder einmal ist der kritischste Punkt für die theologische Reflexion, ja schon für die Bibel selbst, der Jerusalemer Tempel. Es besteht kein Zweifel, dass dieses Gebäude von

⁸ So z.B. F. Heiler, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, 2. Aufl., Stuttgart 1979, 128f.

Menschen errichtet ist: „Du willst mir ein Haus bauen?“ (2 Sam 7,5). Gleichwohl wird in der Hebräischen Bibel in geradezu inflationärer Häufigkeit von der Heiligkeit des Tempels und aller ihm zugehörigen Geräte gesprochen. Doch die Spannung, die hier besteht, bleibt bewusst – nicht nur in der prophetischen Tempelkritik. Heilig, so wird immer wieder betont, ist der Tempel – ein Menschenwerk – nur, wenn und weil Gott ihn als den Ort erwählt hat, an dem sein Volk sich ihm nahen kann, an dem er sich seinem Volk nähert.

Um diese Unterscheidung auch in der theologischen Reflexion Ausdruck zu verleihen, schlage ich eine terminologische Unterscheidung vor. Sie gründet auf der merkwürdigen Tatsache, dass das Lateinische von dem Grundwort „sancire“ – „trennen, teilen, heiligen“ zwei Adjektive ableitet: „sancus“ und „sacer“. In der Vulgata findet sich fast ausschließlich „sanctus“ als Übersetzung von „qadosh“ bzw. „hagios“. Doch schon hier fällt auf, dass der Begriff „sacer“ nie auf Gott angewandt wird. Diese Unterscheidung bleibt in der deutschen Sprache erhalten. Das deutsche Wort „heilig“ und das Lehnwort aus dem Lateinischen „sakral“ werden keineswegs als gleichbedeutend empfunden. Als „heilig“ wird, wie in der biblischen Tradition, vorrangig Gott selbst bezeichnet. Sehen wir einmal vom Missbrauch des Wortes in moralischen Zusammenhängen ab, findet es sich in der beschriebenen Ableitung immer dort, wo Menschen, Räume,

Dinge als von Gott „ausgesondert“, „erwählt“ gelten. Das Wort „sakral“ dagegen ist auch im Deutschen nicht auf Gott anwendbar – und, anders als beim lateinischen „sacerdos“, auch nicht auf Menschen. „Sakral“ werden Orte, Räume, Gegenstände, Sprachgestalten genannt, die von Menschen zu gottesdienstlichen Zwecken bestimmt wurden.

Von dieser Beobachtung ausgehend, halte ich folgende Sprachregelung theologisch für sinnvoll: Alle von Menschen in religiöser Absicht vorgenommenen „Absonderungen“, auch die von ihnen abgegrenzten Räume, sind zunächst einmal als „sakral“ zu bezeichnen. Von ihrer Heiligkeit aber kann nur im Modus der Hoffnung gesprochen werden – wie dies eben am Beispiel des Tempels bereits entfaltet wurde: Mit der Schaffung „sakraler“ Orte und Räume verbinden Menschen die Hoffnung, dass Gott sich diese Orte erwählt – als Orte, an denen Menschen ihm begegnen können, an denen er Menschen begegnet. Diese Hoffnung gilt für Glaubende als besonders berechtigt, wenn nicht gar schon als erfüllt, wenn Orte als Orte bereits widerfahrbarer Gottesbegegnung gelten. Wobei festzuhalten bleibt: nicht der Ort konstituiert die Begegnung, sondern die an diesem Ort möglichen Worte und Zeichen. Der Berg der Verklärung war nicht der rechte Ort, Hütten zu bauen: Er konnte nicht zur Bleibe werden, wenn Jesus seinen Weg zu Ende gehen sollte (Mk 9,2-10 parr). Doch das Bauverbot auf

dem Tabor ist nicht das Gebot bleibender Ortlosigkeit für die Glaubenden. Wenn sie sakrale Räume bauen, bauen sie vielmehr darauf, dass Gott diese Räume, die sie ihrem Glauben schaffen, füllen wird.

IV. Ort und Dauer

Mit meinem Schlusswort möchte ich die letzte noch offene Frage zu beantworten versuchen, die mir von den Organisatoren gestellt wurde. Das geht auf dem Fundament des jetzt Erreichten recht schnell.

„Einmal heilig, immer heilig“ – dieser Satz ist mir von Laurentius Klein überliefert worden und begleitet vermutlich bis heute die Exkursionen des Studienjahres. Und all die Orte, die man in diesen acht Jerusalemer Monaten besucht, können als gewichtiger Beleg für diesen Merkspruch gelten: Neue Tempel stehen auf alten Tempeln, durch alle Strata hindurch wächst die Heiligkeit – jetzt besser: die Sakralität – nach oben. In den Himmel?

Unsere Gegenwart straft, zumindest in unseren Breiten, die altehrwürdige Regel allerdings Lügen. Auf dem Gelände abgerissener Kirchenbauten entstehen Wohnhäuser, Geschäftszentren, Flaniermeilen. Längst sind Kirchengebäude umgebaut: in Bäder, Discos, Konzertsäle, Wohnungen...

Was ist dazu theologisch zu sagen? Ist hier kirchlicher, theologischer

Protest gefordert, muss Widerstand organisiert werden? Bevor man in Aktivismus verfällt, sollte man genau hinschauen. Eben wurde deutlich, wie eng Orte und Worte zusammengehören – weil nur die Sprache den von der Bibel festgehaltenen Zusammenhang von Ort und Geschehen gewährleisten kann. Deutlich wurde auch die Bedeutungslosigkeit eines sprachlosen Ortes. Deshalb kann man mit aller denkbaren Nüchternheit sagen: Wo ein Kirchenraum ohne Gemeinde ist, wo er nur noch Leere umhüllt und nicht mehr Wort und Feier schützt – da ist er nicht mehr mehr als ein Gemäuer. Und nach der Kirchenbauwut des späten 19. und der sechziger Jahre des 20. Jahrhunderts oft nicht einmal unter denkmalschützerischen Gesichtspunkten ein erhaltenswertes Gemäuer. Wo es dienlich ist, wo Raum gebraucht wird, soll man ihn anders nutzen – oder Platz schaffen für Anderes. Warum nicht? Als ein Sakrileg muss ein solcher Akt nur denen erscheinen, die den Kirchenraum in problematischer Weise für „heilig“, für sakrosankt halten.

Doch mit dieser Aufforderung zur Nüchternheit im Umgang mit einem finanziellen und städtebaulichen Problem soll keineswegs einer leichtfertigen Abriss-Euphorie das Wort geredet werden. Denn es dürfte deutlich geworden sein, was auf dem Spiel steht: Wenn das Wort des Ortes bedarf, wenn der Ort die Worte schützen kann, dann droht mit dem Raum auch das Wort beseitigt zu werden. Hans Jonas machte darauf

aufmerksam, wie viele Erfahrungen verloren gehen würden, gäbe es den Sprachreichtum der Religionen nicht mehr. Mit guten Gründen kann man anfügen: Welche Orientierung den Menschen und unserer Gesellschaft verloren ginge, gäbe es keine sakralen Orte mehr. Es ist ein Unterschied, ob wir im Zentrum unserer Wohnorte einem Videoverleih – so heute in den meisten Dörfern Brandenburgs –, einem Supermarkt oder eben einer Kirche begegnen. Mit sakralen Orten, an denen von und zu Gott gesprochen wird, geht eine wesentliche Dimension menschlichen Lebens verloren.

Um dieser Gefahr zu wehren, reicht es nicht, mit dem Häuptlingskanon alles für heilig zu erklären; es ist aber auch nicht nötig, sich wie die Kursi-Pilgerinnen unter einen bestimmten Baum zu setzen. Es kommt darauf an, im wörtlichen Sinne Räume offen zu halten – oder neu zu öffnen –, an denen die biblische Tradition erinnert und lebendig gestaltet werden kann. Aber selbst das ist, wie sich zeigt, schon schwierig genug.

*Michael Bongardt
Berlin*

Evangelischer Kirchenraum

In den so genannten Wolfenbütteler Empfehlungen des Deutschen Evangelischen Kirchbautages zum evangelischen Kirchenraum von 1991 heißt es: „Der gottesdienstliche Raum ist ein gestalteter Raum, der deutlich zu erkennen gibt, was in ihm geschieht. Er soll so beschaffen sein, daß in ihm durch Lesung, Predigt, Gebet, Musik und bildende Kunst das Wort Gottes verkündigt und gehört werden kann und die Sakramente gefeiert werden können. Durch seine gegenwärtige Gestaltung und Ausstattung soll die Begegnung der Gemeinde mit dem lebendigen Gott zum Ausdruck kommen. Auch die Gestaltungsformen, die frühere Generationen hierfür gefunden haben, sind unverzichtbar. Sie zeigen, daß Kirche eine Weggemeinschaft

und die Gegenwart nur eine Station ist. Der Raum soll die Gemeinde möglichst zu verschiedenen Gottesdienstformen anregen.“

Zunächst richteten sich die Kirchen der Reformation im 16. Jahrhundert in den überkommenen Kirchenräumen des Spätmittelalters ein und benutzten sie weiter. Nur wenige Anpassungen an die Erfordernisse des evangelischen Gottesdienstes waren notwendig. Meist wurde nur noch einer der Altäre benutzt. Im Laufe der Zeit erhielten die Räume festes Gestühl. Zugleich wurden hölzerne Emporen eingezogen, um die Gemeinde sitzend zur Predigt zu versammeln. Während die reformierten Gemeinden in Südwestdeutschland und in der Schweiz die überkomm-

enen Kirchenräume radikal von ihrer spätmittelalterlichen Ausstattung befreien und sich auf die Kanzel und einen hölzernen Abendmahlstisch beschränkten, konnte das Luthertum im Umgang mit den überkommenen Kirchenräumen seine bewahrende Kraft entfalten: Seiten- und Nebenaläre mit ihren Retabeln, Marien- und Heiligenfiguren, Bilder, Kelche und Sakramentshäuser blieben erhalten und wurden nicht abgebrochen. So verfügen zahlreiche historische evangelische Kirchenbauten bis heute über einen großen Ausstattungsreichtum.

Die Notwendigkeit zum Neubau evangelischer Kirchengebäude entstand – von Ausnahmen abgesehen – erst nach dem Ende des Dreißigjährigen Krieges. Das ausgehende 17. und das 18. Jahrhundert entwickelten eigenständige evangelische Raumlösungen, die dem Kirchenbesucher von allen Plätzen des Raumes gute Sicht- und Hörbarkeit des gottesdienstlichen Geschehens an Kanzel und Altar boten, den Gesetzen der Symmetrie folgten und ausreichendes Licht für den Gebrauch des Gesangbuches im Gottesdienst vermittelten. Der Kanzelaltar mit der Übereinanderordnung von Altar, Kanzel und häufig auch Orgel in einer Achse wurde Ausdruck für die Überzeugung, dass Christus in Predigtwort und Sakrament gleichberechtigt gegenwärtig ist.

Wesentliches Ausstattungsstück aber wurde die Gemeinde selbst. Evan-

gelische Kirchenräume dieser Zeit sind ohne anwesende Gemeinde architektonisch unvollständig. Das Gestühl erhielt raumbildende Funktion und repräsentierte zugleich die gottesdienstliche Gemeinde.

Im 19. Jahrhundert wurden auch im evangelischen Kirchenbau historische Stilformen eingesetzt. Neugotische und neuromanische Kirchenbauten sollten der kirchendistanzierten Industriearbeiterschaft in den rapide wachsenden Städten kirchliche Heimat bieten. Sie griffen dazu auf scheinbar zeitlose Raumlösungen zurück, stellten Altar und Kanzel wieder getrennt auf und gaben dem Chorraum mit dem Altar als Ort des Gebetes, des Abendmahls und des Segens neues Gewicht.

Die Gemeindebewegung im Übergang vom 19. zum 20. Jahrhundert setzte schließlich Akzente, die bis in den gegenwärtigen evangelischen Kirchenbau fortwirken. Zunächst kam es in ihrem Gefolge zum Verzicht auf die historischen Baustile. Zeitgenössische Architekturformen mit Materialien wie Stahlbeton und Glas bestimmten fortan das evangelische Kirchengebäude. In ganz unterschiedlichen Raumlösungen wurde die Gemeinde immer wieder neu eng um das Zentrum des gottesdienstlichen Geschehens in der Nähe des Predigers bzw. Liturgen gruppiert und bewusst auf jegliche Monumentalität des Kirchenraumes verzichtet. Die schlichte Gemeindekirche, deren überschaubare Kirchenräume von

familiärer Atmosphäre geprägt und häufig mit anschließenden Gemeinderäumen zu einer Einheit verbunden sind, wurde neues Leitbild.

Gegenwärtige evangelische Kirchenbauten sind Räume, die unterschiedlichste Gottesdienstformen ermöglichen und nicht mehr ausschließlich auf den sonntäglichen Hauptgottesdienst ausgerichtet sind. Ihre Ausstattungsstücke wie etwa Altar, Kanzelpult, Taufstein und Gestühl sind bei gleichzeitiger gestalterischer Eindeutigkeit ihrer Bestimmung weitgehend mobil konzipiert. Die Altäre stellen Abendmahlstische dar, die dem Liturgen bzw. der Liturgin die der Gemeinde zugewandte Stellung ermöglichen, die schon Martin Luther vorgeschwebt hatte. Christus wird so als in der Mitte der gottesdienstlichen Versammlung anwesend gedacht.

So nähern sich zeitgenössische evangelische und katholische Kirchenräume zunehmend an, wenn auch Unterschiede bleiben: Evangelische Kirchenräume kennen in der Regel keinen Priestersitz, sondern Liturgin oder Liturg nehmen bewusst in der Gemeinde und nicht ihr gegenüber Platz. Der evangelische Kirchenraum kennt auch keine Aufbewahrung der Abendmahlselemente im Tabernakel, keine Reliquien in den Altären und keine Weihwasserbecken im Eingangsbereich der Kirchen. Bis heute bestimmen Liedanstecktafeln evangelische Kirchenräume, während katholische sich meist durch

Liedprojektoren auszeichnen. Und im evangelischen Raum wird noch konsequent die Kanzel benutzt, die im katholischen Gottesdienstraum durch die Liturgiereform des II. Vatikanischen Konzils funktionslos geworden ist. Annäherungen vollziehen sich aber auch in der Praxis der Opferkerzen, die im Gefolge des Bedürfnisses nach individuellen Zonen der Meditation und des Gebetes in den evangelischen Kirchenraum einzieht. Gebetswände werden eingerichtet und Bücher für Gebetsanliegen ausgelegt. Zunehmend sind evangelische Kirchenräume auch außerhalb der Gottesdienstzeiten für die persönliche Andacht geöffnet.

Die protestantische Freiheit im Umgang mit dem Kirchenraum macht sich im Anspruch bemerkbar, grundsätzlich an jedem Ort, zur Not, wie Martin Luther einmal polemisch meinte, selbst in einem Schweinestall, Gottesdienst halten zu können. Sie kommt in den so genannten Rummelsberger Richtlinien des Deutschen Evangelischen Kirchbautages von 1951 zum Ausdruck, in denen es heißt: „Evangelischer Gottesdienst kann grundsätzlich überall gehalten werden, in jedem Raum und auch im Freien. Aber schon aus praktischen Gründen ist für eine an einen Ort gebundene Gemeinde ein Kirchengebäude notwendig. Dieses Gebäude muss so ausgestattet sein, dass in ihm das Wort Gottes verkündigt und die Sakramente gereicht werden können. Der gottesdienstliche Bau und Raum soll sich um seines Zweckes willen

klar unterscheiden von Bauten und Räumen, die profanen Aufgaben dienen. Aber zugleich wächst er über jede rationale Zweckbestimmung hinaus, da er mit seiner Gestalt gleichnishaft Zeugnis von dem geben soll, was sich in und unter der gottesdienstlich versammelten Gemeinde begibt: nämlich die Begegnung mit dem gnadenhaft in Wort und Sakrament gegenwärtigen heiligen Gott.“

Konsequenter Ausdruck findet diese Haltung in der sich ab 1965 im Bereich der deutschen evangelischen Kirchen abzeichnenden Tendenz, keine isolierten Kirchenbauten, sondern nur noch Gemeindezentren mit einer Mehrfachnutzung des gottesdienstlichen Raumes auch als Gemeindegemeinschaft zu errichten. Dahinter steht ein funktionales Verständnis des Kirchenraumes, das heilige Räume nur im Gebrauch kennt. Außerhalb des Gottesdienstes werden diese Räume wieder zu normalen Alltagsräumen.

Doch die meisten der als Mehrzweckräume konzipierten Gemeindezentren hatten im Laufe der Jahre entweder eine Erweiterung um einen eigenen Kirchenbau oder zumindest eine Sakralisierung des überwiegend gottesdienstlich genutzten Raumes durch künstlerische Ausstattung zur Folge. Denn die Gemeinden hatten ein Gespür dafür entwickelt, dass die Nutzung von Räumen und Gegenständen für den Gottesdienst diese verändert. Bereits 1937 hatte der evangelische Theologe Hans Asmus-

sen diese Erfahrung in seiner Gottesdienstlehre beschrieben: „Der Bau eines kirchlichen Gebäudes wächst aus den Erfordernissen des gottesdienstlichen Geschehens und ist insofern Aufgabe der kirchlichen Gestaltung. Das Geschehen, das sich in diesem Hause abspielt, gestaltet das Haus. Es ist töricht, davor die Augen schließen zu wollen ... Es ist freilich richtig, daß christliche Gottesdienste in jedem nur denkbaren Raum möglich sind. Aber ebenso steht fest, daß jedweder Raum, der für gottesdienstliche Zwecke benutzt wird, sehr bald die Spuren dieser Benutzung an sich trägt. Er verändert sich und gewinnt eine Gestalt, die anzeigt, daß in ihm christliche Gottesdienste gehalten werden.“

Ein Kirchenraum trägt die Spuren der gottesdienstlichen Benutzung und ist deshalb nach evangelischem Verständnis nicht ein geheiligter, besonderer Raum an sich, sondern ein Raum, der Spuren trägt. Es sind Spuren der Benutzung durch eine gottesdienstliche Gemeinde, aber auch Spuren der Inbesitznahme durch Christus, der in den Gottesdiensten gegenwärtig wird. Und je intensiver und dichter diese Spuren des Gottesdienstes, des Gebetes und der Christusgegenwart in einem Kirchenraum sind, umso machtvoller wird dieser Raum. Er ist wie mit Kraft aufgeladen.

Heiliger Raum bezeichnet nach evangelischem Verständnis einen Raum, der der kontinuierlichen Gottesbe-

gegnung der Gemeinde dient und von diesem Geschehen durchdrungen ist – so stark durchdrungen, dass selbst der touristische Besucher außerhalb der Gottesdienste etwas in diesem Raum spüren und aufnehmen kann. Heiliger Raum meint damit, zu Christus gehörig, für ihn vorbehalten und für ihn ausgesondert zu sein, als Ort der Gemeinschaft der Heiligen, zu der alle Getauften gehören.

Ein Kirchenraum erzählt seine eigene Gottesdienst- und Gebetsgeschichte. Im Kirchenraum ist Christus außerhalb des Gottesdienstes nicht anwesend, aber seine Spuren sind vorhanden. Für den, der diese Christus-Spuren zu lesen vermag, wird Christus im Raum wieder gegenwärtig. Ein Kirchenraum besitzt deshalb keine dingliche Heiligkeit, sondern es geht um eine Heiligkeit der Spuren, denen Ehrfurcht gebührt. Ein heiliger Raum ist ein Raum, mit dem eh-

rfürchtig umzugehen ist, weil in ihm Spuren aufbewahrt sind, mit deren Hilfe der auferstandene Herr der Kirche gegenwärtig werden will.

Dieser Eigenwert des evangelischen Kirchenraumes über die konkrete gottesdienstliche Nutzung hinaus für die persönliche Glaubensgestaltung wird derzeit in der Kirchenpädagogik-Bewegung neu entdeckt und geschätzt. Evangelische Kirchchenräume stellen dabei für Schulklassen und touristische Besucher spirituelle Potentiale dar, deren gezielte Erschließung durch kirchliche Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter vor allem in den neuen Bundesländern augenblicklich einen weitaus größeren Personenkreis erreicht als die in ihnen gefeierten Gottesdienste.

*Klaus Raschzok
Neuendettelsau*

Kirchenräume zwischen Wertschätzung und Baulast

Positionen – Probleme – Perspektiven

Eines der eindrucksvollsten Beispiele für die Bedeutung, die katholische Christen dem Kirchenraum beimessen, ist das Weihegebet, das in einem neuen Kirchenraum durch den Bischof gesprochen wird. Dieses Weihegebet bringt einerseits die Wertschätzung gegenüber dem Raum zum Ausdruck und legt zugleich einen bestimmten Umgang mit dem Raum nahe.

Es heißt dort: „Allmächtiger, ewiger Gott, in freudigem Lobgesang preisen wir deinen Namen, denn du heiligst und führst deine Kirche. In festlicher Feier weihen wir dir heute dieses Haus des Gebetes. Es soll dir für immer gehören und für uns ein Ort sein, an dem wir dich, unsern Vater, voll Liebe verehren, auf dein Wort hören und die Sakramente des Heiles feiern. ... Zu dir flehen wir, Herr, unser Gott: Segne vom Himmel her diesen Altar und diese Kirche. Dieser Ort sei geheiligt für immer und dieser Tisch auf ewig geweiht für das Opfer Christi.“¹

Das Weihegebet weist den Kirchenraum als bleibenden Ort des Gebets

und der Liturgie aus, als „geheiligten Ort. Doch wenige Jahre, nachdem dieses Gebet mit dem erneuerten Pontifikale veröffentlicht worden ist, hört man plötzlich ganz andere Töne: „Mit dem Gottesdienst anlässlich der Profanierung einer Kirche nimmt die Gemeinde Abschied von ihrer alten Kirche. In Dankbarkeit kann an all das erinnert werden, was in vielen Jahren in dieser Kirche gefeiert wurde und was von dieser Kirche ausgegangen ist. Gleichzeitig aber muss die Feier auch auf die Zukunft der Gemeinde hin offen sein. Deshalb soll sich nach Möglichkeit in der Feier auch der Übergang zu jener ‚neuen‘ Kirche vollziehen, in der in Zukunft die Gemeinde zum Gottesdienst zusammenkommen soll. So kann die Liturgie einen Beitrag zur Neubeheimatung der Gläubigen leisten, die bisher in der alten Kirche (sic!) Gottesdienst zu feiern und zu beten pflegten.“²

Im Jahre 2003 haben die katholischen deutschen Bischöfe Kriterien und Entscheidungshilfen für die Umnutzung von Kirchen vorgelegt. Im Anhang findet sich die Beschreibung ei-

¹ Die Weihe der Kirche, in: Die Weihe der Kirche und des Altars. Die Weihe der Öle. Pontifikale IV. Handausgabe mit pastoralliturgischen Hinweisen, hg. von den Liturgischen Instituten Salzburg, Trier, Zürich. Freiburg/Br. 1994, 25-71, hier 62.

² Umnutzung von Kirchen. Beurteilungskriterien und Entscheidungshilfen. 24. September 2003, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 2003 (Arbeitshilfen 175) 26. (Die Belegstellen aus diesem Dokument werden im Folgenden im Text genannt.)

nes Ritus anlässlich der Profanierung einer Kirche.³ Ein verschriftlichter, kirchenamtlich verantworteter Ritus deutet auf Konstanz hin: Man rechnet mit gesellschaftlich-kirchlichen Entwicklungen, in denen ein solcher Ritus zukünftig immer wieder gebraucht werden wird. Die Profanierung von Kirchen – das Wort tönt deutlich schärfer als „Umnutzung“ – wird zum Alltag des kirchlichen Lebens wie der Öffentlichkeit hinzugehören, so eindringlich und schön die Weihegebete auch geklungen haben mögen.

In drei Abschnitte untergliedere ich im Folgenden meine Überlegungen: Ich möchte Ihnen zunächst die veränderten Rahmendaten nennen, die ein Dokument wie das gerade genannte unumgänglich machen, und Ihnen einige Positionen vorstellen, die in diesem kirchenamtlichen Dokument zum Umgang mit Kirchenräumen heute vertreten werden. Ich möchte Ihnen dann einige Thesen vorlegen, wie Kirchenräume in der Gegenwart vielfältiger genutzt werden könnten. Das Ziel solcher Überlegungen ist es, Wege zu nennen, mit denen man die Aufgabe oder gar den Abriss von Kirchen in den letzten Jahren verhindern konnte. Eines sei dabei von vornherein unterstrichen: Es gibt nicht *den* Weg zum Umgang mit vermeintlich oder wirklich überzähligen Kirchenräumen, es muss von Fall zu

Fall neu entschieden werden. An den Schluss stelle ich einige wenige Worte zur Bedeutung von Kirchenräumen als „Gedächtnisspeicher“.

1. Kriterienbildung für die Nutzung von Kirchenräumen in der katholischen Kirche

Die katholische Kirche in Deutschland muss sich heute mit zwei Entwicklungen auseinandersetzen, die völlig diametral verlaufen sind: Zum einen hat es nach dem Zweiten Weltkrieg geradezu einen Boom im Bereich des Kirchenbaus gegeben; neue Pfarreien sind entstanden; die Pfarrkirche um die Ecke war für viele Katholiken Realität.

Zum anderen weisen Statistiken seit den 50er Jahren des vergangenen Jahrhunderts einen Rückgang der Kirchenbesucherzahlen auf, gibt es seit Jahrzehnten und auf Zukunft hin wachsend einen erheblichen Priestermangel. Die Vielzahl der Kirchengebäude wird von kleiner werdenden Gemeinden genutzt; aufgrund des Priestermangels werden neue Organisationsformen – sog. Seelsorgeeinheiten – aufgebaut, für die die große Zahl der Kirchenräume offensichtlich nicht mehr gebraucht wird. Zugleich weist, und dies nicht zu Unrecht, die Arbeitshilfe der Deutschen Bischöfe auf veränderte Lebensgewohnheiten hin: Man wohnt nicht mehr in der Stadt. Pfarrterritorium und städ-

³ Vgl. zum Profanierungsvorgang: Winfried Haunerland, Abschiedsfeier oder Übergangsritual? Zur Liturgie anlässlich der Profanierung einer Kirche, in: *Manifestatio Ecclesiae. Studien zu Pontifikale und bischöflicher Liturgie*, hg. v. Winfried Haunerland u.a. Regensburg 2004 (Studien zur Pastoralliturgie 17) 549-566.

tebauliche Entwicklung sind nicht mehr im Einklang. Die Konsequenz: Die ohnehin zu großen Kirchen stehen an der falschen Stelle. Schließlich bleibt der Hinweis auf die rückläufigen Finanzmittel, die den Erhalt aufwändiger Gebäude erschweren, wenn nicht gar unmöglich machen. Von 1996 bis 2000 haben die deutschen Bistümer nach eigenen Angaben 2,1 Milliarden Euro für den Erhalt von Baudenkmälern aufgewendet. (14)

Man merkt der kirchlichen Arbeitshilfe die schwierige Situation an, in der sich ihre Verfasser befunden haben: einerseits stehen sie vor einer Situation, die es nahezulegen scheint, sich von Baulasten zu trennen, andererseits weisen sie auf die hohe emotionale Bedeutung dieser Räume hin, die „steinere Zeugnisse christlichen Glaubens“ seien (10). Innerkirchlich werde der Kirchenraum als heiliger Raum wahrgenommen.⁴ Die theologisch sinnvolle Erklärung dazu lautet: „In christlichem Verständnis ist er sakraler Raum insofern, als hier heilige Handlungen vollzogen werden.“ (11) Die Funktion als Ort des Gottesdienstes wie der Frömmigkeit wird unterstrichen, aber auch die Verortung von religiösen Traditionen. Und dann liest man eine wichtige Passage, die theologisch und historisch abgesichert ist und vielfältige Handlungsoptionen eröffnet: „Große Kirchenräume bieten die Chance für Nutzungen über die im engeren Sinn gottesdienstli-

chen Versammlungen hinaus. ... Neben der Bestimmung für die Liturgie dienen Kirchenräume immer auch außerliturgischen gemeindlichen und öffentlichen Nutzungen: Konzerten, Ausstellungen, geistlichen Spielen, Rechtsakten, Versammlungen, um nur einige zu nennen. Die Bedeutung der Kirchengebäude geht über die geistliche Nutzung des Kirchenraumes hinaus.“ (12) Wir kommen später darauf zurück.

Auch die Außenwahrnehmung kommt zur Sprache. Der Kirchenbau „hält Kirche in der Öffentlichkeit präsent“ (12), stiftet für den Einzelnen wie die Gemeinschaft Identität, ist Hinweis und Erfahrungsraum der Transzendenz, prägt eine Stadt und ist ein Ort der Kunstgeschichte.

Die Optionen für den Umgang mit nicht mehr benötigten Gebäuden sind mit drei Begriffen umschrieben: Behalt, Verkauf, Abriss. Der Abriss gilt als *ultima ratio* – sagt das Arbeitspapier. Inwieweit man sich in der Praxis daran halten wird, bleibt abzuwarten. Die Vorgänge um den Abriss von St. Raphael in Berlin-Gatow im Jahre 2005, einer von Rudolf Schwarz erbauten Kirche, stimmen skeptisch. Der Verkauf kann in Richtung anderer Kirchen oder kommunaler, staatlicher oder privater Einrichtungen getätigt werden. Auch eine kommerzielle Nutzung ist möglich. Das Dokument legt fest:

⁴ Zur Kategorie „Sakralität“ vgl. die Überlegungen von Klemens Richter, Kirchenräume und Kirchräume. Die Bedeutung des Kirchenraums für eine lebendige Gemeinde. Freiburg/ Br. 1998, 44-48 („Heilige Feier – nicht heiliger Ort“).

„Die kultische Nutzung durch nicht-christliche Religionsgemeinschaften (z.B. Islam, Buddhismus, Sekten) ist – wegen der Symbolwirkung einer solchen Maßnahme – nicht möglich. Dies geschieht mit Rücksicht auf die religiösen Gefühle der katholischen Gläubigen.“ (20)

Bleibt ein solches Gebäude im kirchlichen Besitz, dann gibt es eine ganze Palette an Nutzungsmöglichkeiten: Nutzungspartnerschaften durch verschiedene Kirchen, aber auch durch nichtkirchliche „Untermieter“; die Vermietung an eine andere Kirche; die Nutzung für einen speziellen liturgischen Zweck (Hochzeitskirche; Trauerkirche; „Kolumbarium“, d.h. als Beisetzungsstätte von Urnen; Überlassung an eine ausländische Gemeinde etc.). Möglich wäre auch eine Aufteilung des Raumes in verschiedene Zonen, die unterschiedliche Nutzungen ermöglichen sowie die Nutzung des Raumes durch die Kirche zu einem nichtliturgischen Zweck, sei es als Bibliothek oder Museum, sei es als Büro- oder Wohnraum.

Interessant ist der Hinweis auf die Möglichkeit der „Konservierung des Kirchengebäudes für eine ‚Be-denkezeit‘ von 10 bis 15 Jahren. Denkbar ist auch ein zeitweises Öffnen des leeren Kirchenraumes als Ort der Erinnerung und Stille oder für Kunstausstellungen.“ (20) Mir scheint das keine unwichtige Frage zu sein: Wie stark renoviert müssen in Zeiten leerer Kassen Kirchenräume eigent-

lich sein? Reicht nicht die Sicherung eines solchen Gebäudes, die gleichzeitig ein Moratorium wäre, um mit erheblichem zeitlichen Abstand über die Nutzung des Raumes nachzudenken? Kirche und Gesellschaft befinden sich in einer Zeit des Umbruchs. Wer weiß eigentlich heute, welche Räume wir in 15 Jahren benötigen? Man würde somit Zeit für manchen gefährdeten Bau gewinnen.

Die Perspektive, die diesen Kriterienkatalog leitet, kann man mit einem Absatz so zusammenfassen: „Bei geringer werdenden liturgischen Erfordernissen sind Mischnutzungen als Gottesdienstraum und öffentliche Einrichtung denkbar. Insbesondere in Dörfern sind Kirchen zentrale Bauten, die für die Dorfgemeinschaft erhalten bleiben sollten. Der Erhalt durch Umnutzung ist dem Abbruch vorzuziehen.“ (16)

Wenn das die Praxis prägen sollte, wäre das ein sinnvoller, auch theologisch akzeptabler Weg, der sicherlich nicht konfliktfrei verlaufen würde – immerhin müssten sehr gegensätzliche Erwartungen und Bedürfnisse im Einzelfall vereint werden –, aber einer Kirche, die sich als missionarische Kirche, und ich möchte das übersetzen mit: als eine ihrer Botschaft bewusste, inmitten der Gesellschaft engagierte Kirche versteht, interessante Möglichkeiten und Chancen eröffnet. Welche das sein können, sollen einige Thesen erläutern.

2. *Nutzungen des Kirchenraums - Perspektiven*⁵

2.1 *Der Kirchenraum ist primär als Ort des Gottesdienstes zu gestalten.*

Der Kirchenraum ist zweifellos über die Jahrhunderte, und dies primär, ein Ort des Gottesdienstes gewesen. Die Räume und ihr Interieur sind von bestimmten liturgietheologischen Vorgaben geprägt oder nach ihnen gestaltet worden.⁶ Die zentralen kirchlichen Funktionsorte sind im Kirchenraum oder seinen Annexräumen untergebracht. Die Raumzonen für die Gläubigen sind, wie auch immer, den Orten mit den zentralen liturgischen Vollzügen zugeordnet. Es gibt Orte im Kirchenraum, die jeder profanen Nutzung entzogen und als Sakralraum definiert sind. Der Kirchenraum ist ohne Frage Liturgieraum gewesen. Das bleibt für die Gegenwart Maßstab; das impliziert – wie für jede geschichtliche Epoche – das Bemühen um eine zeitgemäße Liturgie auch mit entsprechenden Konsequenzen für den Raum.

2.2 *Kirchenräume lassen sich, wie schon in der Geschichte praktiziert, zu unterschiedlichen kirchlichen und allgemein kulturellen Zwecken nutzen.*

Zugleich kommt man an der Feststellung nicht vorbei, dass der Kirchenraum über Jahrhunderte im wei-

teren Sinne Ort kirchlichen Lebens gewesen ist. Es galt: Das, was im Kirchenraum geschah, durfte seiner Sakralität, wir würden heute sagen: der Sakralität dessen, was hier gefeiert wurde, nicht zuwiderlaufen. Daraus entwickelten sich Konflikte, aber in diesem Rahmen fand Vielfältigeres im Kirchenraum statt als heute üblich: Die Übernachtung von Pilgern, Rechtsgeschäfte, Ratssitzungen etc. Auch heute würde nichts gegen eine sinnvolle Mischnutzung kirchlicher Räume sprechen.

Ein gelungenes Beispiel bietet die katholische Kirche St. Peter in Köln, auch bekannt unter dem Namen Kunststation St. Peter, die seit Jahren durch den Jesuiten Friedhelm Mennekes geleitet wird. Die Kunststation steht, kurzgefasst, für das Interesse katholischer Christen an der Gegenwartskunst, vor allem an einer kreativen Auseinandersetzung mit ihr. Die gotische Kirche mit-ten in der Kölner Innenstadt ist Gottesdienstraum einer Gemeinde. Sie ist ein Ort, an dem zugleich moderne Kunst „gezeigt“ wird, wobei museale Vorstellungen nicht greifen. Altarbilder, Skulpturen, verschiedene Altäre werden hier nicht in einer gleichsam neutralen Umgebung gezeigt, sondern eben immer im Kirchenraum und in Beziehung dazu. Das Hauptschiff und die Emporen werden da-

⁵ Die Ausführungen in den Kap. 2 und 3 folgen meinem Aufsatz: Der Kirchenraum als Lebensraum. Ein liturgietheologisches Statement, in: das münster 56. 2003, 164-168.

⁶ Für die Barockzeit hat das jüngst gezeigt Ursula Brossette, Die Inszenierung des Sakralen. Das theatralische Raum- und Ausstattungsprogramm süddeutscher Barockkirchen in seinem liturgischen und zeremoniellen Kontext. 2 Bde. Weimar 2002 (Marburger Studien zur Kunst- und Kulturgeschichte 4).

für als Flächen gebraucht. Ganz unterschiedliche Nutzungen stehen im Raum nebeneinander. Auch Konzerte finden regelmäßig in dieser Kirche statt.

St. Peter, heute eine Personalgemeinde und sicherlich ein weit über den durchschnittlichen Möglichkeiten liegendes Beispiel, belegt, wie Menschen aus einer stark entkonfessionalisierten Gesellschaft über den Kirchenraum, seine Bildwerke, die sichtbaren liturgischen Orte und möglicherweise über die anwesenden Kirchenvertreter mit Kirche und Christentum in Berührung kommen. Die sonst möglicherweise hohe Hemmschwelle ist jetzt für viele wesentlich niedriger. Vor allem: Der Raum wird sinnvoll genutzt und steht der Gemeinde ohne Einschränkung als Liturgieraum zur Verfügung.

2.3 Eine vielfältigere Nutzung des einzelnen Raumes durch vielfältigere Liturgie ist denkbar und wünschenswert.

Die extensivere Raumnutzung vergangener Jahrhunderte hängt mit einem anderen Verständnis und einer anderen Wahrnehmung von Liturgie zusammen. Zweifellos waren Prozessionen, liturgische Spiele u.a. – also

für das einzelne Fest im Kirchenjahr prägende „Aktionen“ – dazu angetan, ganz unterschiedliche Zonen im Kirchenraum zu nutzen. Man spricht in diesem Zusammenhang von „szenischer Liturgie“.⁷

Dafür benötigte man gleichsam die entsprechende „Spielstätte“. Diese musste nicht ausschließlich im Kirchenraum liegen, aber dort lag sie eben auch. Die Kirchen boten den benötigten Raum bis weit in die Neuzeit. Aus kürzlich untersuchten Rechnungsbüchern der Bielefelder St. Marienkirche wissen wir, dass es in dieser Kirche um 1500 den Lettner gab sowie 20 Altäre, die über die ganze Kirche verstreut waren. Doch wir erfahren nichts über Bänke und hören nur selten von Stühlen.⁸ Dass sich in solchen Räumen die Liturgie reicher entfalten konnte, als wir uns das heute aufgrund ganz anderer Konstellationen im Raum vorstellen können, ist offensichtlich. Die Vorstellung einer in Bänken hintereinander sitzenden Gemeinde, die auf den Hauptaltar der Kirche konzentriert ist, kann als eine relativ späte Entwicklung bezeichnet werden. Damit stellt sich die Frage nach der angemessenen Größe des liturgischen Raumes natürlich noch einmal neu.

⁷ Vgl. Jürgen Bärsch, Spiel V. Liturgiegeschichtlich, in: LThK Bd. 9. 2000, 842f, hier 842; vgl. auch ders., Das Dramatische im Gottesdienst. Liturgiewissenschaftliche Aspekte zum Phänomen der Osterfeiern und Osterspiele im Mittelalter, in: Liturgisches Jahrbuch 46. 1996, 41-66.

⁸ Vgl. Heinrich Rüthing, Sankt Marien vor der Reformation. Ein Einblick ins kirchliche Leben Bielefelds anhand von Rechnungsbüchern, in: St. Marien in Bielefeld 1293-1993. Geschichte und Kunst des Stifts und der Neustädter Kirche, hg. v. Johannes Altenberend u.a. Bielefeld 1993 (Sonderveröff. des Hist. Vereins für die Grafschaft Ravensberg 8) 103-132, hier 111.

⁹ Eine anregende Skizze zur Bestuhlung gottesdienstlicher Räume bei Albert Gerhards, Kirchengestühl, in: Sedes: Der Sitz der Gemeinde. Möbel für Sakralräume, hg. v. Leo Zogmayer. Frankfurt/Main 2002, 6-10.

Für die Gegenwart heißt das: Sind die Kirchenräume nicht häufig so übermöbliert (vor allem mit Bänken), dass ein Ausbrechen aus dem Gewohnten, vor allem der Fixierung auf den Altarbereich, gar nicht möglich ist?⁹ Wer den Kölner Dom in den letzten Jahren einmal ohne Bänke erlebt hat, weiß, wovon die Rede ist. Welche neuen Anforderungen stellen sich für die Raumanordnung katholischer Kirchengebäude, wenn die Gemeinden aufgrund des Priestermangels zukünftig am Sonntag häufiger Wort-Gottes-Feiern begehen?¹⁰ Die Kirchenräume sind mehrheitlich Eucharistieräume. Aber muss man nicht auch fragen, ob ein offenerer und freierer Raum viele Gemeinden heute vor unlösbare Probleme stellen würde? Inwieweit sind katholische Gemeinden überhaupt in der Lage, mit den neu entstehenden Fragen, Problemen wie Chancen kreativ umzugehen?

Ein gutes Gegenbeispiel liefert die katholische St. Thomas Morus-Kirche in Saarbrücken. Ihr Gemeindepfarrer erklärt in einem Bericht: „Die feiernde Gemeinde soll im Gottesdienst spüren, daß sie liturgiewürdig und liturgiefähig ist. Jedes einzelne Mitglied wird somit in die Verantwortung der Gottes- und Menschenbegegnung genommen. In der Kirche ... wird versucht, dieses Anliegen auch

durch eine den jeweiligen Anlässen angepasste Bestuhlung umzusetzen. Die Gemeinde hat die Möglichkeit, sich gemäß unterschiedlicher liturgischer Anforderungen zu ordnen. Durch die gegebene Freiheit ist es möglich, gezielt kommunikative und weiterführende Versammlungsorte zu erleben.“¹¹ Drei Anordnungen der möglichen Bestuhlung stellt der Pfarrer beispielhaft vor, es gibt also noch weitere. So richtet sich die Gemeinde beispielsweise am Patronatsfest räumlich auf die Thomas Morus-Kapelle in der Längswand aus.

2.4 Der Kirchenraum ist auch ein Ort persönlicher Frömmigkeit.

Individuelle Frömmigkeit und Spiritualität, kirchliches Leben jenseits der Liturgie haben historisch im Kirchengebäude Platz gefunden. Den Kirchenraum allein als Liturgieraum zu interpretieren, ist eine Verkürzung, die zwar einerseits verständlich ist – der ideale Raum für die Liturgie ist das legitime Ziel –, die aber andererseits zum Problem wird; denn wenn Frömmigkeit und Spiritualität nicht gefördert werden und „ihren“ Raum finden, geht das auf Kosten der Liturgie.

Der Umgang mit Kirchenräumen in der Vergangenheit zeugt von einer anderen Praxis. Der Kirchenraum ist selbstverständlich auch Ort des

⁹ Einige Überlegungen bei Albert Gerhards, Der Ambo als Ort der Wortverkündigung, in: Die Wort-Gottes-Feier. Eine Herausforderung für Theologie, Liturgie und Pastoral, hg. v. Benedikt Kranemann. Stuttgart 2006 (im Druck).

¹¹ Erhard Bertel, Beweglich und lebendig. Der Bau und die Umgestaltung von St. Thomas Morus in Saarbrücken, in: Gottesdienst 33. 1999, 110-112, hier 111.

persönlichen Gebets und der individuellen Frömmigkeit. Gebet, persönliche Andacht, Anbetung, Heiligenverehrung sind hier verortet. Der Kirchenraum ist Liturgieraum der Gemeinde, er ist aber ebenso Gebetsraum des Einzelnen.

Für die Gegenwart ist das ein wichtiger Aspekt. Wenn für ein neu errichtetes sog. Erlebnis- und Themenkaufhaus in einer ostdeutschen Großstadt erwogen wird, einen „Raum der Stille“ einzurichten, signalisiert das, um im Genre zu bleiben, „Nachfrage“ der Kundschaft. Wenn gleichzeitig der größere Teil der um das Kaufhaus gelegenen Kirchen wochentags verschlossen ist, zeigt das ebenso nachdrücklich, wer seine „Marktchancen“ noch nicht erkannt hat.¹²

2.5 Es ist legitim, wenn vielfältige Nutzungskonzepte für Kirchenräume nebeneinander existieren.

Es gibt nicht ein einziges Modell im Umgang mit diesen Räumen, sondern es können durchaus vielfältige Nutzungskonzepte nebeneinander existieren – das gilt für die Geschichte ebenso wie für die Gegenwart. Dass der Raum der Liturgie nicht entgegenstehen soll, dass der ideale liturgische Raum das Ziel ist, ist unbestritten. Doch zeugt die Liturgiegeschichte auch von Anpassungen der Liturgie an die räumlichen Möglichkeiten. Im Zusammenhang neuer evangelischer

Agenden ist vom „Flüssighalten“ (Wolfgang Ratzmann) der Liturgie gesprochen worden. Dieser Begriff ist auch mit Blick auf die Raumnutzung brauchbar, wenn er nicht gegen die Sinnmitte der Liturgie überdehnt wird.

Dass solche gegenseitigen Anpassungen von Raum und Liturgie auch in der Gegenwart zu sinnvollen Ergebnissen führen können, zeigt die Renovierung und Umgestaltung von St. Anton in Passau. Hier hat man einen in den 70er Jahren – so der Pfarrer – „zu Tode renovierten“ Raum der Jahrhundertwende in Ellipsenform umgestaltet und ein Communio-modell mit Altar und Ambo in den Brennpunkten geschaffen. Zugleich hat man aber auch beispielsweise den Hochaltar als Ort der Anbetung neu errichtet. Einige Oratorien in der Kirche werden jetzt als Beichtzimmer, als Mutter-Kind-Raum u.Ä. genutzt. Elemente der Liturgie, wie etwa der Einzug, können je nach Gemeindegröße variiert werden. Es gibt einen wirklichen Einzug mit den liturgischen Diensten, es gibt aber auch die Versammlung mit den anderen Gläubigen um den Altar.

Der historische Raum bleibt bestehen, ist sogar rekonstruiert worden. Zugleich ist eine andere, „moderne“ Grundanordnung der liturgischen Orte eingebaut worden.

¹² Dass die Sensibilität für diese Fragestellung wächst, belegt ein Dokument der deutschen Bischöfe: Missionarisch Kirche sein. Offene Kirchen – Brennende Kerzen – Deutende Worte. 28. April 2003, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 2003 (Die deutschen Bischöfe 72).

Damit lässt der Raum verschiedene Nutzungen zu. Annexräume sind belassen, aber mit neuer Funktion versehen worden. Und die Liturgie wird so gestaltet, dass sie im Rahmen des Sinnvollen die Möglichkeiten des Raumes ausnutzt. Da stellt sich möglicherweise die Frage nach der Größe des Raumes und dem Überfluss an Raum plötzlich ganz neu.¹³

3. Kirchengebäude als Räume mit Erinnerungsfunktion

Umnutzung und Abriss von Kirchengebäuden sind kein Phänomen der Gegenwart, sondern begleiten die Kirchbaugeschichte. Dennoch gilt, wie das bischöfliche Dokument festhält, „dass Kirchengebäude für die Angehörigen von Pfarrgemeinden auch emotionale Qualitäten haben. Oftmals sind sie die Stätten, an denen wichtige Schritte des Christseins durchlebt wurden: Taufe, Erstkommunion, Firmung, Hochzeit, Trauerfeiern für Angehörige u.a.m.“

Insofern sind Kirchengebäude über ihre tatsächliche baugeschichtliche oder kunsthistorische Bedeutung hinaus von einer gelebten und erlebten Ästhetik des Glaubens geprägt.“
(7) Es geht nicht um x-beliebige Gebäude, an denen man achtlos vorbeigehen kann. Ihnen ist eine ganz besondere Dimension zu Eigen.

Sakral sind sie nicht in einem quasi ontologischen Sinne, aber in religionspsychologischer Hinsicht; und es wäre nicht das erste Mal, dass dieser wichtige Faktor in der Kirche übersehen würde.

Der Kirchenraum hat Erinnerungscharakter, ist, so könnte man sagen, Gedächtnisspeicher. Auch das macht seinen Wert und seine Würde aus, was übrigens für einen romanischen oder gotischen Kirchenraum wie für eine „Betonkiste“ der 1960er Jahre gleichermaßen gilt. Ein Kirchenraum, egal welchen Alters, trägt Spuren des kirchlichen Lebens, von Liturgie, von Gebet. Er hält Kirche präsent.

Die Liturgiewissenschaft beschäftigt sich in ganz unterschiedlichen Zusammenhängen mit dem Feld „Anamnese“, „Memoria“, mit „kulturellem Gedächtnis“ und „Mnemo-techniken“.¹⁴ Vieles davon lässt sich auf Kirchenräume übertragen und macht auf den Stellenwert solcher Räume für Kirche und Gesellschaft aufmerksam.

Wenn man mit Blick auf die Geschichte nüchtern konstatieren muss, dass Säkularisierungen kirchlicher Räume keine Neuigkeit sind, so ist das zutreffend.¹⁵ Aber es muss für die Gegenwart auch die Verlustrechnung aufgemacht werden. Die

¹³ Vgl. Josef Wimmer, Neuer Wein in neuen Schläuchen. Die Neugestaltung der Pfarrkirche St. Anton in Passau und ihre Folgen, in: Gottesdienst 35. 2001, 106-108.

¹⁴ Vgl. dazu Gunda Brüske, Die Liturgie als Ort des kulturellen Gedächtnisses. Anregungen für ein Gespräch zwischen Kulturwissenschaften und Liturgiewissenschaft, in: Liturgisches Jahrbuch 51. 2001, 151-171.

¹⁵ Vgl. Arnold Angenendt, Säkularisationen der Vergangenheit und ihre Folgen für Bau- und

Erinnerungsfunktion von Kirchenräumen steht auf dem Spiel, die im 21. Jahrhundert in einem gesellschaftlichen Umfeld, das sich mit kirchlichen Traditionen schwerer tut als zu anderen Zeiten, aber besondere Bedeutung besitzt. Zudem: Die Aufgabe eines Kirchenraums und der völlige Umbau zwecks Umwidmung ist kirchlicherseits ein Rückzugszeichen. In großem Stil gesetzt, kann es einen fatalen Aussagewert bekommen. Deshalb lohnt der Blick auf die vielfältigen Nutzungen der Kirchen

in der Geschichte, um für die Gegenwart Strategien primär für eine sinnvolle kirchliche Nutzung zu entwickeln, die durchaus „Untermieter“ in den Raum hineinholt, den Kirchenraum aber als Ort der Präsenz von Christentum und Kirche erhält und ihn damit als eine auch gesellschaftlich unverzichtbare Identitätsgröße sichert.

*Benedikt Kranemann
Erfurt*

„Die katholische Kirche ist Euch nahe!“

Zum Stellenwert Israels in der Lehrverkündigung Papst Benedikts XVI.

Während allgemein bekannt war, mit welchem Engagement Papst Johannes Paul II. den Dialog mit dem Judentum suchte, förderte und prägte¹, war Joseph Kardinal Ratzinger weit weniger dafür bekannt. Gleichwohl ließ Papst Benedikt XVI. schon sehr bald keinen Zweifel daran, die Linie seines Vorgängers im Blick auf das Verhältnis der (katholischen) Kirche zum Judentum nachdrücklich fortsetzen zu wollen. Schon in seiner Botschaft zum 90. Geburtstag des emeritierten Oberrabbiner Roms, Elio Toaff (30.04.2005), schreibt Benedikt von einer „Verpflichtung, den Dialog miteinander vertrauensvoll und zukunftsorientiert fortzusetzen“. Wie Karl Lehmann indes ausführt, ist dies wenig überraschend, denn die Bedeutung des Themas der Beziehung des Christentums zu den Weltreligionen war Joseph Ratzinger schon früh bewusst geworden, wie sein Beitrag zur Festschrift Karl Rahners und andere Veröffentlichungen zei-

gen. Auch als Präfekt der Glaubenskongregation „hat ihn das Verhältnis der Kirche zum jüdischen Volk und zu Israel immer bestimmt“², wie sich z.B. in seinem Vorwort zum Dokument der Päpstlichen Bibelkommission „Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel“ zeigt. Nach eigener Auskunft beschäftigte Ratzinger die Verhältnisbestimmung beider Testamente seit einer Vorlesung Söhnngens über die Offenbarung³. Dadurch konnte Benedikt XVI. auch in seinen eigenen Äußerungen schon sehr früh an seinen Vorgänger anknüpfen.

In der Predigt zu seiner Amtseinführung (24.04.2005) begrüßt er die „Brüder aus dem jüdischen Volk, mit dem wir durch ein großes gemeinsames geistliches Erbe verbunden sind, das in den unwiderruflichen Verheißungen Gottes seine Wurzeln schlägt.“⁴ Hier zeigen sich zwei inhaltliche Aspekte, die in seinen folgenden Wortmeldungen präsent

¹ Vgl. KAMPLING, Rainer, „... eine Erfahrung, die ich heute noch in mir trage ...“ Die Israel-Theologie des Papstes Johannes Paul II. Ein Versuch. In: BLUM, Matthias (Hg.), Im Angesicht Israels. Studien zum historischen und theologischen Verhältnis von Israel und Kirche. Stuttgart 2002, 261-272; HENRIX, Hans Hermann, „Ihre Klage klingt noch fort.“ Äußerungen von Papst Johannes Paul II. zu Antisemitismus und Schoa. In: FrRu 4 (1997) 115-125.

² LEHMANN, Karl Kardinal, Die Kirche und das Judentum – vierzig Jahre nach Nostra Aetate. In: HENRIX, Hans Hermann, Hg., Nostra Aetate – Ein zukunftsweisender Konzilstext. Die Haltung der Kirche zum Judentum 40 Jahre danach. Aachen 2006, 197-215.

³ Vgl. RATZINGER, Joseph, Die Vielfalt der Religionen und der Eine Bund. Hagen 1998.

⁴ Sämtliche Texte des Papstes zitiere ich der einfacheren Zugänglichkeit wegen nach der Homepage des Vatikans: www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/index_ge.htm

sind: Die Betonung des gemeinsamen geistlichen Erbes von Juden und Christen sowie die Unwiderrufflichkeit der Verheißungen. Wegen des reichen gemeinsamen Erbes qualifiziert er die Beziehung zwischen Juden und Christen bei einer Ansprache an die Mitglieder des *American Jewish Committee* (16.03.2006) als in vielerlei Hinsicht „einzigartig unter allen Religionen der Welt.“

Kontinuität der Lehrverkündigung

Immer wieder stellt er sich dabei in die Kontinuität zu seinen Vorgängern und rekurriert auf *Nostra aetate*. Bei der Audienz für eine Delegation des Internationalen Jüdischen Komitees für interreligiöse Konsultationen (09.06.2005) verweist er auf das Konzilsdokument „als Grundlage für die Beziehungen zwischen der Kirche und dem jüdischen Volk“⁵, stellt auf dieser Basis das gemeinsame geistliche Erbe heraus und bekräftigt seine Absicht, den Weg seiner beiden Vorgänger weiterzugehen.

Noch deutlicher wird dies bei seinem als „historisch-segensreich“⁶ bezeichneten Besuch der Synagoge zu Köln (19.08.2005), der ihm ein tiefes Anliegen gewesen sei. „Auch wenn er dort keine Parallele zum Besuch der Großen Synagoge von Rom seines Vorgängers (1986) zieht, wird man

„nicht fehlgehen, dass mehr als 80 % des Textes identisch mit Äußerungen des Vorgängers sind.“⁷ Dabei bekräftigt er seine Absicht, „den Weg der Verbesserung der Beziehungen und der Freundschaft mit dem jüdischen Volk, auf dem Papst Johannes Paul II. entscheidende Schritte getan hat, mit voller Kraft weiterzuführen“.

Nostra aetate spielt vor allem eine Rolle im Blick auf die deutliche Verurteilung des Antisemitismus und Rassismus; Benedikt spricht aber auch in Rekurs auf Röm 11,16-24 von den jüdischen Wurzeln des Christentums. Juden und Christen müssten einander jedoch noch viel besser kennen lernen; er ermutige ausdrücklich zu einem Dialog, der es vor allem ermögliche, „Fortschritte in der theologischen Einschätzung der Beziehung zwischen Judentum und Christentum zu machen.“ Unterschiede sollten nicht übergangen werden, vielmehr müssten wir uns auch und gerade in ihnen respektieren und lieben. Aus dem reichen gemeinsamen Erbe ergehe die Verpflichtung zum einhelligen Zeugnis und zur praktischen Zusammenarbeit. Auch wenn Papst Benedikt inhaltlich über die Aussagen von *Nostra aetate* nur sehr vorsichtig hinausging, kann der Überzeugung Josef Wohlmuths zugestimmt werden, „dass dieses

⁵ In der Privataudienz für die Oberrabbiner Israels (15.9.05) nennt er *Nostra aetate* einen „Meilenstein auf dem Weg der Versöhnung zwischen den Christen und dem jüdischen Volk.“

⁶ FrRu NF 13 (2006) 1. Vgl. auch die Einschätzungen Lehrers und Teitelbaums in ihren Ansprachen beim Synagogenbesuch.

⁷ Schalom alechem! Kommentar zur Rede Benedikts XVI. in der Synagoge zu Köln. In: FrRu NF 13 (2006) 26-32.

Konzilsdokument in den 40 zurückliegenden Jahren schon viel erreicht hätte, wenn das, was der Papst in Köln vortrug, Gemeingut der gesamten Christenheit geworden wäre.⁴⁸ Schließlich verurteilt er deutlich Antisemitismus und Rassismus und bekräftigt die Geltung von *Nostra aetate* und dessen Bedeutung für eine Erneuerung des christlich-jüdischen Verhältnisses.

Immer wieder macht er unmissverständlich klar, „daß die Israeltheologie der Kirche, die in *Nostra aetate* grundlegend reflektiert und durch seine Vorgänger entfaltet und gelehrt wurde, unumkehrbar ist. Dieser Papst steht für die Kontinuität dieser Theologie.“⁴⁹ Auch in der Privataudienz für die Oberrabbiner Israels (15.09.2005) rekurriert auf den Konzilstext und spricht von einem „Prozess zum Aufbau tieferer religiöser Beziehungen zwischen Katholiken und Juden.“ Mithin ist die Beziehung nicht nur auf den Einsatz für Versöhnung, Gerechtigkeit, Achtung der Menschenwürde u.ä. beschränkt, sondern betrifft auch und gerade die religiöse Dimension. Indem er die Spiritualität zu dem äußerst reichen gemeinsamen Erbe zählt, verlegt er „die Gemeinsamkeit ganz ausdrücklich in den Raum des ‚Geistlichen‘“.¹⁰ Ähnlich formuliert der Papst in seinem Schreiben an

Walter Kardinal Kasper anlässlich des 40. Jahrestages der Konzilerklärung (26.10.2005) die Hoffnung, „daß sowohl im theologischen Dialog wie auch in der täglichen Begegnung und Zusammenarbeit Christen und Juden ein immer wirksameres gemeinsames Zeugnis für den einen Gott und seine Gebote“ und vieles weitere ablegen. Kann dies seiner Überzeugung nach auf der Grundlage der gemeinsamen spirituellen bzw. geistlichen Wurzeln geschehen, steht er auch hier in Kontinuität zu *Nostra aetate*. „Damit ist wohl für alle ausreichend erhärtet, dass Papst Benedikt XVI. den vor 40 Jahren eingeschlagenen und bisher so erfolgreich weiterbeschrittenen Weg einer grundlegenden Verbesserung der Beziehungen zwischen Katholiken und Juden, Kirche und Israel mit Entschiedenheit fortsetzen will.“¹¹

Bewertung der Schoa

Nur kurz andeuten kann ich, wie sich diese Kontinuität auch in seinen Äußerungen zum Nationalsozialismus und der Schoa zeigt. Wie im Dokument *Wir erinnern: Eine Reflexion über die Schoa* qualifiziert er die Nazi-Ideologie in der Synagogen-Ansprache, seinem Brief an Kardinal Kasper und vor allem bei der Rede in Auschwitz (28.05.2006) als neuheidnisch. Letztlich sei die Vernichtung des jüdischen Volkes gegen

⁸ WOHLMUTH, Josef, Vierzig Jahre Nostra Aetate – Eine theologische Bilanz. In: HENRIX, Hans Hermann, Hg., *Nostra Aetate – Ein zukunftsweisender Konzilstext. Die Haltung der Kirche zum Judentum 40 Jahre danach*. Aachen 2006, 33-57.

⁹ Kampling, Kommentar 32.

¹⁰ Wohlmuth 53.

¹¹ Lehmann 210.

den einen Gott gerichtet gewesen, „der Abraham berufen, der am Sinai gesprochen und dort die bleibend gültigen Maße des Menschseins aufgerichtet hat“ und gegen die Wurzel des christlichen Glaubens. In Köln sagte er: „Weil man die Heiligkeit Gottes nicht mehr anerkannte, wurde auch die Heiligkeit menschlichen Lebens mit Füßen getreten.“ Kampling nennt dies „durch und durch biblisch und theologisch wahr.“¹²

Aus historischer Sicht dürfte es allerdings etwas verkürzt erscheinen, das deutsche Volk nur als Opfer und Instrument einer „Schar von Verbrechen mit lügnerischen Versprechungen“ anzusehen. Auch auf das Problem der langen christlichen Vorgeschichte des Antijudaismus geht der Papst weder in Auschwitz noch in Köln ein. Der neuheidnische Charakter des Nationalsozialismus soll damit nicht negiert werden, gleichwohl darf aber die christliche Verantwortung für den Antisemitismus nicht ignoriert werden. Gleichwohl sollte die Rede des Papstes in Auschwitz nicht auf diese Schwächen reduziert werden. Schließlich geht es ihm in erster Linie um andere Themen: die Bitte um die Gnade der Versöhnung, die Gottesfrage und das Gedenken, was er in ein Gebet des Vertrauens münden lässt.

*Alter und Neuer Bund –
Kirche und Israel*

Forderte Benedikt XVI. in der Synagogen-Ansprache noch Fortschritte in der theologischen Einschätzung der christlichjüdischen Beziehung, behandelt er das Verhältnis des Alten zum Neuen Bund in verschiedenen Predigten und Generalaudienzen. Grundsätzlich vertritt er dabei die These der Ausweitung des Bundes durch Jesus Christus und die Apostel und sieht den Neuen Bund als die vollkommene Erfüllung des Alten an.¹³ An Epiphanie 2006 spricht er von einer „Bewegung der Anziehung hin zum Zentrum, welche die schon im Alten Bund eingeschriebene Bewegung vollendet.“ Verbunden mit der Bewegung der Ausstrahlung nach außen zeigt sich die Universalität der Offenbarung Gottes, da sich seine Treue zu Israel und seine Offenbarung an die Völker nicht widersprechen. Die absolute Treue zum Bund erreiche in Christus ihren Höhepunkt, wie in Lk 2,32 deutlich werde. Noch klarer betont er die Kontinuität der Kirche zu Israel und die Teilhabe der Christen am Erbe der Väter in Christus in einer Ansprache an Riccardo Di Segni, den Oberrabbiner von Rom (16.01.2006), sie seien „eingepropft in den einen ‚*heiligen Stamm*‘ (vgl. *Jes* 6,13; *Röm* 11,16) des Volkes Gottes“. Daher sagte er vorher: „Die

¹² Kampling, Kommentar 29. Gleichwohl folgt aus der Ablehnung der Heiligkeit Gottes nicht zwangsläufig Barbarei gegenüber den Menschen und bewahrt das Bekenntnis zum Gott Israels nicht per se vor ihr.

¹³ Damit dürfte er auf der Linie der in Ratzinger, Vielfalt, beschriebenen Verhältnisbestimmung liegen. Dort spricht er von einem Vorläufigen des Sinaibundes, dessen wahre Endgültigkeit Jesus Christus ans Licht gebracht habe. Die Erwartung des Neuen Bundes entspreche „der Dynamik der Erwartung“, die im Sinaibund beschlossen sei. (72)

katholische Kirche ist euch nahe, und sie ist euch freundschaftlich gesinnt. Ja, wir lieben euch und können *wegen der Väter* nicht umhin, euch zu lieben: Um ihretwillen seid ihr unsere sehr *geliebten und bevorzugten Brüder* (vgl. *Röm 11,28b*).“

Auch in der Generalaudienz am 15.03.2006 betont er diese enge Verbindung und die Ausweitung des Bundes, denn die Sendung der Apostel steht „nicht isoliert da, sondern ist eingebunden in ein Geheimnis der Gemeinschaft, das das ganze Volk Gottes einbezieht und das schrittweise vom Alten zum Neuen Bund Wirklichkeit wird.“ Wenn er die Zwölf als „Aufruf an ganz Israel, damit es sich bekehre und sich im Neuen Bund sammeln lasse“ bezeichnet, wird diese Verhältnisbestimmung des Neuen Bundes als vollkommene Erfüllung des Alten noch deutlicher. Bei der nächsten Generalaudienz (22.03.006) unterstreicht er wiederum die universalistische Dimension des Wirkens Christi, dessen erster Schritt die Sammlung des Volkes Israel gewesen sei, damit alle berufenen Völker zum Glauben gelangen. Die Sammlung Israels durch Jesus Christus ist Zeichen des Heils für die Völker, „der Zeitpunkt, an dem der Bund umfassend wird.“ Dieser Linie entspricht auch, wenn

er die Apostel bei der Generalaudienz am 03.05.2006 „Häupter des endzeitlichen Israels“ nennt, die die Sammlung fortsetzen und mit ihrer Zahl Kontinuität zu Israel wie universale Bestimmung ihres Dienstes ausdrücken. Explizit von einer Ausweitung des Bundes spricht er in der Predigt zu Pfingsten (04.06.06) im Rückgriff auf Lukas, der Pfingsten „als einen neuen Sinai, als das ‚Fest des Neuen Bundes‘ darstellen [will], in dem der Bund mit Israel auf alle Völker der Erde ausgeweitet wird.“ Mithin betont Benedikt XVI. die Kontinuität beider Bünde und vertritt prinzipiell eine Ein-Bund-Theorie. In den bisherigen Äußerungen Papst Benedikts XVI. zum Verhältnis von Kirche und Judentum kann somit die deutliche Kontinuität zum Wirken seines Vorgängers und des II. Vatikanums festgestellt werden. Auch wenn z.B. im Blick auf die Schoa noch weitergehende Äußerungen wünschenswert wären, ist die vom Papst erhoffte theologische Reflexion des Verhältnisses von Christenheit und Juden weiter voran zu treiben. Eine erste Positionsbestimmung hat er mit seinen Äußerungen zum Neuen Bund als Ausweitung des Sinaibundes auf alle Völker vorgenommen.

Thomas Fornet-Ponse
Bonn

Möglichkeiten einer Einbindung des Theologischen Studienjahres Jerusalem in den Bologna Prozess

I. Geschichte und Profil des Theologischen Studienjahres

Das Theologische Studienjahr Jerusalem, Außenstelle der Römischen Benediktinerhochschule San Anselmo und getragen von der Abtei Hagia Maria Sion auf dem Jerusalemer Zionsberg, stellt auch im vierten Jahrzehnt seines Bestehens in fachtheologischer wie auch in kirchlich-gesellschaftlicher und geistlich-religiöser Hinsicht eine außergewöhnlich inspirierende und fruchtbare Institution dar.

Durch seine bibelwissenschaftliche, ökumenisch-systematische und interreligiöse Schwerpunktsetzung bietet das Studienjahr optimale Voraussetzungen für ein Theologiestudium, das einerseits grundlagenorientiert ist (wo, wenn nicht im Heiligen Land liest man die biblischen Schriften „im Kontext“?) und andererseits vielfältigsten Raum zur Spezialisierung bietet.

Darüber hinaus sind die Teilnehmer am Studienjahr mit einer derart abwechslungsreichen Professorenschaft

konfrontiert (in der Regel werden die Dozenten auf das Jahresthema hin ausgesucht, sind also für die jeweiligen Fragestellungen als Spezialisten ausgewiesen), wie dies keine deutsche Fakultät oder Hochschule bieten kann.

Aber nicht nur in theologisch-fachlicher, sondern auch in hochschuldidaktischer Hinsicht ermöglicht das Studienjahr einzigartige Lernerfahrungen: Neben einem „Studieren im Kontext“ sind es vor allem die vielen im täglichen Zusammenleben sich ergebenden Gesprächsmöglichkeiten, durch welche Professoren und Studenten Theologie als eine „offene Wissenschaft“, nämlich als einen gemeinsamen Prozess der Wahrheitssuche erfahren.

Blickt man auf die Evaluationen, die in den Jahren 1979/80, 1993 und 2004 in Bonn vom DAAD bzw. vom „Forum Studienjahr“ durchgeführt wurden¹, so wird man bei aller gebotenen Bescheidenheit sagen dürfen, dass das Theologische Studienjahr Modellcharakter beanspruchen darf

¹ Vgl. Laurentius KLEIN / Immanuel JACOBS (Hg.): *Pro Memoria. Das Studienjahr der Dormition Abbey auf dem Berg Sion in Jerusalem*, Jerusalem (1983) bes. 5-23; Nikolaus EGENDER (Hg.): *Dormition Abbey Jerusalem. FS des theologischen Studienjahres für Abt Dr. Laurentius Klein OSB*, Eos-Verlag St. Ottilien (1986) 175-210, hier bes. 182-185; DAAD Dokumentationen und Materialien: *Theologie in Jerusalem. 20 Jahre Studienjahr Pro Memoria – Bericht und Auswertung*, hg. von der Dormition Abbey Jerusalem, dem Theologischen Studienjahr und dem Deutschen Akademischen Austauschdienst (September 1993); JThF Bd. 8, Münster (2005).

für jenen Profilierungsprozess, den die europäischen Bildungsminister mit den Vereinbarungen von Bologna ins Werk gesetzt haben. Dabei ist es nicht so sehr die Unterteilung in einen ersten berufsqualifizierenden Studiengang („Bachelor“) und einen zweiten Aufbaustudiengang („Master“), die das Studienjahr als für die im Bolognaprozess angestrebten Reformen exemplarisch erscheinen lässt (die Berufsqualifizierungen der Absolventen des Studienjahres sind weit gefächert, und die Arbeitsfelder, in denen die Ehemaligen tätig sind, lassen an Diversifiziertheit nichts zu wünschen übrig²); es ist vielmehr gerade das Herzstück der Europäischen Bildungsreform: die sogenannte Modularisierung der Studieninhalte, die im Studienjahr seit frühester Zeit praktiziert wird. Seit seiner Gründung im Jahre 1973 steht jedes Studienjahr unter einem bestimmten theologischen Leitthema³, das die inhaltliche

Ausrichtung der beiden Studiensemester sicherstellt. Das Programm unterteilt sich dabei in Veranstaltungen mit einführendem Charakter (z.B. Einführung in die biblische Archäologie, in die Ostkirchenkunde, in den jüdischen Festtagskreis etc.), sowie in Veranstaltungen mit einem hohen thematischen Präzisions- bzw. Spezialisierungsgrad. Allen Lehrveranstaltungen gemeinsam ist dabei ihre Ausrichtung auf das jeweilige Jahresthema.

Für die Studierenden sind solche themenzentrierten Angebote in der Regel etwas völlig Neues. Ansätze dazu gibt es an einzelnen Fakultäten und kirchlichen Hochschulen bislang nur in Form von Grund- oder Einführungskursen, hier und da auch in thematischen Ringvorlesungen, wie sie das Studium generale bzw. der jährliche Dies academicus bieten. Der Bolognaprozess sieht nun erstmals eine

² Vgl. Nikolaus EGENDER (Hg.): *Dormition Abbey Jerusalem*. FS Laurentius Klein (s.o. Anm. 1) 203-207; DAAD Dokumentationen und Materialien (s.o. Anm. 1) 35. – N.B.: Für den Erwerb sogenannter „soft skills“ bietet das Studienjahr hervorragende Möglichkeiten: Fremdspracherwerb (neben ständiger Übung des Englischen besteht die Möglichkeit, Ivrit und Arabisch zu lernen); Ausbildung musischer Kompetenzen; Erwerb rhetorischer Fähigkeiten (über die normalen Seminarreferate hinaus muss jeder Teilnehmer mindestens zwei auf den Studienort Jerusalem bzw. Israel/Palästina bezogene Referate halten; des weiteren werden die Studierenden ermuntert, im Rahmen der archäologischen Exkursionen selbständige Führungen zu übernehmen); Ausbildung politischer Urteilsfähigkeit (der Israel/Palästina-Konflikt ist im Studienjahr ständig präsent); schließlich und endlich der nicht zu unterschätzende Erwerb sozialer Kompetenz, bedingt durch ein acht Monate langes Zusammenleben von ca. 20 Studierenden samt Lehrkräften unter einem Dach.

³ Folgende Beispiele mögen genügen: 30. StJ (2003/04): „Als Abbild Gottes schuf er sie“ – Gottesbild und Menschenbild in den mono-theistischen Religionen.

31. StJ (2004/05): „Theologie und Biographie“ – Religion, Glaube und Lebensgestaltung im Spannungsfeld von Individualität und Sozialität.

32. StJ (2005/06): „Figuren der Offenbarung“ – Gotteserfahrung in den drei abrahamitischen Religionen und ihre theologische Reflexion.

33. StJ (2006/07): „Kult und Kultur“. – Gebet und Gottesdienst als identitätsstiftende Kraft in Judentum, Christentum und Islam.

solche Themenzentrierung der Lehr- und Lernstoffe für alle Studienfächer vor. Das Theologische Studienjahr Jerusalem ist aufgrund seiner diesbezüglich langjährigen Erfahrung wie vielleicht keine andere theologische Einrichtung im deutschsprachigen Raum in der Lage, auf die von den europäischen Bildungsministern angestoßene Studienreform adäquat zu reagieren. Im Folgenden sollen Möglichkeiten einer Umsetzung beschrieben werden.

*II. Konkretionen und Adaptionen:
Theologisches Studienjahr
und Bolognaprozess*

*a) Künftige zeitliche Positionierung
des Studienjahres*

Bislang befinden sich die Teilnehmer am Studienjahr in der Regel im 5./6. Fachsemester; der Abschluss des Vordiploms bzw. der kirchlichen oder staatlichen Zwischenprüfung ist Bedingung für eine Bewerbung. Eine frühere Bewerbung ist nicht sinnvoll, da neben den notwendigen Kenntnissen in den alten Sprachen ein Minimum an theologischer Vorbildung Voraussetzung für eine erfolgreiche Teilnahme am Studienjahr ist.

Nach oben hin ist die Grenze dagegen durchlässiger; in den letzten Jahren wurden bisweilen auch Studierende älterer Semester (7./8. Fachsemester) akzeptiert. Der Grund für diese Ausnahmeregelung liegt darin, dass Studierende, die Theologie im Erst- oder Zweitfach für das Lehr-

amt an Höheren Schulen (ehemals Studiengang Sek. I und II) belegt haben, wegen gewisser, nicht immer zu vermeidender Verschiebungen im Studienverlauf in dem einen Fach manchmal weiter fortgeschritten sind als in dem anderen. Gleichwohl ist in den vergangenen Jahren immer da-rauf geachtet worden, dass die Unterschiede zwischen den Teilnehmern im Studienjahr nicht allzu groß sind; denn von der Voraussetzung eines gleichen oder zumindest ähnlichen Ausbildungsstandes unter den Studierenden hängt ja wesentlich ab, ob die Lehrveranstaltungen zu einem gemeinsamen Erfolg führen oder nicht.

Insofern wird sich auch künftig als Minimalalter für eine Bewerbung das beginnende 5./6. Fachsemester nahe legen. Nun erhebt sich hier jedoch die Schwierigkeit, dass bei etwaiger Einführung des „Bachelor-/Masterprogramms“ in den Fächern Katholische resp. Evangelische Theologie die Studierenden im dritten Studienjahr mit dem Abschluss ihres Studienzieles „Bachelor“ befasst sind und insofern zu diesem Zeitpunkt ein Wechsel an eine ausländische Hochschule nicht unbedingt nahe liegt. Da aber das erklärte Ziel des Bolognaprozesses darin besteht, im europäischen Raum eine Vergleichbarkeit der Studieninhalte zu schaffen („European Credit Point Transfer System“ ECTS), ist es zumindest grundsätzlich denkbar, dass Studierende deutschsprachiger Hochschulen oder Universitäten auch im

letzten Jahr des Bachelor-Studiums (zumindest zeitweilig) an einer Universität im Ausland studieren.

Da das Studienjahr als Intensivstudium konzipiert ist (es dauert acht Monate und endet zum Osterfest des jeweils kommenden Kalenderjahres), ist es darüber hinaus denkbar, dass die Teilnehmer zum Beginn des deutschen Sommersemesters an ihre Heimatuniversität zurückkehren (sie also faktisch innerhalb eines Kalenderjahres drei Semester absolvieren). Diese Möglichkeit bietet den Vorteil, die noch ausstehende Abschlussarbeit (sogenannte „Bachelor-Thesis“) an der Heimatuniversität zu schreiben sowie dort einzelne, etwaig noch anstehende Prüfungen abzulegen. Insofern ist es dann grundsätzlich doch denkbar, das Studienjahr (wie gehabt) im 5./6. Fachsemester anzusiedeln.

Darüber hinaus soll es für potentielle Bewerber in Zukunft jedoch ebenso möglich sein, erst zu Beginn des Masterstudiums (d.h. im 7./8. Fachsemester) ein Jahr in Jerusalem zu verbringen. Für diese grundsätzliche Möglichkeit sprechen zwei Überlegungen: Zum einen legt die mit dem Masterstudiengang angestrebte fachliche Spezialisierung einen Studienaufenthalt im Ausland nahe; gerade die Themenschwerpunkte des Studienjahres dürften für ein Spezial- bzw. Aufbaustudium von hohem Interesse sein.

Die Erfahrung dreier Jahrzehnte zeigt, dass die intensive Arbeitsatmosphäre im Studienjahr immer wieder theologische Begabungen geweckt und gefördert hat; unzählige Themen für Diplom- und Doktorarbeiten wurden in Jerusalem konzipiert.⁴ Zum anderen läuft eine Begrenzung auf Studierende, die sich am Ende des Bachelorstudiums (5./6. Fachsemester) befinden, Gefahr, den Kreis der potentiellen Bewerber ungebührlich zu verengen. Die Erfahrungen an den Universitäten Bochum, Wuppertal und Marburg, die frühzeitig auf das „Bachelor-/ Mastersystem“ umgestellt haben, scheinen z. Zt. darauf hin zu deuten, dass aufgrund der hohen Verschulung, die der Bachelorstudiengang mit sich bringt, nur noch wenige Studierende in den ersten drei Jahren einen Auslandsaufenthalt in Erwägung ziehen; Wagnis- und Experimentierfreudigkeit scheinen sich nach hinten zu verlagern. Insofern steht zu vermuten, dass in Zukunft eher Studierende im 7./8. Semester Interesse am Studienjahr haben werden. Diesen sollte die Möglichkeit einer Bewerbung nicht genommen werden, auch wenn hierdurch etwaige andere Probleme (vor allem die schon erwähnte Ungleichheit in der theologischen Vorbildung der Teilnehmer) auf das Studienjahr zukommen. Hier wird man von Seiten der Studienleitung nach kompensierenden Auswegen suchen müssen.⁵

⁴ Statistisch gesehen hat in den vergangenen 30 Jahren ein gutes Viertel der Teilnehmer sein Theologiestudium mit einer Promotion abgeschlossen. Zwölf „Jerusalemer“ sind mittlerweile habilitiert.

b) Studieninhalte

Im Blick auf die vom Katholisch-Theologischen Fakultätentag vorgeschlagenen Studieninhalte sieht sich das Studienjahr in der Lage, folgende „Modulbausteine“ anzubieten (diese können im sogenannten „Diploma Supplement“ ohne größere Probleme inhaltlich beschrieben und im Blick auf die sogenannte „Leistungspunkte“ zur Anrechnung gebracht werden):

BACHELOR-STUDIENGANG

Modul 6: Mensch und Schöpfung

Modul 7: Gotteslehre

Modul 8: Jesus Christus und die Got-
tesherrschaft

Modul 9: Wege christlichen Denkens
und Lebens

Modul 14: Das Christentum in sei-
nem Verhältnis zum Judentum und
zu anderen Religionen

Modul 15: Schwerpunktstudium /
Berufsorientierung

MASTER-STUDIENGANG

Modul 17: Vertiefung im Bereich der
Biblischen Theologie

Modul 18: Vertiefung im Bereich der
Historischen Theologie

Modul 19: Vertiefung im Bereich der
Dogmatik

Modul 24: Schwerpunktstudium /
Berufsorientierung

Die Lehrveranstaltungen im Theo-
logischen Studienjahr belaufen sich
derzeit auf ca. 35 Semesterwochen-
stunden, verteilt auf zwei Semester.
Dies entspricht ziemlich genau dem
Leistungsumfang von vier sogenann-
ten „Modulen“. Die innerhalb eines
Jerusalem Studienjahres möglichen
Studienleistungen decken damit ge-
nau die Hälfte der Leistungen ab,
die zur Erlangung des sogenannten
„Master-Degree“ erforderlich sind.
Darüber hinaus werden die in Jeru-
salem angebotenen Studieninhalte
schon jetzt in sogenannten Seme-
stralprüfungen abgeprüft. Eine Do-
kumentierung der im Theologischen
Studienjahr erbrachten Studienlei-
stungen ist also von vorne herein
gewährleistet, so dass einer Anerken-
nung dieser Studienleistungen durch
die deutschen bzw. deutschsprachi-
gen Fakultäten weiterhin nichts im
Wege steht. Inwieweit die vom Ka-
tholisch-Theologischen Fakultäten-
tag beschlossene „Modularisierung“
der Studieninhalte kompatibel ist mit
etwaigen ähnlichen Konzeptionen
auf evangelischer Seite, ist unserem
Kenntnisstand nach z. Zt. noch nicht
absehbar. Es müsste jedoch relativ
problemlos möglich sein, über das
sogenannte „Diploma Supplement“
auch hier zu einer Anerkennung der
in Jerusalem erbrachten Studienlei-
stungen zu kommen.

⁵ Die hier vorgetragenen Überlegungen gelten auch für den Fall, dass der konsekutive Studiengang „Bachelor/Master“ in den Fächern „Katholische“ resp. „Evangelische Theologie“ nicht eingeführt werden sollte. Auch bei einer etwaigen Beibehaltung der bisherigen Studiengänge „Diplom“ (≈ Master) bzw. „Lehramt“ (≈ Bachelor) könnten die im Theologischen Studienjahr erbrachten Studienleistungen mittels des europäischen Leistungspunktesystems“ (ECTS) zur Anrechnung gebracht werden.

c) Weitere Profilierungsperspektiven

Sollte die Entwicklung der nächsten Jahre zeigen, dass die Umstellung von den traditionellen Diplom- bzw. Lehramtsstudiengängen auf sogenannte „Bachelor“- bzw. „Master“-Abschlüsse von Dauer ist, so wäre zu überlegen, ob nicht das Theologische Studienjahr Jerusalem (in enger Absprache mit seiner Mutterfakultät San Anselmo) die Kooperation mit einzelnen staatlichen Fakultäten bzw. kirchlichen Hochschulen im deutschsprachigen Raum sucht, um einen eigenen (außerkanonischen) „Master“-Abschluss anzubieten. Denkbar wäre bspw. ein „Secondary Master in Ecumenical Studies“, wie er in dieser Form vermutlich einzig in Jerusalem erworben werden könnte. (Inwieweit ein solcher Master-Studiengang von

Seiten der hierzu befugten Agenturen dann akkreditiert werden kann, wäre in einem weiteren Schritt zu überlegen.) Überhaupt wird man gewärtig sein müssen, dass die derzeit im Umbruch befindliche Universitätslandschaft eine insgesamt plurale Ausbildungssituation schafft, auf die das Theologische Studienjahr in kreativer Weise zu reagieren hat.

Die Erfahrungen von mehr als dreißig Studienjahren geben zu der Hoffnung Anlass, dass auch diese Herausforderungen im Verein mit den Theologischen Fakultätentagen in Deutschland auf gute Weise gemeistert werden.

*Joachim Negel
für die Studienkommission des
32. Studienjahres*

Jubiläumsband Nr. 10

Das Jerusalem Theologische Forum blüht und gedeiht

Auch in dieser Ausgabe des CARDO soll ein Überblick über aktuelle Neuerscheinungen in der Reihe JThF nicht fehlen – drei echte „Jerusalem“-Bände, die das Zauberwort auch allesamt im Titel tragen:

*JThF 8: Jerusalem Tagebuch
2003/2004 von Josef Wohlmuth*

Josef Wohlmuth schildert in diesem Tagebuch seine Zeit als Studiendekan des 30. Theologischen Studienjahres. Er beschreibt nicht nur den Verlauf des Jahres, sondern reflektiert das Erlebte, indem er theologische, spirituelle und politische Fragen miteinander verflucht und neu auf Jerusalem und Israel / Palästina bezieht. Im Klappentext heißt es treffend: „Das Tagebuch ist für alle geschrieben, die Jerusalem aus eigener Erfahrung kennen oder in Jerusalem gerne studieren oder auf gewisse Zeit leben möchten. Es richtet sich aber auch an jene, die als Pilger die heilige Stadt besucht haben oder besuchen werden“. Ich möchte hinzufügen: Der Band ist auch für all jene eine hervorragende Leseempfehlung, die mit dem Gedanken spielen, sich für das Studienjahr zu bewerben. Die Ehemaligen wiederum werden tief in ihre eigene Jerusalem Zeit zurückversetzt. Josef Wohlmuth ist es gelungen, vielen bekannten Erfahrungen doch noch neue und überraschende Aspekte abzugewinnen.

JThF 9: Lernort Jerusalem. Kulturelle und theologische Paradigmen einer Begegnung mit den Religionen

Noch ein Band, der ins Regal eines jeden Ehemaligen gehört – und in die Hände künftiger Bewerberinnen und Bewerber. Er enthält die Beiträge des Bonner Symposiums, das anlässlich des 30-jährigen Jubiläums des Studienjahres und der Gründung der Ökumenischen Stiftung Jerusalem stattfand. Die Beiträge belegen, wie das Lernpotential Jerusalems in den europäischen Kontext zurückwirkt und vielfältige Anregungen gibt - für das Gespräch mit Judentum und Islam, die innerchristliche Ökumene und den hermeneutischen Umgang mit Bibel und Archäologie. Für StudienjahrlerInnen und alle, die dem Projekt verbunden sind, sind zudem die zahlreichen Berichte über das Forum, die Stiftung etc. von Interesse, aber auch die Außensichten von Seiten des DAAD und anderer Institutionen oder Grußredner, die dem Studienjahr verbunden sind. Der Schlussteil ist dem Gedächtnis und der Würdigung von P. Dr. Laurentius Klein gewidmet. Bekanntes und vielleicht auch weniger Bekanntes über den Gründer des Studienjahres ist dort festgehalten. Für die Dokumentation des Studienjahres im eigenen Bücherregal wird man auf diese Sammlung nicht verzichten wollen.

*JThF 10: Laetare Jerusalem. Festschrift
zum 100jährigen Ankommen der
Benediktinermönche auf dem Jerusalemer
Zionsberg*

Auch die dritte Neuerscheinung hat die Dormitio (und das Studienjahr) direkt zum Thema. Aus Anlass des 100. Jahrestages der Ankunft der ersten Benediktinermönche auf dem Zionsberg gehen 30 WissenschaftlerInnen, die dem Studienjahr eng verbunden sind, mit den Mönchen gemeinsam den folgenden Fragen nach: Welche Konsequenzen hat es, auf dem Zionsberg zu beten und zu arbeiten? Was bedeutet es, an „heiliger Stätte“ zu leben? Wie soll

man in dieser Situation dem Judentum, dem Islam und den anderen christlichen Konfessionen begegnen? Welche Rolle spielt das Mönchtum in der Stadt? Welchen Stellenwert hatten und haben Jerusalem und der Zionsberg für andere? Entstanden ist ein Sammelband, der diese Fragen und Themenbrennpunkte nicht nur interreligiös, sondern auch interdisziplinär behandelt. Der opulente Band ist außerdem ungewöhnlich schön ausgestattet: zahlreiches Kartenmaterial, Skizzen, und vor allem Fotos sind einigen Beiträgen beigegeben.

Oliver Schuegraf

Ermäßigung für Mitglieder

Weiterhin erhalten alle Mitglieder des „Forum Studienjahr Jerusalem e. V.“ 20 % Rabatt auf alle Bände unserer Hausreihe. Bestellungen können unter Berufung auf die Mitgliedschaft direkt bei ludger.maas@aschendorff.de bestellt werden. Und zwar

BAND 2: „Päpste und Palästina“ für 38,90 € statt 48,10 €

BAND 3: „Der einen Kirche Gestalt geben“ für 44,- € statt 55,30 €

BAND 4: „Verstehen an der Grenze“ für 29,00 € statt 37,00 €

BAND 5: „Oleum lactitiae“ für 44,00 € statt 56,00 €

BAND 6: „Vorderorientalische Ikonogra-

phie“ für 29,00 € statt 37,00 €

BAND 7: „Die ägyptische Basilios-Anaphora“ für 47,00 € statt 59,00 € /

BAND 8: „Jerusalemer Tagebuch“ für 24,80 € statt 34,80 €

BAND 9: „Lernort Jerusalem“ für 33,60 € statt 42,00 €

BAND 10: „Laetare Jerusalem“ für 23,80 € statt 29,80 €.

Zu guter Letzt sei erneut darauf hingewiesen, dass alle Ehemaligen, die gerade an einem Promotionsvorhaben sitzen, herzlich eingeladen sind, ihre Arbeiten dem JThF zur Veröffentlichung anzubieten. Genauere Angaben können jederzeit bei mir eingeholt werden: o.schuegraf@gmx.de

Bruno Niederbacher / Gerhard Leibold (Hg.)

Theologie als Wissenschaft im Mittelalter

Texte, Übersetzungen, Kommentare. Ein Studienbuch

Hat die Theologie Platz neben den profanen Wissenschaften und der Philosophie? Ist Theologie überhaupt eine Wissenschaft? Ist sie eine theoretische Wissenschaft oder will sie Orientierung bieten für das Leben? Wie kann man argumentieren, wenn es um religiöse Überzeugungen geht? Welche Rolle spielen dabei die Affekte?

Die Theologen im 13. Jahrhundert beginnen, sich mit derartigen Fragen auseinander zu setzen. Dabei sehen sie sich einem erhöhten Selbstbewusstsein der Philosophen gegenüber und merken: Theologie, die sich an der Universität behaupten will, muss hohe wissenschaftliche Anforderungen erfüllen. Dieses Buch vereinigt eine Sammlung von lateinischen Texten, deutschen Übersetzungen und

Kommentierungen, an denen man die Entwicklung der theologischen Wissenschaftslehre im 13. Jahrhundert verfolgen kann und gibt Denkanstöße zur Positionierung der Theologie unter den Wissenschaften heute.



2006, 330 Seiten,
kart. 29,80 € / sFr 52,10.
ISBN 3-402-06558-4

Wie der Aufstieg zum Sirbal

Die Ökumenische Stiftung Jerusalem nähert sich beharrlich ihrem Etappenziel – Staffelübergabe im Vorstand

L Laurentius hatte eine simple Taktik, um den Sirbal zu erklimmen: keine Eile, kein Trödeln! Er ließ sich hinter die Gruppe zurückfallen, stieg aber in seinem Tempo auch während unserer ausgedehnten Pausen weiter. Er kam vor uns oben an.

Auf dem Weg zum Europa-Stipendium

Ähnlich geht es derzeit der Stiftung: Das Ergebnis unseres Spendenaufwurfes für das Europa-Stipendium ist bislang verhältnismäßig bescheiden (gut 3.000 Euro), aber es ist schon auch verständlich, dass wir nicht jedes Jahr eine Euphorie auslösen können, wie sie zu unserer Gründung einfach alle Studienjährlere und Freunde erfasst hat. Und schließlich ist die Stiftung durch die Förderung der Sprachkurse in Arabisch und Ivrít auch jetzt schon sinnvoll tätig. Dennoch: Wir wollen weiterkommen. Und wir sind von unserer 100.000-Euro-Zielmarke nur noch 6.000 Euro entfernt. Wenn sich der eine oder die andere noch einmal einen Ruck gibt, sollte sich die Summe bis zum nächsten Frühjahr erreichen lassen, und der Startschuss für das Europa-Stipendium könnte fallen. Allen neuen Spendern sei herzlich gedankt – besonders aber den treuen Seelen, die zum wiederholten Mal einen Beitrag geleistet haben! Ohne sie wäre der Gipfel noch weit.

'Amtliche' Beglaubigung des DAAD

In dem frisch erschienenen Band über das Bonner Jubiläumssymposium (vgl. den Beitrag zum JThF) haben wir es inzwischen schriftlich: Frau Dr. Wedel, Leiterin des Nahost-Referates des DAAD, befürwortet die Idee, für Studierende unserer Nachbarländer ein Stipendium zur Teilnahme am Studienjahr auszusprechen (genauere Informationen zu dem Projekt finden Sie in dem beiliegenden Prospekt). Sie schlägt außerdem vor, dieses Stipendium dann vornehmlich an Bewerberinnen und Bewerber zu vergeben, deren Teilnahme ansonsten aus finanziellen Gründen gefährdet wäre. Gerne werden wir das von ihr vorgeschlagene Prozedere zugrunde legen, wenn wir die Ausschreibung starten.

Fliegender Wechsel im Vorstand

Schließlich sind Personalien zu berichten: Alle zwei Jahre ist einer der drei Vorstandsposten für sechs Jahre neu zu besetzen. Dr. Wilfried Eisele hat sich entschieden, dieses Hobby nun turnusmäßig aufzugeben, um mehr Zeit für die vielen anderen Sonderaufgaben zu haben, die mit seiner Tätigkeit in Gemeinde und Wissenschaft verbunden sind. Er hat sich bis zum Schluss mit voller Kraft eingesetzt und wird auch in den

kommenden Monaten noch für die reibungslose Übergabe seiner Aufgaben bereitstehen.

Als seine Nachfolgerin hat unser Stifter, das ist der Verein Forum Studienjahr Jerusalem e.V., Susanne Gutmann (Studienjahr 1998/99) aus Nürnberg berufen. Mit ihr hält zum ersten Mal eine Frau in den Stiftungsvorstand Einzug, und es entsteht – nachdem wir „rein katholisch“ gestartet waren – erstmals ein protestantisches Übergewicht.

Ausschlaggebend für ihre Wahl waren aber nicht diese Eigenschaften, sondern ihre Kompetenz in Wirtschafts- und Finanzfragen, die sie u. a. durch ihr Vikariatsjahr in der freien Wirtschaft vertiefen konnte. Diese Erfahrungen – gepaart mit einem reflektierten kritischen Potenzial – können unserer Stiftung bei der Einwerbung neuer Spenden, bei der Anlage der Gelder, aber auch bei der inhaltlichen Profilierung sehr dienlich sein.



Drei Fragen an Dr. Wilfried Eisele

FRAGE 1: Du hast zuletzt allein in deinem Bekanntenkreis über 4000 Euro für die Stiftung eingeworben. War das nicht ein immenser Arbeitsaufwand oder gab es einen Trick?

EISELE: „Ohne Arbeit geht es natürlich nicht, aber gemessen an der überwältigenden Resonanz war der

Aufwand gering. Ich habe etwas getan, was ich sonst hasse, nämlich über hundert Weihnachtsbriefe an Verwandte, Freunde und Bekannte verschickt. Wichtig war sicher, dass keiner davon ohne persönliche Note blieb. Dabei dachte ich daran, wie ich selber mit Bettelbriefen verfare, die mir ins Haus flattern. Ich spende gewöhnlich nur, wenn ich die gute Sache auch mit einer Person verbinden kann, die mir vertrauenswürdig erscheint. So habe ich mich zum Bürgen für unsere Sache gemacht. Denn um zu erfahren, was das Studienjahr

ist, muss man einem begegnen, der dort war. Die Reaktionen auf den Brief spiegelten die ganze Vielfalt unseres Anliegens. Die einen leben in konfessionsverbindender Ehe und fördern gerne ein Projekt, das die Ökumene voranbringt. Andere finden

eine Möglichkeit, einen kleinen Beitrag zur Verständigung der Religionen zu leisten. Wieder andere wollen etwas dafür tun, dass es auch in Zukunft theologisch versierte, seelsorglich einfühlsame und gesellschaftlich weltoffene Seelsorger gibt.“

FRAGE 2: Was ist für Dich das Wichtigste, was Du in den vier Jahren seit der Gründung der Stiftung mit auf die Beine gestellt hast?

EISELE: „Das Wichtigste ist sicher das Unspektakulärste: dass die Arbeit unserer Stiftung in den vergangenen vier Jahren eine solide Grundlage

und einen verlässlichen Rahmen bekommen hat. Grundlage aller Aktivitäten einer Stiftung ist ihr Kapital, das geistige ebenso wie das materielle. Am Anfang waren wir reich an Ideen, aber – verglichen mit anderen Stiftungen – arm an Geldmitteln. Die finanzielle Basis unserer Aktivitäten zu erweitern, musste also oberste Priorität haben. Hier haben wir in vier Jahren eine Steigerung um etwa die Hälfte des Startkapitals erreicht. Ich denke, das kann sich sehen lassen. Ihren verlässlichen Rahmen hat die Stiftung in der Arbeit des Vorstands gefunden. Die Eckpunkte dafür gibt zwar die Satzung vor, aber die Satzungswirklichkeit schafft der erste Vorstand. Durch intensive Beratungen und zahlreiche gegenseitige Abstimmungen ist es uns gelungen, den Vorstand zu einem kreativen und effektiven Organ der Stiftung zu entwickeln. Nur auf dieser Grundlage und in diesem Rahmen war an ein so ehrgeiziges Projekt wie das Europa-Stipendium überhaupt zu denken.“

FRAGE 3: Konntest Du durch die Vorstandsarbeit Erfahrungen sammeln die für Dich auch in Zukunft wertvoll sind?

EISELE: „Seit die regulären Haushalte überall knapp werden, gibt es keinen Bereich mehr, der ohne die Einwerbung von zusätzlichen Mitteln auskäme. Ohne Drittmittel geht heute in der Wissenschaft gar nichts mehr. In unserer Diözese vergeht wohl kaum eine Woche, in der nicht irgendeine diözesane oder gemeindliche Stiftung gegründet wird, um

ein bestimmtes pastorales Feld oder die entsprechende Personalstelle mit den erforderlichen Mitteln auszustatten. Was immer meine künftige Aufgabe sein wird, die Erfahrungen aus der Stiftungsarbeit werde ich gewinnbringend einsetzen können. Konkret sind das die Vorgänge der Stiftungsgründung und ihrer Konsolidierung, Strategien zur Entwicklung und Umsetzung von Projekten sowie des Fundraising und – nicht zuletzt – einige grundlegende Einsichten in finanztechnische Zusammenhänge, die mir als Nicht-Betriebswirtschaftler oft am meisten Kopfzerbrechen bereitet haben. Meine vier Jahre im Vorstand der Ökumenischen Stiftung Jerusalem waren also auch für mich persönlich ein überaus großer Gewinn. Dazu kommt, und das möchte ich hier nicht verschweigen, dass es einfach Spaß gemacht hat, mit Euch zusammenzuarbeiten.“

Lieber Wilfried, tausend Dank für die schöne und ertragreiche Zusammenarbeit!

Drei Fragen an Susanne Gutmann

FRAGE 1: Erst einmal herzlichen Glückwunsch zur Ordination! Deine ‘Nebenberufung’ in den Stiftungsvorstand wird Dir vor allem Arbeit einbringen. Warum hast Du Dich trotz Deiner beruflichen Verpflichtungen zu diesem Engagement bereit erklärt?

GUTMANN: „In der Arbeit im Stiftungsvorstand sehe ich eine gute –

und hoffentlich auch geeignete – Gelegenheit, mich für das Studienjahr zu engagieren. Schließlich war das Jahr an der *Dormitio* für mich eine sehr prägende Studien- und Lebensphase, in der sich nicht zuletzt mein Berufswunsch herauskristallisiert hat. Und so ist es mir ein Anliegen, dass auch zukünftige Generationen von Theologinnen und Theologen diese einzigartige Studienperspektive haben. Die finanzielle Konsolidierung ist dafür grundlegend – und in der Form einer Stiftung auch ukunfts-fähig. Die ersten Früchte der Stiftungsarbeit, die Finanzierung von Sprachkursen oder ein Stipendium für OsteuropäerInnen, dürfte dem Studienjahr darüber hinaus zu neuer Attraktivität verhelfen. Mit Sorge verfolge ich nämlich die Entwicklung hin zu einer Kultur des Schnell- und Schmalstudiums, wodurch – natürlich auch bedingt durch den Druck der Studienreformen und der drohenden Studiengebühren – zumindest im evangelischen Bereich ein Auslandsaufenthalt einfach aus dem Fokus gedrängt wird.“

FRAGE 2: Welche Erfahrungen machst Du in Deinem „Wirtschaftsvikariat“?

GUTMANN: „Seit März bin ich in der Personalabteilung eines großen Konzerns beschäftigt – zum einen, um die Lebenswelt und Arbeitskultur eines Unternehmens hautnah kennen zu lernen und zum anderen, um Erfah-

rungen im Bereich von Personalführung und Organisationsentwicklung zu sammeln. Von den vielfältigen Eindrücken möchte ich hier nur zwei nennen: In erster Linie bin ich immer wieder neu überrascht von der Dialogbedürftigkeit und auch -fähigkeit der KollegInnen im Unternehmen – quer durch alle Hierarchieebenen. Ich bin erstaunt mit wie viel Offenheit meine Fremdperspektive aufgenommen und auch proaktiv die ethisch-moralische Kompetenz in Anspruch genommen wird, die ich einbringen kann. Dies gibt mir Hoffnung, den



Kreis der Freunde, Partnerinnen und Förderer des Studienjahres langfristig erweitern zu können. Ein zweites Erfahrungsmoment aus dem Wirtschaftsvikariat ist die Einsicht in den überraschend hohen Wert von Schlüsselqualifikationen, wie sie auch im

Studienjahr entwickelt und gefördert werden. Besonders die Sensibilität für kulturelle Empfindlichkeiten und die Dialogbereitschaft im Umgang mit Fremdem und Unvorhergesehenem sind Fähigkeiten, die auf Wirtschaftsseite geschätzt und auch abgerufen werden – sei es als Quereinsteigerinnen, Partner oder Beraterinnen. Die Möglichkeiten und Aufgaben, die sich daraus für Kirche und Theologie und damit auch für das Studienjahr ergeben sind m. E. noch lange nicht erschlossen und ausgeschöpft.“

FRAGE 3: Welche Ideen für die Stiftungsarbeit bringst Du mit?

GUTMANN: „Bislang habe ich ja mit Staunen und – wenn ich ehrlich bin – auch mit ein bisschen Neid die Spendenpotenz der katholischen Seite verfolgt. Und ich sehe es schon als meine Aufgabe an, hier ein wenig für ökumenische Ausgeglichenheit zu sorgen. Die Ideen, wie dieses anzupacken ist, sind natürlich noch sehr unausgegoren und sollten auch mit den Vorstandskollegen zusammen zur Umsetzungsfähigkeit entwickelt werden. Eine andere Vorstellung, die ich gerne verfolgen möchte, liegt im Bereich Pflege der Spenderinnen und Spender. Ich denke dabei besonders an die ‚Gründergeneration‘ der Stiftung. Es wäre gut vorstellbar, hier

noch mehr ‚Wiederholungstäter‘ zu gewinnen. Auch die Weiterentwicklung von Anreizmodellen entsprechend der ‚Osterpäckchen‘ scheint mir eine lohnende Aufgabe zu sein, der ich gerne meine Aufmerksamkeit schenken würde. Alle Vorstellungen sind natürlich ohne Einblick in die konkrete Vorstandsarbeit und ins Blaue hinein entwickelt. So erwarte ich mit Spannung die ‚Stabsübergabe‘ und freue mich sehr auf die Zusammenarbeit mit Euch.

Liebe Susanne, vielen Dank für Deine Bereitschaft, bei der Stiftung einzusteigen!

Achim Budde – Stefan Günther

Impressum

© 2006

Herausgeber:

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

Postfach 2706 – 48014 Münster

Redaktion:

Dr. René Dausner, Dorin Dömland,
Sabine Sprinkmeier (v. i. S. d. P.)

Layout:

Albrecht von der Lieth

Titellogo:

Gunnar Floss

Titelbild:

Angelika Weingardt

Zum Titelbild von Angelika Weingardt

Oben: St. Georgs-Kirche, Fichtenberg-Mittelrot (Württemberg)

Detail der Predella des spätgotischen Schreinaltars von 1495, Schule Bartholomäus Zeitblom: Die Evangelisten Lukas und Johannes neben dem Auferstandenen

Unten: Kilianskirche, Fichtenberg (Württemberg)

Detail aus der Wandmalerei an der Altarwand, Angelika Weingardt: Zitat der Evangelisten aus Mittelrot

Angelika Weingardt, geb. 1965 in Blaubeuren/Baden-Württemberg, Ausbildung zur Glasmalerin, Studium der Malerei und Glasgestaltung an der Staatlichen Akademie der Bildenden Künste Stuttgart und an der Bezalel School of Arts and Design, Jerusalem/Israel.

Mit ihrer Neugestaltung des Innenraums der Fichtenberger Kilianskirche schuf Angelika Weingardt eine Interpretation des „Heiligen Raumes“, die Brücken in die Vergangenheit und in die Zukunft des Gemeindelebens der Dorfgemeinde schlägt. Weingardt zitierte verschiedene Elemente des spätgotischen Schreinaltars aus der Filiationkirche Fichtenbergs in ihrer Neugestaltung der Hauptkirche von 1832, um damit die Kontinuität des gottesdienstlichen Lebens aufzuzeigen.

Am Beispiel der auf der Titelseite abgebildeten Evangelistenzeichnung wird deutlich, dass sie damit eine immer neu zu vollziehende Aktualisierung durch die gegenwärtigen und zukünftigen Gottesdienst- und

Kirchenbesucher intendiert: Wessen Köpfe könnten wir heute bei der linken Figur des Lukas einsetzen – wer schreibt heute weiter an der Kirchengeschichte, auch an den kleinen Kirchengeschichten vor Ort? Wessen Köpfe werden wir in der Zukunft bei der rechten Figur des Johannes einsetzen – wer wird in dieser Kirche das Abendmahl feiern und im Namen Jesu den Kelch reichen?

Weingardts künstlerisches Konzept der Neugestaltung Fichtenberg kann hervorragend durch Klaus Raschzoks Theorie des Heiligen Raums als spurendurchzogener Raum verstanden werden (siehe S. 17 - 20 in diesem Heft).

Dorin Dömland

Zu den Autoren

Bongardt, Dr. Michael, Professor für Systematische Theologie an der Freien Universität Berlin, geb. 1959

Raschzok, Dr. Klaus, ist Professor für Praktische Theologie an der Theologischen Hochschule Augustana in Neuendettelsau, geb. 1954

Kranemann, Dr. Benedikt, ist Professor für Liturgiewissenschaft an der Universität Erfurt, geb. 1959

Fornet-Ponse, Thomas, Assistent des 33. Theologischen Studienjahres Jerusalem 2006/2007, geb. 1979

Negel, Dr. Joachim, seit 2004 Dekan des Theologischen Studienjahres Jerusalem, geb. 1962

Schuegraf, Dr. Oliver, Pfarrer in Feuchtwangen, geb. 1969

Budde, Dr. Achim, Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Kirchengeschichte der Universität Bonn und Vorstandsmitglied der Ökumenischen Stiftung Jerusalem, geb. 1969

Günther, Stefan, Vikar der Sächsischen Landeskirche in Leipzig und Vorstandsmitglied der Ökumenischen Stiftung Jerusalem, geb. 1974



Länder der Bibel, Stätten der Christenheit und Welt der Religionen

Fordern Sie unseren **Katalog** an mit **individuellen Studienreisen** weltweit.

Unsere Länderfolder informieren Sie über mögliche Reiseziele für eine **Gruppenreise** Ihrer Gemeinde, Ihres Verbandes bzw. Vereins.

Vorab lernen Sie auf einer geführten **Informationsreise** die Kultur des ausgewählten Landes und seine Menschen kennen.

Rufen Sie an

0800/6192510 (gebührenfrei)

und informieren Sie sich.

Biblische Reisen GmbH

Silberburgstraße 121

70176 Stuttgart

Fax 0711/4793007

E-Mail: info@biblische-reisen.de

www.biblische-reisen.de

