

cardo

EIN BAZAR FÜR DAS THEOLOGISCHE STUDIENJAHR JERUSALEM

Heft 3 des Jahres 5765 • 2005 • 1426



Inhaltsverzeichnis

Editorial	3
<i>Manfred Winkler</i>	
Gedichte	4
<i>Reinhold Boschki</i>	
Verweigerung der Erinnerung?	8
<i>Michael Bongardt</i>	
Wie frei ist Gott, wie frei der Mensch?	12
<i>Christoph Marksches</i>	
Wie frei ist der Mensch?	15
<i>Josef Wohlmuth</i>	
Jerusalem – Eine archäologisch-hermeneutische Meditation	19
<i>Joachim Negel</i>	
Eine Nacht in der Grabeskirche	24
<i>Stefan Günther</i>	
Shoa-Gedenken in Israel	27
<i>Regina Wildgruber</i>	
Jerusalem in Hildesheim	28
<i>Stefan Günther</i>	
Das Studienjahr 2004/05 – Ein Bericht	30
<i>Oliver Schuegraf</i>	
Jerusalem Theologisches Forum	31
<i>Achim Budde/Wilfried Eisele</i>	
Osterbrief 2005 der Ökumenischen Stiftung Jerusalem	33

Impressum

© 2005

Herausgeber: Forum ehemaliger Studierender im Theologischen
Studienjahr Dormition Abbey Jerusalem e.V.
Postfach 2706 – 48014 Münster
www.studienjahr.de/cardo • cardo@studienjahr.de

Chefredaktion & Layout: René Dausner
Redaktion: Sabine Sprinkmeier, Dorin Dömland,
Katharina Heyden, Claudia Welz

Titellogo: Gunnar Floss

Titelbild: Gabriela Nasfeter, aus dem Zyklus „Menschenräume“,
2000, Offsetfarbe auf Papier

Editorial

„Und jedes Mal wird am gleichen Datum das Andenken an das Datum dessen, was nicht wiederkehren kann, wachgerufen. Dieses Datum wird das Einmalige, das Unwiederholbare, bezeichnet und besiegelt haben; aber um das zu leisten, wird es sich in einer hinreichend kodierten, lesbaren, entzifferbaren Form lesen lassen haben, damit in der Analogie der ringförmigen Wiederkehr des Jahrestages [...] das Unentzifferbare *zutage trete*, und sei es auch nur *als* Unentzifferbares.“

In diesem Zitat, das einem Vortrag des am 8. Oktober 2004 verstorbenen Philosophen Jacques Derrida entstammt, habe ich eine Passage ausgespart: das Datum. Derrida, der diesen Vortrag über oder genauer: *für Paul Celan* hielt, wie der Untertitel der nachträglich mit *Schibboleth* überschriebenen Publikation lautet, schrieb in Klammern: „(der 13. Februar 1963 ist *analog* zum 13. Februar 1936)“. Unzweideutig bezieht sich die von mir gestrichene Ergänzung auf den im zitierten Satz ungenannten Dichter Celan, auf zwei Daten, die seiner Dichtung eigen sind, auf zwei – wie es heißt – analoge Ereignisse. Die Frage, ob die behauptete Analogie möglich wäre und worin sie bestünde, muss ich übergehen, ebenso wie ich das Datum übergehen musste, um die Aussage Derridas – unabhängig von seiner Datierung – darzustellen. Ist dies zulässig? Darf ich Derridas Gedanken entführen, ihm posthum entwenden und enteignen? Lösche ich das Gedenken an ihn und mehr noch an Paul Celan, dem zu Ehren Derrida den Vortrag am 14. Oktober 1984 in Seattle hielt, nicht nachträglich aus? Verallgemeinere ich nicht, was nicht zu verallgemeinern ist? Ein unwiederholbares, einmaliges Ereignis jenseits der Wiederkehr? Und erweist sich nicht anderer-

seits der Schutz des Einmaligen gerade in seiner unmöglichen Wiederholung? Im erneuten, nachträglichen Einschreiben in unsere Gegenwart und unser Bewusstsein? Wird die Bewusstwerdung und das Erwachen zu der unleugbaren Vergangenheit des Vergangenen nicht zum Ort der Erinnerung? Diachronie, die unseren Zeithorizont zerreißt?

Diese spannungsreiche Problematik soll Gegenstand und Thema des vorliegenden Heftes sein, das sich der Erinnerung verpflichtet weiß. Als sich am 27. Januar 2005 zum sechzigsten Mal die Befreiung des Konzentrations- und Vernichtungslagers Auschwitz jährte, trübte die Verweigerungshaltung neonationalistischer Abgeordneter im sächsischen Landtag die Erinnerung und das Gedenken. Zeigt sich nicht an diesem Beispiel erneut die eingangs skizzierte Ambiguität, die sich aus der Spannung zwischen dem Erinnern-Wollen und dem Nicht-Erinnern-Können ergibt? Strahlt nicht jedes menschliche Angesicht, das uns täglich begegnet, dieselbe Spannung des Vergänglichen aus? Ruft uns nicht der allzeit mögliche Tod des Nächsten, der mir begegnet, zu einer Haltung der Hingabe für die Stummen, die Schwachen, die Ausgegrenzten – und die Toten?

Die Sammlung der unterschiedlichen Beiträge – von aktueller Information zu Gedicht und Reflexion – stellen ein Kaleidoskop dar dessen, „was einmal im Geiste gelebt hat“. Dieses Wort von Werner Kraft, das Walter Helmut Fritz als Titel kleiner Prosaskizzen gewählt hat, möge als Motto den folgenden Texten vorangehen. Es verweist uns auf unsere eigene Endlichkeit und wird an das erinnern, was wir als Gegenwart erleben.

René Dausner, Bonn

Gedichte

von Manfred Winkler

Als ich Manfred Winkler am 17. März 2004 erstmals begegnete, schenkte er mir seinen Gedichtband „Unruhe“ aus dem Jahr 1997 und schrieb in meinem Beisein folgende Widmung: „...in Erinnerung an diesen Vorfrühlingstag in meiner Bude in Jerusalem...“. Kein Wort könnte treffender sein, kein Wort mehr über ihn selbst sagen als eben dieses eine Wort: „Frühling“.

Das erste der folgenden fünf Gedichte, die eine kleine Auswahl der im Rimbaud-Verlag Aachen erscheinenden Gesamtausgabe darstellen, trägt einen anderen Titel. Es heißt „Schneestimmung in Jerusalem“. Liegt hier ein Widerspruch vor? Eine Umkehrung der Motivik? Bezeichnet die Schnee-Stimmung nicht den Rückgang in das einförmige Weiß des Schnees? Einen Übergang, Hoffnung auf das Kommende, Sehnsucht nach dem Anderen? Manfred Winkler, der im Herbst dieses Jahres 83 Jahre alt wird, gibt in seinen Gedichten Zeugnis, von diesem Frühlingserwachen, in dessen Schleier er lebt.

Für die Begegnung mit Manfred Winkler danke ich von Herzen Elazar Benyoetz, der im Frühling des vergangenen Jahres die Verbindung ermöglichte.

René Dausner

Schneestimmung in Jerusalem

Es schneit wieder nach langer Zeit
allmählich werden die Bäume weiß,
eine weise Schicht von Weiß
bedeckt die Hagelkörnerschicht im Gras

Weiß wird auch das weite Horizontengrau
und nah fallen weiße Flocken leis
mit ihrer kurz bemessenen Zeit auf dich

Der müde Abend naht

Vom Fenster sieht alles
wie ein Märchen aus
das du gläubig erfahren hast einst

Es schneit und schneit und du bist weit
in deine Kind-heit Wind-heit eingeschneit
als wärst du nicht
ein alter Mann
der hinter einem Fenster steht

und in-sich-weilt

Mit drei Versen von Celan

Bloß ein von Weiten zerzauster Baum
und eine zerbrochene Tür die knarrt
in ihren „ausgehobenen Angeln“
wenn die Faust des Windes sie erfasst
„grün ist die Ukraine“

Ein Kind das zum Wasser geht
jemand der Märchen erzählt
Märchen vom ewigen Frieden
dem Nichterblissen der Liebe
dem felsigen Land

Geh in dieses Land
das du nicht kennst und bleib
mit deinen „mandelnden Augen“
ungetarnt dort

* * *

Was ich jetzt aus der Ferne erfahre
legt sich mit weichen Armen
auf dein fast vergessenes Sein
Mütterlich hör ich dich weinen
schließ dich in mein Verblissen
wie Seide ein

Der Berge Nebelreifen
streifen mein Haar
sonst ist sommerstill und klar
Ich könnte glücklich sein mit dir
mit mir wenn nicht die
grauen Libellen, sie flattern
aus dem verkohlten Rauch
in-und-aus meinem Gesicht
in dein aschenes

Doch meinem Bruder Kain der mich erschlug

Du wirst mich morgen fragen Elohim
wo ich gewesen als du warst der Gott
und welche Abendkörbe ich getragen
und wann ich Dich gerufen im Gebet

Du wirst mich fragen wie ich mich verhalte
und wirst aus meinen Augen lesen
die Dornen einer mir bewußten Schuld,
den bitteren Wein verlorener Geduld

Schon verbuckel ich im Suchen nach dem Sinn
den Du den Säften einst vermachttest und dem Blut

Du sprachst über uns und bliebst der ferne Elohim
mit undurchsichtig-blauen Augen der Gewalt
und ich ein Abelwanderer den Du dem Schicksal überliefst

Doch meinem Bruder Kain der mich erschlug
gabst Du das Lebensrecht und den Wein der Erde
die Perlenkette kommender Geschlechter - dem Mörder
Doch uns, was gabst Du uns - des Gebetes Pflicht
und das Recht der Frage nach dem Sinn und
dem Gedeihen Deiner absoluten Einzigartigkeit
und Herrschaft über unser Sein

In der Eisenbahn (von Salzburg nach München)

Schwarzhund am frühen Morgen
Wo sahen wir dich
als die Gipfel sich weiteten
im weißen Schnee
den Tälern zu

Ein Kinderweinen im Waggon
das betrüben will
fremd und steil

Ein Mann der noch
kommen könnte
gegen unsren Willen
von den Höhen herab
Er hat das neblige Haar von Fremden
in seiner Hand hält er Himären

Wir sind schon erfahrener
als wirs gestern waren
doch die Räder rollen unter uns hinweg
wir halten uns an den Händen im Schlaf
der uns gefangen hält
wolfsgrubensteil

Berchtesgaden liegt irgendwo wieder
vielleicht schon ganz nah
ich schnalle mich fest an den Sitz

Verweigerung der Erinnerung?

Individuelle, gesellschaftliche und theologische Aspekte einer Erinnerungskultur

Ohne Erinnerung könnten wir nicht leben. Die Erinnerung prägt so sehr das, was wir denken, tun, glauben und hoffen, dass menschliches Leben unter den Bedingungen von Kultur und Geschichte nicht möglich wäre, gäbe es nicht individuelle und kollektive Momente des Gedächtnisses. Aber auch Religion ist ohne Erinnerung nicht denkbar: Überlieferung und Tradition sind andere Worte für Erinnerung, denn die Weitergabe der Glaubenserfahrungen – zunächst in erzählter, dann in schriftlicher Form – kann nur erfolgen, wenn sich die Nachfahren an das erinnern, was sie von früheren Generationen übermitteln bekamen. Wer sich der Erinnerung verweigert, schneidet sich bewusst von einer bestimmten Tradition oder Kultur ab, stellt sich „draußen vor der Tür“ eines gesellschaftlichen Kontextes auf und meint, ohne ihn weiter leben zu können.

Erinnerungsverweigerung ist eine bewusste oder unbewusste Gegenreaktion. Die skandalöse Verweigerung der Teilnahme an einer Gedenkminute für die Opfer des Nationalsozialismus im sächsischen Landtag durch die gesamte NPD-Fraktion im Januar 2005 ist ein offener Affront gegen die demokratische Kultur eines Landes, das in besonderer Weise von den kulturellen Leistungen ebenso wie von den Schatten der Vergangenheit geprägt ist. Wer das Gedenken verweigert, will damit brüskieren und

verletzen, wahrscheinlich, weil er sich im Inneren selbst verletzt fühlt. Im folgenden Beitrag möchte ich einige individuelle, kollektive und theologische Aspekte der Erinnerung aufzeigen, um damit ein Licht einerseits auf die Ursachen von Erinnerungsverweigerung, andererseits auf die Bedeutung einer „Kultur der Erinnerung“ (Metz 1992) für gesellschaftliche bzw. religiöse Gemeinschaften zu werfen.

Individuelle Aspekte des Erinnerns

Dass Erinnern für den einzelnen Menschen eine besondere Qualität hat, liegt auf der Hand. Schon das Kleinkind lernt, sich an bestimmte Personen, Vorgänge und Räumlichkeiten zu erinnern. Nur im Vertrauten fühlt es sich wohl, in fremder Umgebung und mit fremden Menschen wird es unsicher und bekommt Angst. Erinnerung an Personen, Situationen, Erfahrungen und an kognitive Inhalte bestimmen menschliche Lernprozesse das gesamte Leben lang. Die Gedächtnisforschung hat die Bedeutung der Erinnerung für das Menschsein unter anderem auf die Formel gebracht: „Wir sind Erinnerung“ (Schacter 2001). Erinnerung ist ein wesentlicher Teil unserer Identität. Wir sind die, die wir sind, weil wir uns an unsere Kindheit, an Jugenderfahrungen, an biographische Begegnungen in ganz bestimmter Weise erinnern. Identität formt sich aus unserer Lebensgeschichte, also den Geschichten unseres Lebens, die

wir erinnern, während wir andere verdrängen oder vergessen.

Dabei ist ein besonderes Merkmal der Erinnerung bereits im individuellen Bereich offenkundig: Erinnerung ist gleichzeitig Deutung. Selbst wenn Menschen ähnliche Kindheits- oder Jugenderlebnisse erinnern, immer werden sie in bestimmter Weise wahrgenommen, gefiltert und somit „tendenziell“ wiedergegeben. Autobiographie ist gedeutete Biographie, keineswegs objektiver Tatsachenbericht. Stets sind wir im Begriff, unsere Erlebnisse zu werten, in ein bestimmtes Licht zu rücken, zu sortieren, zu deuten und umzudeuten. Neue Erlebnisse werden in einer bestimmten, je individuellen Hermeneutik in unser Selbstkonzept eingebaut und werden als gedeutetes Erlebnis schließlich zur Erfahrung, zur „Lebenserfahrung“.

Dabei fallen einige Erlebnisse aus unserer Biographie unter den Tisch, werden verdrängt – bewusst oder unbewusst. Oft sind es unangenehme bis hin zu traumatische Situationen. Oder Situationen, die nicht so recht in unser Selbstkonzept passen, und die wir deshalb lieber ausklammern, verfälscht weitererzählen, verdrängen, vergessen. Diese Form der Erinnerungsverweigerung ist durchaus menschlich, kann aber auch gefährliche Folgen für das Individuum haben: Unverarbeitetes macht krank, Verdrängtes kommt in bestimmten Momenten wieder ans Tageslicht und kann Schaden anrichten – für den einzelnen und für seine Beziehungen.

Soziale Aspekte des Erinnerens

Identität jedoch ist keine rein individuelle Größe. Der bedeutende Sozialpsy-

chologe (und Überlebende der NS-Vernichtungslager) Henri Tajfel hat dafür den Terminus der „sozialen Identität“ geprägt (vgl. Stroebe/Jonas/Hewstone 2002, 559ff). Damit ist gemeint, dass der und die einzelne sich immer in einem Geflecht von Beziehungen wahrnimmt und darüber definiert. Ich bin nicht nur für mich allein, ich gehöre zu dieser und jener Familie, zu einer Clique, zu einem Verein, zu einer Institution, zu einer Ethnie, zu einem Land, mit denen ich mich jeweils mehr oder weniger identifiziere oder abgrenze. Ein Teil unseres Selbstkonzepts wird über Gruppenzugehörigkeit definiert. Die Eigengruppe wird dabei stets eher positiv, die Fremdgruppe eher negativ eingeschätzt („Ethnozentrismus“).

Jede Gruppe hat ihre bestimmten Formen der Erinnerung. Das „kollektive Gedächtnis“ (Halbwachs 1985) prägt das Lebensgefühl innerhalb der Gemeinschaft, es ist verantwortlich für gewisse Sichtweisen und Deutungen von Welt und Geschichte. Speziell die Interpretation historischer Ereignisse ist entscheidend für die Bildung von Gruppenzugehörigkeit, was sich beispielsweise im Judentum an der Erinnerung des Auszugs aus Ägypten im Seder-Mahl festmachen lässt. Deshalb ist in vielen Kulturen und Religionen Erinnerung ein zentrales Moment der Erziehung (z.B. Greve 1999).

Doch nicht nur die großartigen Aspekte der eigenen Geschichte gilt es zu erinnern, auch die „Traumata“, die Misserfolge, Verfehlungen und Verbrechen. Denn nur so kann ein realistischer und aufgeklärter Umgang mit Geschichte erfolgen, der bereit ist, aus Fehlern zu lernen. Die von Theodor W. Adorno geforderte „Erziehung

nach Auschwitz“ muss heute in eine allgemeine „Unterweisung ins Eingedenken“ (Brumlik 1995, 89ff) münden, die die Bedingungen einer pluralen und multikulturellen Gesellschaft zur Grundlage hat (vgl. Fechner/ Kößler/ Liebertz-Groß 2000). Wer sich einem solchen Erinnern verweigert, hat seine spezifischen Gründe: Er will einen Schlusstrich unter die Vergangenheit ziehen, um sich der Verantwortung zu entziehen, die die Geschichte auf die Nachfahren der Täter legt. Denn das Eingedenken der Leiden ist schmerzhaft, anstrengend und muss konkrete Konsequenzen im Kampf gegen Neozismus und Intoleranz im Hier und Jetzt zeitigen.

Dennoch: Erinnerung an die Schrecken der Geschichte geschieht nicht in erster Linie im Blick auf Erziehung und Zukunft, sondern ist zweckfrei und gedenkt der Opfer um ihrer selbst willen.

Theologische Aspekte des Erinnerns

Um dieses Gedenken der Toten um der Toten willen, geht es Johann Baptist Metz, wenn er der Theologie bereits seit den 1970er Jahren eine zentrale Kategorie wieder „ins Gedächtnis“ ruft, die sie allzu lange vernachlässigt hat: die der Erinnerung als „*memoria passionis*“, dem Gedächtnis des Leidens (Metz 1977; neuere Beiträge dazu: Petzel/Reck 2003). Später hat Metz diese Kategorie weiterentwickelt zu einer allgemeinen Theorie menschlicher Denkstruktur, nach der sich unser Denken nicht nur rational, sondern stets auch erinnerungsgeleitet als „anamnetische Vernunft“ (Metz 1989; dazu Taubald 2001) vollzieht.

Für die Theologie heißt dies, dass sie sich nicht nur in allgemeiner Weise

mit der Frage nach dem Leiden beschäftigen, sondern sich konkreten historischen Leidenssituationen zuwenden muss – in Deutschland in erster Linie der Shoah, der Massenvernichtung der Juden im Nationalsozialismus. Hier geht es nicht zuerst um eine pädagogische oder ethische Fragestellung, sondern um die Gottesfrage selbst. Gott selbst steht zur Debatte, nicht in seiner Existenz, sondern in dem Bild, das wir uns von ihm machen. Damit wird „Auschwitz der Anlass für eine radikale Rückfrage des Christentums und der Theologie nach sich selbst“ (Kogon/Metz 1986, 130). Diese Rückfrage betrifft alle theologische Disziplinen, insbesondere die Theorie und Praxis des christlich-jüdischen Dialogs (u.a. Görg/Langer 1997).

Innerhalb der wissenschaftlichen Theologie zeigt sich die Verweigerung der Erinnerung subtiler als in manchen gesellschaftlichen Diskursen. Sie erfolgt eher implizit, indem theologisch gedacht wird, ohne sich von dem historischen Schrecken, der Auschwitz auf uns legt, erschüttern oder irritieren zu lassen; indem Theologie getrieben wird, die sich zwar an das allgemeine „Leiden der Menschheit“ erinnert, aber dem konkreten Gesicht der Opfer, der geschundenen Männer, Frauen und Kinder nicht standhält. Auch hier gilt: Die konkrete Erinnerung schmerzt, irritiert die Selbstgewissheit, verunsichert ein fertiges System an Glaubenssätzen und lässt Theologie eher als fragmentarische Suche nach Gottes Wirklichkeit in einer „Landschaft aus Schreien“ (Nelly Sachs) zurück. Doch gerade darin kann sie ihre Kraft und Demut beweisen.

Krankheit des Vergessens

Der Auschwitzüberlebende Elie Wiesel hat seinen Roman „Der Vergessene“ selbst als seinen traurigsten und deprimierendsten bezeichnet (Wiesel 1990). Warum? Die zentrale Figur Elchanan, selbst Überlebender der Vernichtungslager, leidet im Alter an einer für ihn fürchterlichen Krankheit: Alzheimer. Er merkt, wie er mehr und mehr vergisst, was er und die Juden seiner Heimat erlebt und erlitten hatten. Verzweifelt erzählt er seinem Sohn Malkiel alle Einzelheiten, an die er sich noch erinnern kann, wieder und wie-

der. Malkiel reist sogar in die Stadt der Kindheit seines Vaters, um die Erinnerung zu vervollständigen. Auf dem dortigen Friedhof legt er den Schwur ab: „Ich werde an seiner Statt Zeugnis ablegen, werde für ihn reden.“

Theologie, die im Angesicht der Opfer betrieben wird, muss sich zur Aufgabe machen, an ihrer Statt Zeugnis abzulegen, um damit der Erinnerungsverweigerung und dem Vergessen zu widerstehen.

Reinhold Boschki
Bonn

Literatur

- BRUMLIK, Micha: *Gerechtigkeit zwischen den Generationen*, Berlin 1995.
- FECHLER, Bernd/KÖSLER, Gottfried/ GROß-LIEBERTZ, Till (Hg.): „Erziehung nach Auschwitz“ in *der multikulturellen Gesellschaft. Pädagogische und soziologische Annäherungen*, Weinheim 2000.
- GÖRG, Manfred/LANGER, Michael (Hg.): *Als Gott weinte. Theologie nach Auschwitz*, Regensburg 1997.
- GREVE, Astrid: *Erinnern lernen. Didaktische Entdeckungen in der jüdischen Kultur des Erinnerns*, Neukirchen 1999.
- HALBWACHS, Maurice: *Das kollektive Gedächtnis*, Frankfurt/M. 1985
- KOGON, Eugen/METZ, Johann Baptist (Hg.): *Gott nach Auschwitz. Dimensionen des Massenmords am jüdischen Volk*, Freiburg/Basel/Wien 1986.
- METZ, Johann Baptist: *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentalthologie*, Mainz, 1977.
- METZ, Johann Baptist: *Anamnetische Vernunft*, in: HONNETH, Axel et al. (Hg.): *Zwischenbetrachtungen im Prozeß der Aufklärung. Jürgen Habermas zum 60. Geburtstag*, Frankfurt/M. 1989, S. 733-738.
- METZ, Johann Baptist: *Für eine anamnetische Kultur*, in: LOEWY, Hanno (Hg.): *Holocaust: Die Grenzen des Verstehens. Eine Debatte über die Besetzung der Geschichte*, Reinbek bei Hamburg 1992, S. 35-41
- PETZEL, Paul/RECK, Norbert (Hg.): *Erinnern. Erkunden zu einer theologischen Basiskategorie*, Darmstadt 2003.
- SCHACTER, Daniel L.: *Wir sind Erinnerung. Gedächtnis und Persönlichkeit*, Reinbek bei Hamburg 2001.
- STROEBE, Wolfgang/JONAS, Klaus/HEWSTONE, Miles (Hg.): *Sozialpsychologie. Eine Einführung*, Berlin/ Heidelberg/New York '2002.
- TAUBALD, Benjamin: *Anamnetische Vernunft. Untersuchungen zu einem Begriff der neueren Politischen Theologie*, Münster, 2001.
- WIESEL, Elie: *Der Vergessene*, Freiburg/Basel/Wien 1990.

WIE FREI IST GOTT, WIE FREI DER MENSCH?

Angeregt durch eine ähnliche Veranstaltung zur „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigung“ im Studienjahr 1999/2000, hat das Studienjahr 1998/99 Michael Bongardt und Christoph Marksches zu einer „kontroverstheologischen Diskussion“ eingeladen. Sie fand am 29. April 2001 in Heidelberg statt. Thema waren die konfessionellen Ausformungen der Anthropologie, vor allem des Freiheitsverständnisses. Ausgangspunkt der Diskussion waren zwei Statements, die im folgenden in Form von Thesen dokumentiert werden.

1. Die Schöpfung: Freilassung kraft göttlicher Allmacht

1. Ausgangspunkt der hier vorgelegten Überlegungen ist die menschliche Erfahrung, sich in und zu allen Situationen des eigenen Lebens verhalten zu können und zu müssen. Sie kann angestoßen werden z.B. durch die Stimme des Gewissens (Kant), die Zuwendung anderer (Mead), die Forderung, für den anderen einzustehen (Lévinas).

2. Philosophisches Nachdenken deckt als Bedingung der Möglichkeit dieser Erfahrung die Freiheit des Menschen auf. Diese erschöpft sich nicht in der Auswahlmöglichkeit zwischen verschiedenen Angeboten, durch deren Zahl sie dann auch begrenzt wäre. Vielmehr ist sie zu verstehen als jene Bedingung der Möglichkeit, sich zu allen Bedingungen des Lebens und Erlebens zu verhalten. Als solche ist

sie selbst unbedingt, kann sich aber nur in je bedingter Form realisieren.

3. Diese Freiheit verwirklicht sich konkret im Verhalten zu allem Begegnenden. Ihr angemessenster Gehalt und damit ihr Ziel ist die Anerkennung fremder Freiheit. In der Anerkennung ihrer eigenen Unverfügbarkeit sowie der Grenzen ihrer Wirksamkeit kann Freiheit es als ihre höchste Möglichkeit erkennen, sich Gott verdankt zu wissen und von ihm die ihr selbst nicht mögliche unbedingte Erfüllung und Anerkennung – für andere und sich selbst – zu erhoffen: zu glauben (Pröpper, Krings).

4. Biblisch findet ein solches Freiheitsverständnis seinen Anhalt in den zahlreichen Einladungen und Aufforderungen zur Umkehr, zum Glauben, zum Tun des Guten (vgl. etwa die von Erasmus im Streit mit Luther ausführlich vorgestellten Beispiele).

5. Ihren theologischen Niederschlag findet dieses Freiheitsverständnis in einem spezifischen Verständnis der Allmacht Gottes. Diese kann verstanden werden nicht als ultimative Steigerung menschlicher Macht- und Bemächtigungsphantasien, sondern als die von aller menschlichen Macht unterschiedene und sie übersteigende Fähigkeit, eine fremde und unabhängige Freiheit ins Sein zu rufen (Kierkegaard). Als Ziel der Schöpfung erscheint dann die gegenseitige, liebende Anerkennung von Gott und Mensch (Duns Scotus: Gott wollte „Mitliebende“ haben).

II. Sünde: Ohnmächtige Freiheit

6. Ein solches Freiheitsverständnis ignoriert nicht die zahlreichen kritischen, zum Teil vernichtenden Aussagen der Schrift über den Menschen und die Möglichkeiten seiner Freiheit. Es kann sie vielmehr zu verstehen und anzuerkennen helfen.

7. Es gehört zu den tragischen Möglichkeiten der Freiheit, die in ihr selbst und als ihr Ziel begründete Forderung abzuweisen, sich in der Anerkennung fremder Freiheit zu verwirklichen. Ein solches Sich-Verschließen in sich selbst (Augustinus: „*curvatio in seipsum*“) ist schuldhaftes Selbstverfehlung der Freiheit, in der sie selbst unfrei wird.

8. Nach biblischer Aussage ist eine solche Verfehlung der Freiheit faktisch universal (Röm 5,12: „Alle haben gesündigt“). Die mit dem Freiheitsbewusstsein aufbrechende Angst lässt diese faktische Universalität der Schuld „psychologisch“ verständlich werden (Kierkegaard).

9. Die Situation der Schuld ist für den Menschen als Schuldigen im Blick auf seine eigene Kraft ausweglos, denn

- a) in der Regel wird ihm seine Situation und Haltung gar nicht als Schuld, sondern allenfalls als unabwendbares Schicksal einer in sich aporetischen, weil zu ihrer eigenen Erfüllung nicht fähigen Freiheit erscheinen;
- b) auch die Begegnung mit der biblischen Umkehrforderung wird ihn nicht zur Befreiung aus seiner Unheilsituation befähigen, weil es zum Wesen der Unfreiheit gehört, dass, wo sie herrscht, Freiheit immer nur in der Bestätigung die-

ses Zustandes sich betätigt. Das Verharren im Zustand der Schuld und Unfreiheit ist deshalb paradoxerweise ein Akt der Freiheit und nur als solcher fortgesetzte Schuld;

- c) vor allem gilt – wie für das zwischenmenschliche Verhältnis – auch für das Gottesverhältnis: die Überwindung der verschuldeten Trennung liegt nicht in der Macht des Schuldners. Sie ist nur möglich durch eine die Schuld vergebende Initiative des Gläubigers, auch wenn und weil dieser die Bitte darum zur Bedingung der von ihm geschenkten Vergebung machen kann.

III. Rechtfertigung: Erfüllung der Freiheit

10. In Leben, Tod und Auferweckung Jesu zeigt sich Gott als der, der zur Vergebung nicht nur bereit ist, sondern sie auch schenkt. Indem er sich in seinem Sohn selbst zum Opfer menschlicher Schuld machte, an dem so Getöteten aber auch seine Macht erwies, den Tod als die denkbar radikalste Trennung zu überwinden, eröffnet er den in der tödlichen Schuld gefangenen Menschen den Weg zur Befreiung, erlöst und rechtfertigt er – und er allein! – sie bedingungslos.

11. Soll das Erlösungsgeschehen nicht die Freilassung, als die die Schöpfung zu verstehen ist, widerrufen, sind auch Rechtfertigung und eschatologisches Heil als Freiheitsgeschehen zu erhoffen. Gott erlöst den Menschen nicht von der Freiheit, sondern zur Freiheit.

12. Rechtfertigung und Erlösung lassen sich verstehen als die vorbehaltlose Annahme des Menschen durch Gott, die – und die allein! – den Men-

schen einlädt, befähigt und hoffentlich dazu bewegt, in diese Annahme einzustimmen. Diese Annahme bleibt für den Menschen ein „Ärgernis“, weil sie das Eingeständnis seiner Schuld einschließt (Kierkegaard).

13. In dieser Perspektive bleibt die Schöpfung ein auch für Gott „riskantes“ Unternehmen: Sie kommt erst dann und darin zum Ziel, dass ausnahmslos alle Menschen in göttlichen Vergebungs- und Heilswillen Gottes einstimmen. Im Bild gesprochen: Die Tränen um auch nur einen einzigen ewig Verdammten würden die Seligkeit des Himmels zerstören. Insofern sind wir „auf Hoffnung hin“ (Paulus) erlöst, doch diese Hoffnung gewinnt ihre Stärke aus dem Vertrauen auf die „Überzeugungskraft“ des aus dem Tod rettenden Gottes.

Abwägender Anhang

14. Ein solches Verständnis des „Glaubens kraft geschenkter Freiheit“ vermag zu vermeiden:

- a) Luthers, vor dem Hintergrund seines Rechtfertigungsverständnisses vermutlich unvermeidliche, gleichwohl problematische Rede von der „doppelten Prädestination“, die alle Ambivalenzen der Heils- und Unheilsgeschichte in Gott selbst hineinträgt: Die schuldhafte Verfehlung der Freiheit ist nicht Gottes „Schuld“. Es bleibt allein die schon mehr als zermürbende Frage, warum er angesichts ihres so offensichtlich hohen Preises die Freiheit wollen konnte.
- b) Luthers Aufspaltung menschlicher Freiheit in eine Freiheit in der Welt und die Unfreiheit gegenüber Gott: Das Weltverhältnis des Menschen ist heilsrelevant, die Rechtfertigung des Sünders „weltrelevant“.

c) Luthers einseitige Funktionsbestimmung des „Gesetzes“, das in seiner Interpretation nichts anderes will als die Unfähigkeit des Menschen zu dessen Erfüllung aufzudecken, – eine Funktionsbestimmung, die die verhängnisvolle Übertragung der Gegenüberstellung von „Gesetz“ und „Evangelium“ auf das Verhältnis von Israel und Kirche in der Folgezeit beförderte, ja nahelegte: Es wird möglich, das Gesetz und seine Erfüllung als Gnade zu verstehen, was entgegen paulinischer Verzeichnung bereits frühjüdische Überzeugung ist.

d) Die – nicht zuletzt im Blick auf die gesamte ostkirchliche Tradition problematische – hamartologische Engführung der Soteriologie in der Westkirche (spätestens seit Augustinus): Bereits als endliche, zu dem in ihr liegenden Ziel, der unbedingten Anerkennung fremder Freiheit, unfähige, nicht erst und nicht nur als schuldig gewordene bedarf die menschliche Freiheit der erlösenden und sie erfüllenden Zuwendung Gottes.

15. Ernst nehmen muss das hier skizzierte Glaubensverständnis den Verdacht, der ihr von reformatorischer Seite entgegenkommt: den Verdacht, die Realität und Reichweite der Sünde, die Souveränität und Allmacht Gottes sowie die Bedeutung von Leben, Tod und Auferweckung Jesu nicht ausreichend zu berücksichtigen und sich so vom biblischen Zeugnis zu entfernen. Dass dieser Verdacht produktiv zu verarbeiten ist und deshalb nicht zutreffen muss, soll die vorliegende Skizze erkennen lassen.

*Michael Bongardt
Berlin*

Wie frei ist der Mensch?

Einige vorläufige Thesen zu einem großen Thema,
Martin Luther nachgedacht von Christoph Marksches

Die hier vorgelegten Thesen gehen auf eine Diskussion im Rahmen eines Studienjahrstreffens in Heidelberg im Sommersemester 2001 zurück. Da ihr Verfasser sowohl in Heidelberg (mit Wilfried Härle) als auch in Berlin (mit Johannes Zachhuber) seither Lehrveranstaltungen über das Thema abgehalten hat, hat er seine damaligen Thesen seinem gegenwärtigen Erkenntnisstand anzupassen versucht. Einzelne Formulierungen wurden aus den Protokollen dieser Hauptseminare übernommen. Unverändert geblieben ist gleichwohl die damalige Vorbemerkung, daß die folgenden Bemerkungen in keinem Fall beanspruchen, eines der großen Themen von Theologie und Philosophie (und zunehmend auch der Neurobiologie) abschließend zu behandeln. Es sollten lediglich einige vorläufige Einsichten eines Kirchenhistorikers formuliert werden, die zugleich eine lebendige Debatte einleiten wollten. Die Konzentration auf die Luther-Erasmus-Kontroverse verdankt sich der Aufgabenstellung durch das Studienjahr 1998/1999; für eine ausführlichere Sicht vgl. die im Druck befindlichen theologiegeschichtlichen Teile der Artikel „Wille“ und „Willensfreiheit“ in der neuen RGG.

1. Vorbemerkung: Für einen Kirchenhistoriker, der die jüngsten, von Hirnforschern angestoßenen Debatten um die Frage nach der Willensfreiheit verfolgt (cf. W. Singer, Das Ende des freien Willens, in: ders., Ein neues Menschenbild. Gespräche über Hirnfor-

schung, stw 1596, Frankfurt am Main 2003, 24-34 und G. Roth, Das Gehirn und seine Wirklichkeit. Kognitive Neurobiologie und ihre philosophischen Konsequenzen, stw 1275, Frankfurt am Main 1997, 303-311), ist die Vehemenz einer Debatte überraschend, in der viele traditionelle Argumente nur wiederholt werden. Überraschend ist insbesondere auch das Pathos, mit der systematische Theologen *beider* Konfessionen die Freiheit des Menschen gegenüber Angriffen verteidigen. Da in der Theologiegeschichte neben phänomenologisch grundierten und (bzw. oder) biblisch begründeten Voten für verschiedenste Formen menschlicher Freiheit immer auch sehr pessimistische Sichtweisen auf die Möglichkeit, sich *selbstbestimmt* in und zu Situationen des eigenen Lebens verhalten zu können, vorgebracht wurden, könnte der Blick auf eben diese Theologiegeschichte zu mehr Gelassenheit in der gegenwärtigen Debatte verhelfen und dazu, die erheblichen Anteile determinierten Verhaltens nicht durch ein allzu vollmundiges Freiheitspathos zuzudecken. Der Blick auf die Theologiegeschichte hilft auch dabei, gegenüber dem neuzeitlichen Freiheitspathos wesentlich nüchterne biblische und nachbiblische Traditionen zur Geltung zu bringen und nicht einfach nur zu wiederholen, was die Philosophen oder Naturwissenschaftler ohnehin schon sagen.

2. Die Position Martin Luthers in der Kontroverse mit Erasmus: In seiner

Schrift *De servo arbitrio* von 1525 baut Luther auf der durch Paulus und Augustinus grundgelegten Einsicht auf, daß alles *freie* Entscheiden des Menschen auf einem *Wollen* basiert. Dieses Wollen wird bestimmt durch die *innere Geneigtheit* eines Menschen (*lubentia*), etwas aus eigenem Antrieb (*sua sponte*) zu tun (WA 18, 634-636). Innere Geneigtheit kann der Mensch aber so wenig willentlich herstellen, wie er einen Affekt – z.B. den spontanen Zuneigung oder Abneigung – willentlich konstituieren kann. Ich kann nun einmal nicht willentlich beschließen, diese Frau zu lieben und jene nicht. Daher unterliegt auch die grundsätzliche affekthafte Ausrichtung menschlichen Daseins nicht dem menschlichen Willen; es gibt also keine freie Entscheidungssphäre zwischen Glauben und Unglauben, wohl aber eine Entscheidungssphäre im alltäglichen Handeln, weil wir durch den Verstand Distanz zu unseren affekthafte Geneigtheiten nehmen können. Ich kann eine Frau sehr lieben, muß sie aber nicht heiraten. Luther geht es also gar nicht um die klassische „Wahlfreiheit“, sondern um die grundlegenden Voraussetzungen derselben und die Bedeutung dieser Zusammenhänge für die Gnadenlehre. Schon in der *Disputation Contra Scholasticam Theologiam* von 1517 heißt es: „Es ist nicht wahr, daß das freie Streben (des Menschen) in beide entgegengesetzte Richtungen des Menschen (sich zu entscheiden) vermag, vielmehr ist es gar nicht frei, sondern gefangen“ (WA 1, 225). Auch wenn der Wille des Menschen durch dessen passiv konstituierte Geneigtheit bestimmt wird, ist

er doch nicht *modo immutabilitatis*, durch eine „unveränderliche Zwangsnotwendigkeit“, determiniert. Wer vom Geist Gottes bewegt wird, dessen Wille wird von ihm durch eine neue Geneigtheit „zärtlich angedacht“ (*blande assibillata*). Hier liegt auch der systematische Grund dafür, daß es neben dem *primus usus legis*, dem *usus civilis* in der Gesellschaft, und dem *secundus usus legis*, dem *elenchticus seu theologicus*, im Luthertum seit Melanchthon auch immer wieder eine entfaltete Lehre von einem *tertius usus legis* gibt und man nicht einfach sagen kann, Luther kenne nur den *usus elenchticus* (Joest)¹. Das Vermögen des freien Willens (*vis liberi arbitrii*) ist eben das, daß der Mensch tauglich ist, vom Geist ergriffen zu werden (*raptus*: eine gern in der mittelalterlichen Mystik verwendete paulinische Terminologie) und von der Gnade erfüllt zu werden. Im Vergleich des menschlichen Willens mit einem Reittier hat Luther diese Einsichten in äußerster Schärfe und damit mißverständlich zum Ausdruck gebracht: „Wenn Gott aufsitzt, dann will es und geht es, wohin Gott will... Wenn der Satan aufsitzt, will es und geht es, wohin der Satan will, und es ist nicht in seiner Entscheidung, zu welchem Reiter es laufen will, oder ihn zu suchen, sondern die Reiter selbst streiten darum, es in Besitz zu nehmen“ (WA 18, 635). Der freie Wille, im Sinne der klassischen philosophischen Definition als Wahlfreiheit verstanden, ist für Luther ein reines *Gottesprädikat*.

3. Die anthropologischen Implikationen der Position Martin Luthers: In

¹ Die Rede vom *duplex usus* beispielsweise in der Zweiten Antinomer-Disputation (WA 39/I, 441); die Formulierung „dreierley brauch des gesetzes“ in der Kirchenpostille von 1522 (WA 10/I, 456f.) ist ein Solitär und eine weitere Formulierung in der Antinomer-Disputation 1538 (WA 39/I, 485) von Melanchthon beeinflusst.

der Kontroverse mit Erasmus hat Luther auch zwei grundsätzliche Einsichten seiner Anthropologie mindestens implizit entfaltet: Zum einen ist deutlich, daß menschliches Dasein ein ausgerichtetes Dasein ist, entweder auf Gott oder einen Abgott bezogen. Zum anderen macht Luther auf die passive Konstitution dieser Ausrichtung menschlichen Daseins aufmerksam. Man kann also nicht ohne nähere Erläuterung davon sprechen, daß Luther von einer „Freiheit in der Welt“ und einer „Unfreiheit gegenüber Gott“ redet. Die Freiheit des Menschen ist aus der Sicht der reformatorischen Theologie wie beim Apostel Paulus eine *gebundene Freiheit* (also mehr als eine lediglich „bedingte“ Freiheit). Hauptdifferenzpunkt zwischen Luther und Erasmus war die Frage, ob der Mensch auch nach dem Sündenfall ein Selbstbestimmungsvermögen (oder: eine Fähigkeit, sich selbstbestimmt zu verhalten) hat, auf Grund dessen er sich selbst (angesichts der ihm begegnenden Gnade Gottes) zur Gottesliebe und damit zur Öffnung gegenüber Gott bestimmen kann oder ob der Mensch durch seine *voluntas* notwendig (wenn auch nicht von außen gezwungen) bestimmt ist, so daß eine Veränderung dieser *voluntas* nur auf Grund einer Veränderung der menschlichen Affekte (bzw. der affektgesteuerten Geneigtheit) möglich ist, die durch die dem Menschen begegnende Gnade Gottes bewirkt wird.

4. *Fragen an die Position Luthers:* An Luthers Position wurde immer wieder die Frage gerichtet, ob in ihr Gott nicht zum Urheber des Bösen wird

oder zumindest bei Gott allein die Schuld dafür zu suchen ist, wenn Menschen sich nicht dem Heil zuwenden und gerettet werden. Luther selbst hat auf diese Frage geantwortet, daß seiner Ansicht nach Gott als allmächtiger Schöpfer und Erhalter dieser Welt zwar letztlich alles menschliche und kreatürliche Wirken bewirke, aber natürlich nicht hinsichtlich seiner Ausrichtung auf das Böse, sondern nur (allgemein) in Richtung auf das Tätigwerden und (speziell) in Richtung auf das Heil. Diese Ansicht und ihre Entfaltung im Rahmen einer Differenzierung von *causae* sind – theologiegeschichtlich gesehen – vollkommen traditionell. Und den Einwand, daß es schwer mit Gottes Liebe, Güte und Gerechtigkeit zu vereinbaren sei, daß (bzw. wenn) Gott die Sünder in ihrer Bosheit beläßt und nicht rettet, beantwortet Luther gerade nicht mit einer Lehre von der doppelten Prädestination (die er immer abgelehnt hat). Er verweist auf die Unterscheidung zwischen dem uns verkündigten *Deus revelatus* und dem von uns nicht zu erforschenden *Deus absconditus* und rechnet die Frage den von uns auf dieser Erde nicht abschließend zu klärenden Fragen zu: In Christus offenbart sich Gott zum Heil der Menschen und hält nichts zurück, was sie zum Heil benötigen. Die Frage danach, wem Gott dies zu teil werden läßt und warum er bestimmte Menschen (möglicherweise) in ihrer Verstockung und Verdammung läßt, ist vom *Deus revelatus* her nicht eindeutig beantwortbar². Luther ist freilich der Auffassung, daß diese Frage im Eschaton eine Antwort finden wird,

² Karl Barth war aber der Ansicht, wir dürften zumindest mit guten Gründen hoffen, daß Gott niemand endgültig in der Verstockung und Verdammung lassen würde (KD 11/2, 175-353), und Paul Althaus meinte, Allversöhnung dürfe weder gelehrt noch abgelehnt werden (s.u. Wiederbringung aller 11., RGG³ VI, 1695).

wenn der Mensch im Licht der Herrlichkeit Gottes dessen vollkommene Güte und Gerechtigkeit erkennt.

5. Die wirklichkeitserschließende Kraft der Position Luthers: So, wie sich durch schlichte Beobachtung die These verifizieren läßt, daß die Affekte von Zuneigung und Abneigung, die grundlegend für die Disposition des Wollens und Handelns sind, nicht aus der Kraft des eigenen Willens hergestellt und auch kaum verändert werden können, so läßt sich auch die Aussage am eigenen Leibe nachvollziehen, daß wir die Ausrichtung unseres eigenen Lebens auf seinen Schöpfer nicht selbst herstellen können – es hat nebenbei eine nicht zu überschätzende Funktion der Entlastung für alle theologische Arbeit, wenn man sich immer wieder klarmacht, daß auch alle theologische Arbeit in Wissenschaft und Praxis solche Ausrichtung nicht herstellen kann. Die Anthropologie Martin Luthers wirkt – wie die des Kirchenvaters Augustinus – düster, ja sogar finster, man kann sie ohne Not als „Verfinsterung“ einer wesentlich optimistischeren philosophischen wie theologischen Tradition darstellen (Kurt Flasch). Aber es fragt sich, ob ein angemessenes Verständnis der Geschichte des schrecklichen zwanzigsten Jahrhunderts und allzumal der Erfahrungen, die Menschen in diesem Jahrhundert mit den subtilen Verführungen totalitärer Systeme gemacht haben, ohne eine so gründierte Anthropologie überhaupt möglich ist.

6. Ausblick: Durch die jüngst erfolgten kritischen Einsprüche des amerikanischen Neurobiologen Benjamin Libet gegen eine Verwendung seiner Experimente zur Begründung von determi-

nistischen Positionen ist noch einmal deutlich geworden, wie offen die Debatte in Wahrheit noch ist und wie instabil manche scheinbar stabile Positionen plötzlich werden können. Die Theologie sollte sich in dieser Debatte meines Erachtens nach nicht so beteiligen, daß sie emphatisch für die eine oder andere Seite optiert, sondern deutlich macht, daß die klassische Rede von einer bedingten Freiheit bei Paulus, Augustinus und Luther die *particulae veri* vieler gegenwärtig vertretener Positionen zu integrieren vermag und zum Teil auch schon längst integriert hat. Die Theologie hat daher die Freiheit der Neurobiologie darin zuzustimmen, daß das neuzeitliche Freiheitskonzept – auch in seinen theologischen Varianten – eine kulturelle Konstruktion darstellt (W. Singer/L. Wingert, *Wer deutet die Welt? Ein Streitgespräch*, in: Singer, *Ein neues Menschenbild*, [9-23] 12f.); sie hat aber auch die Freiheit, darauf aufmerksam zu machen, daß es eine menschliche Freiheit gibt, zu der uns Jesus Christus befreit hat. Sich als Theologe auf die Explikation *dieser* Freiheit zu konzentrieren, ist kein Zeichen einer „harmartologischen Einführung der Soteriologie in der Westkirche“ – denn es geht ja nicht um ein nebensächliches Fündlein der Reformationskirchen, sondern um eine für das Leben wesentliche, schon biblische Einsicht, die noch heute Wirklichkeit angemessen zu erschließen vermag.

*Christoph Marksches
Berlin*

Jerusalem – Eine archäologisch-hermeneutische Meditation

Josef Wohlmuth war in den Jahren 1984/5 und 2003/4 Studiendekan des Theologischen Studienjahres in Jerusalem. Im Folgenden bietet CARDO in Auszügen den Wiederabdruck eines Textes, der im Anschluss an die erste Dekanatszeit entstanden ist und dessen Reflexionen zum Lern-Ort Jerusalem heute so aktuell sind wie damals.

Red.

Von Jerusalem, der „heiligen Stadt“, geht eine eigenartige Faszination aus, der man sich kaum entziehen kann, gleich, ob jemand als Pilger nur wenige Stunden dort verweilt oder das Glück hat, einige Monate oder gar Jahre dort zu leben. Worin ist diese Faszination gelegen? Ist in Jerusalem das Leben nicht ebenso banal wie überall? Geht man nicht seinem Geschäft nach wie an allen Orten? Wird nicht geliebt und gehaßt wie in vielen anderen Städten vergleichbarer Größe? Ist für die Menschen, die in den Krankenhäusern um ihre Gesundheit bangen, die Nähe zum Zion oder zur Anastasis nicht gleichgültig? Gibt es nicht Haß und Gewalt zwischen den verschiedenen Bevölkerungsgruppen wie andernorts? Wird in Jerusalem nicht geschossen, wie an vielen anderen Orten der Erde?

Wer längere Monate in Jerusalem lebt, kommt nicht um die Tatsache herum, daß diese und ähnliche Fragen alle mit Ja zu beantworten sind. Und dennoch! Die Faszination bleibt. Woher kommt sie? Wie weit darf ich sie mir als Christ und als Gast im fremden Land eingestehen, ohne neuen Besitzansprüchen zu verfallen?

[...]

*Ebe ich nach Jerusalem kam,
war ich längst mit ihm vertraut*

Erst als ich nach Jerusalem kam, wurde mir bewußt, daß mir die heiligen Orte in und um Jerusalem – trotz geographischer Ferne – eigentlich schon von Kindheit an vertraut waren. Sie waren mir in meiner christlichen Sozialisation *literarisch* nahegebracht worden. Weder der Tempel, der doch längst zerstört war, noch der Berg, auf dem Jesus starb, waren mir fremd. Der Umgang mit den Heiligen Schriften von Kindheit auf beflügelte die kindliche Phantasie offensichtlich so sehr, daß sich alle topographischen Unkenntnisse ausgleichen ließen. Mir schien: Bis in alle Ewigkeit gehöre ich zu Jerusalem und Jerusalem gehört zu mir. Rom, die Stadt, die man die „ewige Stadt“ nennt, hatte gegen die Kraft der literarisch vermittelten Einwurzelung in Jerusalem und all den biblischen Orten für die kindliche Vorstellung keine vergleichbare Chance.

Wer aber mit einer so eindrücklichen, ortsgebundenen und landverhafteten Literatur vertraut wird, ist von einem Ort bereits berührt, ehe er ihn betritt; er kann zum Ort aller Sehnsüchte, Wünsche und Träume werden. Jerusa-

lem – Ort der Sehnsucht der Menschheit nach dem messianischen Frieden?

Im Umgang mit der biblischen Literatur, so ging mir auf, war bereits eine Art Symbiose von Literatur und Topographie entstanden, die bis in die Tiefenschichten der Seele vordrang. Ich hätte schon von Kindheit auf mit dem Psalmisten sagen können: „All meine Quellen entspringen in dir.“ (Ps 87,7).

*Archäologischer Lernprozess
an Ort und Stelle*

Während meines Jerusalemaufenthalts kam ich u.a. mit der Archäologie in Berührung. Diese wirkte auf meine literarische Vertrautheit mit den heiligen Orten zunächst entmythologisierend. Die Archäologie legt bekanntlich die Schichten der Vergangenheit frei. Dies tut sie natürlich auch in Jerusalem. Doch mit der Jerusalemer Archäologie verbindet sich eine eigenartige Erfahrung bezüglich der Geschichtsmächtigkeit dieser Schichten: Das archäologisch Freigelegte reicht auf irgend eine Weise immer auch herein in die Gegenwart: Die Archäologie Jerusalems ist sogar darauf angelegt, die jeweilige Gegenwartsbedeutung des Vergangenen mit besonderer Aufmerksamkeit zu eruieren. In Jerusalem besitzt das Vergangene eine eigenartige Gegenwartsmächtigkeit. Dies hängt ohne Zweifel damit zusammen, daß das pulsierende Leben Jerusalems bis heute auf all diesen Schichten aufrucht; die jeweils oberste Schicht ist gleichsam die gelebte Gegenwartsgestalt des Vergangenen. Dies gilt besonders von den am meisten als „heilig“ verehrten Stätten dieser einzigartigen Stadt. Dies gilt aber auch von den so verschiedenen religiösen Traditionen, die in Jerusa-

lem bis heute gelebte Wirklichkeit sind und deren Wurzeln fast immer tief in den archäologischen Schichten dieses Ortes gründen. [...]

Beim Betreten des Tempelberges empfand ich als Christ eine eigenartige Mischung von Fremdheit und Vertrautheit. Einerseits war der Berg von meiner literarischen Vertrautheit mit Jerusalem her der Ort des jüdischen Tempels. Andererseits sah ich in der islamischen Bebauung die architektonische Rückkehr der christlichen Gedenkstätte der Anastasis, so daß die Nähe von Ur- und Nachbild ein gewisses Gefühl der Vertrautheit aufkommen ließ. Und doch fand ich auf dem islamisch bebauten Tempelberg von heute nicht meine geistliche Heimat. Als *mein* zentraler heiliger Ort in Jerusalem erwies sich vielmehr die Gedenkstätte von Tod und Auferstehung Jesu von Nazareth, dessen Judesein mir erst in Jerusalem so recht bewußt wurde. [...]

Eine eigenartige Symbiose der archäologischen Schichten und ihrer Gegenwartsbedeutung findet sich auch auf dem Zionsberg des heutigen Jerusalem. Da geschieht die Verehrung des Davidsgrabs in unmittelbarer Nachbarschaft zur Gedenkstätte des Abendmahls Jesu; dicht dabei ragt der Turm der Wilhelminischen Abteikirche „Dormitio“ in den Himmel. Sie ist heute die Memoria des Marientodes für die römisch-westliche Christenheit. Hier erklingt das benediktinische Gotteslob in deutscher Sprache. Hier hat auch das Theologische Studienjahr seinen Ort. Nirgendwo mag der Ruf nach innerchristlicher und interreligiöser Ökumene so dringlich erscheinen wie an diesem Ort, in den durch eine nochmalige spätere „Wanderbewe-

gung“ des Tempelberges auf den heutigen Berg Zion alle Vergangenheit dieser Stadt hineinragt. Die Archäologie hat anlässlich der Erweiterungsbauten des Klosters Schichten freigelegt, die möglicherweise bis ins erste Jahrhundert zurückreichen. Eigenartig, dieses fremdartige, vor der Katastrophe unseres Jahrhunderts und der Errichtung des Staates Israel durch den einstmaligen deutschen Kaiser gemachte Geschenk an die Stadt, das – zusammen mit der Evangelischen Erlöserkirche – der westlichen Ausprägung des Christentums inmitten der orientalischen christlichen Kirchen, die in Jerusalem seit Jahrhunderten beheimatet sind, eine Präsenz verleiht, die nicht ohne Spannung war und ist. Im heutigen Jerusalem, nach Auschwitz, kommt den christlichen Konfessionen deutscher Zunge eine wichtige Rolle der Versöhnung zu.

*Option für eine
Friedensbermeneutik*

Aufgabe der Archäologie ist es, auf historisch-kritische Art Schicht um Schicht freizulegen, bis sie zu einer möglichen Urschrift vorgedrungen ist, unter der sich keine weiteren historisch rekonstruierbaren Spuren mehr entdecken lassen. Archäologie ist in überbauten und bewohnten Städten besonders schwierig. In der Wüste hat es alle Archäologie leichter. Deshalb bedauert der Archäologe bisweilen, daß es überhaupt noch eine „moderne Überbauung“ gibt, weil dadurch die archäologische Spurensuche erschwert wird.

Nun liegt aber nach meiner Erfahrung die Faszination Jerusalems gerade darin, daß alles Archäologische seine Gegenwartsbedeutung hat, und man

nach Jerusalem nicht pilgert wie nach Luxor oder auch nach Qumran, wo die einst heiligen Stätten aus dem Wüstensand ausgegraben und dem Tourismus als erstaunliche Vergangenheit „präsentiert“ werden. In Jerusalem gibt es keine archäologische Schicht, die nicht von irgend einer Gruppe für ihr *heutiges* Selbstverständnis reklamiert würde. Die Archäologie wird zur „demonstratio judaica“, „demonstratio christiana“ oder auch zur „demonstratio islamica“. Die Spannung liegt in dieser Stadt geradezu in der Luft, weil alles Historisch-Archäologische in seiner Bedeutung für das Heute entziffert werden kann und faktisch auch entziffert wird. [...]

Dies hat – weit über die Politik hinaus – m. E. gravierende Konsequenzen für eine größere Ökumene zwischen den drei Religionen, die in Jerusalem so eng und fast auf Gedeih und Verderb zusammenleben. Darüber will ich noch ein wenig nachdenken. Es betrifft zumal die „Lesart“ der heiligen Stätten, um die sich heute Juden, Moslems und Christen (und deren jeweilige „Konfessionen“) je auf ihre Weise bemühen. Es wären ja nicht zuletzt die drei großen Religionen, die auf dem vielschichtigen Boden Jerusalems ein Modell des Zusammenlebens erproben könnten. Ist dies angesichts der vielfach belasteten Vergangenheit, die sich diese Religionen bereitet haben, eine „spes contra spem“? Gewiß, es wird nicht einfach sein, mit dem neuen Zueinander gerade in Jerusalem einen entschiedenen Anfang zu setzen. [...]

Für die Zukunft Jerusalems wird viel davon abhängen, ob sich die drei abrahamitischen Optionen *heute* so verständigen können, daß sie in Jeru-

salem ein Leben in versöhnter Verschiedenheit ermöglichen. Daß dabei auch die innerchristliche Ökumene gefordert ist, muß ich nicht eigens betonen.¹

Zur Bewältigung dieser Aufgabe scheint es mir nicht belanglos, in welcher Weise sich die verschiedenen Theologien u.a. auch um eine Hermeneutik der heiligen Orte bemühen. Eine Theologie der heiligen Orte könnte m. E. davon ausgehen, daß am jeweils heiligsten Ort der drei Religionen nur die *Spuren* dessen verehrt werden, was ihnen heilig ist: hier ein leerer Thron im Allerheiligsten des einstigen Tempels, dort ein leeres Grab, ein Felsspalt oder eine Fußspur in Stein u.ä. Liegt die Bedeutung solcher „Leere“ darin, das *nicht* greifbare Heilige nur in gewissen Spuren zu haben, die aber immerhin das Nicht-Faßbare sinnlich präsent halten? Dann hätte der heilige Ort schon als solcher eine gewisse Tendenz zur Grenzüberschreitung. [...]

Der Islam verehrt im Felsendom, also an der Stelle, wo einst der Tempel Israels stand, den leeren Ort, an dem das Opfer Abrahams geschehen war. Im Gebet wenden sich die gläubigen Moslems auch in Jerusalem über die Grenzen der heiligen Stadt hinaus nach Osten, wohl wissend, daß natürlich auch Mekka den einen Gott nicht umschließen kann. Ich finde es eindrucksvoll, daß auch die christliche Geschichte heiliger Orte in Jerusalem mit einer „Leerstelle“ beginnt, wenn die Grabeserzählung nach Mk 14,1-8 betont, der Ort, wo sie ihn hingelegt hätten, sei nicht mehr die Fundstätte dessen, der lebt. [...]

Wenn nämlich eine Theologie der heiligen Orte zeigt, daß am heiligen „Topos“ nicht die Transzendenz selbst ihren Ort gefunden hat, dieser vielmehr nur die sinnliche Spur ihres Vorübergangs ist, kann man einerseits verstehen, warum die utopischen Orte ihre Faszination nicht verlieren, andererseits aber auch hoffen, daß die drei Religionen an ihre heiligen Orte keine zu hochgespannten Absolutheitsansprüche erheben. Jedes Betreten heiliger Orte müßte ohnehin enttäuschen, wenn sie nicht schon zuvor auf ihre Transzendenz hin überschritten worden wären. Ich komme hier noch einmal auf meine Anfangsüberlegung zurück. Indem sich die heiligen Texte der Offenbarung als Literatur ohnehin schon von Anfang an von den heiligen Orten lösen und gewissermaßen translokal von jenen „Leerstellen“ des Heiligen erzählen konnten, denen sie ihren Ursprung verdanken, könnte man sagen: Seit es die literarischen Zeugnisse gibt, sind die Offenbarungsorte schon über sich hinausgewachsen. Oder besser: sie haben ihre eigentliche Aufgabe erfüllt, nämlich nicht mehr ortsgebundene Angebote für die gesamte Menschheit zu sein. Dabei spiegeln die heiligen Texte ihrerseits in vielfacher Weise wider, wie auch sie selbst gleichsam archäologisch geschichtet und somit auch historisch-kritisch entzifferbar sind. Deren Bedeutung erschließt sich nicht nur, wenn man die älteste oder jüngste Schicht „entdeckt“, sondern auch und zuerst, wenn sie – in welcher historischen Schicht auch immer – als Zeugnis jener grenzüberschreitenden „Utopie“ verstanden werden. Die biblische Literatur wurde ihrerseits zu

¹Ich freue mich, mit dieser Option nachträglich eine Übereinstimmung mit dem Ehrendoktor unserer [der Kath.-Theol., Universität Bonn] Fakultät. Schalom Ben-Chorin, feststellen zu können. Vgl. Schalom Ben-Chorin, Die Erwählung Israels. Ein theologisch-politischer Traktat. München-Zürich 1993, bes. 94-103.

einem transterritorialen ästhetischen Ort des Heiligen. Sie entgrenzte die heiligen Orte, ehe um sie gestritten wurde, ermöglichte allenthalben die Feier der heiligen Zeit und entfaltete so ihre „u-topische“ Kraft als Literatur aus Transzendenzerfahrung und auf sie hin.

Bereits große Teile der frühjüdischen Literatur wirken so in ihrer Land- und Ortsbezogenheit zugleich „exterritorial“. Sie sprechen von „draußen“ in das Land hinein und aus dem Land heraus zu den „Völkern“ und „Inseln“. Es ist die Literaturwerdung der Bibel, die den Prozeß der Entgrenzung der heiligen Orte voranbrachte. Auf diese Art konnte auch ich als Kind mit Jerusalem bereits vertraut werden, ehe ich die Stadt betrat. Wenn es von Mose als der zentralen Gestalt des Pentateuch nach Dtn 34 heißt, er sei gestorben, ohne das Land betreten zu haben, wohl aber mit einem grandiosen Blick darauf, dann wird damit alle Landnahme theologisch relativiert. E. Levinas hat auf die rabbinische Auslegung von Dtn 34,5 hingewiesen, wo es heißt, Mose, der Knecht Gottes, sei „al pi JHWH“ (auf dem Mund des Herrn) gestorben; der Ausdruck wird so gedeutet: Mose starb, als der Ewige ihn küßte. Es klingt fast so, als sei dieser Kuß der Gottbegegnung für Mose mehr als das Betreten des Landes. Auch als Christ darf ich bekennen: Meine geistlichen Quellen entspringen dort, wo die sich aufhäufenden archäologischen Schichten in allen Versionen Zeugnis ablegen von der Sehnsucht des Menschen nach Transzendenz, wobei Mose, der größte Prophet, das Land, auf das sich all seine Hoffnung richtete, nur von ferne sah; andere durften es betreten und darin leben. Jesus lebte in ihm in der Hoff-

nung auf die Ankunft des Reiches; er erlebte sie nicht und wurde dennoch zum großen Hoffnungsträger Israels für die Völkerwelt.

Die konkrete Begegnung mit Jerusalem und mit der archäologischen Vielschichtigkeit dieser Stadt hat mir aber nicht nur meine Vertrautheit mit den heiligen Stätten von Kindheit auf gezeigt, sondern auch die Tatsache, daß meine kindliche „Lesart“ selektiv war. Sie bevorzugte bestimmte Schichten und geriet in die Gefahr, den Teil für das Ganze zu halten. Auf diese Weise geschah auch eine usurpatorische Aneignung. Heute weiß ich: Keine Enterbungstheorie wird dem archäologisch-architektonischen Befund Jerusalems gerecht. Deshalb wird für die Zukunft die Kunst des konfigurativen Lesens zu erlernen sein. Eine Hermeneutik der heiligen Orte wird sich darum zu bemühen haben, mit der Anerkennung der archäologischen Vielschichtigkeit auch die auf ihnen beruhenden religiösen Optionen und Lebensformen zu respektieren, ohne sich gegenseitig auszuschließen noch zu vereinnahmen. Ein befriedetes Miteinander der drei abrahamitischen Religionen im heutigen Jerusalem könnte einen wohltuenden Einfluß auf den Friedensprozeß in der gesamten Region ausüben.

Josef Wohlmuth
Bonn

Aus: J. WOHLMUTH, *Im Geheimnis einander nahe. Theologische Aufsätze zum Verhältnis von Judentum und Christentum*, Paderborn u.a.: Schöningh-Verlag 1996, 236-243

Eine Nacht in der Grabeskirche

Nachdenkliches über Glück und Elend der Christenheit

Nur wenige Riten dürften so eindrucksvoll sein wie der allabendliche Ritus der Schließung der Jerusalemer Grabeskirche. Wenn der Tag zuende geht und es dunkel geworden ist, wenn die israelischen Polizisten (sie müssen Juden oder Muslime sein!) die letzten Pilger und Touristen aus der Kirche hinaus komplimentiert haben, versammeln sich die verantwortlichen Geistlichen der drei großen Denominationen: Griechen, Lateiner und Armenier im Eingang der Anastasis. Ein paar freundliche Worte werden mit den israelischen Kirchenschweizern gewechselt (hingegen sich gegenseitig zu beachten, kommt nicht in Frage) – und dann geschieht es: Auch die Polizisten verlassen die Kirche; die große doppelflügelige Türe wird geschlossen, die Riegel werden vorgeschoben, und dann wird von innen eine Klappe in der Tür geöffnet. Eine große Holzleiter wird nach draußen gereicht, und ein Mitglied der muslimischen Familien Nusseibeh und Dschubeh (seit Saladins Zeiten haben sie bis heute in ununterbrochener Reihenfolge die Schlüsselgewalt über die Anastasis inne) steigt auf ihr empor und legt nun auch von außen die Riegel vor. Dann wird die Leiter durch die Klappe ins Innere der Kirche zurückgeschoben, die Klappe wird geschlossen – und Ruhe kehrt ein. In den nächsten acht Stunden kann niemand, der jetzt noch in der Kirche ist, diese verlassen. Da Schlafen verboten ist, gibt es nur zwei Möglichkeiten: sich elend zu langweilen – oder zu wachen und zu beten.

Schon früh kam im laufenden Studienjahr die Idee auf, eine Nacht in der Grabeskirche zu verbringen. Der „Status Quo“ von 1852 sieht die Möglichkeit vor, daß jede Denomination pro Nacht einer gewissen Anzahl von Betern Einlaß gewährt – und wenn man sich früh genug bei den Franziskanern, die für die lateinische Christenheit dieses Privileg verwalten, anmeldet, ist man dabei.

Gegen Ende des Studienjahres war es soweit: Wir (eine Gruppe von acht Studienjählern zusammen mit dem Studiendekan) waren dabei! Aber wo eigentlich waren wir dabei? In welcher Situation fanden wir uns vor, als die Türen geschlossen wurden? Auf welchem Gelände, in welchem Gebäude befanden wir uns? Welche Art von Veranstaltung erwartete uns? Und schließlich: Wie soll man die Gemütslage beschreiben, in die einen die Vorstellung versetzt, die nächsten acht Stunden in der nächtlichen Grabeskirche zubringen zu sollen? Die Fragen sind nicht ganz leicht zu beantworten. Jeder von uns neun hat dieses eigentümliche *experimentum nocturnum* auf seine Weise erlebt, so daß ich hier nur berichten kann, wie mich diese Nacht ankam.

Zunächst das Erlebnis des Raumes. Die Anastasis ist nicht *ein* Raum, sie ist viele Räume, Orte, Winkel, Treppen, Gelasse, Fluchten. Da ist rechterhand des Eingangs der Golgathahügel, zu dem man über zwei steile Treppen aufsteigt; Griechen und Lateiner haben

hier jeweils ihr eigenes Kalvaria. Linkerhand, am sog. Salbstein und den armenischen Mönchsklausen vorbei, führt der Weg direkt unter die große Rotunde, die das Heilige Grab überwölbt. Wie das östlich sich daran anschließende Katholikon (hier stand ursprünglich einmal die Konstantinische Basilika, von den Kreuzfahrern umgestaltet zu Vierung und Hochchor ihrer eigenen Grabeskirche) ist die Rotunde von einem Kapellenkranz umsäumt: Abessinier, Syrer, Kopten und Armenier haben hier ihre Gebetsstätten. Ob man nun im „Westend“ hinter dem Heiligen Grab über mehrere Kapellenbauten hinaufsteigt aufs Dach zu den Klausen der koptischen Mönche; ob man im „Ostwerk“ über steile Treppen hinunterklettert zur Helenakapelle, dem Ort der legendären Kreuzauffindung; je länger man in der Grabeskirche verweilt, um so mehr vermittelt der Gesamtkomplex den Eindruck einer ineinandergeschachtelten Matrioschkapuppe. So verwirrend der Bau auf den ersten Blick erscheinen mag, so eindrücklich ist die unüberschaubare Flucht der Räume, die sich dem nächtlichen Besucher auftut. In dieser Kirche (kann man hier überhaupt noch von einer Kirche sprechen?) wollten wir die kommenden Stunden verbringen.

Nach einer ersten Stunde, die ich gehend, schauend, kontemplierend dahinbrachte, galt es, einen Ort für die Nacht zu finden. Aber wie es so kommt – alle prominenten Orte waren schon vergeben. Wo immer ich mich hinwandte, war mir jemand zuvorgekommen, und da ich keine Lust verspürte, jemandem in dieser Nacht meine Gegenwart aufzunötigen, zog ich mich schließlich zurück an einen Ort, der garantiert immer frei ist: die

Kapelle der West-Syrer, die sich im äußersten Westen der Rotunde befindet – direkt gegenüber der Rückwand des Heiligen Grabes.

Wer je diese Kapelle betreten hat, weiß, warum sie (außerhalb der Gottesdienste) zu jeder beliebigen Tages- und Nachtzeit leer steht. Der Ort hat etwas Schockierendes. Die Wände sind schwarz, aber nicht vom Ruß der Öllampen und Opferkerzen. Vielmehr Brandspuren überall. Drei billige Drucke von Heiligendarstellungen, die in blindgewordenen Glasrahmen über den Türen hängen, sind verdreckt bis zur Unkenntlichkeit. Der Hochaltar (ein häßliches Barockgestell, die Holzeinfassungen bis auf den Kern verkohlt) steht nackt da, entblößt und entstellt wie das zerschlagene Antlitz eines Menschen. Der Fußboden ohne jeden Belag: kein Marmor, keine Mosaiken, nur gestampfter, staubiger Lehm, und in den Ecken Reste von Unrat. Kein Weihrauchduft hält sich an diesem Ort, eher der leicht penetrante Geruch von Urin.

Versinnbildet schon die Grabeskirche als solche wie vielleicht kein zweiter Ort sowohl den Jubel der Auferstehung als auch den deprimierenden Zank der Gläubigen, die Größe des christlichen Glaubens wie das selbstverschuldete Elend der Christenheit, so findet sich beides in der Kapelle der West-Syrer noch einmal in komprimierter Form wieder. Es heißt, die Armenier hätten im Jahre 1882 den West-Syrern ihre Kapelle angesteckt – aus welchen Gründen auch immer. Ob und inwieweit dieses Gerücht wahr ist, hat mir niemand sagen können. Auch das zweite Gerücht, die Syrer wollten den Zustand der Kapelle bis in alle Ewigkeit konservieren: zum

Zeugnis der Anklage gegen die mutmaßlichen Täter, von denen längst keiner mehr lebt, ist für den Außenstehenden nur schwer zu durchschauen. Was immer an diesen Gerüchten wahr sein mag – der Zustand der syrischen Kapelle wie auch das verwirrende In-, Neben- und Übereinander von Altären, Gebetsnischen und Gottesdiensträumen dokumentiert sowohl den Reichtum der vielen west- und ostkirchlichen Liturgien als auch die fatale, engstirnige Konkurrenz, in der sie mit- und vor allem gegeneinander wetteifern.

Ab Mitternacht beginnen die Gottesdienste: erst die Griechen, gegen zwei Uhr morgens gefolgt von den Armeniern; dann beginnen die Kopten, denen sich auf halber Strecke die Lateiner anschließen. (Von den Äthiopiern und Georgiern, den Serben und Bulgaren ganz zu schweigen; diese haben tagsüber bzw. an bestimmten Feiertagen ihre je spezifischen Prärogative in der Grabeskirche.) Wo man hinhört, werden Litaneien gesungen, Messen gelesen, in eintönigem Gesang Psalmen und Gebete rezitiert – eigensinnig, gegeneinander gleichgültig, bisweilen feindlich.

Noch im Oktober letzten Jahres gab es drei Verletzte, als während einer Prozession der Griechen es zu einer Schlägerei zwischen orthodoxen Mönchen und Franziskanern kam. Die israelische Tageszeitung Ha'aretz berichtete über diesen Vorfall und kommentierte ihn eher traurig und bestürzt als hämisch oder süffisant. Welch jämmerliches Bild geben am heiligsten Ort der Christenheit gerade jene ab, die „Zeugen der Hoffnung“ sein sollen, welche die Christen beseelt (vgl. 1 Petr 3, 15)!

Und doch ist dies nur die eine, dunkle Seite der Grabeskirche. Wer immer an einem Sonntagmorgen ab etwa neun Uhr die Kapelle der Syrer betritt, wird Zeuge einer erstaunlichen Metamorphose: Da verwandelt sich die schäbige Rumpelkammer in einen prachtvollen Festsaal. Nichts mehr von Schmutz und Elend! Vielmehr ist der zerstörte Altar mit kostbaren Brokatdecken belegt, die Wände sind mit Bildteppichen geschmückt. Eine kleine Gemeinde von aramäischen Christen (bis heute im nördlichen Mesopotamien, dem Irak, und im Südosten Kleinasien, der Türkei beheimatet) feiert dicht gedrängt und mit stiller Inbrunst die Eucharistie. Liturgiesprache ist das Aramäische, die Sprache Jesu. Man ist stolz auf dieses Erbe, auch wenn man sich schwertut, es zu pflegen. Das Arabische geht leichter über die Lippen, und so kursieren zweisprachige Rituale. An einem der Sonntage, da ich in der Kapelle der Messe beiwohne, bietet ein älterer Herr mir freundlich seinen „Schott“ an – ich muß leider dankend ablehnen, die eine wie die andere Sprache ist mir unbekannt. Aber der heilige Eifer, mit dem man hier „bei der Sache“ ist, läßt sich auch ohne Wörterbuch verstehen. Ein Vers aus der Prosphora der melkitischen Liturgie kommt mir in den Sinn: *„Nun, da wir auf gebeimnisvolle Weise hintreten an die Stelle der Engel vor Deinen heiligen Thron, vor Deine göttliche Herrlichkeit...“* Fast gewinne ich den Eindruck, daß dieser überschwengliche Vers hier in dieser ärmlichen Gemeinde seine Erfüllung findet: Die Engel sind wirklich Menschen, mit Inbrunst singen sie Gottes Lob.

Hingegen jetzt in der Nacht ist der Ort still, wieder zurückgefallen in seinen

ordinären Zustand: Kein Festsaal mehr, sondern ein Stall, eine schäbige Rumpelkammer, ein finsternes Gelaß. Hierher habe ich mich zurückgezogen, um meine Nacht in der Grabeskirche zu verbringen. Denn wenn es in der Anastasis einen Ort gibt, der die bestürzende Schönheit der Auferstehung und den selbstverschuldeten Stumpfsinn der Christenheit am authentischsten widerspiegelt, dann wohl diese Kapelle der Syrer. Hier harre ich aus, müde und ungeduldig darauf wartend, daß man die Türen der Kir-

che endlich öffne und zusammen mit den anderen aus unserer Gruppe mich ans Tageslicht entläßt. Und während ich warte, taucht sie plötzlich auf, diese eine hoffende Frage: Ob nicht womöglich gerade in der Häßlichkeit dieser Kapelle ein geheimes Antlitz aufleuchtet? Das Antlitz Jesu, des Gebenedeiten, das vom Machtgebaren seiner Jünger zwar entstellt, niemals aber endgültig zerstört werden kann?

*Joachim Negel
Jerusalem*

Shoa-Gedenken in Israel

Die Gedenk-Veranstaltungen zum 60-jährigen Jubiläum der Befreiung von Auschwitz am 27. Januar sind bereits Geschichte. Im Laufe dieses Jahres sind aber noch viele Veranstaltungen zum Shoa-Gedenken in Israel geplant. Am 15. März 2005 wurde das neue „Museum für Holocaustgeschichte“ eingeweiht. Der Öffentlichkeit ist dieses Museum ab Anfang Mai zugänglich. Ankündigt wurden eine völlig neu gestaltete Ausstellung und eine neue Halle der Namen.

Bereits die Außenarchitektur der neuen von Moshe Safdie entworfenen Bauten versprechen viel. Zu sehen sind ein langgezogenes Dreieck, welches den gesamten Herzberg quer durchzieht. Die obere Spitze des Gebäudes „berührt“ soeben den Berg-rücken. Noch weit in das Tal hinein spannt sich der Bau und öffnet sich dann an seinem Ende. Die neue Ausstellung greift die Architektur auf und soll von einem

„offenen Ausgang der Geschichte nach der Shoa Zeugnis geben“, so Karin Dengler, Bibliothekarin in Yad Vashem. Die alte Ausstellung zur Unheilsgeschichte der Shoa läuft in ihrer jetzigen Geschichtsdarstellung auf die Staatsgründung Israel hinaus, die zum Abschluss des Rundganges dargestellt wurde. Dass ein Zusammenhang zwischen Shoa und der Staatsgründung Israels besteht, wird nicht zu leugnen sein, doch soll der offene Ausgang der Geschichte und auch der Shoa in der neuen Ausstellung sichtbar gemacht werden. Der Besucher von Yad Vashem ist nach der Beschäftigung mit der Shoa aufgefordert, in die Welt hinauszuschauen und sich selbst ein Bild vom gegenwärtig gelebten Judentum zu machen. Und was sieht man? Blühendes jüdisches Leben ...

Für weitere Informationen:
www.Yadvashem.org

*Stefan Günther
Jerusalem*

Jerusalem in Hildesheim

Jahrestreffen und Exkursionen am Rande des Harzes

Hildesheim besitzt seit der Eröffnung der Vertretung der Benediktiner vom Zion in St. Godehard im Advent 2003 für alle Jerusalemer einen besonderen Reiz. Folgerichtig fand das letzte Jahrestreffen des Forum Studienjahr vom 22. - 24. Oktober 2004 in der alten Domstadt am Rande des Harzes statt. Auf dem Programm standen neben der Mitgliederversammlung am Abend des 23. Oktober Exkursionen in das Roemer- und Pelizaeus-Museum, den Hildesheimer Dom, die ehemalige Benediktinerabtei St. Michael sowie ein Besuch des Kestner-Museums in Hannover. Unterkunft bot uns an diesem Wochenende ein Gästehaus am Rande von Hildesheim, wo sich am Freitag abend die erste Gelegenheit zum Wiedersehen bekannter und zum Kennenlernen neuer Gesichter aus den letzten Studienjahren ergab.

*Im ägyptischen Museum
mit Martin Metzger*

Unter der ebenso bewährten wie begeisternden Anleitung von Prof. Martin Metzger ging es dann am Samstag morgen an die Erkundung der ägyptischen Sammlung des Roemer- und Pelizaeus-Museums im Zentrum von Hildesheim. Wilhelm Pelizaeus, einer der beiden Namensgeber des Museums, erwarb in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts während seiner mehrere Jahrzehnte umfassenden Tätigkeit als Kaufmann in Ägypten eine große und äußerst qualitätvolle Sammlung ägyptischer Altertümer.

Seine Sammlung ist der Grundstock des heutigen Museumsbestandes, der zu den größten Zusammenstellungen von Exponaten aus dem Alten Reich überhaupt zählt. Hinter diversen Scheintüren erschloss sich uns in Bankgräbern und Mumienhüllen die Welt des ägyptischen Totenkultes. Zu einem der Höhepunkte der Sammlung zählt sicher die maßstabsgetreue (und bis in klimatische Einzelheiten an ägyptische Verhältnisse angepasste...). Nachbildung eines vollständig ausgemalten Beamtengrabes aus der Zeit des Neuen Reiches, die für uns den Abschluss des zweiten Teils der Führung am Samstagnachmittag darstellte. Unter gemalten Baldachinen und Weinstöcken fällt der Blick des Betrachters auf Szenen eines „ägyptischen Paradieses“, der erhofften Glückseligkeit im Leben nach dem Tod.

*Georg Röwekamp
führt durch den Hildesheimer Dom*

Dem Paradies christlicher Provenienz begegneten wir zusammen mit Dr. Georg Röwekamp am Nachmittag zwischen den beiden Teilen der Museumsführung in den Darstellungen der Bernwardstür im Hildesheimer Dom. Diese zählt mit der ebenfalls im Dom befindlichen Bernwardssäule zu den herausragendsten Werken der Bronzeverarbeitung aus ottonischer Zeit. Auf der Bernwardssäule reihen sich, ähnlich wie auf der römischen Trajanssäule, in umlaufenden Bändern Szenen aus den Evangelien

aneinander. Die beiden Flügel der Bronzetür erzählen in u-förmiger Anordnung von Erschaffung, Sündenfall, Erlösung der Menschen durch den Kreuzestod Christi und Neuschöpfung am Ende der Zeit. Dabei ergeben sich zwischen den einzelnen Szenen zahlreiche motivische Querverbindungen, wodurch sich neben der künstlerischen auch die theologische Konzeption der Tür zu erschließen beginnt.

Die nächste Station bildete St. Godehard, der Sitz der Vertretung der Benediktiner vom Zion in Deutschland. Nach einem Rundgang durch Kirche und Kapitelsaal feierten wir gemeinsam mit P. Thomas, P. Gregor und der Gemeinde von St. Godehard den Abendgottesdienst.

Mitgliederversammlung

Anschließend fand im Gemeindehaus die jährliche Mitgliederversammlung statt. Neben Berichten über die geleistete Arbeit und einem Rückblick auf das letzte Studienjahr galt es U.a. Dr. Uta Zwingenberger und – in Abwesenheit – Jürgen Duschka als Vorstandsmitglieder zu verabschieden und ihnen für die geleistete Arbeit zu danken. Die entstehenden Lücken in den Vorstandsreihen konnten durch erfolgreiche Wahlen sogleich wieder geschlossen und Albrecht von der Lieth (Studienjahr 2003/404) sowie Regina Wildgruber (Studienjahr 1998/99) als neue Vorstandsmitglieder begrüßt werden.

Gottesdienst

Am Sonntag morgen stand der evangelische Gottesdienst in St. Michael auf dem Programm, an den sich eine weitere Führung durch Dr. Georg Röwekamp anschloss. Ursprünglich

als Benediktinerkloster konzipiert, verkörpert St. Michael mit seiner streng geometrischen Anlage ottonische Architektur in Reinform. Besonders spektakulär ist darüberhinaus die bemalte Holzdecke des Kirchenschiffs aus romanischer Zeit: Von West nach Ost entfaltet sich über den Köpfen der Betrachter in leuchtenden Farben der Stammbaum Jesu. Zusammen mit der Bernwardstür, der Christussäule sowie einem großen Radleuchter als Symbol des himmlischen Jerusalem, die zur ursprünglichen Ausstattung der Kirche gehörten, durchzog die Michaelskirche damit eine heilsgeschichtliche Achse von der Schöpfung über Propheten und Jesus Christus bis zur Neuschöpfung des himmlischen Jerusalem. Den Schlusspunkt des Wochenendes bildete schließlich eine Besichtigung der kleinen aber feinen ägyptischen Sammlung des Kestner-Museums in Hannover zusammen mit Prof. Metzger.

Dank

An dieser Stelle sei noch einmal herzlich gedankt: Martin Metzger und Georg Röwekamp für die fantastischen Führungen, den Benediktinern in Hildesheim und ihrer Gemeinde für die erwiesene Gastfreundschaft und allen, die durch ihre Vorbereitungs- und Organisationsarbeit zum Gelingen des Wochenendes beigetragen haben. Nach einem Wochenende, an dem wir den Spuren des Orients und insbesondere Jerusalems in Hildesheim in vielfältiger Weise begegneten, scheint der Ort für eine Niederlassung vom Zion in Deutschland umso besser gewählt: Hildesheim dürfte für Jerusalemer daher immer eine Reise wert sein.

*Regina Wildgruber
Osnabrück*

Das Studienjahr 2004/05

Ein Bericht

Das einunddreißigste Studienjahr neigt sich dem Ende entgegen. Wiedereinmal waren es sehr bewegte und intensive acht Monate mit vielfältigen Eindrücken und Erfahrungen. Im noch laufenden Studienjahr haben sich 18 Studierende in das Heilige Land aufgemacht und hier auf dem Zion gelebt und gelernt. Mit viel Neugier und Engagement haben sie das Land erkundet und sind auf Menschen zugegangen. Die vielen Erfahrungen, die daraus erwachsen sind, kann ich an dieser Stelle nicht einmal andeutungsweise wiedergeben, nur eine kurze Einschätzung von den Dingen, die uns bewegen, sei kurz angezeigt.

In weiten Teilen ist das Studienjahr den Intentionen seines Gründer Dr. Laurentius Klein OSB treu geblieben. Sinai, Galiläa, Kreuzfahrer; die drei großen Exkursionen, die den acht Monaten ihr Gepräge geben und diese Zeit einteilen. In einigen Punkten haben sich neue Dinge herausgebildet: In diesem Studienjahr wurde erstmalig ein Sprachkurs in die Vorbereitungszeit integriert. Alle Studierende mussten 10 Doppelstunden Ivritlehrerunterricht mit abschließendem Test absolvieren. Für diesen Sprachunterricht haben wir eine ausgezeichnete Sprachlehrerin gewinnen können, die ein entsprechendes Diplom hat, an der Hebräischen Universität Jerusalem lehrt und darüber hinaus berechtigt ist, offiziell anerkannte Sprachprüfungen abzunehmen. Nach Absolvierung des Ivritlehrerkurses kann sich jeder Student entscheiden, welche Sprache weiter gelernt wird. Angeboten wer-

den Ivritlehrer und Arabisch. Auch wenn die Sprachkenntnisse in dieser kurzen Zeit nicht die volle Kommunikationsfähigkeit herstellen, so öffnen sie dennoch Türen in das Land, insofern die Bereitschaft die Sprache zu lernen, hier als deutliches Zeichen gesehen wird. Z.B. treffen sich viele Studierende mit Tandempartnern aus der Hebräischen Universität. Ermöglicht wurden diese Sprachkurse durch die großzügige und freundliche Unterstützung der ökumenischen Stiftung Jerusalem.

Ebenfalls in diesem Jahr neu eingerichtet wurde ein Mentorat für jeden einzelnen Studierenden. Vier Mentoren – alle in Jerusalem lebend – wurden dem Studienjahr vorgestellt. Jeder Studierende musste im Laufe des Studienjahres mindestens zwei Gespräche mit einem Mentor seiner Wahl führen. Diese Art der individuellen Begleitung soll den Studierenden helfen, die Zeit in Israel bewusst und, soweit das Programm es zulässt, auch individuell zu gestalten. Außerdem können durch die Mentoren vielfältige „Außenkontakte“ hergestellt werden.

Ein sehr erfreulicher Kontakt zu einem ähnlichen Studienprogramm aus Nordamerika (USA & Canada) ist in diesem Studienjahr über eine Studentin des Studienjahres entstanden. Das Programm heißt Dorot (Generationen) und bietet jüdischen Studenten die Gelegenheit für ein Jahr Talmud in Israel zu studieren. Diese Gruppe zeichnet sich durch eine große Aufgeschlossenheit und Diskussionsfreudigkeit aus. Von student-

scher Seite wurde ein Treffen der beiden Gruppen vorbereitet, in welchem wir uns über das Thema „Gebet“ austauschten. Darüber hinaus gab es noch zahlreiche persönliche Treffen.

Das Leben in Israel und speziell in Jerusalem ist auch unter den neuen politischen Verhältnissen gut möglich. Wenn man sich in der Westbank bewegt, sollte man sich gut auskennen, denn ständig neue Straßenführungen, neue Checkpoints und Roadblocks machen einem gewohnte Wege unmöglich. Dennoch geht mit entsprechender Vorbereitung an dieser Stelle sehr viel. Ich habe bei entsprechenden Exkursionen immer mit internationalen Beobachtern zusammengearbeitet, die eine Einschätzung von der Lage vor Ort direkt geben können. Darüber hinaus hat sich die Lage in Jerusalem im Vergleich zu vor drei Jahren weitestgehend entspannt. Überaus wichtig für das Studienjahr ist die Anbindung an die Abtei Hagia Maria Sion. Diese garantiert nicht nur

für ein Kontinuum des Studienjahres, sondern bildet auch den entscheidenden geistlichen Hintergrund. Wie wichtig eine kontinuierliche Leitung des Studienjahres ist, habe ich selbst in den vergangenen zwei Jahren gefahren, in denen ich das Studienjahr begleitet habe. Vorbereitungen werden erheblich erleichtert und Absprachen können weitergeführt werden ohne, dass man ständig von vorn beginnen muß. Deshalb bin ich besonders froh, dass sich Dr. Joachim Negel bereiterklärt hat, mindestens für die nächsten drei Jahre das Amt des Studiendekans zu übernehmen. Ich wünsche ihm eine gute und gesegnete Zeit in Jerusalem. Unser gegenwärtiges Hauptproblem sind die zu geringen Bewerbungszahlen. Deshalb sollten alle Absolventen des Studienjahres ihre eigenen Erfahrungen dieser intensiven Zeit an kommende Generationen verbend weitergeben.

*Stefan Günther
Jerusalem*

Jerusalem Theologisches Forum



Auch im Jahr 2004 ist unsere ‚blaue Reihe‘ weiter gewachsen. Inzwischen machen sich die erschienenen Bände des Jerusalem Theologischen Forums ganz ansehnlich in meinem Regal. Hier ist eine kurze Übersicht über die zwei neuesten Bände:

*ThF 6: Gesammelte Aufsätze
von Martin Metzger*

Professor Martin Metzger ist den meisten von uns als langjähriger Dozent im Studienjahr und brillanter Exkursionsleiter im Heiligen Land, Berlin, London oder Hildesheim bekannt.

Eines seiner Hauptarbeitsgebiete ist die Ikonographie des Vorderen Orients, die er stets mit den inhaltlichen Aussagen des Alten Testaments verknüpft hat. Nun sind endlich seine wichtigsten Beiträge zu dieser Thematik in einem Sammelband zum Nachlesen vereint. Behandelt werden u.a. Themen wie der Weltenbaum, die Vegetation als lebensspendender Bereich für den Menschen, Zeder und Weinstock als Symbole der Lebensfülle und Macht, Keruben und Palmetten im Jerusalem Heiligtum, Sphingenthronen als Ort der Präsenz Jahwes sowie die Mosaiken in byzantinischen

Synagogen Palästinas. Dem Sammelband ist ein ausführlicher Abbildungsteil beigelegt. Ein Photo, das Metzger als Ausgräber in seinem blauen Hemd zeigt, fehlt leider.

*JThF 7: Achim Budde
Die ägyptische Basilios-Anaphora*

Kaum ein Eucharistiegebet findet mehr Interesse als die ägyptische Basilios-Anaphora. Als einer der ältesten Texte in fortdauernder liturgischer Nutzung besticht sie durch ihre biblisch geprägte Sprache und durch gedankliche Klarheit. Sie gilt als Klassiker kirchlicher Eucharistiegebete, als ökumenischer Konvergenztext und als Modell für liturgische Erneuerung. Der Studienjährling Dr. Achim Budde hat dieses Gebet nun umfassend aufgearbeitet: a) eine methodische Reflexion über die Gattung des liturgischen Textes und eine ausführliche Beschreibung des handschriftlichen Materials bilden Grundlage für eine ‚Vergleichende Edition‘; b) der Kommentar widmet sich Vers für Vers dem philologischen Befund, der theologischen

Bedeutung und den praktisch-theologischen Rahmenbedingungen; c) schließlich wird erstmals die Geschichte eines Gebetsformulars von seinen mündlichen Vorstadien bis in die Gegenwart nacherzählt. JThF 7 hat den Balthasar-Fischer-Preis 2004 des Deutschen Liturgischen Instituts in Trier erhalten.

*Vorankündigung:
JThF 8: Lernort Jerusalem*

In Kürze wird der Symposiumsband zum 30jährigen Jubiläum des Theologischen Studienjahres Jerusalem erscheinen. Unter dem Thema ‚Lernort Jerusalem‘ versammelten sich letztes Jahr StudienjährlingInnen, Dozierende und Freunde des Studienjahres in Bonn, um eine Summe dessen zu ziehen, was das Studium in Jerusalem für ihre je eigenen Fragestellungen und für die Räume Kirche, Wissenschaft und Gesellschaft austrägt. JThF 8 wird die Beiträge des Symposiums in einem Buch zusammenbringen.

Dr. Oliver Schuegraf

Ermäßigung für Mitglieder

Auch weiterhin besteht für Vereinsmitglieder die Möglichkeit, alle noch lieferbaren Bände des JThF zum Vorzugspreis zu beziehen:

- Bd. 2: Päpste und Palästina
L: 48,10 EUR, M: 38,90 EUR
Bd. 3: Der einen Kirche Gestalt geben
L: 55,30 EUR, M: 44,- EUR
Bd. 4: Verstehen an der Grenze
L: 37,- EUR, M: 29,- EUR
Bd. 5: Oleum laetitiae
L: 56,- EUR, M: 44,- EUR
Bd. 6: Vorderorientalische Ikonographie
L: 37,- EUR, M: 29,- EUR
Bd. 7: Die ägyptische Basilios-Anaphora
L: 59,- EUR, M: 47,- EUR
[L: Ladenpreis; M: Mitgliederpreis]

Bestellungen an jthf@studienjahr.de werden zum Aschendorff Verlag weitergeleitet.

Weitere Bände

Alle Ehemalige, die gerade an einem Promotionsvorhaben sitzen, sind herzlich eingeladen, ihre Arbeiten im JThF zu veröffentlichen. Genauere Angaben können jeder Zeit bei mir eingeholt werden: o.schuegraf@gmx.de

Jerusalem Theologisches Forum

Martin Metzger

Vorderorientalische Ikonographie und Altes Testament

Gesammelte Aufsätze

Herausgegeben von Michael Pietsch
und Wolfgang Zwickel

Eines der wichtigsten Arbeitsgebiete von Martin Metzger war die Ikonographie des Vorderen Orients, die er stets in allen Arbeiten mit den inhaltlichen Aussagen des Alten Testaments verknüpft hat. Der Sammelband enthält seine wichtigsten Beiträge zu dieser Thematik.

Band 6 der Reihe

2004, XVI und 226 Seiten, kart. 37,- € / sFr 63,70. ISBN 3-402-07505-9



Achim Budde

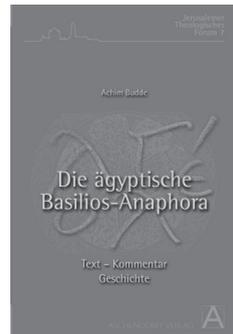
Die ägyptische Basilios-Anaphora

Text – Kommentar – Geschichte

Kaum ein Eucharistiegebet findet mehr Interesse als die ägyptische Basilios-Anaphora. Als einer der ältesten Texte in fortdauernder liturgischer Nutzung besticht sie durch ihre biblisch geprägte Sprache und durch gedankliche Klarheit. Sie gilt als Klassiker kirchlicher Eucharistiegebete, als ökumenischer Konvergenztext und als Modell für liturgische Erneuerung. Für die Liturgiewissenschaft ist die ägyptische Basilios-Anaphora daher ein Schlüsseltext. In der vorliegenden Studie erfährt sie ihre lange angemahnte umfassende Aufarbeitung.

Band 7 der Reihe

2004, 679 Seiten, kart. 59,- € / sFr 100,-. ISBN 3-402-07506-7



ASCHENDORFF VERLAG

Osterbrief 2005 der Ökumenischen Stiftung Jerusalem

*Liebe Freundinnen und Freunde des
Theologischen Studienjahres
Jerusalem,*

Vor einem Jahr haben wir Sie erstmals in einem 'Osterbrief' über den Stand unserer Arbeit und unserer Planungen informiert: Alle Mitstifterinnen und Mitstifter sollen auf diesem Weg einmal im Jahr erfahren, was mit ihren Spenden geschieht. Da unsere Forumszeitschrift CARDO nun im Frühjahr erscheint, haben wir uns entschlossen, unseren hiesigen Jahresbericht mit dem Osterbrief zu verschmelzen.

*Dank
an Dr. Benedikt Jürgens!*

Die erste Meldung seit letztem Frühjahr ist eine Veränderung im Vorstand der Stiftung. Die sechsjährigen Amtszeiten des Stiftungsvorstands alternieren, so dass alle zwei Jahre Gelegenheit zu einem Wechsel besteht, während die beiden anderen Mitglieder die Kontinuität der Arbeit gewährleisten sollen (§ 5 Abs. 1 der Satzung). Nach zwei Jahren intensiven Engagements nahm Benedikt Jürgens nun die Gelegenheit wahr, zum turnusgemäßen Ende seiner Amtszeit den Platz für jemand anders frei zu machen. In diesen beiden Jahren – ihren Gründerjahren – hat die Ökumenische Stiftung Jerusalem außerordentlich von Benedikt Jürgens' Einsatz profitiert. Er hat in der entscheidenden Startphase Verhandlungen mit den Stiftungsabteilungen großer Banken geführt und an den finanzpolitischen

Grundentscheidungen ebenso mitgewirkt wie an der Bewältigung des zunächst unangenehm hohen Aufwands an Verwaltung und Öffentlichkeitsarbeit. Aber auch programmatisch hat er die Stiftung stark geprägt und in seiner seriösen und verbindlichen Art wichtige Kontakte gepflegt und zur Einwerbung von Spenden beigetragen. Aus seiner beruflichen Tätigkeit in der freien Wirtschaft konnte er Know-how einbringen, das unter Theologen nicht sehr weit verbreitet ist und das wir ohne ihn nicht gehabt hätten. Wir können verstehen, dass Benedikt sich zu weiteren sechs Jahren Arbeit in dieser Dichte nicht verpflichten mochte, zumal es ihm kaum gelang, seinen Enthusiasmus für die Sache auf Normalmaß zu zügeln. So bedanken wir uns bei ihm auf das Herzlichste für zwei spannende und effiziente Jahre einer sachlich und menschlich ausgesprochen angenehmen Zusammenarbeit!

*Herzlich Willkommen,
Stefan Günther!*

Als Nachfolger für Dr. Benedikt Jürgens hat der Vorstand des „Forum Studienjahr Jerusalem e. V.“ Stefan Günther gewinnen können, der in diesen Wochen sein zweites Jahr als Studienassistent in Jerusalem beendet. Dort hat er nach der einjährigen Unterbrechung des Studienjahres in sehr bewegten Zeiten einen entscheidenden Beitrag zur neu entstehenden Ordnung und Stabilisierung der organisatorischen Abläufe geleistet. Er ist

also bestens gerüstet, eine größtmögliche Ausrichtung unserer Förderung an den konkreten und aktuellen Bedürfnissen des Studienjahres sicherzustellen. Vielleicht macht es ihm den Abschied von Jerusalem ein kleines bisschen leichter, dass er nun weiterhin an institutionell eingebundener Position das Schicksal des Studienjahres mitgestalten kann.

Wir freuen uns sehr, dass Stefans intensive Kenntnis der aktuellen Lage im Land, seine persönliche Nähe zum Studiendekan und zur Abtei, seine Kontakte zu Menschen und Institutionen im Umfeld des Studienjahres nun auch die Arbeit unserer Stiftung bereichern können.

Sprachkurse in Ivrit und Arabisch

Nun zur Förderung: Die Sprachkurse, die wir vor einem Jahr ankündigten, haben inzwischen stattgefunden, und es ist wohl nicht übertrieben, sie als einen vollen Erfolg zu bezeichnen. Sie haben den Charakter des Studienjahres in einem wichtigen Punkt entscheidend verändert: Die Integration der Studierenden in die israelische und palästinensische Gesellschaft wird ab jetzt auf einem völlig neuen Niveau ermöglicht und forciert.

Bereits in der Startphase gab es einen verpflichtenden Ivrit-Kurs von 10 Doppelstunden, der in die Einführungsveranstaltungen integriert wurde. Nach einer Prüfung über das Erlernte und einer Schnupperstunde in Arabisch konnten sich die Studierenden dann entscheiden, ob sie Ivrit fortsetzen oder Arabisch lernen wollten. In beiden Sprachen gab es fortan das ganze Studienjahr hindurch

wöchentlich Unterricht. Um die Lernbereitschaft zu erhöhen, wurde ein moderater Eigenbeitrag verlangt; außerdem gab es alle zwei Monate Zwischenprüfungen, von denen auch die Erlaubnis abhing, weitermachen zu dürfen. Das Resultat am Ende des Jahres ist ein zertifizierter Abschluss von Level Aleph der Ulpan-Skala, der überall zum Einstieg in die weiterführenden Kurse berechtigt. Eine Führung durch das Montefiori-Viertel auf Level-Aleph-Ivrit verschaffte den Studierenden zum Abschluss ein schönes Erfolgserlebnis. Aus dem Kreis der 18 Studierenden haben acht am Arabischkurs teilgenommen und neun Ivrit gelernt. Was bisher allenfalls einzelne Studienjährlere in ihrer Freizeit getan haben, ist damit zum Programm geworden: ein solider erster Einstieg in eine der Sprachen der Region. Möge er den einen oder die andere auf den Geschmack gebracht haben!

Weitere Förderung

Bei dieser Bilanz verwundert es nicht, wenn im Studienjahr, beim DAAD und im Stiftungsvorstand die einhellige Meinung herrscht, die Sprachkurse sollten unbedingt auch in Zukunft durchgeführt werden. Für das kommende Studienjahr 2005/2006 sind die Fördergelder der Ökumenischen Stiftung Jerusalem dafür bereits fest eingeplant. Zugleich möchten wir uns aber weiterhin dafür rüsten, mittelfristig ein Stipendium für Studierende aus Osteuropa zu finanzieren. Niedrige Bewerberzahlen sind nach der Einschätzung von Frau Dr. Wedel, der Leiterin des Nahostreferats des DAAD, zurzeit nicht das dringlichste Problem des Studienjahres. Wir sollten aber, sobald es wieder dringlicher wird, in der Lage sein, diesen Joker zu ziehen

und dadurch den Bewerber- und Teilnehmerzahlen einen positiven Impuls zu geben – ganz zu schweigen natürlich von den Chancen zur Horizonterweiterung und zur Profilierung des Studienjahres, die in der institutionalisierten Teilnahme osteuropäischer Studierender liegt.

Am besten wäre es natürlich, das eine zu tun, ohne das andere zu lassen. Und dies ist durchaus im Bereich des Machbaren; denn die Sprachkurse schöpfen unseren Förderetat – wie wir aus Jerusalem hören – nicht vollständig aus, und ein Europa-Stipendium könnte zunächst auf die reinen Studiengebühren von 3.000 Euro beschränkt bleiben (ohne Unterbringung, Flug etc.).

So steht vor unserem inneren Auge weiterhin die Zielmarke von 100.000 Euro Kapital. Ist diese Summe erreicht, können wir das Stipendium ausschreiben und zugleich die Sprachkurse auf dem nun praktizierten Level fortführen. Wir freuen uns daher auch im laufenden Kalenderjahr über alle Zustiftungen, die uns diesem Ziel Schritt für Schritt näher bringen!

Kapital-Entwicklung

Obwohl der Vorstand nach dem Marathon von der Gründung bis zum Fest-

akt im vergangenen Mai (Verwaltung, Geldanlage, Kuratorium, Flyer, Spendenaufruf, HiWi-Stelle, Sprachkurse) im zweiten Halbjahr 2004 eine kleine Verschnaufpause einlegte, ist unser Kapital in diesem Jahr ein gutes Stück gewachsen. Seit Ende 2003 sind Zustiftungen in Höhe von rund 10.000 Euro eingegangen und haben unser Vermögen zum 31.12.2004 auf etwa 82.000 Euro anwachsen lassen. Neben unserem Benefiz-Konzert in der Bonner Münsterbasilika mit Rüdiger Glufke an der Orgel haben dazu vor allem die Professoren Josef Wohlmuth (Bonn) und Erich Zenger (Münster) beigetragen, die anlässlich ihrer Jubiläen die Gratulanten zu Spenden für unsere Stiftung aufgerufen haben. Herzlichen Dank dafür! Und herzliche Empfehlung zur Nachahmung! Unsere jährlichen Zinserträge haben sich um rund 400 auf nun ca. 3.350 Euro erhöht.

Wir danken allen, die durch ihr Engagement oder ihre Spenden zur Konsolidierung unserer Stiftung und zu den programmatischen Impulsen für das Studienjahr beigetragen haben, und wünschen Ihnen und Euch eine gesegnete Osterzeit!

*Dr. Achim Budde
Dr. Wilfried Eisele*

Zu den Autoren

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

Boschki, PD. Dr. Reinhold, Lehrstuhlvertretung der Religionspädagogik an der Universität Bonn, geb. 1961

Günther, Stefan, 2003-2005 Studienassistent des Theologischen Studienjahres in Jerusalem, geb. 1974 in Freiberg

Markschies, Dr. Christoph, Professor für Ältere Kirchengeschichte (Patristik) an der Humboldt-Universität zu Berlin, geb. 1962 in Berlin-Nikolassee

Negel, Dr. Joachim, geb. 1962 in Paderborn, seit September 2004 Studiendekan des Theologischen Studienjahres in Jerusalem

Wildgruber, Regina, Wiss. Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Altes Testament an der Universität Osnabrück, geb. 1976 in Augsburg

Winkler, Manfred, Dichter, Bildhauer, Maler, Übersetzer, seit 1959 in Jerusalem, geb. 1922 in Putila/Bukowina

Wohlmuth, em. Prof. Dr. Josef, seit Mai 2004 Leiter der Bischöflichen Studienförderung Cusanuswerk, geb. 1938 in Laibstadt

Zu Gabriela Nasfeter

Geboren 1950 in Gdynia/Polen; 1969 Studium an der Kunsthochschule in Gdansk: Malerei, textile Objekte und Tapiserie; 1975 Diplom, Tätigkeit als freischaffende Künstlerin; 1980 Übersiedlung nach Westdeutschland; seit 1984 lebt und arbeitet sie in Ulm.

Zahlreiche Ausstellungen und Preise im In- und Ausland; besonders zu erwähnen ist im ökumenischen Kontext die Installation „Projekt Lichtpyramide 2000“, die 2000 - 2003 in Paris, Berlin, Ulm, Wrocław, London, Strasbourg, Jerusalem, Rotterdam, Konstantinopel, Etschmiadsin und Wismar zu sehen war (Katalog „Lichtpyramide“, Hentrich & Hentrich, 2003).

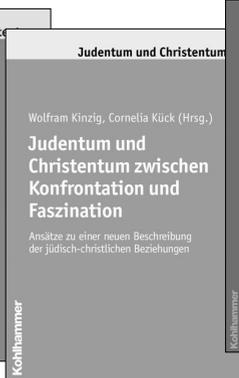
Kontakt: www.nasfeter.de oder über den Kunstdienst der Ev. Kirche, Berliner Dom am Lustgarten, 10178 Berlin, Tel. 0 30 - 20 26 91 13

Anstehende Projekte:

14.5.2005, 19.30 Uhr, Ulmer Münster: „Musik und Kunst im Ulmer Münster“, Performance mit Saxoforte;

10.6.2005, 19 Uhr: Vernissage in der Galerie im Kornhauskeller, Ulm: Ausstellung „Raum³ x Raum“.

Kohlhammer Aktuell



Wolfram Kinzig/Cornelia Kück (Hrsg.)

Judentum und Christentum zwischen Konfrontation und Faszination

Ansätze zu einer neuen Beschreibung der jüdisch-christlichen Beziehungen

2002. 224 Seiten. 6 Abbildungen
Kart. mit Fadenheftung. € 22,-
ISBN 3-17-017593-9

Judentum und Christentum, Band 11

Albrecht Lohrbächer/Helmut Ruppel
Ingrid Schmidt/Jörg Thierfelder (Hrsg.)

SCHOA – Schweigen ist unmöglich

Erinnern, Lernen, Gedenken

1999. 428 Seiten, 31 Abbildungen
Kart. € 30,50
ISBN 3-17-014981-4

Ekkehard W. Stegemann/Klaus Wengst (Hrsg.)

»Eine Grenze hast Du gesetzt«

Edna Brocke zum 60. Geburtstag

2003. 444 Seiten. 10 Abbildungen
Kart. mit Fadenheftung. € 35,-
ISBN 3-17-018219-6

Judentum und Christentum, Band 13

Albrecht Lohrbächer/Helmut Ruppel
Ingrid Schmidt/Jörg Thierfelder (Hrsg.)

Was Christen vom Judentum lernen können

Anstöße – Materialien – Entwürfe

Ca. 240 Seiten. Ca. 30 Abbildungen
Kart. Ca. € 25,-
ISBN 3-17-018133-5
Erscheint Herbst 2005

BESTELLEN SIE UNSERE PROSPEKTE

☞ »FACHVERZEICHNIS PHILOSOPHIE« (Art.-Nr. 90687)

☞ »FACHVERZEICHNIS THEOLOGIE« (Art.-Nr. 90703)

☞ »NEUERSCHEINUNGSPROSPEKT II/2004 THEOLOGIE,
RELIGIONSWISSENSCHAFT, PHILOSOPHIE« (Art.-Nr. 90735)

W. Kohlhammer GmbH

70549 Stuttgart · Tel. 0711/7863 - 7280 · Fax 0711/7863 - 8430

Klaus Müller

An den Grenzen des Wissens

Einführung
in die Philosophie
für Theologinnen
und Theologen

Verlag Friedrich Pustet

Eine essayistische, leicht verständliche Einführung in den Prozess philosophischen Denkens.

„Philosophie wird hier erfrischend nicht als fertiges Wissen, sondern als eine Lebenseinstellung nahe gebracht – als Einladung, nicht die letzten Antworten, sondern die richtigen Fragen zu suchen.“
(*Christ in der Gegenwart*)

Klaus Müller

An den Grenzen des Wissens

Einführung in die Philosophie für Theologinnen und Theologen

128 Seiten • Kartoniert • € 16,90 (D)
ISBN 3-7917-1886-X

WOLFGANG BEINERT



Kann man
dem Glauben
trauen? Grundlagen
theologischer
Erkenntnis

Verlag Friedrich Pustet

Kann man dem Glauben trauen?

Ist alles wahr, was die Kirche lehrt?

Wer legt fest, was Christen zu glauben haben?

Wolfgang Beinert klärt die Frage nach der Verlässlichkeit und Überprüfbarkeit des Christenglaubens und damit die Grundlagen theologischer Erkenntnis.

Wolfgang Beinert

Kann man dem Glauben trauen?

Grundlagen theologischer Erkenntnis
238 Seiten • Kartoniert • € 19,90 (D)
ISBN 3-7917-1934-3



HELGE
WULSDORF
NACHHALTIGKEIT

Ein christlicher
Grundauftrag
in einer
globalisierten Welt

VERLAG FRIEDRICH PUSTET

Nachhaltigkeit gehört zu den gesellschaftlich höchst relevanten Themen – die entscheidenden Zukunftsfragen werden heute unter diesem Stichwort diskutiert. Anhand der vier Bereiche Politik, Wirtschaft, Gesundheit und Bildung stellt der Autor das Prinzip der Nachhaltigkeit vor und gibt Impulse für ein daran ausgerichtetes Handeln.

Helge Wulsdorf
Nachhaltigkeit

Ein christlicher Grundauftrag in
einer globalisierten Welt
160 Seiten • Kartoniert • € (D) 15,90
ISBN 3-7917-1953-X

Verlag Friedrich Pustet

www.pustet.de



Länder der Bibel, Stätten der Christenheit und Welt der Religionen

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

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

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

Rufen Sie an unter Tel.

0800/6192510 (gebührenfrei)

und informieren Sie sich.

Biblische Reisen GmbH

Silberburgstraße 121

70176 Stuttgart

Fax 0711/61925-811

eMail: info@biblische-reisen.de

www.biblische-reisen.de

