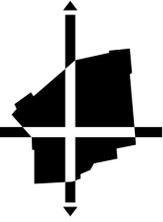


# cardo

EIN BAZAR FÜR DAS THEOLOGISCHE STUDIENJAHR JERUSALEM

Heft 11 des Jahres 5773 • 2013• 1434



Ausgang A →

Freiheit

## Verantwortete Freiheit

# Inhaltsverzeichnis

Editorial.....	3
<b>Verantwortete Freiheit</b>	
<i>Bernd Janowski</i> „In der Bedrängnis hast du mir Raum geschaffen“.....	6
<i>Ernst Dassmann</i> Martyrium als Preis der Freiheit.....	14
<i>Otto Kaiser</i> Von der bürgerlichen und der inneren Freiheit.....	21
<i>Magnus Striet</i> Freiheit und Subjektivationsprozesse.....	27
<i>Bernhard Grümme</i> Mündige Freiheit.....	34
Buchrezensionen.....	41
<b>Aktuelles aus dem Forum Studienjahr Jerusalem e.V.</b>	
<i>Saskia Lieske</i> Rhein statt Elbe, Bonn statt Dresden – Bericht zur Mitgliederversammlung des Forums Studienjahr Jerusalem 2012.....	47
<i>Kathrin Hager</i> Das Ende nicht nur eines Mythos.....	48
<i>Andreas Stefan / Juliane Rohloff</i> Alles außer Alltag, Erlebte, gefühlte und gefüllte Zeit in den ersten Wochen des 39. Theologischen Studienjahrs.....	51
<i>Susanne Gutmann u.a.</i> Bericht der Ökumenischen Stiftung Jerusalem.....	53
<i>Nikodemus C. Schnabel, OSB</i> Neues aus der Reihe Jerusalem Theologisches Forum (JThF).....	55
Beitrittserklärung des „Forum Studienjahr Jerusalem e.V.“.....	61
Ausschreibung: Post-Studienjahr-Projekt.....	63
<b>Projektvorstellungen</b> .....	64
Impressum.....	67

## Editorial

Ihr seid zur Freiheit berufen ...“  
 „(Gal 5,13) schreibt Paulus und meint damit eine Freiheit, die sich nicht in Egomane verliert, sondern in der Liebe Gottes ihre Entsprechung findet und der Liebe Gottes aktiv und selbstverantwortlich entspricht. Ambrose Bierce schreibt hingegen sehr pointiert über die Freiheit, dass sie „eines der kostbarsten Güter der Einbildungskraft“ sei.

Während bestimmte Richtungen der Naturwissenschaften und der Philosophie die Freiheit des Menschen bestreiten, avanciert die Theologie nicht nur zur Verteidigerin der Freiheitsrechte der Menschen, sondern das Thema „Freiheit“ wird zur „Basiskategorie bei der Explikation und Verantwortung des christlichen Glaubens“ (Klaus von Stosch) selbst. Dies wurde fundamental deutlich in dem opus magnum von Thomas Pröpper „Theologische Anthropologie“, das nach der Veröffentlichung 2011 bereits nach kurzer Zeit 2012 in zweiter Auflage erschien. Der Begriff der Freiheit ist ein essentiell wichtiger Begriff für die Theologie. Er prägt nicht nur das Theologie-Treiben, sondern auch das Mensch-Sein an sich. So ist 2012 auch durch die Veröffentlichung eines Buches mit dem Titel „Freiheit“ von dem jetzigen Bundespräsidenten Joachim Gauck dieser Begriff wieder stärker in die gesellschaftlichen Debatten eingebracht worden, als notwendige Bedingung für Gerechtigkeit.

Wenn der Mensch gemäß Gal 5,13 zur Freiheit berufen ist, muss

sich der Mensch, und umso mehr die Theologin/der Theologe, fragen, was Freiheit ist. Doch was Freiheit ist, ist keine einfache Frage und so sind wir dankbar, dass in der vorliegenden Ausgabe fünf Autoren, sich mit dem Thema „Freiheit“ aus bibeltheologischer, kirchengeschichtlicher, theologisch-philosophischer, systematischer und religionspädagogischer Sicht befasst haben, um zur Sprachfähigkeit des Glaubens beizutragen:

Bernd Janowski zeigt in seiner Untersuchung von drei Motivkreisen im Psalter auf, wie im Angesicht des Todes, Gott in Hoffnung und Freiheit einen Raum eröffnet, der die Bewegung hin zu ihm, zu Gott, ermöglicht. Die Freiheit des Menschen ist daher eine „verdankte Freiheit“, wie er im Untertitel schreibt. Die Dankbarkeit für diese Freiheit hat, wie Ernst Dassman in seinem Beitrag darstellt, schon in den Anfängen der Kirche auch zur freiwilligen Hingabe des eigenen Lebens für die Liebe Gottes geführt. So haben Jakobus, Stephanus, Paulus, Perpetua u.a. als Christen den Märtyrertod auf sich genommen, da ihre Gewissensfreiheit sie zum Glaubensbekenntnis durch ihren Tod veranlasst hat – nicht den Tod suchend, sondern freiwillig annehmend, wie der Verfasser an ausgewählten Beispielen aufzeigt. Die verdankte Freiheit, die nicht nur Geschenk, sondern auch Aufgabe ist, wie auch Otto Kaiser in seinem Beitrag betont, ist mehr als eine rechtliche Freiheit, die die Gleichheit von allen vor dem Gesetz proklamiert,

sondern sie ist vor allem eine innere Freiheit, die „aus der durch den Glauben an das ewige Leben getragenen Hoffnung gespeist, die Freiheit des Daseins für den Anderen und die Anderen ermöglicht“, was er in einem Durchgang von der Charta der Vereinten Nationen über die Philosophie der Stoa hin zu Paulus darstellt, um abschließend festzuhalten: „Die innere Freiheit des Christen von der Welt erweist sich ... als eine Freiheit für die Welt, die sich also weder durch die fehlbare eigene Endlichkeit noch durch die der Anderen entmutigen lässt.“

Ausgehend von den Problemen und Missverständnissen des Freiheitsbegriffs bekräftigt Magnus Striet in seinem Beitrag dessen Unverzichtbarkeit und entfaltet, was Freiheit im Vollsinn bedeutet: „Dass Freiheit nicht nur Freiheit von etwas oder Freiheit zu etwas ist, sie sich als Wahlfreiheit realisiert, sondern dass Freiheit sich selbst als Freiheit will. ... In diesem Akt unvertretbarer Selbstwahl konstituiert sich der Mensch als ein-autonomes Subjekt“.

Dass „verantwortete Freiheit“ erlernt werden muss und ein gebildetes, religiös urteilsfähiges, autonomes Subjekt voraussetzt, das in Freiheit Verantwortung für sich selbst und für andere übernehmen kann, wird besonders in Bernhard Grümmes religionspädagogisch ausgerichteten Beitrag deutlich. So entwirft er ein Verständnis des Religionsunterrichts als „Sprachschule der Freiheit“, in der der Indikativ der geschenkten Freiheit Grundlage für die Wahrneh-

mungsfähigkeit, Handlungsfähigkeit, Sprachfähigkeit und Urteilsfähigkeit des zur Freiheit befreiten Menschen wird.

Zur Vertiefung der in den einzelnen Beiträgen aufgeworfenen Fragen und gegebenen Antworten zur Thematik „Freiheit“ stellen wir Ihnen zur weiteren Lektüre drei Bücher vor, die sich mit exegetisch-befreiungstheologischen, moraltheologischen und kirchengeschichtlichen Aspekten der Thematik beschäftigen. Darüber hinaus finden Sie eine Rezension zu Thomas Pröppers „Theologischer Anthropologie“.

An diesen thematischen Teil der Ausgabe schließen sich die Berichte über die aktuellsten Ereignisse und vielfältigen Aktivitäten im Zusammenhang mit dem Studienjahr Jerusalem an: Das neugewählte Vorstandsmitglied des Forum Studienjahrs, Saskia Lieske, berichtet von der letzten Mitgliederversammlung und Kathrin Hager aus Sicht der Studienleitung vom Ende nicht nur eines Mythos; Andreas Stefan schreibt unter Mitwirkung von Juliane Rohloff über die ersten Wochen des aktuellen 39. Studienjahres als Alltagserfahrung, die „immer wieder in den Raum des Außeralltäglichen [transzendiert]“ zwischen Weihrauch, Lehrveranstaltung, Sinai und Raketenalarm; die Ökumenische Stiftung Jerusalem berichtet in ihrem Beitrag über Kapitalstand, Anlagestrategien und Förderungen und stellt das neue Mitglied Michael Huber vor, der Susanne Guttman im Vorstand der Stiftung ablöst. Abschließend

schreibt Nikodmus C. Schnabel über die Buchreihe „Jerusalem Theologisches Forum“ als Hingucker und Blickfang, deren Bände nun auch als E-Books verfügbar gemacht werden, und stellt die Neuerscheinung vor.

Abgeschlossen wird die vorliegende Ausgabe des Cardo mit der Rubrik „Projektvorstellungen“, in der drei Projekte von Studienjählern vorgestellt werden, die zur Vernetzung einladen. In diesem Zusammenhang sei auch auf ein Symposium zu Ehren von Prof. Dr. Josef Wohlmuth hingewiesen, das sicherlich ebenfalls Gele-

genheit zum Austausch bieten wird und für ehemalige Studienjähler zu Sonderkonditionen besucht werden kann. Näheres kann dem beiliegenden Flyer entnommen werden.

Abschließend sei allen, die an der Entstehung dieser Cardo-Ausgabe mitgewirkt haben – insbesondere den Autoren und unseren Werbepartnern – herzlich gedankt. Wir wünschen allen viel Freude bei der Lektüre!

*Katharina Pyschny, Bochum  
Till Magnus Steiner, Bonn*

# Verantwortete Freiheit

## „In der Bedrängnis hast du mir Raum geschaffen“

*Anstöße zum Thema „Verdankte Freiheit“ aus dem Psalter*

*Von Bernd Janowski*

**K**ein anderes Buch der Bibel hat sich intensiver mit der Leben-Tod-Problematik auseinandergesetzt als der Psalter. Und kein anderes Buch hat diese Auseinandersetzung bildhafter und damit konkreter geführt als er. Mit ihren Vergleichen und Metaphern, die das menschliche Todesgeschick, also das Unfassliche, fassbar und so dem Verstehen

zugänglich machen, leuchten die Psalmen den dunklen Raum des Todes aus und entwerfen immer neue Bilder der Hoffnung und Freiheit. Von solchen Bildern ist im Folgenden anhand von drei ausgewählten Motivkreisen die Rede.

### 1. Die Errettung aus der Unterwelt

Es gehört zu den eindrücklichen Charakteristika des Psalters, dass die Errettung vom Tod als Vorgang beschrieben wird, durch den der ‚Tote‘<sup>1</sup> von JHWH aus der Unterwelt „heraufgeführt“ bzw. „herausgezogen“ wird. Solche Bilder eines vertikal – *von unten nach oben* – verlaufenden Rettungsvorgangs finden sich in Ps 18,4ff; 30,2ff; 116,3ff.13ff und anderen Texten<sup>2</sup>, z.B.:

- 3 Umgeben haben mich Schlingen des Todes,  
und Drangsale (*m<sup>c</sup>šārīm*) der Unterwelt haben mich angetroffen,  
Bedrängnis (*šārāh*) und Kummer traf ich (immer wieder) an,
- 4 und ich rief den Namen JHWHs (unentwegt) an:  
„Ach JHWH, lass mein Leben entkommen!“
- 5 Gnädig ist JHWH und gerecht,  
und unser Gott ist ein Erbarmer,
- 6 ein Hüter der Einfältigen ist JHWH;  
ich war niedrig, und mich rettete er.
- 7 Kehre zurück, mein Leben, zu deiner Ruhe,  
denn JHWH hat an dir gehandelt;
- 8 ja, du hast herausgezogen mein Leben vom Tod,  
meine Augen von Tränen, meinen Fuß vom Sturz.
- 9 Ich werde umhergehen vor JHWH  
in den Ländern der Lebenden. (Ps 116,3–9)

Im Blick auf das Raumkonzept dieses Textes kann man von einer „sakralen Topographie“<sup>3</sup> sprechen, weil der Psalm eine Gesamtbewegung von der *Scheol* (V. 3) über die *Länder der Lebenden* (V. 9) bis zu den *Vorhöfen des Hauses JHWHs* (V. 19) nachzeichnet und damit den Beter schrittweise den dramatischen Weg vom Unheil zum Heil zurücklegen lässt. V. 3–9 konstruieren dabei eine Bewegungslinie, die tief unten im (Gefängnis-)Bereich der *Scheol* (V. 3f) ansetzt und in die *Nähe des barm-*

*herzigen Gottes* (V. 5) führt, der die Distanz zum „niedrigen“ Beter (V. 6b $\alpha$ ) durch sein rettendes Eingreifen von oben (= Tempel) her überwindet (V. 6b $\beta$ , vgl. V.8) und der diesem ermöglicht, vor ihm in den *Ländern der Lebenden* (V. 9) zu wandeln (*hlk hitp.*). Die auf die Vergangenheit bezogene Rettungserzählung V. 3–6 versprachlicht diese Bewegung als *vertikalen Vorgang* mit der doppelten Sinnrichtung von *unten* (*Scheol*) nach *oben* (V. 3f) und von *oben* (*Tempel*) nach *unten* (V. 5f):

Tempel	JHWH	4	5	Erhörung JHWHs
	↑			↓
Scheol	Klage des Beters	3	6	Beter

Nach der erfolgten Rettung (V. 7f) verläuft der Weg des Beters in *horizontaler Richtung* vom Ort der „Ruhe“ (V. 7) / von den „Ländern der Lebenden“ (V. 9) zu den „Vorhöfen des Hauses JHWHs“ (V. 19), wobei drei konzentrische Kreise: *Länder der Lebenden* → *Jerusalem* → *Vorhöfe des Tempels* die schrittweise Rückkehr des

Geretteten in die Gemeinschaft mit JHWH räumlich abbilden. Am Ende des Psalms steht der errettete Beter, der den langen Weg von der *Scheol* zum Tempel zurückgelegt hat, wieder vor seinem Gott und preist ihn dankbar „vor seinem ganzen Volk“ (V. 18b, vgl. V. 14a):

18 Meine Gelübde will ich JHWH erfüllen,  
ja, vor seinem ganzen Volk,

19\* in den Vorhöfen des Hauses JHWHs,  
in deiner Mitte, Jerusalem!

Auch die Rettungserzählung Jon 2,4–8 wird von einer *vertikalen Raumvorstellung* geprägt, der zufolge der Beter, der von JHWH „ins Herz der Meere“ geworfen wurde (V. 4a $\alpha$ ) und bis „zu den tiefsten Verankerun-

gen der Berge“ hinabgestiegen ist (V. 7a), nach seiner Rettung ins Leben, nämlich zum Tempel und dem dort präsenten Gott zurückkehrt:

- 4 Du hattest mich geworfen in die Tiefe,  
in das Herz der Meere,  
und ein Strom umgab mich.  
Alle deine Brecher und Wellen,  
über mich gingen sie hinweg.
- 5 Ich aber sprach:  
,Vertrieben wurde ich vor deinen Augen –  
,wie' kann ich hinfort blicken zu deinem heiligen Tempel?'
- 6 Es umschlossen mich Wasser bis zur Kehle,  
(die) Urflut umgab mich.  
Schilf war gewunden um mein Haupt.
- 7 Zu den tiefsten Verankerungen (?) der Berge war ich  
hinabgestiegen:  
(in) das Land, dessen Riegel (sich) hinter mir für immer  
(schlossen).  
Du aber führtest herauf aus der Grube mein Leben,  
JHWH, mein Gott.
- 8 Als mir verzagte mein Leben,  
an JHWH gedachte ich da.  
Und es kam zu dir mein Gebet,  
zu deinem heiligen Tempel.

Jona selbst ist noch nicht am Ort des Tempels, aber sein Gebet kommt dorthin, und damit ist ihm geholfen (V. 8, vgl. V. 5b). So erfährt er die Wende im Akt des Betens, d.h. in einem Akt, durch den die räumliche Distanz zwischen Scheol und Tempel *spirituell überbrückt* wird, indem „das äußere von JHWH verursachte Geschehen jeweils aus subjektiver Perspektive interpretiert wird“<sup>4</sup>. Der Abstieg in die Unterwelt und die

Befreiung aus ihr werden so zu paradigmatischen Bildern für die Gottesferne und die wieder geschenkte Gottesnähe.

## 2. Die Begehbarkeit der Welt

Der Jonapsalm Jon 2,3–10 wird in V. 3 von einer Gebeterhörung eröffnet, die ebenfalls mit Raumbildern und speziell der Metaphorik von „Enge“ und „Weite“ arbeitet:

Gerufen habe ich aus meiner Enge (*šārāh*) zu JHWH  
und er antwortete mir.  
Aus dem Bauch der Scheol rief ich um Hilfe,  
du hörtest meine Stimme.

Es geht bei der Errettung vom Tod nicht um etwas Abstraktes, sondern um *elementare Bewegungsfreiheit*, d.h. um die „Weite“ / den „weiten Raum“, die / der dem Beter in seiner lebensbedrohlichen „Enge“ von JHWH

zurückgegeben wird.<sup>5</sup> Die Individualpsalmen variieren dieses Motiv und knüpfen einen engen Zusammenhang zwischen seiner räumlichen und seiner existentiellen Bedeutung:

Auf mein Rufen antworte mir,  
Gott meiner Gerechtigkeit!  
In der Bedrängnis (*šār*) hast du mir Raum geschaffen (*rḥb* hif.).  
Sei mir gnädig, und höre auf mein Gebet! (Ps 4,2)

Sie (sc. die Feinde) näherten sich mir am Tag meines Unheils,  
doch wurde JHWH mir zur Stütze.  
Er führte mich hinaus ins Weite (*mārḥāb*),  
er riss mich heraus, denn er hatte Gefallen an mir. (Ps 18,19-20)

Aus den Bedrängnissen (*šārôt*) meines Herzens verschaffe mir  
Weite (*rḥb* hif.),  
und aus meinen Bedrängnissen (*m<sup>e</sup>šūqôtīm*) führe mich  
hinaus! (Ps 25,17)<sup>6</sup>

Aus der Bedrängnis (*mešār*) rief ich JH,  
in der Weite (*mārḥāb*) erhörte mich JH. (Ps 118,5)<sup>7</sup>

Eine Schlüsselstelle für diese Thematik ist das individuelle Danklied Ps 31, das am Ende seines ersten, von Bitten und Vertrauensaus-

gen geprägten Teils (V. 2–9) auf die Antithetik von „Enge“ und „Weite“ rekurriert:

- 7 Ich hasse die, die nichtigen Hauch bewahren,  
ich selbst aber habe auf JHWH vertraut.  
8 Ich will jubeln und mich freuen an deiner Güte,  
der du gesehen hast mein Elend,  
der du dich gekümmert hast um die Bedrängnisse (*šārôt*) meines Lebens!  
9 Und nicht hast du mich preisgegeben in die Hand des Feindes,  
du hast gestellt meine Füße auf weiten Raum (*mārḥāb*).

Anschaulich wird hier die Lebenssituation des Beters mit Hilfe des Gegensatzes „Hand des Feindes“

(V. 9a) vs. „Füße des Beters“ (V. 9b) geschildert, wodurch die ungehinderte Bewegungsfreiheit plastisch

zum Ausdruck kommt. Möglicherweise ist der Beter sogar mit seinen Füßen in ein von den Feinden über einer Grube gespanntes Netz geraten (vgl. V. 5a), aus dem ihn JHWH befreit hat. Auf jeden Fall ist mit den „Füßen“ das Gehen-Können, also die elementare Bewegungsfreiheit gemeint. Wenn man die Wendung von den „Bedrängnissen meines Lebens“ (V. 8b, vgl. den anschließenden V. 10!) aufgrund der Netzaussage von V. 5a wörtlich nimmt, so wird auch die Wendung vom „(Hin-)Stellen“ (*‘md hif.*) der Füße „auf weiten Raum“ verständlich: als figurative Aussage für das Rettungshandeln JHWHs (vgl. Ps 30,8a).

Menschliches Leben, so konstatieren diese Texte, ist angewiesen auf Bewegungsfreiheit (vs. Enge/Bedrängnis, vgl. Ps 31,8b) und Standfestigkeit (vs. Preisgabe an den Feind, vgl. Ps 31,9a), also auf Eigenschaften, die die Welt im wörtlichen Sinn ‚begehbar‘ machen. Dass diese *Begehbarkeit der Welt* für den Menschen lebensnotwendig ist, zeigt auf eindrückliche Weise Ps 104,19–23, wo sich mit dem morgendlichen Aufgang der Sonne, deren Licht die Welt erschließt, die wilden Tiere in ihre Verstecke zurückziehen (V. 22) und der Mensch „heraustritt“ (*jāšā’*) zu seinem Tun bis zum Abend (V. 23):

- 19 Er (sc. JHWH) hat gemacht (den) Mond für die  
(festgesetzten) Zeiten,  
die Sonne hat kennengelernt ihren Untergang.  
20 Du bestimmst Finsternis, und es wird Nacht,  
in ihr wimmeln alle Tiere des Waldes.  
21 Die Junglöwen brüllen nach Beute,  
um von Gott ihre Nahrung zu fordern.  
22 Geht die Sonne auf, ziehen sie sich zurück,  
und zu ihren Verstecken lagern sie sich.  
23 Da geht hinaus der Mensch zu seinem Tun  
und zu seiner Arbeit bis zum Abend.

### 3. Die Welt als Raum der Gottesgegenwart

Ist der mit vertikalen und horizontalen Raummetaphern ausgedrückte Rettungsvorgang von Ps 18,4ff; 30,2ff und anderen Texten noch einer Steigerung fähig? Zweifelsohne,

wenn man nämlich beachtet, daß der bedrängte Beter, der nach Ps 30, 2–4 von JHWH aus der Zisterne // Scheol „heraufgezogen“ (V. 2) bzw. „heraufgeholt“ (V. 4) worden ist, diesen seinerseits „in die Höhe hebt“ (V. 2):

- 2 Ich will dich erhöhen (*rûm* pol.), JHWH,  
denn du hast mich heraufgezogen (*dlh* pi.)  
und hast nicht jubeln lassen meine Feinde über mich.
- 3 JHWH, mein Gott, ich flehte zu dir,  
und du hast mich geheilt.
- 4 JHWH, du hast heraufgeholt (*'lh* hif.) aus der Unterwelt mein  
Leben,  
du hast mich zum Leben gebracht aus ‹denen, die› in die Zisterne  
‹hinabsteigen› (*jārad*). (Ps 30,2–4)

Das Gotteslob, das der rettenden Bewegung von unten (Zisterne, Grube, Unterwelt) nach oben (Welt der Lebenden, Tempel) respondiert und diese in die „Höhe“, also dort hin verlängert, wo JHWH wohnt, von wo er herabschaut und helfend eingreift, ist mehr als ein gewöhnlicher Dank an den Rettergott. Es ist die sprachliche Konstituierung eines „Lobraums“, der nach Ps 148 die gesamte Schöpfung und all ihre Kreaturen umfasst.

Der Grund für diesen – im wahren Sinn des Wortes –, raumgreifenden Lobpreis liegt im Handeln des Rettergottes, das selber eine räumli-

che Extension aufweist. Der alttestamentliche locus classicus dafür ist Ps 36. Diese weisheitlich geprägte Reflexion über die welterfüllende Gerechtigkeit Gottes – „JHWH, bis an den Himmel (reicht) deine Güte ...“ (V. 6a) – beginnt nach der Überschrift (V. 1) mit einer einzigartigen Beschreibung des Sünders (V. 2–5), der ein ebenso einzigartiger Hymnus auf Gottes Güte gegenübergestellt wird (V. 6–10). Der Text schließt mit Bitten um die Güte Gottes und die Hilfe gegen die Sünder sowie einer Feststellung über deren Geschick (V. 11–13):

- 2 Raunen des Treubruchs zum Frevler – inmitten meines Herzens,  
niemals steht ein Gottesschrecken seinen Augen gegenüber.
- 3 Denn er hat sich selbst (zu sehr) umschmeichelt in seinen Augen,  
(als) dass er seine Schuld aufdecken könnte, (um sie) zu hassen.
- 4 Die Worte seines Mundes sind Unheil und Trug,  
er ist nicht fähig, aus Einsicht Gutes zu tun.
- 5 Unheil ersinnt er (weiter) auf seinem Lager,  
er betritt (immer wieder) einen Weg, der nicht gut ist,  
Böses verschmäht er nicht.

Der Beter, der hier spricht, hört in sich hinein und dabei hört er das „Raunen des Treubruchs“ (V. 2a), das ihn zum Frevler machen will. Die Sünde, so konstatiert er, ist eine Möglichkeit, die im Raum „meines (eigenen) Herzens“ Platz greifen kann (V. 2b). Worin besteht diese unmögliche Möglichkeit? Darin, so führt die Beschreibung in V. 3–5 aus, daß der Sünder eine in sich selbst verfangene Welt darstellt, die allerdings ganz konsequent aufgebaut ist: Er hat Augen, die aber nicht sehen, um die eigene Schuld zu hassen (V. 3), und einen Mund, der aber nicht spricht, um aus Einsicht Gutes zu tun (V. 4). Deshalb ersinnt er Unheil „auf

seinem Lager“ (V. 5a $\alpha$ ) und führt es auch aus, indem er – wie bereits die klassische Prophetie und die alte Weisheit wussten – einen Weg betritt, der nicht gut ist und das Böse nicht verwirft (V. 5a $\beta$ ).

Während der Blick des Beters gemäß V. 2–5 nach innen auf das eigene Ich gerichtet ist – mit der theologischen Tradition könnte man hier vom *homo incurvatus in se ipsum*, vom in sich selbst verkrümmten Menschen sprechen –, wird dieser Blick in dem Hymnus V. 6–10 nach außen auf die Schöpfung Gottes und seinen Tempel gelenkt. Dieser Wechsel der Blickrichtung geschieht im Text abrupt:

- 6 JHWH, bis an den Himmel (reicht) deine Güte,  
deine Zuverlässigkeit bis zu den Wolken!  
7 Deine Gerechtigkeit ist den Gottesbergen gleich,  
dein Recht der Urflut,  
Mensch und Tier rettetest du (immer neu), JHWH!

Nach dieser „Kosmosmetapher“<sup>10</sup> nimmt der Beter zunächst die Welt in ihrer räumlichen Ausdehnung vom Himmel // den Wolken (Vertikale: oben) über die Gottesberge (Horizontale) bis zur Urflut (Vertikale: unten) wahr und sieht in diesen Erscheinungen der Schöpfungswelt Zeichen der „Güte“, der „Zuverläss-

igkeit“, der „Gerechtigkeit“ und des „Rechts“ Gottes, die sich rettend an Mensch und Tier auswirken und so die Macht der Sünde (V. 2–5) überwinden. Die Welt in ihrer unermesslichen Weite ist hier zum Raum der Gottesgegenwart geworden, die nach V. 8–10 im Tempel (von Jerusalem) ihr irdisches Abbild hat:

- 8 Wie kostbar ist deine Güte, Gott,  
Menschenkinder können sich im Schatten deiner Flügel bergen!  
9 Sie laben sich am Fett deines Hauses,  
und (am) Bach deiner Wonnen läßt du sie trinken!  
10 Denn bei dir ist die Quelle des Lebens,  
in deinem Licht schauen wir das Licht!

- 11 Lass andauern deine Güte denen, die dich kennen,  
und deine Gerechtigkeit denen mit geradem Herzen!
- 12 Nicht erreiche mich der Fuß des Hochmuts,  
und die Hand der Frevler mache mich nicht heimatlos!
- 13 Dort sind hingefallen die Übeltäter,  
sie wurden umgestoßen und können nicht mehr aufstehen.

Die Welt in ihrer Weite, so läßt sich der Grundgedanke von Ps 36 auf den Punkt bringen, ist der Raum der Gottesgegenwart und auch der möglichen Gottesbegegnung, die nach V. 8–10 im Tempel ihren kulturell

vermittelten Gedächtnisort hat. Hier findet Israel das Glück der Gottesnähe, an das es sich immer und überall – gerade auch fern von Jerusalem (Ps 137,5f) – erinnern soll und wird.

- 1 Zum Todesverständnis der Individualpsalmen s. B. Janowski, Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen, Neukirchen-Vluyn <sup>4</sup>2013, 46ff u.ö.
- 2 S. dazu die Textzusammenstellung bei C. Barth, Die Errettung vom Tode. Leben und Tod in den Klage- und Dankliedern des Alten Testaments, hg. von B. Janowski, Stuttgart / Berlin / Köln <sup>3</sup>1997, 98ff.103ff.111ff. Zum Folgenden s. auch B. Janowski, „Du hast meine Füße auf weiten Raum gestellt“ (Ps 31,9). in: Gott, Mensch und Raum im Alten Testament, ders., Die Welt als Schöpfung. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 4, Neukirchen-Vluyn 2008, 3–38, hier: 18ff.
- 3 Vgl. M.R. Hauge, Between Sheol and Temple. Motif Structure and Function in the I-Psalms (JSOT.S 178), Sheffield 1995, 281ff und B. Weber, Werkbuch Psalmen III, Stuttgart 2010, 87f.
- 4 H. Tita, Gelübde als Bekenntnis. Eine Studie zu den Gelübden im Alten Testament (OBO 181), Freiburg (Schweiz) / Göttingen 2001, 135.
- 5 Die Antithetik von „Enge/Bedrängnis“ vs. „Weite/Befreiung“ spielt auch im Ijobbuch eine zentrale Rolle, s. etwa die Klage Hiobs in Ijob 3,23; 19,8 oder das selbstzerstörerische Geschick des Frevlers in Ijob 18,7–10.
- 6 S. dazu R. Bartelmus, Art. *rāhāb* usw., ThWAT 7 (1993) 449–460, hier: 454.
- 7 Zur Semantik der „Weite“ s. Bartelmus, aaO 449ff und W.P. Brown, Seeing the Psalms. A Theology of Metaphor, Louisville/KE 2002, 42ff.
- 8 S. dazu E. Bons, Psalm 31 – Rettung als Paradigma (FTS 49), Frankfurt a.M. 1994, 55f.199f.
- 9 S. dazu Bons, aaO 1994, 39f.190f, vgl. P. Riede, Im Netz des Jägers. Studien zur Feindmetaphorik der Individualpsalmen (WMANT 85), Neukirchen-Vluyn 2000, 350f.
- 10 Vgl. N. Lohfink, Innenschau und Kosmosmystik. Zu Psalm 36, in: ders., Im Schatten deiner Flügel. Große Bibeltexte neu erschlossen, Freiburg / Basel / Wien 1999, 172–187, hier: 180.

*Bernd Janowski ist emeritierter Professor für Altes Testament an der Universität Tübingen.*

## Martyrium als Preis der Freiheit

Von Ernst Dassmann

1.

**C**hristentum und Martyrium gehören von Anfang an wie selbstverständlich zusammen. Bereits im Jahre 44 wird der Apostel Jakobus der Ältere, Sohn des Zebedäus und Bruder des Johannes, hingerichtet. Warum König Herodes Agrippa I. glaubte, mit seiner Enthauptung den Juden einen Gefallen zu tun, weshalb er auch den Petrus ins Gefängnis werfen ließ, um ihn ebenfalls töten zu lassen, wird nicht näher erklärt (Apg 12,1-3). Er wollte wohl mit seinem Vorgehen gegen die Jesusbewegung die jüdischen Autoritäten für sich gewinnen und so seine Herrschaft stabilisieren. Dass er Jakobus für seine Gefälligkeitsaktion auswählt, weist auf das Aufsehen hin, das die Verkündigung des Apostels in Jerusalem gefunden haben muss. Dass Jakobus einen energischen, furchtlosen Charakter besaß, bescheinigt ihm Jesus, der ihn und seinen Bruder Johannes bei der Berufung die *Boanerges* (Donnersöhne) nennt (Mk 3,17).

Wie Herodes vorging, ist nicht bekannt - eine Anklage fehlt; der ganze Vorgang bleibt im Dunklen. Jakobus war ein untadeliger Jude, der sich nicht gegen Tora oder Tempel vergangen hatte und auch durch Aufwiegelung des Volkes und Römerhetze nicht aufgefallen war.

Seine Verurteilung muss mit seinem Bekenntnis zu Jesus als dem Messias zusammenhängen, ohne dass klar ist, auf welche Weise dieses Bekenntnis zum Hinrichtungsgrund werden konnte.

Jesus hatte Jakobus und seinen Bruder gefragt, ob sie den Kelch trinken könnten, den er trinken muss. Sie antworten: Ja - und Jesus bestätigt ihnen, dass sie es können (Mt 20,22f). Jakobus hat sein Versprechen eingelöst. Er wird der Ältere genannte, war aber gewiss noch kein alter Mann, als er starb. Doch die Treue zu Jesus war ihm wichtiger als der Rest seiner Jahre, die er noch erwarten konnte. Die Jesusbewegung stand noch ganz am Anfang; was aus ihr werden, ob sie eine Episode bleiben oder Zukunft haben würde, konnte niemand voraussehen. Aber die Erinnerung an Jesus und die Begegnung mit dem Auferstandenen genügten ihm, sein Leben hinzugeben. Jesus ist der einzige, der ihm im Tod vorausgegangen ist und dem er nachfolgen kann. Noch gibt es keine anderen Vorbilder, an denen er sich hätte orientieren können. Er musste auf sich allein gestellt erstmalig diese Entscheidung treffen und damit Maßstäbe setzen.

Über die näheren Umstände seiner Festnahme, Inhaftierung und Hinrichtung, über Reaktionen und Rettungsversuche seitens seiner Glaubensbrüder, über seine eigene Befindlichkeit, seine Hoffnungen und Ängste angesichts des drohenden Endes sind keine Nachrichten erhalten. Allein dass Jakobus freiwillig

sein Leben hingegeben hat, ist sicher. Man sollte es nicht als eine Selbstverständlichkeit betrachten. Die Entscheidung hätte angesichts des drohenden Todes und der Möglichkeit, ihm durch eine Verleugnung Jesu zu entkommen, auch anders ausfallen können. Später gelten alle Apostel als Märtyrer im Sinne von Blutzeugen; für Jakobus gibt es dafür historische Sicherheit.

Auch unter denen, die den irdischen Jesus selbst nicht erlebt hatten und ihn nur durch Visionen oder aus den Schilderungen anderer kannten, finden sich bereits in der ersten Generation Menschen, die bereit sind, für ihren Glauben an Jesus mit ihrem Leben einzustehen. Stephanus gehört dazu, wenig später Paulus. Und nicht nur in Jerusalem, wo sich die Ereignisse um Tod und Auferstehung Jesu zugetragen hatten, ebenso andernorts, wo man nur vom Hörensagen vom fernen Rabbi aus Palästina wusste, sind Jesu Anhänger von Anfang an zum Martyrium bereit.

Stephanus gilt als Proto- oder Erzmärtyrer, als der erste also, der für sein Bekenntnis zu Jesus gestorben ist. Sein Todesdatum ist nicht bekannt, das zeitliche Verhältnis zum Tod des Jakobus muss daher offen bleiben. Da Stephanus zu den sieben Männern gehört, die von den Aposteln zum Tischdienst bei den Witwen der Hellenisten, d.h. wohl zur Betreuung des griechischsprechenden Teils der Jerusalemer Christengemeinde eingesetzt wurden (Apg 6,5), dürfte einige Zeit seit den Ereignissen um Ostern und Pfingsten vergangen

sein. Immerhin hat die Jerusalemer Gemeinde zahlenmäßig eine Größe erreicht, dass sich Gruppen herausgebildet haben und organisatorische Regelungen erforderlich werden.

Nicht nur der Zeitpunkt seines Todes, auch alle anderen Details seiner Biographie sind unbekannt. Dass er aus der hellenistischen Diaspora stammte, ein intellektueller Nonkonformist war im Vergleich mit den jüdischen Traditionalisten in Jerusalem und über eine hervorgehobene gesellschaftliche Stellung verfügte, lässt sich angesichts der vagen Hinweise in Apg 6,8-10 nur mutmaßen. Er scheint eine visionäre Begabung und einen nicht nur verstandesmäßig, sondern auch emotional erfassten und motivierten Glauben an Jesus besessen zu haben. Als er vor dem Hohen Rat steht, erscheint sein Gesicht allen, die ihn anblicken, wie das Antlitz eines Engels (Apg 6,15), und als sie nach seiner Rede empört über ihn mit den Zähnen knirschen, sieht er den Himmel offen und Jesus, den Menschensohn, zur Rechten Gottes stehen (Apg 7,56).

Der als Gotteslästerung interpretierte visionäre Ausruf reicht als Grund, Stephanus zu steinigen. Die Steinigung ist kein reiner Akt von Lynchjustiz, vollzieht sich aber nach der Schilderung der Apostelgeschichte in einer Weise, die nicht in allem dem jüdischen Gesetz entspricht.<sup>1</sup> Aber auch bei Stephanus wird hinreichend deutlich, dass er freiwillig sein Leben für sein Bekenntnis zu Jesus hingibt, das er auch nicht verschweigt, als sein Leben bedroht

ist. Die Anklage, er habe gegen den Tempel und das Gesetz geredet, beruht auf falschem Zeugnis. Stephanus, im Vollbesitz seiner körperlichen und geistigen Kräfte, ist bereit, dem Vorbild seines Herrn zu folgen, der gekommen war *zu dienen und sein Leben als Lösegeld hinzugeben für viele* (Mk 10,45). Auch der „Diakon“ Stephanus vollendet seinen Dienst mit der Hingabe seines Lebens. Ob er mit einem gewaltsamen Ende gerechnet hat, als er vor dem Synedrium sich zu Jesus, sitzend zur Rechten Gottes, bekannte, ist nicht zu beantworten. Sein Entschluss, das Martyrium zu wagen, musste nicht in langer Gefängnishaft durchgehalten werden. Ihm blieb nach dem Zeugnis der Apg 7,60 nur noch die Zeit, aufzuschreiben und für seine Feinde zu beten.

Lukas erwähnt noch ein Detail in seinem Bericht über die Steinigung: Die Zeugen legen ihre Kleider zu Füßen des Saulus nieder, der mit der Hinrichtung einverstanden ist. Das Detail war Lukas so wichtig, dass er es in der Rede des Paulus im Vorhof des Jerusalemer Tempels wiederholt. Paulus erinnert daran, dass er vormalig Jesusgläubige ins Gefängnis hatte werfen und in den Synagogen auspeitschen lassen. Er bekennt: auch bei der Steinigung des Stephanus *stand ich dabei; ich stimmte zu und passte auf die Kleider derer auf, die ihn umbrachten* (Apg 22,20). Dass das Miterleben des Stephanusmartyriums seinen Eindruck auf Paulus nicht verfehlt und in den Prozess seiner eigenen Christwerdung einge-

flossen ist, darf mit Sicherheit angenommen werden. Wenige Jahre später wird er selbst sein Christuszeugnis mit dem Martyrium krönen. Anders als bei Jakobus und Stephanus, deren mutiger Entschluss offenkundig ist, deren Beweggründe, möglicherweise auch die Zweifel und Ängste, die ihre Entscheidung begleitet haben, jedoch nicht bekannt sind, hat Paulus seine Gedanken über die Zusammenhänge zwischen Apostelamt, Mission und Martyrium ausführlich dargelegt.

Zahlreich sind die Stellen, in denen Paulus gegenüber Mangel, Bedrängnissen und Anfeindungen seine innere Freiheit beteuert, die jedoch nicht durch stoische Autarkie oder Ataraxie erworben ist, sondern ihm durch seine Christusverbundenheit geschenkt wurde. *Was kann uns scheiden von der Liebe Christi? Bedrängnis oder Not oder Verfolgung, Hunger oder Kälte, Gefahr oder Schwert?... Weder Tod noch Leben, weder Engel noch Mächte, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges, weder Gewalten der Höhe oder der Tiefe noch irgendeine andere Kreatur können uns scheiden von der Liebe Gottes, die in Christus Jesus ist, unserem Herrn.* (Röm 8,35-38; vgl. 2 Kor 5,4-10). Die sich im Damaskusereignis verdichtende Begegnung mit dem auferstandenen Christus muss ihm eine Glaubensgewissheit geschenkt haben, dass der von ihm verfolgte Jesus aus Nazareth der Messias ist, dessen Kreuzestod die Welt erlöst hat, die ihm das Vergangene als Unrat erscheinen lässt (Phil 3,8) und ihn bereit macht, dem Gekreuzigten ähnlich zu werden. Trotzdem

steigert ihn seine Christismystik nicht in eine Martyriumssehnsucht hinein, wie sie beim Bischof Ignatius von Antiochien aufscheint. Pauli Christusverbundenheit vollendet sich (trotz Phil 1,21-25) nicht erst im Martyrium und ist auch nicht heilsbedeutsam für die Gemeinde, wie es dann der nachpaulinische Kol 1,24 nahelegt.<sup>2</sup>

Paulus drängt nicht zum Tode, er flieht ihn aber auch nicht. Er bringt die Kollekte nach Jerusalem nicht weil, sondern obwohl er weiß, dass ihm dort Gefahr droht (Apg 20,22-24). Er stellt sich im Tempel den Anfeindungen der Juden, ist aber zugleich darauf bedacht, einem Attentat aus dem Wege zu gehen (Apg 23,16-22) und beharrt auf seinem Recht, als römischer Bürger vor ein kaiserliches Gericht gestellt zu werden (Apg 25,11). Bis zuletzt hofft er auf einen glücklichen Ausgang seines Prozesses und macht Pläne für weitere Missionsreisen. Er will nicht sterben, entzieht sich aber der Verurteilung und Hinrichtung nicht und nimmt in freier Entscheidung den Tod auf sich, um das Zeugnis für sein Evangelium nicht zu verraten. Paulus setzt sein Leben nicht leichtfertig aufs Spiel – schon um der Brüder und seines Auftrags willen –, er opfert es, als die Nachfolge Jesu es verlangt.

Das Martyrium nicht leichtfertig zu suchen, schon gar nicht, es mutwillig zu provozieren und so eine Verfolgung zu riskieren und die Glaubensbrüder in Gefahr zu bringen, es aber auch nicht feige zu fliehen um den Preis der Glaubensverleugnung,

galt als Maßstab des Handelns und entspricht dem Verhalten der bisher vorgestellten frühesten Märtyrer. Dass einer sein Haus und die Stadt verlassen durfte, um sich der Verfolgung zu entziehen, galt als unbestritten – Unsicherheit in diesem Punkt bestand höchstens hinsichtlich der Bischöfe wegen des Hirtengleichnisses von Joh 10,11-13, wo der Hirte, der ein Mietling ist, den Wolf kommen sieht und seine Schafe im Stich lässt.<sup>3</sup> Die Bereitschaft zum Martyrium war erst gefordert, wenn anders der Glaubensabfall nicht vermieden werden konnte. Das Leben war zu kostbar und die Todesangst eine zu große Belastung, um Märtyrerenthusiasmus zu fördern.<sup>4</sup>

Natürlich gab es Ausnahmen, zu denen vor allem Bischof Ignatius von Antiochien gehört. Wohl hat er um die Gefahr gewusst: Verfolgung und drohendes Martyrium können einen Christen dazu bringen, den Glauben zu verleugnen, um sein Leben zu retten. Er empfiehlt seine eigene Gemeinde, solange sie Verfolgungen fürchten muss, dem Gebet der Schwestergemeinden (Ign. Eph. 21,2; Ign. Röm. 9,11) und warnt davor, den Heiden Anstoß zu geben, die feindliche Nachstellungen heraufbeschwören können (Ign. Tr. 8,2; Ign. Eph. 10,2). Er besitzt kein leicht erregbares Temperament, das ihn in einen falschen Märtyrerenthusiasmus treibt.<sup>5</sup>

Gleichwohl beseelt ihn eine Sehnsucht nach seinem eigenen Martyrium, die ihresgleichen sucht. Es ist ihm der nächste und sicherste Weg

zu Gott, seinem Ziel, zu gelangen. *Schön ist es, von der Welt unterzugehen zu Gott, damit ich bei ihm aufgebe*, schreibt er den Römern (Ign. Röm. 2,2). Darum beschwört er sie, sich ja nicht für seine Freilassung einzusetzen, wenn er, zum Tierkampf verurteilt, in Fesseln zu ihnen kommt. Er kleidet seine Bitte in Worte, die einmalig sind und nur mit Erstaunen aufgenommen werden können: *Lasst mich ein Fraß der Bestien sein, durch die es mir möglich ist, zu Gott zu gelangen! Weizen Gottes bin ich und durch die Zähne der Bestien werde ich gemahlen, damit ich als reines Brot Christi erfunden werde. Lieber schmeichelt den Bestien, dass sie mir zum Grabe werden und nichts von den Bestandteilen meines Leibes übrig lassen, damit ich nach dem Tod niemand zur Last falle! Dann werde ich wirklich ein Jünger Christi sein, wenn die Welt nicht einmal meinen Leib sehen wird. Fleht Christus für mich an, dass ich durch diese Werkzeuge als Gottes Opfer erfunden werde!* (Ign. Röm. 4,1f).

Paulus hatte noch abgewogen, was besser für seine Gemeinden sein würde, sein Tod oder sein Weiterleben (Phil 1,21-26). Ähnliche Skrupel plagten Ignatius nicht – auch wenn er sich durchaus als Paulusschüler sieht, in dessen Spuren er erfunden werden möchte, wenn er zu Gott gelangt (Ign. Eph. 12,2).<sup>6</sup> Aber er kann für seine Gemeinde nichts Besseres tun, als sich für sie im wirklichen Martyrium durch die Hingabe seines Lebens als Opfer darzubringen. Darum bittet er die Römer: *Gewährt mir nicht mehr, als Gott geopfert zu*

*werden, solange noch ein Altar bereitsteht, damit ihr in Liebe einen Chor bilden und dem Vater in Christus Jesus lobsingen könnt, weil Gott den Bischof Syriens gewürdigt hat, sich im Gebiet des Sonnenuntergangs zu befinden, vom Sonnenaufgang herbeigeholt* (Ign. Röm. 2,2). Sein Martyrium wird eine kultische Opferhandlung sein, bei der die Gemeinde Lobgesänge anstimmt und der Bischof selbst als Weizen Gottes zu einem reinen Brot Christi zermahlen wird. Die Anklänge an die Feier der Eucharistie sind unüberhörbar.<sup>7</sup> Für Angst vor dem Tod oder Zweifel an dem Sinn seines gewaltsamen Sterbens scheint in den Gedanken des Ignatius kein Platz zu sein – jedenfalls verlautet drüber nichts in seinen Briefen.

Das ändert sich in den Märtyrerakten des 2./3. Jahrhunderts, die ausführlicher berichten und auch Stimmungen, Befürchtungen und Erwartungen der angeklagten und inhaftierten Märtyrer beschreiben. Ergreifend zu lesen sind besonders die Akten der heiligen Perpetua und Felizitas und weiterer Katechumenen aus Karthago.

Perpetua war von vornehmer Geburt, sorgfältig erzogen und ehrbar verheiratet, 22 Jahre alt und Mutter eines Säuglings (Akten 2). Nach dem Empfang der Taufe gab ihr der Geist ein, um nichts anderes zu bitten als um das Ausharren des Fleisches. Wer weiß schon, ob er nicht schwach werden wird, wenn äußere und innere Qualen ihm zusetzen. Perpetua berichtet selbst: *Nach einigen Tagen wurden wir in den Kerker*

*gesteckt, und ich entsetzte mich, da ich noch nie eine solche Finsternis erfahren hatte. Eine gewaltige Hitzel!... Auch quälte mich die Sorge um mein Kind. Da haben die guten Diakone Tertius und Pomponius, die uns dienten, mit Geld erreicht, dass wir für einige Stunden an einer besseren Stelle des Kerkers uns erfrischen konnten. Da gingen alle aus dem Kerker und erholten sich und ich säugte mein schon halb verschmachtetes Kind.* (Akten 3) Die jungen Frauen und ihre Gefährten sind keine abgehobenen Heroen ohne Schmerzempfinden und seelische Nöte, Perpetua macht vor allem ihr alter Vater zu schaffen. Er besuchte seine Tochter im Kerker, um sie zur Vernunft zu bringen; sie sollte ihrem Glauben abschwören, um sich zu retten und ihrem Kind die Mutter zu erhalten (Akten 9).

Tatsächlich wäre es ein Leichtes gewesen, das Leben zu retten, allerdings nur um den Preis der Gewissensfreiheit. Am Tag der Tierhetze werden die Märtyrer herausgeführt; sie sollen götzendienerische Kleider anlegen, die Männer solche der Saturnuspriester, die Frauen solche der Ceresdienerinnen. Perpetua weigert sich und bringt die Motivation für ihr Todesleiden auf den Punkt: *Darum sind wir freiwillig hierhin gekommen, damit uns unsere Freiheit nicht genommen wird; darum haben wir unser Leben preisgegeben, um so etwas nicht tun zu müssen* (Akten 18)

## II.

Martyrium ist in den ersten

nachchristlichen Jahrhunderten ein Alleinstellungsmerkmal der Kirche<sup>8</sup>. Warum? Weil sie ein klar formuliertes Glaubensbekenntnis besaß und von Anfang an Christen bereit waren, für dieses Bekenntnis mit dem Leben einzustehen. Die spätantiken Religionen – auch die Mysterienkulte – kannten nichts Vergleichbares, weil keine von ihnen die Frage nach der Wahrheit dessen stellte, was sie in ihren Kulte begingen. Mochten ihre Anhänger ihren Gott noch so hoch halten, für ihn das Leben zu riskieren, bestand kein Anlass. Denn eine Wahrheit, die zu besitzen man nicht vorgibt, braucht man auch nicht zu bezeugen. Man konnte den Göttern opfern und dem Kaiser, man konnte Isis verehren und viele andere, je mehr desto besser.

Dagegen verlangte der christliche Glaube Ausschließlichkeit. Er konnte und wollte nicht mehreren Herren dienen und auch dem Kaiser nur geben, was des Kaisers ist. Der missionarische Effekt dieser Haltung war beträchtlich – auch wenn er von der Kirche nicht beabsichtigt war. Die Bereitschaft zum Martyrium verlieh der Glaubensverkündigung eine Glaubwürdigkeit, die der übrigen religiösen Propaganda abging. Die schnelle Ausbreitung der Kirche in einer ablehnenden und sogar feindlichen Umgebung ist ohne die Märtyrer nicht vorstellbar. Wenn sie starben, nicht mit Hass gegen ihre Verfolger, sondern bereit ihnen zu vergeben, war Jesu Geist spürbar und rief neue Jüngerinnen und Jünger in seine Nachfolge<sup>9</sup>.

- 1 Vgl. E. Haenchen, Die Apostelgeschichte = (Kritisch-exegetischer Kommentar, 3.), Göttingen <sup>13</sup>1961, 243.
- 2 Vgl. G. Bornkamm, Paulus = (Urban Bücher 119), Stuttgart 1969, 178f.
- 3 Vgl. den Exkurs: Flucht und Selbstausslieferung in der altkirchlichen Martyriumstheologie, in: W. Bähnk, Von der Notwendigkeit des Leidens = (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 78), Göttingen 2001, 169-175.
- 4 Vgl. dazu die ausgewogenen Überlegungen von Ch. Butterweck, „Martyriumssucht“ in der Alten Kirche? = (Beiträge zur Historischen Theologie 87), Tübingen 1995.
- 5 Vgl. K. Bommers, Weizen Gottes = (Theophaneia 27), Köln – Bonn 1976, 199; H. von Campenhausen, Die Idee des Martyriums in der Alten Kirche, Göttingen <sup>2</sup>1964) 71; S. Heid, Ein syrischer Bischof auf dem Todesweg nach Rom, in: Gnilka / S. Heid / R. Riesner, Blutzeuge, Regensburg 2010, 81-89.
- 6 Vgl. E. Dassmann, Der Stachel im Fleisch, Münster 1979, 147-149.
- 7 Vgl. H. von Campenhausen, Die Idee des Martyriums (o.Anm. 5), 72f.
- 8 Zur Diskussion um heidnische und jüdische Martyrien vgl. J.W. van Henten, Martyrium II: Reallexikon für Antike und Christentum Lief. 187 (2010), 301-316.
- 9 Vgl. E. Dassmann, Geschichte der Kirche – Last oder Ermutigung für den Glauben?, in: Hirschberg 46 (1993), 380-382.

*Ernst Dassmann ist emeritierter Professor für Alte Kirchengeschichte, Patrologie und Christliche Archäologie an der Universität Bonn.*

## Von der bürgerlichen und der inneren Freiheit

*Eine historische Besinnung als Anleitung zu ihrer Erhaltung*

Von Otto Kaiser

### 1. Das ambivalente in der Rede von der Freiheit

**D**er Rede von der Freiheit kommt im Deutschen ein hoher Gefühlswert und damit verbunden eine fließende Unbestimmtheit zu. Beides hat in der ersten Strophe des Liedes des Romantikers Max von Schenkendorf (1783-1819) „Freiheit die ich meine“ seinen gültigen Ausdruck gefunden:

*„Freiheit, die ich meine, // Die mein Herz erfüllt, // Kimm mit deinem Schein // Stilles Engelsbild! // Magst du dich nicht zeigen / Der bedrängten Welt? // Führest deinen Reigen // Nur am Sternenzelt.“*

Fragen wir uns, worauf diese Vieldeutigkeit und am Ende verschwimmende Ungenauigkeit beruht, so lautet die Antwort, dass wir zwischen der rechtlichen, der handelnden und der inneren Freiheit unterscheiden müssen. Rechtliche Freiheit besteht in der modernen Gesellschaft in der Gleichheit aller vor dem Gesetz. Handlungsfreiheit bezeichnet den Spielraum, den der Einzelne nutzen darf, solange er damit nicht Recht und Freiheit eines anderen beschä-

digt. Innere Freiheit aber ist die Haltung, die auf einer Distanz zum Treiben der Welt einschließlich des eigenen Charakters beruht. Sie kann auf dem Bewusstsein beruhen, seine Pflicht getan zu haben, welche Folgen es immer haben mag. Sie kann aber auch in der Einsicht gründen, dass es in einer endlichen Welt bei endlichen Menschen keine Unfehlbarkeit geben kann und der Mut zum freien Handeln in dem Glauben an den allein vollkommenen Gott gründet, in dessen Jenseits alles irdische Leben mündet.

### 2. Das gegenwärtige rechtliche Freiheitsverständnis

Das moderne Freiheitsverständnis besitzt seinen Schwerpunkt in der rechtlichen Freiheit. Es wird grundlegend durch die Charta der Vereinten Nationen vom 26. Juni 1945 bestimmt. Sie setzt ihnen in ihrer Präambel das Ziel, künftige Geschlechter vor der Geißel des Krieges zu bewahren und den sozialen Fortschritt und einen besseren Lebensstandard in größerer Freiheit zu fördern. Demgemäß spricht auch das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland in Artikel 2 jedem das Recht auf freie Entfaltung seiner Persönlichkeit zu, soweit sie nicht die Rechte anderer verletzt und nicht gegen die verfassungsgemäße Ordnung oder das Sittengesetz verstößt. Entsprechend sichert es jedem das Recht auf Leben und körperliche Unversehrtheit sowie die Unverletzlichkeit seiner Freiheit zu, die nur durch ein Gesetz einge-

schränkt werden kann. Im Hintergrund des in den beiden Urkunden vorliegenden Freiheitsverständnisses stehen die Unabhängigkeitserklärung der Vereinigten Staaten von Amerika vom 4. Juli 1776 und die Erklärung der Menschenrechte durch die Französische Nationalversammlung vom 26. August 1789, die jedem Menschen das Recht auf Freiheit, Unversehrtheit des Lebens und das Streben nach Glück zuerkannte. Auch wenn es auch heute noch weltweit Verstöße gegen diese Grundsätze gibt, sind sie doch formal von fast allen Staaten der Erde anerkannt.

### 3. Die attische Demokratie als Urbild des modernen Rechtsstaates

Als Urbild des modernen Rechtsstaats können wir die attische Demokratie betrachten: Ihre Kennzeichen waren die Gleichberechtigung aller freien Männer oder *isonomía*, ihre Freiheit zur öffentlichen Rede oder *parrésia* und ihre Gleichheit vor dem Gesetz, die *isēgoría*. Dem hohe Selbstbewusstsein des attischen Bürgers hat die von dem Historiker Thukydides berichtete Grabrede des Perikles für die im Archidamischen, dem ersten Abschnitt des großen Peloponnesischen Krieg gefallenen Athener im Winter 431/30 eindrucksvoll Ausdruck verliehen, der Abschnitt lautet in der Übersetzung von A. Horneffer: „Wir leben in einer Staatsverfassung, die nicht den Gesetzen der Nachbarn nachstrebt, sondern wir sind eher das Vorbild für andere als Nachahmer.

Ihr Name ist Demokratie, weil sie nicht auf einer Minderheit, sondern der Mehrzahl der Bürger beruht. Vor dem Gesetz sind bei persönlichen Rechtsstreitigkeiten alle Bürger gleich, das Ansehen jedoch, das einer in irgend etwas besonders genießt, richtet sich im Blick auf das Gemeinwesen nicht nach seiner Zugehörigkeit zu einer bestimmten Volksklasse, sondern nach seinen persönlichen Leistungen wird er bevorzugt. Auch dem Armen ist, wenn er für den Staat etwas zu leisten vermag, der Weg nicht durch die Unscheinbarkeit seines Standes versperrt. Und so wie in unserm Staatsleben die Freiheit herrscht, so halten wir uns auch in unserem Privatleben fern davon, das tägliche Tun und Treiben des Nachbarn mit Argwohn zu verfolgen. Wir verargen es niemandem, wenn er tut, was ihm gefällt, und setzen auch nicht jene kränkende Miene auf, die ihm garnichts zuleide tut, aber doch höchst widerwärtig ist. Aber bei dieser Weitherzigkeit verbietet es uns die Ehrfurcht vor dem Gesetz, die Gesetze zu übertreten. Wir gehorchen den jeweiligen Behörden und den Gesetzen, und zwar am treuesten denjenigen, die zum Schutz der ungleich Behandelten gegeben sind, und jenen ungeschriebenen Gesetzen, deren Übertretung die Verachtung aller nach sich zieht (Tuk. II.37).“ Rechtliche Freiheit ist ein hohes Gut, dass man nicht deshalb aufs Spiel setzen darf, weil auch die gewählten Politiker nur endliche Menschen sind. Das gibt uns am deutlichsten ein Wort des Philosophen Demokrit

von Abdera (geb. um 460 v. Chr.) zu bedenken, nach dem Armut in einer Demokratie dem angeblichen Glück in einer Diktatur soviel vorzuziehen ist wie die Freiheit der Sklaverei (DK 68 B 251/ Mansfeld u. Primavera 9 Nr. 30). Dass die Redefreiheit nicht hoch genug geschätzt werden kann, vermag vermutlich nur ganz zu ermessen, wer den scheuen Blick über die Schultern bei jedem offenen Wort zu einem Freund oder Nachbarn in einer Diktatur erlebt hat.

#### *4. Die Sklaverei in der Antike.*

An den von Perikles gepriesenen bürgerlichen Rechten und Freiheiten hatten die Sklaven keinen Anteil. Für Platon stand es fest, dass es zwischen Freien und Sklaven keine Freundschaft geben könne (Plat.leg.757a). Sein kritischer Schüler Aristoteles urteilte in dieser Beziehung differenzierter, indem er zugestand, dass es zwischen dem Herrn als Herrn und dem Sklaven als Sklaven keine Freundschaft geben könne, sehr wohl aber zwischen beiden als Menschen. Stoische Philosophen wie der Römer Lucius Annaeus Seneca gab seinem Freunde Lucilius, der mit seinen Sklaven wie Freunden verkehrte, den Rat, alle niedriger Gestellten so zu behandeln, wie man selbst von höher Gestellten behandelt zu werden wünscht. Der wohl menschlichste unter den jüdischen Weisen, Jesus Sirach, der in den Jahrzehnten vor und nach der Wende vom 3. zum 2. Jh. in Jerusalem lehrte, gab seinen Schülern den Rat, einen gebildeten

und tüchtigen Sklaven wie sich selbst zu lieben und ihm die Freilassung nicht vorzuenthalten (Sir 7,31, vgl. auch 33,31-33 und 10,25). Nach der Ansicht des Paulus war es nicht entscheidend, ob der zum Christ bekehrte Sklave die Freiheit erlangte oder nicht, weil der christliche Sklave ebenso ein Freigelassener des Herrn wie der im Stande der Freiheit Berufene ein Sklave Christi sei. Sklave Christi zu sein war in den Augen des Apostels ein Ehrentitel; darum hielt er es schließlich für das Beste, wenn jeder in dem Stand bliebe, in dem er berufen worden war (1 Kor 21-24).

Die Wirtschaft der Antike war in solchem Umfang auf die Arbeit der Sklaven angewiesen, dass die Herrscher und ihre Diener keinen Anlass sahen, sie abzuschaffen. Die mittelalterliche Welt hielt als Klassengesellschaft an ihr fest. So sind Leibeigenschaft und Sklaventum auch in der der Westlichen Welt erst schrittweise zwischen dem ausklingenden 18. und der Mitte des 19. Jh. verboten worden. Weltweit ist dieses Ziel der Charta der Vereinten Nationen zum Trotz noch immer nicht erreicht.

#### *5. Die stoische Lehre von der Inneren Freiheit.*

Der wohl wichtigste Beitrag, den die vom 4. Jh. v. Chr. bis zum Anfang des 2. Jh. n. Chr. wirkende Stoische Philosophie zur Frage der Freiheit geleistet hat, besteht in ihrer Entdeckung der inneren Freiheit. Den Hintergrund zum Aufkommen dieser (und anderer philosophischer

Richtungen wie z.B. der Kyniker und Epikuräer) bildete der Untergang der griechischen Stadtstaaten, die seit dem Ende des 4. Jh. v. Chr. in den rasch wechselnden hellenistischen Reichen aufgingen, die ihrerseits zwischen dem Ende des 3. und des 1. Jh. v. Chr. schrittweise zu Provinzen des Römischen Reiches wurden. Das führte notwendiger Weise zu einem Rückzug in das Privatleben, so dass die Frage, wie der Mensch angesichts der Übermacht des Schicksals glücklich werden konnte, in den Vordergrund des Interesses rückte. Die Antwort der Stoa bestand in der Mahnung, das eigene Schicksal als von Zeus gewirkt zu bejahen, die eigene Leidenschaften im Interesse des Erwerbs der vier Kardinaltugenden der Einsicht, Selbstzucht, Tapferkeit und Gerechtigkeit zu zügeln, seinen Angehörigen und Freunden treu zu sein und an jeder Stelle, an die einen das Schicksal gestellt hat, seine Pflicht zu tun. Aus der Annahme des eigensten Schicksals aber sollte ihnen die Innere Freiheit erwachsen, die sie von äußeren Glücksgütern weitgehend unabhängig machte und ihnen die Kraft verlieh, auch dem Unglück stand zu halten und, sollte sich die Situation als schlechthin unerträglich erweisen, die Welt durch ihnen vom Schicksal offen gehaltene Tür weg zu gehen und d.h. das eigene Leben im Freitod zu beenden. Dabei war es den Älteren Stoikern gewiss, dass sie selbst in den Zyklus der Weltenbrände und Weltentstehungen eingebunden seien und also ewig wiederkehrten. Die Späteren begnügten sich weithin mit

der Antwort, dass der Tod die Trennung der Seele vom Leibe sei (die nun zu Gott zurückkehre).

## 6. Die Notwendigkeit der Inneren Freiheit.

Wir haben uns im Vorausgehenden das Zeitbedingte der stoischen Lehre von der Inneren Freiheit und ihren beiden Folgen in Gestalt der Annahme des eigenen Schicksals und des Freitodes als ihrer unter Umständen erforderlichen Bewährung vergegenwärtigt. Bei genauerem Nachdenken ergibt es sich, dass menschliches Leben als endliches Leben in einer endlichen Welt ohne innere Freiheit notwendiger Weise misslingen muss. Denn allein schon die von den Menschen verkannte eigene Endlichkeit und die auf ihr beruhende Fehlbarkeit gefährdet ebenso das Leben des Einzelnen wie das der Gemeinschaft. Es gefährdet das Leben des Einzelnen, weil er zum einen seine (heute zudem von den Medien angeheizten) Glückserwartungen und kein Ziel erreichenden Glücksversprechungen zum Opfer fällt und zum anderen an seine Mitmenschen und nicht zuletzt seine Vorgesetzten und die ganze politische Klasse an Idealen misst, denen sie eben als selbst endliche und daher fehlbare Wesen nicht entsprechen können. Wer meint, sein Glück hänge von der Erfüllung der immer neuen Glücksversprechungen des Marktes ab und also nicht in der Lage ist, zwischen dem, was er tatsächlich zu einem menschenwürdigen Leben braucht und dem, was ihm als unbe-

dingt besitzenswert angewiesen wird, entdeckt vermutlich zu spät, dass er das verheißene Glück nicht gefunden hat und er es nur hätte gewinnen können, wenn er die Innere Freiheit zur eigensten Wahl besessen hätte. Eine auf die immer neue Zustimmung der Bevölkerung zu ihrem Handeln angewiesene politische Klasse aber wird durch die an sie gerichteten idealen Erwartungen überfordert und gleichzeitig verführt, die tieferen politischen und d.h. heute zumeist: wirtschaftspolitischen Probleme zu verschleiern und eine Rolle zu spielen, die sie nicht durchhalten können. Daher kann ein demokratisches Gemeinwesen nur bestehen, wenn sich seine sämtlichen Glieder ihrer Endlichkeit bewusst werden und die innere Freiheit besitzen, weder Unmögliches zu verlangen noch zu versprechen. Auch ein am besten regierter Staat und ein langes von größeren Unglücken verschontes Leben verlangt angesichts der Endlichkeit und damit Fehlbarkeit aller Institutionen und dem über jedem Leben liegenden Schatten des Todes die Innere Freiheit, sich durch die Unvollkommenheiten nicht entmutigen zu lassen, nach dem gemeinsamen Besseren zu streben. Dazu gehört eine innere Gelassenheit, die darum weiß, dass wir uns selbst samt unserer Welt geschenkt sind und die Welt mehr als das Material zur Erfüllung unserer Wünsche ist. Diese Gelassenheit ist ihrerseits selbst ein Geschenk des Grundes von Welt und Existenz, von Gott. Sie erweist sich in der Anerkennung der eigensten End-

lichkeit und in der Gewissheit, dass Gott auch dann unsere Zukunft ist, wenn uns die Welt in unserem Tode entgeht.

### ***7. Die Lehre des Apostels Paulus von der Inneren Freiheit des Christen.***

Diese Gelassenheit meinte der Apostel Paulus, indem er die Christen in der damaligen Handelsmetropole Korinth dazu aufrief, in der inneren Distanz des *hōs mē*, des „als ob nicht“ ihre Frauen zu lieben, im Unglück zu weinen, sich im Glück zu freuen, einzukaufen und die Welt so zu brauchen, dass sie nicht missbrauchten. Damit eben forderte er die Christen zu einer inneren Freiheit auf, die auf der Gewissheit der Bemessenheit ihrer Lebens- und der ganzen Weltzeit beruht. Die Sätze *„Die Zeit ist kurz“* und *„Denn die Gestalt dieser Welt vergeht“* rahmen seine kleine Lehre. Die Aufforderung, als durch das Blut Jesu Christi befreite Sünder nicht Sklaven von Menschen zu werden, bildet die Mitte der folgenden kleinen Lehre über Sklaven und Freie. An ihrem Ende bekennt der Apostel, dass seine Räte den Christen dazu verhelfen sollen, mit Anstand und Würde zu leben. Auch die Freiheit des Christen ist keine Beliebbarkeit, sondern soll, aus der durch den Glauben an das ewige Leben getragenen Hoffnung gespeist, das Daseins für den Anderen und die Anderen ermöglichen und – worauf es wohl noch immer weltweit hinzuweisen gilt – die Welt so gebrauchen, dass sie

nicht missbraucht wird (1 Kor 7,29-35). Die Innere Freiheit des Christen von der Welt erweist sich dadurch als eine Freiheit für die Welt, die sich also weder durch die fehlbare eigene Endlichkeit noch durch die der Anderen entmutigen lässt. Sie lebt dabei von der ihm im Namen Jesu Christ zugesprochenen Vergebung von der Sünde als des Wahns, es gebe keinen Gott und daher sei erlaubt, was gefällt. Doch diesen für den christlichen Glauben grundlegenden und heute kaum noch mit der nötigen Deutlichkeit von allen Kanzeln verkündeten Lehre von der

Vergebung der Sünden als der Befreiung von der Last der aus vermeintlicher Eigenmächtigkeit erwachsenen Schuld des Menschen vor Gott durch die Botschaft der Sündenvergebung im Namen Jesu Christi verleiht dem Christen die innere Freiheit, derer er bedarf, um in einer endlichen Welt mit endlichen und daher unvollkommenen Menschen gemeinsam das für die staatlichen, kommunalen und sonstigen Institutionen Beste zu suchen, auch wenn alle, die daran mitwirken endliche und also unvollkommene Menschen sind.

*Otto Kaiser ist emeritierter Professor für Altes Testament an der Universität Marburg.*

## Freiheit und Subjektivationsprozesse

*Oder: Über die Rede von Gnade im Horizont einer reflexiven Moderne*

*Von Magnus Striet*

**O**b der Mensch frei ist, ist umstritten. Hartnäckig findet das Gerücht seine eifrigen Verfechter, dass doch alles nur Natur und Freiheit die hartnäckigste Illusion aller ‚menschlichen‘ Illusionen sei. Der Naturalismus scheint die Versuchung schlechthin zu sein. Er hat das Freiheitspathos der Neuzeit von Beginn an begleitet. Anfänglich stand der Freiheitsskeptizismus noch nicht unter den Hospizien eines naturwissenschaftlichen Paradigmas, wie dies heutzutage der Fall ist. Von daher ist der Begriff Naturalismus auch nicht geeignet, diejenigen, welche dem Menschen eine allzu große Souveränität unterstellen, auf einen Nenner zu bringen. Aber dass der Mensch viel weniger „Herr im eigenen Haus“ (Sigmund Freud) sein könnte, als dies etwa prominente Begriffe wie Verantwortung und Schuld unterstellen, hat die Neuzeit von Beginn an als Verdacht begleitet. Es waren nicht erst Freud, Charles Darwin oder auch Friedrich Nietzsche, die das Selbstbewusstsein des gerade auf die Weltbühne getretenen Subjekts erschüttern sollten, das sich seiner Autonomie vergewisserte. Dass der Mensch gerade nicht absolut frei ist,

er vielmehr sich in seiner Freiheit als endliche und vor allem in ihrer Wirklichkeit als eine zu begreifen hat, die nicht für sich selbst aufzukommen vermag, wusste selbst ein so offensiver Verfechter des Freiheitsprinzips wie Johann Gottlieb Fichte. Aber bevor ich dies zeige, sei zunächst erklärt, warum auf den Freiheitsbegriff dennoch nicht verzichtet werden kann – warum nur er in der Lage ist, die sich zeigenden Phänomene angemessen verstehen zu lernen.

### 1.

Der Freiheitsbegriff ist unverzichtbar, aber er lädt auch zu groben Missverständnissen ein. Wird Freiheit bestritten, dann gerne mit dem Hinweis, der Mensch sei nicht absolut. Eine Absolutheit wiederum wird als Bedingung von Freiheit gedacht. Zwar gibt es solche Positionen. Der frühe Jean-Paul Sartre neigt in diese Richtung. Aber bei ihm findet sich nicht ein Denken der Freiheit, wie es hier verfochten wird. Dies setzt schlicht transzendental an klärt mithin die Bedingung der Möglichkeit dessen, dass bestimmte Phänomene überhaupt als diese sein können. Unterstellen sich Menschen etwa Freundschaft, so haben sie sich zugleich zugestanden, diese in Freiheit leben zu wollen. Und auch Moralität ist ohne Freiheit nicht denkbar. Kant hat auf die Faktumsgewissheit des „Du sollst“ seine gesamte Philosophie der Freiheit aufgebaut. Sich selbst nach verallgemeinerbaren Maßstäben bestimmen

zu können, leuchtet dem Menschen ein angesichts der Erfahrung des anderen Menschen – oder aber auch nicht. Aber selbst wenn der Mensch sich dem verweigert, weiß er sich der Evidenz des ihn anblickenden Antlitzes des anderen Menschen ausgesetzt, verhält er sich zu dieser Erfahrung und konstituiert er sich als ein Subjekt, das sich verhalten muss. Wichtig zu sehen ist, dass Kant sehr bewusst war, dass es Freiheit nicht abstrakt gibt, sondern nur, indem sie sich einen Gehalt wählt. Diese Gehalte können der Dingwelt entstammen, aber sie können eben auch ideeller Natur sein. Der eigentliche Gehalt freilich, den die Freiheit wählt, ist die Freiheit selbst: Sich selbst als die Wirklichkeit zu wollen, die sich in der Wahl von etwas selbst bestimmt, ist das Wesen von Freiheit. Erst wenn man dies realisiert, geht auf, was Freiheit im Vollsinn ist. Dass nämlich Freiheit nicht nur Freiheit von etwas oder Freiheit zu etwas ist, sie sich als Wahlfreiheit realisiert, sondern dass Freiheit sich selbst als Freiheit will. Sich selbst als Freiheit zu wählen, dies ist zugleich der Akt, in dem die Freiheit sich als Freiheit setzt. In diesem Akt unvertretbarer Selbstwahl konstituiert sich der Mensch als ein autonomes Subjekt.

Aber autonom zu sein, bedeutet nicht, absolut zu sein. Die nur im Innenraum eines Subjekts existierende Möglichkeit, sich selbst als Freiheit reflexiv zu werden und zu wollen, besteht als diese Möglichkeit in einem radikal endlichen und begrenzten, immer bereits vielfäl-

tig bestimmten Wesen. Dass der Mensch endlich ist, leuchtet unmittelbar ein. Sich im Medium von Zeit vollziehend, weiß er sich gleichzeitig als durch die Zeit begrenzt. Das Bewusstsein des kommenden, nur begrenzt kalkulierbaren Todes begleitet ihn. Es zwingt den Menschen (wenn er es nicht verdrängt) in die Ernsthaftigkeit; gleichzeitig ernüchert es ihn, indem es ihm die Vorläufigkeit seines Tuns, aber eben auch seiner Selbstwahl aufzeigt. Rein philosophisch betrachtet, wird der Tod nur eines markieren, nämlich das Ende des Bewusstseins. Vorsichtiger formuliert: Es gibt keine hinlänglichen Gründe, die das Gegenteil dessen mit Gewissheit zu zeigen vermöchten. Dazu müsste man nachweisen können, dass es einen Gott gibt, der retten will. Philosophisch ist dies solange nicht möglich, wie das Gegenteil einer solchen Perspektive, dass die Welt sich doch nur unendlich vollzieht und der Mensch, um nochmals Sartre zu erinnern, eine „nutzlose Leidenschaft“<sup>41</sup> ist, nicht ausgeschlossen werden kann. Solange bleibt denkbar, dass der biologische Tod das Ende des Bewusstseins und der Lebensgeschichte eines Menschen ist. Endlich zu sein, möglicher Weise nicht mehr zu haben als diese kurze Lebensspanne zwischen Geburt und Tod, gehört somit zu den das Freiheitsbewusstsein begleitenden Gewissheiten schlechthin.

Und auch dass der Mensch in seinen Handlungsmöglichkeiten begrenzt ist, gehört zu den evidenten Fakten menschlichen Daseins. Zum

einen sind sie eingeschränkt durch dessen Endlichkeit. Das führt zu der ernüchternden Einsicht, dass Menschen einander gern mehr versprechen, als sie selbst einzuhalten vermögen. Liebe zu versprechen ist das Menschlichste überhaupt; geschieht dies – so in Unbedingtheit. Vom Scheitern muss gar nicht gesprochen werden, um einzusehen, dass hier mehr versprochen wird, als Menschen selbst zu halten vermögen. Denn Unbedingtheit akzeptiert keine Grenze, akzeptiert mithin auch den der Liebe Grenzen setzenden Tod nicht. Wird dann das Versprechen der Liebe aber nicht absurd? Ist der Mensch das Tier in der Welt des Lebendigen, das mehr verspricht, als es einzuhalten vermag? Es gibt eine weitere Grenze. Jede Wahl vernichtet andere, zum Zeitpunkt der Wahl auch mögliche Möglichkeit. Erfüllen sich die Sehnsüchte des Menschen, so spielt dies zunächst keine Rolle. Kommt aber in den Blick, dass es nicht nur um mich geht, sondern um den anderen Menschen, auch den Fremden, so zeigt sich die radikale Begrenztheit der Freiheit. Selbst wenn man helfen wollte, so ist der Möglichkeitshorizont eingeschränkt. Wer sich sensibilisiert für das Elend anderer, wird sich schnell überfordert sehen. Sich deshalb nicht nur selbst als auf das eigene Glück bedachte Freiheit, sondern in einer ethisch anspruchsvollen Weise zu wählen, stürzt den Menschen in die Ratlosigkeit. Walter Benjamin hat deshalb von einer „schwache[n] messianische[n] Kraft“ gesprochen, die dem Men-

schen zu Eigen sei.<sup>2</sup> Bezogen ist diese Rede auf den Grenzfall menschlichen Handelns, d.h. auf die bereits Toten, auch noch diejenigen, deren Namen schon längst niemand mehr kennt. Vermag sich die menschliche Freiheit nicht auch dazu zu bestimmen, dem Schicksal dieser vielen nicht gleichgültig gegenüber stehen zu wollen? Und rufen nicht zumal die Gedemütigten und Geschundenen danach, dass ihnen Gerechtigkeit widerfahren möge? Leicht sei dieser Anspruch nicht abzufertigen, hat Benjamin formuliert. Aber er hat auch gewusst, dass der Mensch ohnmächtig ist, nicht mehr vermag, als zu erinnern – und zu hoffen. Und Benjamin hat gesehen, dass die Erfahrung der Ohnmacht nicht spurlos am Gegenwartsbewusstsein vorübergeht, sie sogar in den achselzuckenden Sarkasmus abzugleiten droht.

## //

Ich komme darauf zurück, will mich aber zunächst dem Titel meiner Überlegungen, dem auftauchenden Begriff der Subjektivationsprozesse zuwenden. Nicht erst Judith Butler, sondern vor ihr bereits Michel Foucault, aber auch Sigmund Freud und Friedrich Nietzsche haben herausgearbeitet, wie stark der Mensch in dem geprägt ist, was ihn bewusstseinsmäßig, in seinem Empfinden und damit immer auch in seinem Handeln bestimmt. Ich konzentriere mich dennoch auf Butler.<sup>3</sup> Bezogen auf eine Theorie endlicher Freiheit ist entscheidend, dass diese nicht nur

immer bereits durch solche Prozesse geprägt ist, sondern dass, so betont Butler immer wieder, der Freiheit ein Prozess des Gemachtwerdens des Subjekts vorangeht – ein Prozess, der, transzendentalphilosophisch gedacht, Bedingung der Möglichkeit von Subjektwerdenkönnen ist. Das Subjekt existiert nicht einfach. Es entsteht vielmehr in einer kausal nicht mehr auf ein anderes als auf es selbst zurückführbaren Weise, indem eine Bewusstseinspaltung eintritt und ein ‚ich‘ sich zu sich selbst entschließt. Wird das Bewusstsein zunächst insofern geprägt, als es seiner Umgebung, Einflüssen und seiner Somatik ausgesetzt ist, so differenziert es sich, indem ein sich in einer reflexiven Weise zu sich selbst verhaltendes ‚ich‘ Bestimmungen des Bewusstseins von sich unterscheidet. Was in dieser abstrahierenden Weise als Vorgang beschrieben werden kann, lässt sich phänomenologisch einholen. Immer bereits wird der Mensch bestimmt. Niemand sucht sich die Kultur aus, in die er hineingeboren wird, und das, was Kultur genannt wird, ist zu begreifen als hochkomplexes, geschichtlich generiertes Gebilde. Bis in die letzten Empfindungen hinein wird der Mensch ein Leben lang durch die ersten Eindrücke, denen er ausgesetzt ist, geprägt sein. Und dennoch ist der Mensch nicht nur einfach die Summe seiner Prägungen. Sie werden distanziert, jedenfalls teils – und spätestens dann, wenn diese Erfahrung gemacht wird, so ist bereits vorausgesetzt, was als ‚ich‘-Aktivität beziehungsweise

als Subjektivität zu bestimmen ist. Eine solche Aktivität setzt aber voraus, nicht mehr symbiotisch mit der den Menschen umgebenden und ihn prägenden Welt zu existieren. Was zunächst also als reine Determination in den Blick kam, Subjektivation, erweist sich nun als Bedingung der Möglichkeit von Subjektwerdung – und damit von endlicher Freiheit. Denn gleichzeitig ist die Möglichkeit eröffnet, sich zu dem in ein Verhältnis setzen zu können, was als Prägung bestimmend wirkt, und damit einen Gehalt wählen zu können.

Sozial wirksame Muster kultureller Ordnung, Normsysteme, ökonomische Strukturen, aber auch religiöse Vorstellungen verlieren so zugleich ihre selbstverständliche Geltung. Und auch wenn wirksame Strukturen immer nur begrenzt durchschaut werden können, so zeigt sich doch auch, dass das menschliche Leben nicht rein schicksalhaft ist, sondern Räume freier Selbstbestimmung und des Sich-verhalten-Könnens zu diesen Ordnungen und Strukturen existieren. Dies reflexiv einsehen zu können, setzt bereits wieder die Wirklichkeit eines Subjekts voraus, das nicht nur einfach existiert, sondern sich in ein Verhältnis zu dem zu setzen vermag, was prägend auf es selbst und die anderen Menschen einwirkt, sie in ihrer Selbstentfaltung bestimmt. Auch gerät das, was als Geschichte beschrieben wird, nochmals neu in den Blick. Geschichte ist nicht einfach. Sie ist vielmehr eine Erzählung, welche über die Ereignisse gelegt wird; man muss sogar

schärfer sagen, dass Ereignisse nur in der Form der Erzählung für den Menschen sind. So wie der Mensch dann aber Geschichte erzählt, so gibt er sich in diesem Prozess des Erzählens eine Identität. Und er vermag sich dazu zu bestimmen, Geschichte in einer ethisch sensiblen Weise erzählen zu wollen, die sich mit der Tödlichkeit des Lebens nicht abfindet.

Folgt man Judith Butler, so zeigt sich, dass endliche Freiheit von einer Struktur bestimmt ist, in der sie sich immer bereits bewegt, die sie nur begrenzt durchsichtig zu machen imstande ist, weil es ihr nicht möglich ist, einen Standpunkt von außen aufzunehmen, die sie aber gleichwohl partiell ins Bewusstsein zu heben und sich so nochmals neu in ein Verhältnis zu ihr zu setzen vermag. Sie muss Antwort geben bezogen auf die Frage, ob sie – auch wenn sie begrenzt ist und sich dunkel bleibt – so existieren will, wie sie sich vorfindet. Das heißt, die Selbstwahl der Freiheit als Freiheit verhält sich auch dazu, gerade nicht absolut, sondern in einer nur begrenzt durch eigene Freiheit bestimmbar Weise zu existieren. Gleichzeitig muss sie sich zu dem in ein Verhältnis setzen, was sie und andere als Ergebnis von Subjektivationsprozessen bestimmt – darum wissend, dass sie wohl nie alle wirklichen Faktoren durchschauen wird, ja schärfer noch: Dass sie als Freiheit handelt, intentionale Akte setzt, ohne dies im vollständigen Wissen möglicher Weise relevanter Faktoren tun oder gar alle Konsequenzen absehen

zu können. Bedrückend wird dies spätestens dann, wenn der Mensch zur Handlung aufgefordert wird, keine weitere Zeit bleibt, weil die Not des anderen Menschen drängt. Aber, um es schlicht zu sagen: Das ist der Preis, den die Freiheit zahlt. Und wird ihr dies deutlich, so wird sie auch noch von der Frage belästigt, ob sie angesichts dieses Preises besser nicht existieren wollte. Eine hypothetische Frage, da sie ja bereits existiert als eine ins Dasein Geworfene. Und doch ist diese Frage nicht sinnlos. In ihr verhält sich der Mensch in radikalster Zuspitzung zu sich selbst. Und nicht nur zu sich selbst, sondern auch zum anderen Menschen. Denn sich als den zu wollen, der besser nicht existierte, bedeutete auch, lieber nicht da sein zu wollen angesichts oder gar für den anderen Menschen. Prekär ist dies deshalb, weil immer bereits Verhältnisse von Intersubjektivität existieren. Das Antlitz des anderen Menschen hat mich bereits angesprochen, hilfeschend – wohlwollend, vielleicht sogar liebend. Darf ich dem ausweichen? Und gab es nicht bereits Momente zärtlichen Glücks in der Begegnung mit einem anderen Menschen?

### III.

Nicht einfach, sondern bewusst und in Freiheit zu existieren, kann als Glück erfahren werden. Es kann aber auch zur großen Not werden. Selbstverständlich vollzieht sich das Leben der allermeisten Menschen nicht in der radikal fragenden Zuspitzung,

wie dies gerade als Möglichkeit angedeutet wurde. Warum dies so ist, kann unterschiedliche Gründe haben. Leichtfertigkeit, verbreitet ist sicherlich aber auch eine selbstverständliche Liebe zum Leben, ein Einverständnis, ohne dass damit seine dunklen Seiten einfach übersehen würden. Und auch kann das Leben selbst dann noch als Glück empfunden werden, wenn keine Aussicht über die Todesgrenze mehr erhofft wird. Aber dieses Glück dürfte kaum ungetrübt sein. Es weiß darum, schließlich nicht mehr zu sein, den unerlöst bleibenden Schmerz. Und es weiß um die Schuld, um eine Schuld, für die er verantwortlich ist, um eine Schuld des Schuldiggebliebenseins, weil keine Möglichkeit des Helfens bestand, obwohl das Antlitz des anderen Menschen darum flehte. Ob Religionen nur auf diese Erfahrungen reagieren, muss nicht entschieden werden; ohne eine das Freiheitsbewusstsein begleitende Melancholie angesichts der Vergänglichkeit, von irreversiblen Leid und des ganzen Spektrums von Schuld gäbe es sie aber vermutlich nicht. Und sie gehen unterschiedlich mit ihnen um, legen verschiedene Erzählungen auf den Weltverlauf, um diese Erfahrungen auszudeuten. Auch was Erlösung sei, wird keineswegs homogen konzipiert.

Christlich hat man den Menschen vor allem eines, nämlich enggeführt auf sein Sündersein vor Gott. Doch genau dies wäre zu diskutieren. Nicht nur, ob das Sündenfallnarrativ überhaupt zu halten ist, sondern

vor allem, ob die Rede von Erlösung und damit auch von Gnade und Rechtfertigung in erster Linie aus der Annahme einer Sünde heraus zu entfalten ist. Der Traditionsabbruch des Christlichen in den westlichen Gesellschaften könnte auch mit dem Unbehagen zu tun haben, das die rhetorisch eingeübte Sündenanthropologie ausübte. Ist nicht das Leben von einer so grundsätzlichen Ambivalenz, dass man zunächst einmal diese zu bedenken hätte, wenn man es unter theologischen Vorzeichen ausdeuten will? Was ist theologisch dazu zu sagen, dass menschliche Freiheit sich in der angedeuteten Weise komplex und zugleich bedroht vollzieht? Was bedeutet dies für den geglaubten Gott, den Schöpfer von Himmel und Erde, dass er alles dies zumutet?

Das Theodizeeproblem stellt sich auch diesseits der menschlichen Schuldgeschichte. Dass es unverschuldetes physisches Elend gibt, wurde über lange Zeit in der Theologie als Problem verdrängt. Bis es ihr dann, beginnend mit dem 19. Jahrhundert, massiv aufgedrängt wurde. In diesen Problemkomplex sind auch die bedrückenden Fragen zu rücken, die sich an die Subjektivationsphänomene anschließen. Zwar gibt es hier Überschneidungen zwischen physischem und moralischem Übel. Schuld ontologisiert sich gleichsam, gewinnt dann Eigendynamiken entwickelnde und neue Schuld provozierende Strukturen. Doch dass der Mensch überhaupt hineingeworfen ist in ein Gefüge von ihm subjektivierenden Faktoren, die ihn in ihrer

Struktur zugleich ermöglichen, verantwortet unter den Vorzeichen einer Welt, die nur existiert, weil Gott sie wollte, ausschließlich letzterer. Und damit verantwortet Gott nicht nur, dass der Mensch seine Freiheit als Glück empfinden kann, sondern auch, dass er sie ins Ungewisse führt und mit dem Risiko behaftet, am anderen Menschen schuldig zu werden.

Ein nicht auf die Sünde enggeführtes Christentum kennt jedoch nicht nur die Vorstellung, dass Gott den Menschen der Tödlichkeit des Daseins und dem Risiko der Freiheit ausgesetzt hat. In diesem Glauben hat Gott sich durch seine Menschwerdung selbst seiner Schöpfung und damit den Bedingungen einer endlichen Freiheit ausgesetzt und ist selbst Mensch geworden. Eine im Religionsvergleich ungeheure Vorstellung, aber eine auch faszinierende. Denn nicht nur hat sich in dieser Vorstellung Gott in Jesus in allem dem Menschen gleich gemacht. Er offenbart sich als Mensch zugleich als der, als den ihn bereits das alttestamentliche Israel bekannt hat, nämlich als der Gott, der seiner Schöpfung treu

bleiben – der da sein wird. (Ex 3,14).

Was bedeutet dieser Glaube für den Vollzug von Freiheit? Die Antwort ist einfach. Dass der Mensch zwar im Ungewissen bleibt, aber sich auch ins Ungewisse hinein riskieren kann, weil das, was glückt, nicht einfach vergangen sein, sondern von der Allmacht Gottes gerettet werden wird, und das, was misslingt, was mit Schuld behaftet ist, auf die versöhnende Macht Gottes setzen darf. Von daher kann der Mensch unter diesen Vorzeichen von Gnade sein Leben riskieren. Was ihm nicht erspart zu werden vermag, auch von Gott nicht, ist diesem in Freiheit zuzustimmen, und d.h. auch, dass ihm nicht erspart bleiben kann, diesen Gott im Leben einzuüben, wenn der Glaube an ihn bereits jetzt seine lebensbestimmende Kraft entwickeln können soll. Dass dieses wiederum vielen nicht gelingt, mehr noch: dass unzählige Menschen aufgrund der Kontingenz der geschichtlichen Selbsterschließung und bezeugenden Tradierung dieses Gottes gar nicht erst in Berührung kommen, weil sie anders subjektiviert werden, ist als Theodizeeproblem zu benennen.

1 Jean-Paul Sartre, *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, Hamburg 1970, 770.

2 Walter Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, in: ders., *Gesammelte Schriften*. Hg. v. Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt 1991, hier Bd. I/2, 691-704, 694.

3 Vgl. exemplarisch Judith Butler, *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*. Aus dem Amerikanischen von Reiner Ansen, Frankfurt 2001, bes. 81-100.

*Magnus Striet ist Professor für Fundamentaltheologie an der Universität Freiburg.*

## Mündige Freiheit

### *Annäherungen aus religionspädagogischer Perspektive*

*Von Bernhard Grümme*

**F**reiheit ist keineswegs selbstverständlich. Derzeit ist sie in besonderem Maße umstritten. Dies wird nicht allein an dem politischen Ringen um gesellschaftliche, politische und kulturelle Freiheit in den Ländern des arabischen Kontinents ersichtlich – ein Umstand, der nicht zuletzt aus Sicht von Juden, Christen und Muslimen in Israel höchste Beachtung verdient. Dies kommt auch nicht nur in der Auseinandersetzung um eine rein „negative Freiheit“ oder um eine in Traditionen und gesellschaftliche Abhängigkeiten eingebundene Freiheit zum Tragen.<sup>1</sup> Nein, mit geradezu fundamentaler Wucht wird derzeit die Freiheit in ihrer Existenz und subjektbezogenen Kraft überhaupt bestritten. Die gegenwärtigen Debatten um die Naturalisierung des Geistes und um die Biotechnologie haben eine ihrer wesentlichen Pointen in der prinzipiellen Negation von Freiheit.<sup>2</sup> Damit gewinnen die mit der Moderne verbundenen freiheitstheoretischen Irritationen durch Freud, Marx und Darwin eine neuerliche, radikalisierte Zuspitzung.

Eine Religionspädagogik, die sich als eine öffentliche, politisch sensible, praktische Reflexion religiöser Lehr-

und Lernprozesse versteht,<sup>3</sup> sieht sich dadurch massiv herausgefordert. Gerade aufgrund ihrer Ausrichtung auf ein gebildetes, religiös urteilsfähiges autonomes Subjekt in intersubjektiver Freiheit steht eines ihrer zentralen Axiome in der Diskussion. Darum sieht sie sich in zwei Schritten herausgefordert, erstens ihren theologisch-religionspädagogischen Freiheitsbegriff auszuweisen und diesen zweitens religionspädagogisch zu erläutern.

### *1. Intersubjektive Freiheit vor Gott*

Der Freiheitsbegriff der Religionspädagogik und der Religionsdidaktik rekurriert wesentlich auf das christliche Freiheitsverständnis. „Zur Freiheit hat uns Christus befreit“, schreibt Paulus im Galaterbrief (Gal 5,19). Christliche Freiheit ist eine befreite Freiheit. Doch wovon wurde sie befreit und vor allem wozu wurde sie befreit? Helmut Peukert unterscheidet im Prozess der Moderne zwei gegenläufige Verständnisweisen von Freiheit. Freiheit wird zum einen gedacht als Freiheit zur totalen Selbstbestimmung, zu einer Freiheit, die losgelöst von allen Bedingungsverhältnissen und Abhängigkeiten letztlich sich selber Gesetz ist, zur Freiheit eines sich selbst genügenden Subjekts. Freiheit ist hier eine bloß negative Freiheit. Zum anderen wird Freiheit gedacht als Freiheit, die sich selbst und darin bereits die anderen im Blick hat, die sich als intersub-

jektiven Vollzug bestimmt, die den Vollzug der Selbstbestimmung stets verpflichtend einbindet in die möglichen Selbstbestimmungsvollzüge der anderen. Während das erste Modell eine Praxis der zunehmenden Machtsteigerung und Selbstbehauptung begünstigt und das Konzept einer instrumentellen Vernunft favorisiert, überantwortet sich das zweite Modell einer kommunikativen Praxis gegenseitiger Anerkennung im Horizont einer kommunikativen Vernunft.<sup>4</sup> Christliche Freiheit versteht sich im Horizont der Logik gegenseitiger Anerkennung. Von Jesus her wurde eine Freiheit eröffnet, die die Menschen einander gegenseitig einräumen können und sollen. Die in Jesus Mensch gewordene, schlechthin unbedingte Liebe befreit aus dem Zwang zur Selbstdarstellung, Egoismus und aus den systemischen wie existentiellen Zwängen von Verfeindung und Schuld. Eine solche befreite Freiheit würde bereits verfehlt, würde man sie existentialistisch auf eine private Innerlichkeit reduzieren. Freiheit hat ihren Ort dort, wo Menschen in vorbehaltloser Anerkennung und wechselseitiger Verständigung einander in Liebe begegnen. Die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe steht dafür, dass in der sich entäußernden Freiheit Gott selber begegnet. Dabei ist letztlich für das christliche Freiheitsverständnis die Einsicht fundamental, dass Freiheit nicht machbar, sondern wesentlich Geschenk einer unbedingten absoluten Freiheit ist und bleibt.<sup>5</sup>

Jürgen Habermas hat den Unter-

schied zwischen einer kantisch inspirierten kommunikativen Freiheit und einer christlichen Liebesethik markiert. Diese hat wesentlich mit dem superogatorischen Charakter dieser Freiheit zu tun, die sich als befreite Freiheit beschenkt und in Dienst genommen weiß. „Die christliche Liebesethik wird einem Element der Hingabe an den leidenden Anderen gerecht, das auch in einer intersubjektiv begriffenen Gerechtigkeits-Moral zu kurz kommt. Diese beschränkt sich nämlich auf die Begründung von Geboten, denen jeder unter der Bedingung folgen soll, dass sie auch von allen anderen befolgt werden. Für diese Selbstbeschränkung gibt es freilich einen guten Grund. Ein superogatorisches Handeln, das über das hinausgeht, was auf der Basis der Gegenseitigkeit jedermann zugemutet werden kann, bedeutet die aktive Aufopferung legitimer eigener Interessen für das Wohl oder die Minderung des Leidens des hilfsbedürftigen Anderen. Die Nachfolge Christi mutet dem Gläubigen eben auch das sacrificium zu - natürlich unter der Prämisse, dass wir dieses aktive Opfer, das im Licht eines gerechten und gütigen Gottes, eines absoluten Richters geheiligt ist, freiwillig auf uns nehmen“.<sup>6</sup>

Ein solcher Freiheitsbegriff polarisiert. Er steht einer naturalistischen Bestreitung der Willensfreiheit allein schon durch eine innen geleitete Sicht gegenüber, nach der ein Subjekt als Hörer oder Sprecher Freiheit gegenüber einer zweiten Person in Anspruch nimmt.<sup>7</sup> Sie widerstrei-

tet einem Verständnis grenzenloser Selbstbestimmung, wie es uns in Kulturindustrie und Werbung suggeriert wird, oder einer Willkürfreiheit, die das macht, wozu sie gerade Lust hat. Freiheit hat wesentlich mit Selbstbindung zu tun, mit einer von Gott getragenen Unbedingtheit. Sie hat mit mündiger Verantwortung für sich und für die anderen zu tun.

Freiheit ist freilich eine in vielerlei Hinsicht bedingte Freiheit. Sie ist endliche, eingeschränkte, verweigernde, dementierte, verhinderte, nicht aktualisierte Freiheit. Dies hat vor allem mit kulturellen, soziologischen, psychologischen, medizinischen Faktoren zu tun. Freiheit kann irregeleitete, versagende, schuldhaftige Freiheit sein, die Freiheit, die christlich als Sünde interpretiert wird. Als eine solche Freiheit kann sie scheitern. Schuld und Sünde sind dabei nicht identisch. Materialiter sind beide durchaus deckungsgleich. Während Schuld ohne den Gottesgedanken auskommt, ist dieser für Sünde konstitutiv.<sup>8</sup> Sünde meint also eine ethische, in Freiheit als radikalem Selbstvollzug des Subjekts getätigte Schuld in theologischer Perspektive.

## *2. Verantwortete Freiheit lernen. Religionspädagogische Perspektiven*

Aus diesen freiheitstheologischen Überlegungen resultieren vor allem vier religionspädagogische Perspektiven:

### *1. Freiheit soll sein, Freiheit ist den Schülerinnen und Schülern zuzumuten.*

Ein solches Postulat steht kritisch gegenüber jenen anonymen Tendenzen der Freiheitsdementierung und Freiheitsnegierung, der Absage an Subjektsein und Personsein, die kontextuell wirksam sind.<sup>9</sup> Es befähigt dazu, Freiheitsbewusstsein zunehmend zu entwickeln und ermutigt dazu, Freiheit in Gebrauch zu nehmen. Die strukturgenetischen Modelle der Moralentwicklung können gelesen werden als Modelle zunehmender Vertiefung und Ausweitung der Freiheit von bloßer Wahlfreiheit zur Seinsfreiheit, die sich schließlich nicht nur auf sich selber, sondern in universaler Stoßrichtung auf alle anderen im intersubjektiven Bedingungsgefüge bezieht. Mit dem Freiheitsbewusstsein ist die Entfaltung kritischer Urteilsfähigkeit von Freiheit verbunden. Diese bezieht sich zunehmend selbstreflexiv auf die eigene Freiheit, auf deren Grenzen, auf die fragmentarischen, oft hinter den eigenen Willensimpulsen zurückbleibenden Momente, auf eine illusionslose Wahrnehmung von Freiheit, auf Kontexte und Phänomene von Unfreiheit. Dabei überwindet sie individualistische Zuschreibungen, indem sie Freiheit in ihren strukturell-kontextuellen Bedingungsgefügen analysiert und zu deren kritischer Transformation einlädt. Ein solches Freiheitsverständnis wendet sich kritisch gegen Erscheinungsformen einer „schwarzen Pädagogik“ in pädä-

gogischer und religionspädagogischer Praxis.<sup>10</sup>

## 2. Freiheit ist zuzugestehen.

Eine solche Freiheit ist aber auch bereits vorauszusetzen. Dies bedeutet zum einen, dass sich die Freiheit der Schülerinnen und Schüler wenigstens prinzipiell auch gegen die Impulse der Erzieher wenden können muss. Dies bedeutet zum anderen, dass Erziehung und Bildung prinzipiell das voraussetzen und dass sie sich daran orientieren müssen, was es doch erst noch zu entfalten und zu nachhaltiger, autonomer Gegenwart zu bringen gilt. Das, was in der Rede vom Pädagogischen Paradox analytisch und was unter dem Stichwort Subjektorientierung normativ pädagogisch wie religionspädagogisch verhandelt wird, findet im Freiheitsbegriff eine ihrer wesentlichen Gründe. Der Personbegriff, der engstens dem Freiheitsbegriff vermählt ist, müsste als regulatives und konstitutives Prinzip des Unterrichts und der Entwicklung der Schule veranschlagt werden. An diesem Regulativ haben sich Didaktik und Methodik auszurichten. Aufgabe von Erziehung und Bildung in religionspädagogischen Prozessen müsste es sein, Kinder und Heranwachsende dabei zu unterstützen, „ihre eigenen Ziele zu finden, ihnen zu helfen, dass sie ihren eigenen Weg erkennen und verfolgen“.<sup>11</sup> Der jeweilige Schüler, nicht das System steht im Vordergrund. Der Primat der Heterogenität der Lernstufen, der Entwicklungswege, Lerntempi und Fähigkeiten, Fertigkeiten und Kompetenzen, der

Prozesshaftigkeit des Lernens statt Ergebnisorientierung und Homogenität: das sind keine Zugeständnisse an die Bedingungen pluralisierter Lebenswelten, sondern Implikate freiheitsorientierter Pädagogik. Religionspädagogisch lässt sich dies reformulieren, indem der Religionsunterricht als Sprachschule der Freiheit verstanden wird. In ihm konvergieren Form und Inhalt insofern, als dass er seinen zentralen inhaltlichen Fokus, nämlich die Befreiung der Freiheit in Jesus Christus und die Gratuität der Freiheit methodisch durch eine Freisetzung und Freilassung grundlegend realisiert. Dies verbietet negativ jede Indoktrination und Überwältigung und erfordert positiv das Vertrautmachen mit einer befreienden Tradition in einer zur Autonomie freisetzenden Weise.<sup>12</sup> Sprachschule der Freiheit bedeutet also, dass die Schülerinnen und Schüler als potentiell mündige Subjekte bereits jetzt geachtet und zugleich zunehmend in ihrem soziokulturellen politischen Kontext unter dem befreienden wie herausfordernden Anspruch der jüdisch-christlichen Tradition wahrnehmungsfähig, handlungsfähig, sprachfähig und urteilsfähig werden. Die Religionspädagogik gründet sich daher im Prinzip der Subjektorientierung und Bildung. Religiöse Bildung im RU ist dann jenes geschichtlich unabschließbare Handeln, das auf die Konstituierung freier Subjekte zielt und in dem sich die Subjekte „gegenseitig jeweils auf die anderen hin öffnen und so Freiheit kommunikativ realisieren“ in einem gemeinsamen soli-

darischen Leben auf Zukunft hin.<sup>13</sup> So zielt sie auf die Herausbildung einer freien, autonomen, intersubjektiv reflektierten handlungsfähigen Identität des Subjekts „im Angesicht einer absolut befreienden Freiheit“.<sup>14</sup> In der Konfrontation mit den befreienden Impulsen des biblischen Gottesgedankens ist der RU unter den Bedingungen gesellschaftlicher wie natürlicher Abhängigkeiten einerseits und elementarer geschichtlicher und gesellschaftlich-kultureller Gefährdungen andererseits auf eine „Identität in universaler Solidarität“ ausgerichtet.<sup>15</sup> RU ist als subjektorientiertes Bildungsgeschehen als Hilfe zur Menschwerdung des Menschen zu verstehen.

### *3. In das Geschenk der Freiheit ist erfahrungsbezogen und praktisch einzuweisen.*

Die christliche Freiheit findet ihr Proprium im Geschenksein und Herausgerufensein durch eine unbedingte Freiheit. Der Religionsunterricht würde dem eben entwickelten Postulat einer Anerkennung der Freiheit der Schülerinnen und Schüler im Ansatz widersprechen, würde er die gläubige, freie Bejahung dieser Gratuität der Freiheit durch Gott als Lernziel anvisieren. Will er seinem Bildungsauftrag in der öffentlichen Schule einer pluralen Gesellschaft und Kultur nur halbwegs gerecht werden, muss er die Differenz von Katechese und Religionsunterricht anerkennen. Zugleich gehört aber zu einem Vertrautmachen mit dieser christlichen Tradition der geschen-

ten Freiheit ein erfahrungsbezogener Zugang aus der Innenperspektive dieser Tradition heraus. Was performative Religionspädagogik als mystagogische Einweisung in das Geheimnis Gottes unter den institutionellen Bedingungen von Schule thematisiert,<sup>16</sup> würde hier freiheitstheoretisch zugespitzt. Religionsunterricht hätte eine erfahrungsgesättigte Ahnung der christlichen Freiheit zu vermitteln, die erst die mit der Bildung anvisierte Urteilsfähigkeit und religiöse Kompetenz der Heranwachsenden ermöglicht. Sie verhält sich deshalb auch kritisch zu jenen naturalisierenden Schuldzuschreibungen, die von der „Schuld als Existential, d.h. als zum Sein des Menschen gehörig“ ausgehen,<sup>17</sup> ohne dieses Existential mystagogisch mit dem tiefgreifenden befreienden Existential göttlicher Liebe und Vergebung in Beziehung zu setzen. Erst dadurch kommt jene Theologie einer durch Gott in Jesus unverbrüchlich geschenkten befreienden und vergebenden Liebe und der durch sie befreiten Freiheit ins Spiel.

### *4. Der Indikativ und der Imperativ christlicher Freiheit sind zur Geltung zu bringen.*

Nicht allein über kognitive Prozesse erfolgt Werteerziehung im Unterricht. Diese beruht wesentlich ebenfalls auf Affektionen, auf Erfahrungen, auf praktischen Zusammenhängen und deren kritischer Reflexion.<sup>18</sup> Ein freiheitsbezogener Religionsunterricht bräuchte sich freilich nicht zum Ziel zu setzen,

die Schüler erstmals mit der christlichen Freiheit bekannt machen zu müssen. Noch bevor im Religionsunterricht davon die Rede ist, ist sie bereits gegenwärtig, will in Anspruch genommen werden, will im individuellen Leben, im Miteinander der Lerngruppe, in außerunterrichtlichen Zusammenhängen befreiende, auf den Weg bringende Realität werden. Dem Paradigma der jüdischen wie der christlichen Ethik, dass der Indi-

kativ geschenkter Freiheit dem Imperativ des Gebotes vorausgeht oder gar ihm inhäriert,<sup>19</sup> müsste der Religionsunterricht dadurch zu entsprechen versuchen, dass er diese Freiheit mystagogisch zu aktualisieren, sie zur Geltung zu bringen versucht. Dies müsste korrelativ geschehen, jedenfalls in einer alteritätstheoretisch strukturierten Didaktik der Korrelation,<sup>20</sup> die dem Zugesagtsein dieser Freiheit am besten entspricht.

1 Vgl. Taylor, Charles, *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*, Frankfurt 1992, 118-144.

2 Vgl. Neuner, Peter (Hg.), *Naturalisierung des Geistes – Sprachlosigkeit der Theologie? Die Mind-Brain-Debatte und das christliche Menschenbild* (QD 205), Freiburg i. Br. 2003.

3 Vgl. Grümme, Bernhard, *Religionsunterricht und Politik. Bestandsaufnahme – Grundsatzüberlegungen – Perspektiven für eine politische Dimension des RU*, Stuttgart 2009.

4 Vgl. Peukert, Helmut, *Praxis universaler Solidarität*, in: Schillebeeckx, Edward (Hg.), *Mystik und Politik*, Mainz 1988, 172-185; hier: 175ff; zum Folgenden auch Mette, Norbert, *Art. Freiheit*, in: *LexRP* (2001), 612-618.

5 Vgl. Tafferner, Andrea, *Gottes- und Nächstenliebe in der deutschsprachigen Theologie des 20. Jahrhunderts*, Innsbruck/Wien, 1992.

6 Mendieta, Eduardo, *Über Gott und die Welt. Eduardo Mendieta im Gespräch mit Jürgen Habermas*, in: *JBPTh* 3 (1999), 190-209; hier: 206.

7 Vgl. Grümme, Bernhard, *Menschen bilden? Eine religionspädagogische Anthropologie*, Freiburg i. Br. 2012, 298ff.

8 Vgl. Ernst, Stephan, *Grundfragen theologischer Ethik. Eine Einführung*, München 2009, 300. Zu theologischen Analysen Pröpper, Thomas, *Theologische Anthropologie*, Freiburg i. Br. 2011, 787-921.

9 Zu religionspädagogischen Bezügen beispielsweise auf die Hirnforschung Bergold, Ralf, *Gehirn – Religion – Bildung. Die neuen Hirnforschungskennntnisse und ihre religionspädagogische Bedeutung für religiöse Bildungsprozesse*, in: *RpB* 54 (2005), 51-68.

10 Vgl. Rutschky, Katharina (Hg.), *Schwarze Pädagogik. Quellen zur Naturgeschichte der bürgerlichen Erziehung*, Frankfurt a. M./Berlin 1988.

11 Weigand, Gabriele, *Schule der Person – ein anthropologisches Konzept für die Entwicklung von Schule und Unterricht*, in: *Schule und Kirche* 138 (2006), 3-9; hier: 6.

12 Vgl. Mette, Art. *Freiheit*, 612-618; Grümme, Bernhard, *Nicht mehr als ein „Laberfach“? Argumentative Gesprächsmethoden im RU*, in: Grundler, Elke/Vogt, Rüdiger (Hg.), *Argumentieren in Schule und Hochschule. Interdisziplinäre Studien*, Tübingen 2006, 131-146.

13 Mette, Norbert, *Religionspädagogik*, Düsseldorf 1994, 114.

14 Vgl. Peukert, Helmut, *Tradition und Transformation. Zu einer pädagogischen Theorie der Überlieferung*, in: *RpB* 19 (1982), 16-34; hier: 21.

- 15 Mette, Norbert, Religionspädagogik, Düsseldorf 1994, 139.
- 16 Vgl. Grümme, Bernhard, Mystagogische Performanz. Der Religionsunterricht als Raum religiöser Praxis, in: ThG 4 (2007), 291-300; Klie, Thomas/Leonhard, Silke (Hg.), Performative Religionsdidaktik. Religionsästhetik – Lernorte – Unterrichtspraxis, Stuttgart 2008.
- 17 Mokrosch, Reinhold, Art. Scheitern – Schuld – Vergebung, in: NHBpG (2002), 114-117; hier: 116.
- 18 Vgl. Joas, Hans, Wertevermittlung; in: Killius, Nelson/Kluge, Jürgen/Reisch, Linda, Die Zukunft der Bildung, Frankfurt 2002, 58-77; hier: 72ff.76.
- 19 Man braucht nur die Gebotsphilosophie von Franz Rosenzweig als Beispiel heranzuziehen, um zu erkennen, dass die These eines Primats des Gesetzes vor dem befreienden Zuspruch geschenkter Freiheit einem (letztlich antijudaistischen) Klischee entspricht. Nach Rosenzweig kann nur die Liebe Liebe gebieten. Vgl. Grümme, Bernhard, „Noch ist die Träne nicht weggewischt von jeglichem Angesicht“. Überlegungen zur Rede von Erlösung bei Karl Rahner und Franz Rosenzweig (MThA 43), Altenberge 1996, 384-390.
- 20 Vgl. grundlegend Grümme, Bernhard, Vom Anderen eröffnete Erfahrung. Zur Neubestimmung des Erfahrungsbegriffs in der Religionsdidaktik, Freiburg i. Br./Gütersloh 2007.

*Bernhard Grümme ist Professor für Religionspädagogik und Didaktik des Religionsunterrichts an der Ruhr-Universität Bochum.*

## Buchrezensionen

*Pröpfer, Thomas*

Theologische Anthropologie. 2 Bde.,

Herder, Freiburg u.a. 2011, 1534 Seiten, ISBN (erster Band) 978-3-451-32267-9, (zweiter Band) 978-3-451-34123-6, Preis (erster Band) 40€, (zweiter Band) 54€.

**D**er systematisch-theologische Ansatz von T. Pröpfer zeichnet sich dadurch aus, dass er im modernen Freiheitsbewusstsein den Ansatzpunkt für eine theologisch und philosophisch verantwortete Erschließung der christlichen Glaubenswahrheit erkennt. Im Anschluss an die transzendente Freiheitslehre von H. Krings und dessen Unterscheidung der formalen Unbedingtheit menschlicher Freiheit von ihrer materialen Bedingtheit behauptet T. Pröpfer, dass der Ansatz bei der menschlichen Freiheit der Theologie die Chance bietet, sowohl den Glauben vor der Vernunft zu verantworten als auch den Kern dieses Glaubens angemessen zum Ausdruck zu bringen. Die „Theologische Anthropologie“ lässt sich als Bewährungsprobe für diese These verstehen. Unterstützung erhielt T. Pröpfer von vier Schülern: G. Essen, M. Greiner, M. Bongardt und M. Striet haben je ein Kapitel beigesteuert und T. Pröpfer, wie er selbst im Vorwort schreibt, entscheidend dazu ermutigt, die „Theologische Anthropologie“ nach einer langen, durch Krankheit erzwungenen Schaffenspause doch noch fertig zu stellen.

Die im christlichen Bekenntnis implizierten anthropologischen Aussagen lassen sich nach T. Pröpfer in drei Grundaussagen zusammenfassen: 1. „Der Mensch ist erschaffen und bestimmt zur Gemeinschaft mit Gott“ (82), 2. „Der Mensch, so wie er sich tatsächlich erfährt und im Licht der Offenbarung erkennt, ist Sünder“ (80) und 3. „Der Mensch, jeder Mensch, ist von Gott selber bedingungslos bejaht und geliebt“ (80). Anhand dieser drei Aussagen, die gedanklich aufeinander aufbauen, gliedert der Verfasser sein umfangreiches Werk. Der erste Band behandelt die These von der Bestimmung des Menschen zur Gemeinschaft mit Gott; der zweite Band die Sünden- und Gnadenlehre.

Im ersten Band identifiziert T. Pröpfer die These von der Bestimmung des Menschen zur Gemeinschaft mit Gott als Wesensbestimmung des Menschen und betont gegen „entgegengesetzte Tendenzen in der evangelischen Theologie“ (319), dass sie als solche auch durch die Sünde niemals zerstört werden kann. Die Theologie habe die Aufgabe, diese wesenhafte Ansprechbarkeit des Menschen für Gott auch philosophisch einsichtig zu machen – eine Aufgabe, die T. Pröpfer im letzten Kapitel des ersten Bandes einlöst: Mithilfe des transzendentalen Freiheitsdenkens stellt er den Menschen als das aufgrund seiner Freiheit für Gott ansprechbare Wesen vor. Zugleich überwindet er das Natur-

Gnade-Problem, da Gott als das Erfüllende der Freiheit selbst als Freiheit gedacht wird.

Im zweiten Band zeigt T. Pröpper, dass sich aus der Aufnahme des Freiheitsdenkens in die Theologie besonders im Bereich der Sünden- und Gnadenlehre weitreichende Konsequenzen ergeben. Ausgehend von der Anerkennung der menschlichen Freiheit als Instanz, die Gott selbst sich für seine Offenbarung vorausgesetzt hat, kritisiert T. Pröpper sowohl die Erbsündenlehre als auch die These von der Alleinwirksamkeit Gottes. Sein zentraler Gedanke wird leicht deutlich: Gott achtet die menschliche Freiheit und übergeht sie niemals, weder indem er den Menschen für eine Schuld verantwortlich hält, die dieser nicht begangen hat, noch indem er Erlösung ohne die Zustimmung des Menschen verwirklicht.

Zweifellos ist die „Theologische Anthropologie“ eines der bedeutendsten Werke der gegenwärtigen Theologie. In ihr konnte Pröpper seinen bahnbrechenden Ansatz nochmals ausführlich und umfassend vorstellen. Die herausragende Leistung Pröppers liegt darin, dass er mit einer konsequenten Verpflichtung auf eine streng philosophische Rechtfertigung des Glaubens dem Autonomiebewusstsein der Moderne entspricht. Darüber hinaus kann er deutlich machen, dass gerade mit dem Freiheitsdenken glaubhaft die christliche Botschaft von Gottes Liebe zum Menschen durchgehalten werden kann, da Liebe nur als Freiheitsgeschehen denkbar ist. Er zeigt, wo das

Freiheitsdenken Lösungen für Probleme der Theologiegeschichte bietet und beweist die Konsequenz, mit der er seinen Ansatz zu Ende denkt, darin, dass er sich auch nicht scheut, Traditionen und Lehren zu verabschieden, wenn sie im Widerspruch zum Kern des Christentums, dem Glauben an die Liebe Gottes, stehen.

Christiane Schubert, Freiburg

*Botta, Alejandro F. und Andinach Pablo R. (Hg.)*

*The Bible and the Hermeneutics of Liberation (Semeia Studies 59). Society of Biblical Literature, Atlanta 2009, 259 Seiten, ISBN 978-1-58983-241-1, Preis: 26,99 €.*

Seit den Anfängen der befreiungstheologischen Lektüre der Bibel, deren Neuartigkeit darin liegt, „that Christian communities are collectively reading the Bible in the midst of their struggle with eyes wide open to a liberating message“ (7), versucht diese Art des Bibellesens „to render a reality of oppression and represent biblical responses to concrete situations that believers demand the Bible to face“ (7). Der vorliegende Band „The Bible and the Hermeneutics of Liberation“ stellt eine Retrospektive, eine Evaluation und eine Prospektive über das Selbstverständnis dieser Umgangsweise mit der Bibel dar.

Für die Herausgeber ergeben sich dabei drei Herausforderungen, der sich die befreiungstheologische Lektüre der Bibel stellen muss: 1.) Die Vielfalt dessen, was unter dem Begriff „Befreiungstheologie“ firmiert (feministisch, ökologisch, post-kolonial

etc.), muss sich je der Frage stellen, wie eine abgrenzende Ausrichtung vermieden werden kann, sodass jede Hermeneutik „fully aware of the impact they have on the rest of the ‚community of the oppressed“ (7) ist. 2.) Jede der ausdifferenzierten Befreiungstheologien muss zu einer erneuernden und erneuerbaren Selbsthinterfragung fähig sein. 3.) Jede einzelne zugrundeliegende Hermeneutik muss „accountable to the general discourse of the church“ (8) sein. Vor diesem Hintergrund – und diese Fragen bedenkend – entfaltet sich vorliegender Band dreigeteilt:

Der erste Teil besteht aus drei „overviews“ über den *status questionis* der befreiungstheologischen Hermeneutik in Südafrika (G.O. West), in Lateinamerika (H. De Wit) und in Europa bzw. Deutschland (E. Gerstenberger).

Der zweite Teil versammelt in verschiedensten Artikeln befreiungstheologische Lektüren verschiedenster biblischer Texte in den verschiedensten Kontexten: J. Havea liest Obadjas Prophetie gegen Esau/Edom in der Perspektive der südpazifischen Inseln-Tradition des Erzählens und Nacherzählens von Geschichten (87-104). A. Botta hinterfragt das Verständnis der Universalität der Sünde in Röm 3,10-18 vor dem Hintergrund von Ps 10; 14 und interpretiert die Thematik als „class sin“ (105-113). M. Bachmann liest Jes 58 vergleichend mit Sach 7 als Anrede an die Mächtigen in der Gesellschaft gerade im lateinamerikanischen Kontext mit folgendem Hin-

weis: „The very same action, fasting, acquires a wholly different meaning when performed by the powerful or the oppressed, willingly or imposed, with true hearts or hypocritically“ (113-132). M. Duba verfehlt und stellt die auf Mk 5,21-43 basierende „Talitha Cum Hermeneutic of Liberation“ modernster schwarzafrikanischer Frauen dar mit Verweis auf Kimpa Vita (133-146). T. Jennings Jr. betrachtet unter Heranziehung von A. Badiou, J. Derrida, G. Agamben u.a. die Theologie von Paulus als anti-imperiale Aussage (147-169). L. Schottroff legt ein befreiungstheologisches Verständnis der neutestamentlichen Parabeln dar und insistiert auf dem notwendigen sozio-historischen Verständnis dieser Texte (169-180). A. Isasi-Diaz beschäftigt sich ebenso mit den neutestamentlichen Parabeln, kontextualisiert sie jedoch mit den Arbeitsbedingungen für lateinamerikanische Frauen in den USA (181-195). Abgeschlossen wird der Band mit drei „Reponses“, die auf die Beiträge reagieren (199-225).

Die Stärke des vorliegenden Bandes ist die große Vielfalt der Perspektiven in den Beiträgen, die einem Leser eine gute Einführung und zugleich positive und kritische internationale Perspektiven auf den Ansatz der befreiungstheologischen Exegese vermittelt, die zur Diskussion über die Relevanz eines solchen Ansatzes einlädt (vgl. vor allem den konstruktiv-kritischen Beitrag von H. De Wit).

Till Magnus Steiner, Bonn

*Mieth, Dietmar und Müller-Schauenburg, Britta (Hg.)*

Mystik, Recht und Freiheit. Religiöse Erfahrung und kirchliche Institution im Spätmittelalter.

Kohlhammer, Stuttgart 2012, 256 Seiten, ISBN: 978-3-17-022023-2, Preis: 34,90€.

Der vorliegende Band ist aus einer 2010 im Rahmen des Erfurter Max-Weber-Kollegs „Religiöse Individualisierung im historischen Kontext“ stattgefundenen Tagung hervorgegangen. In zehn Beiträgen nähern sich die Autoren dem Verhältnis von Mystik, Recht und Freiheit am Beispiel der Prozesse um Meister Eckhart und Marguerite. Die Gliederung erfolgt in vier thematische Bereiche: rechtssystematische und historische Voraussetzungen der Prozesse, ihr Verlauf, philosophische und theologische Problemstellungen sowie das Verhältnis von Papsttum und Recht nach Meister Eckhart. Im Folgenden seien einige Beiträge exemplarisch herausgegriffen:

M. Pulte (13–37) rekonstruiert die rechtliche Entwicklung der Ketzerverfolgung im Erzbistum Köln im 13. und 14. Jahrhundert und zeichnet anhand der erzbischöflichen Regesten die Verfahren gegen Bruder Walter, Meister Eckhart und Nikolaus von Straßburg in ihrer hohen Komplexität nach. M. Wehrli-Jones (38–50) untersucht die Kommentare zu den Vienneser Beginendekreten von 1311 und ihren Einfluss auf die Beginen-/Begardenverfolgung. Sie betont, dass besonders der Kommentar von Johannes Andreae die

Fronten gegen die Beginen in einem Maß verhärtete, das aus den Dekreten selbst nicht zwingend hervorgeht. Entgegen der bisherigen Forschungsmeinung weist J. Voigt (51–68) nach, dass der Straßburger Bischof Johann I. (gest. 1328) das Beginentum auch nach Vienne förderte, soweit dies kirchenrechtlich und -politisch möglich war. W. Senners (69–95) umfassende prozessgeschichtliche Übersicht der Verfahren um Meister Eckhart, inklusive einer Übersicht der tatsächlich in *In agro Dominico* verurteilten Sätze, ist eine wichtige Basis für das Verständnis der Auseinandersetzungen.

Y. Koda (96–122) analysiert die Verurteilung Meisters Eckharts im Kontext der unterschiedlichen thomistischen Traditionen Kölns und Südfrankreichs. Äußerst aufschlussreich ist der Beitrag von A. Quero-Sánchez (123–157): In einer philosophischen Analyse des Prozesses geht er davon aus, dass die Kläger vor allem Eckharts idealistisches Freiheitsverständnis beanstandeten. Gnade spiele keine Rolle bei Eckhart, das konkrete Dasein werde zugunsten des idealen Seins völlig ausgeblendet. Er betont daher, dass die Verurteilung durch *In agro Dominico* aus theologisch-philosophischer Perspektive durchaus begründet war.

Widersprüche zwischen den einzelnen Artikeln – Voigt spricht von Förderung der Beginen in Straßburg, während Koda weiter von Verfolgung ausgeht – zeigen, dass eine rege wissenschaftliche Diskussion im Gang ist. Erst ein genaues Studium der

Quellen, der historischen Situation und der exakten Prozessverläufe kann zu einer fundierten Beurteilung der spätmittelalterlichen Auseinandersetzung zwischen Recht, Freiheit und Mystik führen. Der Band ist ein hervorragendes Beispiel für gelebte Wissenschaft und ein wichtiges Instrumentarium sowohl für die weiterführende Meister-Eckhart- und Beginenforschung wie auch für ein vertieftes Verständnis der freiheitlichen Grundlagen der Moderne. Insbesondere die Beiträge zu den historischen Grundlagen und zum Prozessverlauf zeichnen sich durch hervorragende Analysen, intensives Quellenstudium und interessante Rekontextualisierungen der Prozesse aus. Das ausführliche Literaturverzeichnis sowie die umfangreichen Werksregister bieten wertvolle Hilfestellung für die weitere Forschungsarbeit.

Michaela Neulinger, Freistadt

*Tiedemann, Paul*

**Was ist Menschenwürde? Eine Einführung.**

Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2006. 202 Seiten, ISBN 978-3-534-18254-1, Preis 24,90€.

**D**ie bloße Erwähnung der „Würde“ in Art. 1 GG sichert längst nicht die Einsichtigkeit derselben. Das zeigt vor allem das vielbeachtete Ringen um diesen Artikel des Grundgesetzes (z.B. Postgeheimnisurteil, Objektformel, Luftsicherheitsgesetz). Hinzukommt, dass der Begriff Menschenwürde mitun-

ter vorschnell gebraucht wird, um Unrecht, sei es auch nur vermeintliches, zu qualifizieren. P. Tiedemann verhandelt in seinem Einführungsbuch „Was ist Menschenwürde?“ in zehn Kapiteln das Thema gemäß seinem Anspruch als Jurist und Philosoph aus unterschiedlicher Perspektive und versucht Menschenwürde in der Willensfreiheit des Menschen zu verankern.

Die ersten beiden Kapitel stellen die historische und juristische Genese des Begriffs dar. „Offenbar versteht jeder etwas anderes darunter“ (12), so P. Tiedemann. Daher ist das ausgerufen Ziel des Buches, zu bündeln, was Wissenschaftler und Gesellschaft unter dem Topos verstehen, wie er historisch ins Feld geführt wurde und zu verdeutlichen, was P. Tiedemann selbst daran wichtig ist. Das dritte Kapitel erschließt „Menschenwürde“ aus philosophischer Perspektive. Wichtige Etappen, beginnend mit der Stoa, über Pico, bis hin zu Kant werden nachvollziehbar beschrieben. Besonders herauszustellen ist die umfangreiche Einführung zu Kants autonomistischem Ansatz. Im vierten Kapitel werden die etymologischen Spuren des Menschenwürdebegriffes unter Bezug auf die Werttheorie dargelegt. Im fünften Kapitel rückt P. Tiedemanns eigene – autonomistische – Sicht stärker in den Vordergrund. Seine Grundthese lautet: „Ich behaupte deshalb, dass die Würde des Menschen in seiner Fähigkeit begründet ist, einen freien Willen zu haben und sich durch Willensentschlüsse zu einer Handlung zu bestimmen“

(85). P. Tiedemann qualifiziert im Folgenden Willensfreiheit als Freiheit von etwas. Menschenwürde wäre eingeschränkt, würde diese Freiheit von außen beschränkt – dass Freiheit möglicherweise von vornherein durch menschliche Konstitution selbst restringiert ist, spielt dabei keine Rolle. Die Einwände gegen seine These behandelt der Autor im nachfolgenden Kapitel und konkretisiert sein Konzept im siebten Kapitel. Die Dilemmata des Menschenwürdekonzepts behandelt P. Tiedemann im achten Kapitel. Hier werden klassische Konflikte beleuchtet wie z.B. finaler Rettungsschuss, Verteidigungskrieg oder Rettungsfolter. Im neunten Kapitel schlägt der Autor die Brücke von der Norm „Menschenwürde“ zu dem Wert „Menschenrecht“, indem er den Begriff „Menschenpflicht“ (159)

einführt. Im letzten Kapitel fasst der Autor noch einmal zusammen und untersucht, wie Menschenwürde als rechtlicher Begriff fungieren kann, obgleich sie selbst kein Recht, sondern ein Wert ist. Menschenwürde wird dementsprechend von P. Tiedemann als „Staatsziel“ und „Konstitutionsbestimmung“ eines Systems, das sich unter diesen Wert stellt, bestimmt.

Das Buch behandelt sowohl die Genese des Begriffs als auch dessen problematischen Horizont. Dabei ist die Darstellung gut verständlich und vermag ein umfassendes Bild um die Problematik der Menschenwürde zu zeichnen.

Claudia Köckert, Halle (Saale)

## Aktuelles aus dem Forum Studienjahr Jerusalem e.V.

### Rhein statt Elbe, Bonn statt Dresden. Gelungene Umdisponierung à la Studienjahr

*Bericht zur Mitgliederversammlung des Forums Studienjahr Jerusalem 2012*

**D**a die geplante Forumsexkursion nach Dresden angesichts der geringen Resonanz leider ausfallen musste, fand die Mitgliederversammlung am 20. Oktober in Bonn statt, inklusive kultureller Umrahmung. Entgegen der sprichwörtlichen Reihenfolge stand dabei zunächst das Vergnügen auf dem Programm, bevor darauf die „Arbeit“ folgte.

Einige Mitglieder waren auf das Angebot eingegangen, sich zunächst bei einem gemeinsamen Mittagessen zu stärken und miteinander ins Gespräch zu kommen. Mehr als zehn Hungerige nutzten die Gelegenheit, bei Pizza und Bier bekannte Gesichter wiederzusehen und neue kennenzulernen. Es zeigte sich einmal mehr, dass die Teilnahme am Studienjahr eine gute Basis schafft, von der ausgehend man viele Erfahrungen austauschen kann.

Wie schon im Studienjahr selbst dient aber auch in der Welt der Ehemaligen ein Ausflug nicht allein der Pflege der sozialen Kontakte. Viel-

mehr gilt es auch hier, die Grenzen des eigenen Wissens zu weiten. Der Besuch der Ausstellung „Narren. Künstler. Heilige – Lob der Torheit“ ermöglichte dies in eindrucksvoller Weise. Der Fokus lag hierbei auf den „Grenz-Gängern“ der Gesellschaft, die durch ihre Randexistenz die Grenzen der Gesellschaft markieren und dabei gleichzeitig zu ihrem Erhalt beitragen. Im Rahmen einer Führung wurden überraschende Parallelen zwischen Schamanen, Priestern und Heiligen auf der einen Seite und Narren, Clowns und Kobolden auf der anderen Seite deutlich: Beide Gruppen agieren im Schnittbereich von menschlicher Sphäre (Immanenz) sowie göttlicher Sphäre (Transzendenz) und nehmen zwischen beiden eine Vermittlerfunktion wahr. Wie vielfältig die Mittel und Wege dieser Vermittlung sind, wurde uns am Beispiel der Voodoo-Kulte demonstriert: Hier lernten wir en passant, dass zur Herstellung eines Voodoo-Altars nicht nur Geistbegabung, sondern auch „geistreiche“ Substanzen wie Gin benötigt werden.

Am späten Nachmittag fand dann die Mitgliederversammlung statt, zu der sich zahlreiche Mitglieder einfanden. Im Vordergrund der Diskussionen standen vor allem der Austausch über die Personalveränderungen in Abtei und Studienjahr – insbesondere das erste Jahr der Amtszeit von Abt

Gregory und die anstehende Neuausschreibung des Laurentius-Klein-Lehrstuhls zum Beginn des kommenden Studienjahres. Daneben wurde ausführlich von den Aktivitäten des Forums und der verschiedenen Vereinsorgane (Cardo, Ökumenische Stiftung, wissenschaftliche Buchreihe JThF) berichtet. Der Vorstandsbericht machte deutlich, dass die Vorbereitungen für das anstehende Jubiläum des Studienjahres 2014 in der kommenden Arbeit einen wichtigen Platz einnehmen werden. Verantwortlich ist hierfür eine engagierte Gruppe von Forumsmitgliedern, die eng mit der Abtei, dem Studienjahr und dem DAAD zusammenarbeitet.

Für den Vorstand selbst erbrachte die Mitgliederversammlung eine personelle Veränderung: Die Mit-

gliederversammlung wählte Saskia Lieske (38. Studienjahr) in den Vereinsvorstand, da Regina Wildgruber aus persönlichen Gründen vorzeitig ausschied. Regina Wildgruber sei an dieser Stelle herzlich für ihr jahrelanges, intensives Engagement gedankt.

Doch nach der Mitgliederversammlung ist ja bekanntlich vor der Mitgliederversammlung. So sei schon auf den nächsten Termin hingewiesen: Die Mitgliederversammlung 2013 wird am 12. Oktober 2013 in Goslar im Rahmen eines Kolloquiums mit dem Arbeitstitel „Theologie und Biographie“ stattfinden. Wir laden herzlich zur Teilnahme ein!

Saskia Lieske, Münster

## Das Ende nicht nur eines Mythos

### *Bericht der Studienleitung*

**T**heologie und Mythologie haben sich in ihrer Geschichte bekanntlich unterschiedlich gut verstanden. Fielen für Platon beide zusammen, was deutlich zu Lasten der Reputation der Theologie ging, gehörte für Bultmann zur Theologie, dass sie mit dem Mythos ordentlich aufräumt. Dieser Bericht will entmythologisieren – keine biblischen, sondern Studienjahres-Mythen. Er will dies in existentialer Analyse tun, also indem die „ontologischen“ Strukturen des

Studienjahres beschrieben werden. Weil es aber erst bei der konkreten Existenz so richtig interessant wird, soll es vor allem um das 39. Studienjahr gehen.

*Zu den Mythen* „Im Studienjahr herrscht Frauenüberschuss“, „Es handelt sich um ein deutsches Studienprogramm“ und „Das Studienjahr will ökumenisch sein, ist aber eher katholisch besetzt“.

*Existentialer Analyse:* Im Studienjahr studieren Männer und Frauen. Wegen der DAAD-Förderung ist die Unterscheidung deutsch/nichtdeutsch relevant. Das Studienjahres-Personal ordnet sich im Normalfall je einer Konfession zu.

*Beobachtungen zur konkreten Existenz:* Von den 21 Studierenden sind sieben Frauen und 14 Männer, ein Seminarist befindet sich nicht darunter, dafür ein Augustiner. Es gibt einen Österreicher und einen Schweizer. Leider wurde das Europa-Stipendium nicht in Anspruch genommen. Es studieren zwölf Katholiken im 39. Studienjahr und neun Evangelische. Neben Studierenden aus den deutschen Landeskirchen gehören zu den Protestanten auch ein reformierter Schweizer und ein Mitglied der Selbständig ev.-luth. Kirche. Die Assistentin und der Assistent sind ev.-luth., die Studiendekanin ist röm.-kath.

*Zu den Mythen* „Sylvia ist die einzige Konstante“, „Br. Josef ist Studienpräfekt“ und „Die Küchenchefin ist Araberin und kocht mit viel Fleisch und Fett“.

*Existenziale Analyse:* Personalwechsel gehört zur Biographie von Organisationen. Ohne Sekretärin, die Flügel bucht, sich um Finanzen kümmert, eine Seele von Mensch ist ... wäre das Studienjahr verloren. Das Amt des Studienpräfekten ist hilfreich als Scharnierstelle zwischen Kloster und Studienjahr. Essen und Trinken hält Leib und Seele zusammen.

*Beobachtungen zur konkreten Existenz:* Nach über acht Jahren zuverlässiger und mit großer Herzlichkeit getaner Arbeit muss Sylvia Höß zum Jahresende 2012 das Land verlassen, weil ihr Visum nicht mehr verlängert wurde. Wir wünschen ihr Gottes Segen für ihre Rückkehr nach

Deutschland, ein auch beruflich reibungsloses Ankommen und einen Platz im Gedächtnis des Studienjahres. Uns wünschen wir, dass bald eine geeignete Person für die Wiederbesetzung der Stelle gefunden wird.

Br. Josef ist zur Verstärkung der Gemeinschaft und zur Betreuung von P. Hieronymus nach Tabgha gegangen. Daher hat Abt Gregory P. Matthias mit dem Amt des Studienpräfekten betraut, der anfangs Tabgha ungern verlassen hat, nach der Sinai-Exkursion aber bekannte: „Inzwischen bin ich richtig begeistert vom Studienjahr.“ Er füllt sein neues Amt mit einem Schwerpunkt auf der Studierendenseelsorge aus, die er in erwähnenswerter ökumenischer Offenheit leistet und versteht es, unterschiedliche Frömmigkeitsformen zu fördern.

Das Küchenteam besteht nun aus Nana, Eyad und dem neuen Küchenchef Assaf. Er ist Israeli und kocht gerne mit Fleisch und viel Fett.

*Zu den Mythen* „Studium in Israel ist mit Mistgabeln zu bekämpfen“ und „Die benachbarte Yeshiva würde uns am liebsten mit Mistgabeln bekämpfen“.

*Existenziale Analyse:* Konkurrenz belebt das Geschäft.

*Beobachtungen zur konkreten Existenz:* Die Beziehungen zum um mehrere Jahre jüngeren Studienprogramm „Studium in Israel“ sind sehr gut. Bereits im zweiten Jahr in Folge haben wir „Studium in Israel“ zum Eröffnungsgottesdienst eingeladen, immer wieder nehmen deren

Studierende an Veranstaltungen im Studienjahr und in der Dormitio teil, eine gemeinsame Exkursion nach Qumran ist geplant und es gibt verschiedene persönliche Kontakte unterschiedlicher Intensität.

Anlässlich des Sukkot-Festes hatten wir Rabbiner Goldstein von der Diaspora-Yeshiva zu Besuch, der unsere von den Studierenden gebaute Sukka als „sehr schön“ gelobt hat und sie mit einem Segen eingeweiht hat. Was er nach den Regeln der Halakha über sie dachte, hat er freundlicherweise für sich behalten. Zu danken haben wir für diesen Kontakt dem Mitarbeiter in der Celleratur Günter Zenner, der sich selbst gerne als katholischer Israeli vorstellt.

*Zu den Mythen* „Die Exkursionsblätter sind veraltet“, „Die Stühle sind unbequem“ und „Es gibt bald eine neue Heizung“.

*Existenziale Analyse:* Neuerungen sind nötig zum Erhalt.

*Beobachtungen zur konkreten Existenz:* Ein unermüdliches Redaktionsteam hat sich an die Arbeit gemacht, die Exkursionsblätter zu sichten und ihre Überarbeitung zu koordinieren. Einen großen Teil der Überarbeitung hat es dabei selbst geleistet. Herzlichen Dank an Christina Bodemann, Thomas Fornet-Ponse, Daniel Lanzinger, Christiane Schneider und an alle, die Exkursionsblätter bearbeitet haben. Ihr habt dem Exkursionsprogramm des Studienjahres damit einen großen, sehr großen Dienst erwiesen.

Bereits die Studierenden des letzten Studienjahres haben neue Stühle für den Vorlesungssaal ausgesucht, auf welchen das Studieren etwas weniger mühsam ist.

Eine neue Heizung ist in der konkreten Existenz dieses Studienjahres nicht erkennbar.

*Zum Mythos schlechthin:* „Sinai“.

*Existenziale Analyse:* Der „Sinai“ ist durch Laurentius Klein zur ontologischen Grundstruktur des Studienjahres geworden, auch wenn das Werden von ontologischen Grundstrukturen bezweifelt werden sollte.

*Beobachtungen zur konkreten Existenz:* Der Sinai-Mythos existiert in zwei Ausprägungen, die von der Generationszugehörigkeit abhängen. In der Dafna-und-Arnon-mit-und-ohne-Sirbal-Generation lautet er: „Der neue Sinai ist zu einer gemütlichen Wellness-Tour verkommen.“ In der Achmed-und-Ramy-mit-und-ohne-Jeoptour-Generation lautet er: „Der alte Sinai war eine extreme Survival-Tour mit extremen Extremerfahrungen.“

Zu diesem Thema empfehlen wir generationsübergreifende Gespräche bei Forums-Veranstaltungen und die Berichte der Studierenden in diesem Heft und in ihren Blogs.

Kathrin Hager, Jerusalem

## Alles außer Alltag

### *Erlebte, gefühlte und gefüllte Zeit in den ersten Wochen des 39. Theologischen Studienjahrs*

**S**eit dem Beginn des Studienjahrs sind erst gut zwei Monate vergangen, doch habe ich bereits jetzt den Eindruck, wir hätten eine Ewigkeit miteinander verbracht. Bereits jetzt ist das Studienjahr ein funkelnder Diamant in der Schatztruhe meiner Erfahrungen. Die bisherige Zeit in Jerusalem hat mich tiefgreifend verwandelt und aus mir einen ganz neuen Menschen gemacht. Manchmal tauchen am Lebenshorizont unverhofft neue Wege auf, man findet sich plötzlich in Situationen wieder, in denen der Alltag aufgebrochen wird, in denen das Erleben um ein Vielfaches dichter wird und das Leben plötzlich neu und mit ungebändigter Kraft ins Bewusstsein hereinströmt. So ging es mir auch zu Beginn des Studienjahrs: Alles ging unfassbar schnell. Gerade noch hatte ich ganz verdattert die DAAD-Zusage in der Hand gehalten, schon saß ich im Flieger nach Tel Aviv, bezog mein Zimmer im Beit Josef und kurz darauf fanden wir uns gemeinsam in der Einführungsveranstaltung wieder. Für uns Studenten blieb kaum Zeit, diesen Wechsel zu verarbeiten. Sofort prasselte eine Flut neuer Eindrücke auf uns nieder: Neugierig beschnupperten wir unsere neuen Kommilitonen, versuchten zu erspüren, wem unsere Sympathien galten und mit wem wir erst warm

werden mussten. Wir unternahmen erste (vorsichtige) Streifzüge durch die Straßen der Altstadt, wühlten uns durch das Gedränge, vorbei an arabischen Händlern, orientierungslosen Touristengruppen und vorbeieilenden ultraorthodoxen Juden. Durch unsere Nasen sogten wir die Luft der kulturellen Vielfalt: Argilahdämpfe, Gewürze, Weihrauch, frisches Gebäck und häufig alles zusammen. Unbefangen ließen wir die unbekannteren Kulturen auf uns hernieder rauschen und konnten das eine oder andere Element für unser Zusammenleben adaptieren: Gemeinsames Singen und Klatschen zu jüdischen und/oder arabischen Klängen aus dem kleinen Radio in der Küche bildete beim Spülen die Grundlage für ein unvergleichliches Gemeinschaftserlebnis.

Wir kämpften uns in die Rhythmen und Strukturen des Zusammenlebens im Beit Josef. Wir hielten mit Felix Körner und Ömer Özsoy Debatten über christliche und muslimische Koranhermeneutik ab und kletterten mit Max Küchler über alte Steine. Wir unternahmen unsere ersten Exkursionen ins Jerusalemer Umland und die obligatorische Wüstenwanderung im Wadi Qelt. Wir tauchten ein in das für das Studienjahr so typische Spannungsfeld zwischen Motivation und Überforderung, zwischen Abenteuerlust und festgelegtem Stundenplan.

Dass bei all diesen Erlebnissen der Sinai unbemerkt in die Nähe gerückt war, bemerkten wir erst daran, dass die Atmosphäre im Beit Josef sel-

sam „zu kribbeln“ begann - eine Mischung aus Vorfreude, Sorge und Geschäftigkeit. Die Pausen zwischen den Veranstaltungen verbrachten wir damit, schnell noch die nötigen Sachen zusammensuchen und dann war er auch schon da!

Der Sinai brach mit betäubender Wucht über uns herein und katapultierte uns in eine neue Phase des Gruppenbildungsprozesses. Wir mussten uns erst einmal in die neue Situation hereinflinden und begriffen dann: Hier bot sich die Herausforderung, die geeignet war, uns noch enger zusammenschweißen. Wir schwitzten, stöhnten und murrten gemeinsam; schiefen Seite an Seite unter dem weiten Sternenzelt ein und stürmten voller Mut und Tatendrang auf den Gipfel hinauf: Aufgepasst, hier kommen wir, das 39. Theologische Studienjahr, die Welt liegt uns zu Füßen!!

Jetzt sind wir schon einige Wochen vom Sinai zurück und die Vorlesungen sind wieder in vollem Gange. Wir haben unsere ersten Vorlesungen zu unserem Jahresthema „Religion und Moderne“ gehört: Mit Karl Gabriel haben wir Ursprung, Entwicklung, Kritik und Verschwinden der Säkularismus-These behandelt. Roman Siebenrock hat uns die Thematik anhand des Zweiten Vatikanums durchbuchstabiert. Auch in der ökumenischen Diskussion schreiten wir tapfer voran, haben bei Dorothea Sattler und Friederike Nüssel eine Vorlesung zu gemeinsamen Abendmahlsfragen gehört und zwei Studientage abgehalten: eine

Fernsehshow über den Protestantismus und ein ökumenisches Konzil zur inneren Verfassung der katholischen Kirche. Eigentlich hätte ich nach dem intensiven Start des Studienjahres, den Erfahrungsdichte der ersten Wochen und dem überwältigenden Sinai-Erlebnis erwartet, dass wir jetzt ganz und gar im Studienjahr angekommen sind - dass sich die anfängliche Euphorie legt und ein Gefühl von Alltag aufkommt. Doch nichts davon trifft zu. Nach wie vor strömt eine Energie durch das Studienjahr, die mit magischer Kraft die Herzen der Teilnehmer verwandelt. Noch immer strahlen diese heiligen, spannenden, lebhaften oder einfach nur absurd komischen Augenblicke auf: Wenn wir gemeinsam im Garten lernen, wenn wir am Esstisch diskutieren, wenn wir die geheimen Ecken der Altstadt erkunden oder wenn wir abends einfach nur zusammensitzen. Dann kann ich immer noch nicht ganz glauben, dass ich tatsächlich hier lebe und dass ich nicht einfach alles träume. Nicht nur unsere spontanen Gesangseinlagen beim Spülen gehen weiter, auch Tanzeinlagen und Gruppenpolonaisen beleben das gesamte Haus. Noch immer scheint unser Leben nicht in festen Alltagsstrukturen erstarren zu wollen. Aber warum ist das eigentlich so, dass das Studienjahr gegen so etwas wie Alltagsempfinden immun zu sein scheint? Ich glaube, es liegt an dem fulminanten Start, den wir als Gruppe in den ersten Wochen hingelegt haben. In dieser „konstitutiven Phase“ haben wir uns gefunden,

nicht nur als Individuen, sondern auch als Gemeinschaft. In dieser Zeit hat sich für uns ein kleiner Mythos begründet, der weiterhin in unsere nachsinaaitischen Tage hineinwirkt. Er erinnert uns ständig daran, zu was wir als Gruppe fähig sind, und ermahnt uns, das Eigentliche nicht in Stundenplänen und Studienleistungen zu suchen. Vielmehr erklingt zwischen den Zeilen die eigentliche Melodie des Studienjahrs in immer neuen Variationen.

Unser Alltag transzendiert immer wieder in den Raum des Außeralltäglichen. So besteht unser Alltag paradoxerweise darin, dass es keinen Alltag gibt. Daraus entwickelt sich eine neue Lebenshaltung. Für uns Studenten lohnt es sich kaum, den Stundenplan der Woche im Kopf zu behalten. Dafür gibt es zu viele Überraschungen. So leben wir vielleicht das, was Jesus von seinen Jüngern forderte: „Sorgt euch also nicht um morgen; denn der morgige Tag wird für sich selbst sorgen. Jeder Tag hat genug eigene Plage.“ (Mt 6,34) Das macht

wohl das Besondere am Studienjahr aus: Dass man hier acht Monate lebt, ohne jemals richtig anzukommen.

## *Nachtrag Weihnachten 2012*

Als im November die Krise in Gaza losging und wir für kurze Zeit nicht wussten, wie und ob es mit dem Studienjahr weitergehen würde, konnten wir diese Zeit dank unserer guten Gemeinschaft ohne Panik durchstehen. Auch in der Situation, als wir während des Luftalarms im Keller zusammen saßen, blieben wir unbekümmert und zuversichtlich. Martin Ebner, der zu dieser Zeit bei uns war und das miterlebte, führte das auf unseren guten Zusammenhalt in der Gruppe zurück. Statt uns von den Nachrichten verunsichern zu lassen, haben wir dann ein Friedensgebet veranstaltet. Noch am selben Abend, an dem wir das Friedensgebet gemacht hatten, kam die Meldung von der Waffenruhe.

Andreas Stefan / Juliane Rohloff,  
Jerusalem

## **Stifter gesucht**

### *Bericht der Ökumenischen Stiftung Jerusalem*

**D**ie Stiftung darf sich über ein neues Mitglied im Vorstand freuen. Michael Huber (Studienjahr 2004/05) hat die Anfrage des Forums-Vorstandes gerne angenommen und ist nun mit im Team. Er arbeitet und wohnt in Darmstadt

und hat, wie auch seine Frau Katharina, eine Stelle als Lehrerin inne. Dem Stiftungsvorstand wird nicht zuletzt seine abgeschlossene Lehre als Bankkaufmann zugute kommen. Inhaltlich wird er besonders in den Aufgabenbereich von Susanne Gutmann eingearbeitet. Von ihr und ihrem engagierten Einsatz müssen wir uns nun leider verabschieden. Wir tun dies mit zwei weinenden Augen und danken ihr herzlich für die Zeit der

Zusammenarbeit.

Das Vermögen der Stiftung belief sich zum Jahresende 2011 auf 107.612,- € und ist damit im Vergleich zum Vorjahr leicht gesunken. Allgemeine Einbrüche an den Kapitalmärkten (2008) wurden durch vorausschauende Investitionen deutlich abgefedert. Dennoch bleibt es zur Zeit schwer, mit ethisch vertretbaren und ausreichend sicheren Anlageformen eine Rendite zu erzielen, die deutlich über dem Inflationsausgleich liegt. Durch die Umstrukturierung des Depots von der Commerzbank zur KD-Bank konnte nicht gleich das gesamte Kapital wieder angelegt werden, was die durchschnittlichen Zinsen senkte.

Die Zustiftungen betragen im Jahr 2011 1.755,- €. Hier ist ein Rückgang in der Gesamthöhe wie in der Anzahl der Stifter zu verzeichnen; zum Teil sicher aus Altersgründen. Wir brauchen mehr Menschen, die regelmäßig etwas geben. Auch mit kleinen jährlichen Beträgen können wir etwas bewegen, wenn wir möglichst viele, die mit dem Studienjahr in Kontakt gekommen sind, mobilisieren können.

In dem Bereich der Geldanlage ist der Anteil an ökologisch bewussten Anlageformen gestiegen. Wir nutzen Angebote unserer Partnerbanken, der KD- und der Umweltbank. Seit Dezember 2011 sind wir Anteilseigner im Mikrokreditfonds Oikocredit. Die Genossenschaft wurde 2012 mit dem Fair-Trade-Award ausgezeichnet und vergibt seit 30 Jahren Mikrokredite im Rahmen von Entwicklungs-

hilfeprojekten. Sie arbeitet nicht gewinnorientiert und unsere Erträge sind damit auf niedrigem Niveau stabil. 2012 haben wir das im Vorjahr angekündigte Investment bei der Hahn Energieerzeugungsgesellschaft aus Essen umgesetzt - es ist als Investition in ein einzelnes Unternehmen mit einem Insolvenzrisiko behaftet. Da diesem Risiko auch einige Vorteile gegenüberstehen - wie etwa ein sicherer Markt (Strom und Wärme in Deutschland), eine bewährte Technologie und eine Absicherung durch einen konkreten Sachwert (größeres Blockheizkraftwerk), halten wir diese Investition jedoch für gerechtfertigt.

Im Bereich der Förderungen haben wir aufgrund der Nichtinanspruchnahme des Europa-Stipendiums erstmalig die Finanzierung einer Supervision für das Leitungsteam des Studienjahres angeboten und dafür deutlich positive Rückmeldung erhalten. Das neu eingeführte „Kultur-Ticket“ soll weitergeführt und auf 75,- € pro Teilnehmer aufgestockt werden. Dabei wird der Fokus deutlicher auf die Gegenwartskultur gerichtet.

Susanne Gutmann, Simon Kramer  
Frank Dittmann, Michael Huber

## Neues aus der Reihe Jerusalem Theologi- sches Forum

### *JTHF als Blickfang*

Was ist denn das?“ – Diese Reaktion durfte ich Ende September 2012 in Münster gleich mehrfach erleben, und zwar im Rahmen der dort stattfindenden Generalversammlung der Görres-Gesellschaft, auf der die großen deutschen Wissenschaftsverlage ihre Neuerscheinungen präsentierten. Im Vergleich mit anderen fachwissenschaftlichen Buch-Publikationen wurde offensichtlich, dass unsere Reihe sich von ihrem äußeren Erscheinungsbild auffallend abhebt: Diese bemühen sich zum größten Teil um ein „seriöses Erscheinungsbild“ – beziehungsweise um das, was man wohl dafür hält –, was dazu führt, dass man nur selten eine Titelgraphik auf dem Buchcover zu sehen bekommt und farblich Grau, Weiß, Schwarz, Beige- und Ockertöne dominieren. Viele wissenschaftliche Reihen sehen noch exakt so aus wie vor 50, 60 oder mehr Jahren, als sie gegründet wurden.

Unsere Reihe ist von der äußeren Aufmachung her einfach ein Hingucker: Blauer Umschlag, ungewöhnliche Schriftfarbe und die Komposition einer Hintergrundgraphik mit einer weichen Bleichstiftzeichnung im Vordergrund ist schlichtweg überzeugend. Auch wenn es natürlich in erster Linie um den Inhalt geht, soll an dieser Stelle doch einmal aus-

drücklich unser „Hausgraphiker“ Gunnar Floss gelobt werden, der mittlerweile 22 Buchcover entworfen und damit 22 Kunstwerke geschaffen hat: Sie sehen im Bücherregal und auf dem Schreibtisch einfach gut aus – und vermögen, die Neugier eines wissenschaftlichen Fachpublikums zu wecken!

### *E-Books*

Unsere Reihe ist aber nicht nur vom Design her auf höchste Qualität bedacht, sondern auch hinsichtlich ihrer Publikationsweise: Während viele Reihen aus Kostengründen immer mehr zu Laserprint-Verfahren übergehen, werden unsere Bücher weiterhin im qualitativ hochwertigen Offsetdruck-Verfahren hergestellt. In diesem Bereich sind wir im besten Sinne traditionell eingestellt! Gleichzeitig hat sich unsere Reihe aber einer neuen Publikationsform gegenüber geöffnet: den E-Books. In diesem Bereich sind wir im besten Sinne auf der Höhe der Zeit!

Um aber auch für den Bereich „E-Books“ höchsten Qualitätsstandards zu genügen, hat sich der Aschendorff-Buchverlag mit PaperC zusammengetan, der wichtigsten professionellen Online-Distributions-Plattform für Fach- und Lehrbücher im deutschsprachigen Raum. Auf PaperC kann man die entsprechenden Bücher online kostenlos lesen und sich gegen Gebühr das ganze Buch, einzelne Kapitel oder auch nur einzelne Seiten als PDF-Datei herunterladen. Gerade bei Sammelbän-

den, bei denen man nur an einzelnen Aufsätzen interessiert ist, ist dies eine interessante und kostengünstige Alternative zum Kauf des kompletten Bandes.

Über PaperC sind mittlerweile die ersten fünf Bände unserer Reihe und Band 10 abrufbar. Weitere werden sicher folgen. Da gerade einige dieser Bände als gedruckte Bücher vergriffen sind, ist ihre Publikation als E-Book besonders erfreulich. Die Links zu den einzelnen Bänden und Neuigkeiten zum E-Book-Bereich sind über unsere Homepage [www.jthf.de](http://www.jthf.de) abrufbar, auf die an dieser Stelle wieder einmal werbend hingewiesen werden darf: Es findet sich dort seit kurzem ein eigener Menüpunkt „JThF E-Books“. Auf unserer Internetseite finden sich aber auch stets die aktuellsten Informationen zu unseren Neuerscheinungen, so auch zu den vier Bänden, die im Folgenden vorgestellt werden sollen.

### *Neuerscheinungen*

Das Jahr 2012 war mit vier Neuerscheinungen ein Rekordjahr, das die Reihenherausgeber und Schriftleitung entsprechend auf Trab hielt. Diese vier Neuerscheinungen legen ein beredtes Zeugnis davon ab, wie breit unsere Reihe aufgestellt ist: eine Dissertationsschrift steht dort neben einem Tagungsband unseres Forums; einer Festschrift, welche ein Buch um ein Buch herum ist, folgt ein Dokumentationsband der Studien- und Forschungsaktivitäten des Theologischen Studienjahrs. So höchst

unterschiedlich diese vier Bände auch sind, so verbindet sie untereinander der unübersehbare Jerusalem-Bezug. Eine so vielstimmige Stadt wie Jerusalem wirft eben auch ein vielstimmiges Echo der theologischen Reflexion zurück!

Band 18 (Tinatin Chronz: „Die Feier des Heiligen Öles nach Jerusalemer Ordnung“) ist ein weiterer herausragender Band unserer Reihe, der einen zentralen Text der Jerusalemer Liturgie, nämlich die mehrere Stunden dauernde Krankenliturgie in der frühen Kirche von Jerusalem, ediert, übersetzt und kommentiert. Dabei wird einmal mehr deutlich, dass gerade die nun leichter zugänglichen Archive der ehemaligen Sowjetunion nach dem Zusammenbruch des Kommunismus Schätze bergen, welche uns noch Einiges über die Liturgie Jerusalems verraten können und auf ihre gründliche Erforschung warten. Tinatin Chronz hat mit ihrer Dissertation hierzu einen entscheidenden Beitrag geleistet.

Während Band 19 (Thomas Fornet-Ponse: „Ökumene in drei Dimensionen“) bereits letztes Jahr erschienen ist und deshalb schon im letzten CARDO vorgestellt wurde, verzögert sich die Publikation der Bände 20 und 21, welche wir hoffentlich im nächsten Jahr präsentieren dürfen. Es handelt sich bei ihnen – wie auch bei Band 18 – um Texteditionen. Diese bringen in der Regel stärkere „Geburtswehen“ auf dem Weg zur Publikation mit sich als andere Bände, da verschiedene Sprachen, unterschiedliche Schriftfonts,

ausgeklügelte Anmerungsapparate und penibel einzuhaltende Seiten- und Zeilenumbrüche mehr Aufmerksamkeit und Zuwendung brauchen als ein „normaler“ Band.

„Normal“, im falsch verstandenen Sinne von „alltäglich“, ist Band 22 (Achim Budde/Oliver Schuegraf (Hrsg.): „Ökumene retten!“) jedoch keineswegs: Er bündelt die höchst unterschiedlichen Beiträge des gleichnamigen Symposions, welches vom 12. bis zum 14. November 2010 auf Burg Rothenfels in Kooperation mit dem Forum Studienjahr stattgefunden hat. Einen kompakteren und konkreteren Zugang zur innerchristlichen Ökumene des 21. Jahrhunderts wird man wohl kaum finden!

Band 23 (Michael Bongardt/René Dausner (Hrsg.): „Zum Einsatz kommen“) ist ein Buch, das völlig neue Wege austestet: Es ist nämlich ein Buch über ein Buch, welches im Buch enthalten ist. Zum 75. Geburtstag des genialen in Jerusalem lebenden Aphoristikers Eleazar Ben-yoëtz haben zwanzig seiner treuesten Leser sein 2007 bei Carl Hanser in Hamburg erschienenes Werk „Die Eselin Bileams und Kohelets Hund“ kommentiert, und zwar in Form von Randnotizen, welche neben dem hier vollständig abgedruckten Werk zu finden sind. Ein Buch, welches ich ungern rezensieren wollte, aber dafür immer wieder und wieder gerne lese!

Band 24 (Joachim Negel/Margareta Gruber OSF (Hrsg.): „Figuren der Offenbarung“) schließlich ist ein Sammelband, der Einblick in das theologische Nachdenken und For-

schen der letzten fünf Jahre im Theologischen Studienjahr gewährt. Er steht am Beginn einer neuen Unterreihe des JThF, welche den Titel trägt „Ökumenische Beiträge aus dem Theologischen Studienjahr Jerusalem“. Band 24 JThF ist zugleich der erste Band dieser Unterreihe.

Im Folgenden drucken wir – wie üblich – die vollständigen Klappentexte der vier im Jahre 2012 erschienenen Bände ab:

**Band 18: Tinatin Chronz: Die Feier des Heiligen Öles nach Jerusalem Ordnung. Mit dem Text des slavischen Codex Hilferding 21 der Russischen Nationalbibliothek in Sankt Petersburg sowie georgischen Übersetzungen palästinischer und konstantinopolitanischer Quellen. Einführung – Edition – Kommentar.**

Die „Feier des Heiligen Öles nach Jerusalem Ordnung“ ist eine ungewöhnlich aufwändige Form der Krankliturgie, gefeiert von sieben konzelebrierenden Priestern, verbunden mit einer Ganznachtvigil und der Feier der Eucharistie. Ausschließlich in slavischen Handschriften des 13./14. Jahrhunderts überliefert, hat diese Gottesdienstordnung in den bisherigen Forschungen zur Liturgie der Kirche von Jerusalem kaum Beachtung gefunden.

In diesem Buch wird die „Feier des Heiligen Öles nach Jerusalem Ordnung“ eingehend beschrieben und erklärt sowie in die Geschichte der rituellen Krankfürsorge eingeordnet. Besonderes Interesse gilt der

liturgiegeschichtlichen Frage, wie das Verhältnis dieses Gottesdienstes zur Kirche von Jerusalem und Palästina zu beurteilen ist.

Im Editionsteil der Arbeit werden die in georgischer Übersetzung erhaltenen Öl- und Krankengebete der altkirchlichen Liturgie Jerusalems und der byzantinischen Zeit erstmals kritisch ediert, in das Deutsche übersetzt und mit den slavisch überlieferten Texten verglichen. Zum ersten Mal veröffentlicht wird ferner die „Feier des Heiligen Öles nach Jerusalem Ordnung“ aus dem Codex Petropol. RNB Hilf. 21 des serbisch-orthodoxen Klosters Gračanica, begleitet von einer deutschen Übersetzung und einem sprachlichen Kommentar.

**Band 22: Achim Budde, Oliver Schuegraf (Hrsg.): Ökumene retten! Symposium der Burg Rothenfels und des Forum Studienjahr Jerusalem.**

Der Band dokumentiert die Vorträge, Gespräche und Workshops einer Tagung, die Burg Rothenfels vom 12.–14.11.2010 in Kooperation mit dem Forum Studienjahr Jerusalem durchgeführt hat. 100 Jahre nach Gründung der Ökumenischen Bewegung und ein halbes Jahr nach dem Ökumenischen Kirchentag in München wurden „konspirativ“ die aktuellen Chancen der Ökumene ausgelotet: Wie lässt sich abseits der klassischen Konfliktfelder ein tragfähiges Miteinander fester etablieren? Wie verhindern wir eine Rückkehr zur Trennung ekklesiologisch relevanter Lebensvollzüge? Wie können

wir durch geistreiches und theologisch verantwortetes Handeln ökumenische Fakten schaffen? Was kann die kirchliche Zivilgesellschaft tun?

*Was wir wollen:* Mit Harding Meyer und Peter Neuner tauschen sich in einem Rittersaalgespräch zwei Protagonisten der Ökumenischen Bewegung über die heutige Lage aus – mit deutlichen Worten und klaren Optionen.

*Was wir können:* Ivo Huber präsentiert uns die überraschenden Ergebnisse der aktuellen Feldstudie zur Ökumene – eine Bestandsaufnahme, die vielversprechende Handlungsfelder aufzeigen kann. Dagmar Stoltmann-Lukas und Oliver Schuegraf reflektieren, welche Probleme und Chancen der Strukturwandel und die angespannte Finanzlage für die Ökumene mit sich bringen. Johanna Rahner entwirft eine konkrete Vision für Burg Rothenfels.

*Was wir tun:* Nikolaus Harnoncourt, Rudolf Prokschi und andere stellen Projekte vor, die als Vorbilder zur Nachahmung für viele von Interesse sein können.

*Was wir hoffen:* Johanna Rahner analysiert die gesellschaftlichen Mentalitäten, theologischen Perspektiven und kirchlichen Widerstände, mit denen die Ökumene in Zukunft rechnen muss.

**Band 23: Michael Bongardt, René Dausner (Hrsg.): Zum Einsatz kommen. „Die Eselin Bileams und Kohelets Hund“ von Elazar Ben-yoëtz. Vielstimmig gelesen zu seinem 75. Geburtstag.**

Die deutschsprachige Dichtung von Elazar Benyoëtz ist längst kein Geheimtipp mehr. Wer seine Ein-Sätze gelesen, reflektiert und meditiert hat, ist um Erfahrungsschichten der Sprache, des Glaubens, des Betens und der Hoffnung reicher geworden. Seine Texte beleben nicht nur die Welt der Bibel, von der sie selbst leben, sondern ebenso die deutsch-jüdische Kultur, die mit Auschwitz untergegangen zu sein schien.

Elazar Benyoëtz, der 1937 in Wiener Neustadt geboren wurde und seit 1939 in Jerusalem und Tel Aviv lebt, verbindet seine eigenen Erfahrungen mit der biblischen und talmudischen Tradition und schreibt über den Bruch von Auschwitz hinweg seine Ein-Sätze in die deutsche Sprache hinein.

Mit dem vorliegenden Buch soll dieser Dichter anlässlich seines 75. Geburtstages für sein Werk und seine Erinnerungsarbeit geehrt werden. Zwanzig Autoren haben sich auf ein einmaliges Schreibprojekt eingelassen, dem einzig zwei formale Vorgaben zugrunde lagen: jeder Text musste kurz sein und sich auf eine Referenzstelle aus dem Buch „Die Eselin Bileams und Kohelets Hund“ beziehen, das 2007 im Carl Hanser Verlag erschien und das hier mit den Kommentaren erneut abgedruckt ist.

Zwei Bücher in einem – eine kompaktere Einführung in das Werk von Elazar Benyoëtz kann es nicht geben.

## onstheologisch – Politisch. Ökumenische Beiträge aus dem Theologischen Studienjahr Jerusalem 1

Offenbarung ... was ist das? Hat man es hier mit Visionen, Auditionen und Divinationen, also mit unmittelbaren Widerfahrnissen des Heiligen zu tun? Oder verhält es sich nicht eher so, dass die Gegenwart der Gottheit uns immer nur im Spiegel von Sprache und Kultur, Tradition und Reflexion zugänglich wird? Sollte Letzteres zutreffen, muss man freilich zugeben, dass von Gott anders als vermittels menschlichen Zeugnisses nichts gewusst werden kann. Welche Konsequenzen aber hat diese Einsicht für die Theologie insgesamt?

Die hier versammelten „Ökumenischen Beiträge aus dem Theologischen Studienjahr Jerusalem“ verfolgen diese Fragen aus der Perspektive der Bibelwissenschaften und der hermeneutischen Religionstheologie; außer Frage steht, dass dabei vom politischen Kontext, in welchem die menschliche Gottrede angesiedelt ist, nicht abstrahiert werden kann.

Der Band dokumentiert das vielfältige Themenspektrum und die Diskussionskultur im „Theologischen Studienjahr Jerusalem“, einem seit 1973 bestehenden ökumenischen Ausbildungs- und Forschungsprogramm für deutschsprachige Studierende der Theologie in Jerusalem.

**Band 24: Joachim Negel, Margareta Gruber OSF (Hrsg.): Figuren der Offenbarung. Biblisch – Religi-**

### *Und zu guter Letzt...*

Nicht geändert hat sich der weiterhin bestehende Exklusiv-Rabatt für Mitglieder des Forums Studienjahr von 20 % auf den Ladenpreis für alle lieferbaren Bände des JThF. Bestellungen – unter Berufung auf die Mitgliedschaft – sollten direkt an Herrn Ludger Maas vom Aschendorff-Buchverlag (ludger.maas@aschendorff.de) gerichtet werden.

Unverändert ist auch die Einladung der Schriftleitung an alle ehemaligen Studienjägerinnen und Studienjäger, sich mit Publikationsprojekten an uns zu wenden. Einfach eine E-Mail schreiben an: [jthf@studienjahr.de](mailto:jthf@studienjahr.de). Dissertations- und Habilitationsschriften aller Fachrichtungen sind herzlich willkommen!

Nikodemus C. Schnabel OSB,  
Jerusalem

# Beitrittserklärung zum

## Forum ehemaliger Studierender

im *Theologischen Studienjahr Dormition Abbey Jerusalem e.V.*

### 1. Persönliche Daten

Name: \_\_\_\_\_

Vorname: \_\_\_\_\_

Geburtsname: \_\_\_\_\_

Titel: \_\_\_\_\_

Straße, Hausnummer: \_\_\_\_\_

PLZ, Ort: \_\_\_\_\_

Telefon: \_\_\_\_\_

Telefax: \_\_\_\_\_

e-mail: \_\_\_\_\_

Studienjahr: \_\_\_\_\_

Mit der Aufnahme der vorstehenden Daten in das Adressbuch des **Forums Studienjahr** und der Weitergabe an Vereinsmitglieder auf Anfrage bin ich einverstanden.

Die folgenden Daten werden nicht veröffentlicht.

Studienfächer: \_\_\_\_\_

Studienabschluss: \_\_\_\_\_

Berufsbezeichnung: \_\_\_\_\_

Derzeitige Tätigkeit: \_\_\_\_\_

Arbeitgeber: \_\_\_\_\_

## 2. Mitgliedsbeitrag

Ich ermächtige das **Forum ehemaliger Studierender im Theologischen Studienjahr Dormition Abbey Jerusalem e.V.** die folgende Summe als Mitgliedsbeitrag / Spende einmal jährlich per Lastschrift vom angegebenen Konto einzuziehen.

Summe: \_\_\_\_\_ Euro

Geldinstitut: \_\_\_\_\_

BLZ: \_\_\_\_\_

Konto-Nummer: \_\_\_\_\_

## 3. Spenden

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

einmalige     jährliche

zur Verfügung zu stellen und ermächtige es zum Einzug von angegebenem Konto.

Summe: \_\_\_\_\_ Euro

---

**Datum, Unterschrift**

Bitte senden an:

Forum Studienjahr e.V.

Postfach 2706

D-48014 Münster

e-mail: forum@studienjahr.de

# AUSSCHREIBUNG

Die Ökumenische Stiftung Jerusalem schreibt aus:

**2.500 €**

## **für ein Post-Studienjahr-Projekt**

d.h. für eine wissenschaftliche Arbeit, die sich mit der Religion, Kultur oder der Geschichte des Nahen Ostens befasst und mit einem Aufenthalt vor Ort verbunden ist (z.B. Diplom- oder Examensarbeit, Dissertation oder wiss. Aufsatz).

**Zielgruppe:** Ehemalige Studierende des Studienjahres

**Bedingungen:** Wissenschaftlichkeit, Themenfeld (s.oben),  
Zielgruppe (s.oben), Bewerbung (s.unten)

Wir unterstützen entsprechende Projekte mit bis zu 2.500 €. Das können Reise-, Unterhalts- oder Materialkosten sein; das kann direkt im Anschluss ans Studienjahr sein oder auch Jahrzehnte später.

Mehr Informationen zur Bewerbung unter:  
*<http://studienjahr.de/post-stip.html>*

Für Fragen stehen wir gerne zur Verfügung:  
*[stiftung@studienjahr.de](mailto:stiftung@studienjahr.de)*

Der Stiftungs-Vorstand:

*Simon Kramer, Frank Dittmann, Michael Huber*

## Projektvorstellungen

Die folgende Rubrik soll eine Möglichkeit bieten, unterschiedliche Projekte, an denen Forumsmitglieder arbeiten und die an Themen des Studienjahres anknüpfen, vorzustellen. Unsere Hoffnung ist, dass so Möglichkeiten für Austausch und Kommunikation erschlossen werden und Netzwerke entstehen, die gemeinsame Projekte verfolgen. In den letzten drei Ausgaben konnten wir bereits viele spannende Initiativen aus den Bereichen Interreligiöser Dialog, Wissenschaft, Soziales und Spirituelles vorstellen. Auch in dieser Ausgabe werden aktuelle Projekte vorgestellt, mit der Hoffnung, dass sich auch hier neue Vernetzungsmöglichkeiten ergeben, zur gemeinsamen Arbeit an Projekten, die zeigen, in wie vielfältiger Weise die Themen des Studienjahrs Viele lange über die Zeit in Jerusalem hinaus weiterbeschäftigen.

Damit wir an dieser Stelle auch weiter vielfältige und spannende Projekte vorstellen können, geht an alle Forumsmitglieder die Bitte und herzliche Einladung uns Projektvorstellungen mit den relevanten Daten an die Adresse [cardo@studienjahr.de](mailto:cardo@studienjahr.de) zuzusenden.

### Archäologie

#### **Exkursionsblätter für das Studienjahr**

**Fachbereich:** Archäologie/Landeskunde

**Projekttitel/-thema:** Überarbeitung der Exkursionsblätter

**Projektleitung:** Christiane Schneider

**Mitarbeitende:** Christina Bodemann, Thomas Fornet-Ponse, Daniel Lanzinger

**Beschreibung:** Nachdem wir im vergangenen April bereits einen Aufruf zur Beteiligung an der Überarbeitung der Exkursionsblätter gestartet hatten, ist nun ein erster Zwischenstand erreicht: Das gegenwärtige Studienjahr verfügt schon über eine in großen Teilen aktualisierte Version. Um die Überarbeitung nun vollständig abzuschließen, suchen wir jedoch noch Freiwillige, die Exkursionsblätter neu schreiben oder grundlegend überarbeiten möchten. Mit dieser Arbeit wird ein Schatz gepflegt, der nicht nur zu einem Proprium des Studienjahres geworden ist, sondern auch die hohe Qualität der Exkursionen verbürgt. Wer Interesse hat, sich an dieser wichtigen Aufgabe zu beteiligen, ist herzlich eingeladen, sich mit der Redaktion in Verbindung zu setzen!

**Kontaktdaten:** Christiane Schneider ([chrimasch@web.de](mailto:chrimasch@web.de))

## Interreligiöses

### **Diskussionsforum Christentum-Islam**

**Fachbereich:** Interreligiöser Dialog

**Projekttitel/-thema:** Theologisches Forum Christentum – Islam

**Projektleitung:** Dr. Hansjörg Schmid

**Mitarbeitende:** christlich-islamisches Team von NachwuchswissenschaftlerInnen

**Beschreibung:** Das „Theologisches Forum Christentum – Islam“ ist ein wissenschaftliches Netzwerk und Diskussionsforum im Bereich Christlich-Islamischer Studien. Zielgruppe des Forums sind TheologInnen, Sozial- und KulturwissenschaftlerInnen (fortgeschrittene Studierende mit entsprechendem Studienschwerpunkt, DoktorandInnen, HabilitandInnen, ProfessorInnen), die sich in der Forschung und/oder in praktischen Arbeitsfeldern mit dem Verhältnis von Islam und Christentum befassen. Die nächste Jahrestagung findet am 1.-3.3.2013 in Stuttgart statt. Sie widmet sich dem Thema „Kirche und Umma – Glaube und Gemeinschaft in Christentum und Islam“: Die religiöse Praxis von Muslimen und Christen findet jeweils weithin gemeinschaftlich statt. Kirche und Umma, die weltweite Gemeinschaft der Muslime, sind jedoch zwei sehr unterschiedliche Größen. Sie sollen unter anderem hinsichtlich ihrer Autorität, Mittlerfunktion, der Spannung von Einheit und Vielfalt sowie des Verhältnisses zur Staatsgewalt miteinander verglichen werden. Im Rahmen der Tagung gibt es auch ein „offenes Forum“ für die Vorstellungen aktueller wissenschaftlicher Arbeiten und Forschungsergebnisse. Die Tagungen werden in der Buchreihe „Theologisches Forum Christentum – Islam“ im Verlag Pustet veröffentlicht (bislang 8 Bde.).

**Mehr unter:** <http://www.akademie-rs.de/theologisches-forum.html>

**Ort/Institution:** Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart

#### **Kontaktdaten:**

Dr. Hansjörg Schmid

Referat Interreligiöser Dialog

Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart

Im Schellenkönig 61

70184 Stuttgart

Telefon +49 711 1640 725

[schmid@akademie-rs.de](mailto:schmid@akademie-rs.de)

## Spiritualität

### Ökumenisches Stundengebet

**Fachbereich:** Liturgie

**Projekttitel/-thema:** Ökumenisches Stundengebet

**Mitarbeitende:** Abtei und Gymnasium St. Stephan, Augsburg; Amt der VELKD, Hannover; evangelisches Augustinerkloster Erfurt; Bildungsstätte Burg Rothenfels; Community Casteller Ring auf dem Schwanberg; Deutsches Liturgisches Institut, Trier; Liturgieschule Mannheim; Liturgiewissenschaftliches Institut der VELKD, Leipzig; Monatsschrift Magnificat – Das Stundenbuch; Melancthonkirche, Berlin; Evangelische und katholische Kirchengemeinde Hilpoltstein; Katholische Kirchengemeinde St. Josef, Calw; Ökumenisches Zentrum sanct clara Mannheim; Seminar für Liturgiewissenschaft der Universität Bonn.

**Beschreibung:** Die Initiative “Ökumenisches Stundengebet” ist ein ökumenisches Netzwerk für liturgische Spiritualität. Die Partner haben auf unterschiedliche Weise mit Tagzeitenliturgien zu tun: Bildungshäuser mit oder ohne tragende Community, Citypastoral, kleine Ortsgemeinden, Schülerinnen und Studenten, Mönche und Ordensschwestern, Pfarrerinnen und Pfarrer, ehrenamtliche Liturginnen und Liturgen vor Ort und wissenschaftliche Institute. Ziel ist es, die Chancen des Stundengebetes für die Ökumene zu erkennen, im Bewusstsein zu verbreiten und in der Praxis zu nutzen. Die Vernetzung bringt viele miteinander in Kontakt, die dabei gegenseitig von ihren Erfahrungen, Materialien und Kompetenzen profitieren können.

**Mehr unter:** [www.oekumenisches-stundengebet.de](http://www.oekumenisches-stundengebet.de)

**Kontakt Daten:**

Dr. Achim Budde  
Leiter der Bildungsstätte  
Burg Rothenfels  
Bergrothenfelser Straße 71  
97851 Rothenfels  
09393/99994  
[achim.budde@burg-rothenfels.de](mailto:achim.budde@burg-rothenfels.de)

## Impressum

© 2013

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

Idee: René Dausner

Redaktion: Sabine Hüttig, Claudia Köckert, Julia Lis, Dominik Löw, Michaela Neulinger, Katharina Pyschny, Till Magnus Steiner

Titellogo: Gunnar Floss

Titelbild: © Andreas Maxbauer



## Burg am Main Rothenfels

17.–20.05.2013 (Pfingsten)

Was können wir gegen die Armut tun? Konkret beim Nächsten zupacken? Als Gemeinde miteinander handeln? Der Kirchenleitung Druck machen? Politisch aktiv sein? Oder aussteigen und mit den Armen leben? Wie setzen wir unsere „Option für die Armen“ um? Und was ist mit unserem eigenen Armutsrisiko?



Prof. Dr. **Stefan Selke**  
Streitfall „Tafel“: **Was die Nächstenliebe anrichtet!**



Arbeiter-Sr. **Maria Jans-Wenstrup**  
Thema Armut – auf der Straße:  
**Freundschaft statt Barmherzigkeit?**



Past.-Ref. **Peter Otten**, Köln Hö-Vi  
Thema Armut – in der Gemeinde:  
**Gegenwelt ohne Geld?**



Prof. Dr. **Friedhelm Hengsbach SJ**  
Thema Armut – in der Kirche: **Verbale Tünche einer etablierten Macht?**



Prof. **Matthias Kreuels**, DLI Trier  
Thema Armut – in der Musik:  
**Lobgesang der Armen? (Soirée)**



Caritasdr. Dr. **Hejo Manderscheid**  
Thema Armut – im Sozialwesen:  
**Marktführer der Nächstenliebe?**



**MIT GOTT GEGEN  
DIE ARMUT**  
ROTHENFELSER  
PFINGSTTAGUNG  
2013  
CHRISTLICHE WELT-  
VERANTWORTUNG  
UND DIE OPTION FÜR  
DIE ARMEN IN EINEM  
REICHEN LAND

SERVICE:

- **Kinder-Betreuung**
- **Musik-Projekt für Kinder**
- **Parallel-Tagungen** (Tanz, Alte Musik, Werwolf für Jugendliche)
- **Familien- & Studenten-Rabatte**
- **Gratis-Shuttle** von Würzburg

## WIE VON GOTT REDEN?

20.05.–24.05.2013 (Pfingstwoche)

Das **ROTHENFELSER LEKTÜRE-CAMP 2013** liest:  
**„Glaubenssätze. Ein kritischer Katechismus“**

Der Autor zu Gast: **Prof. Dr. Gerd Theißen**  
wird selbst mit uns über sein Buch diskutieren.

Mit:

PD Dr. **Achim Budde**  
Dr. **Gudrun Kuhn**  
Prof. Dr. **Thomas Ruster**  
Prof. Dr. **Jürgen Werbick**  
Dekanatskirchenmusikerin **Regina Werbick**

