

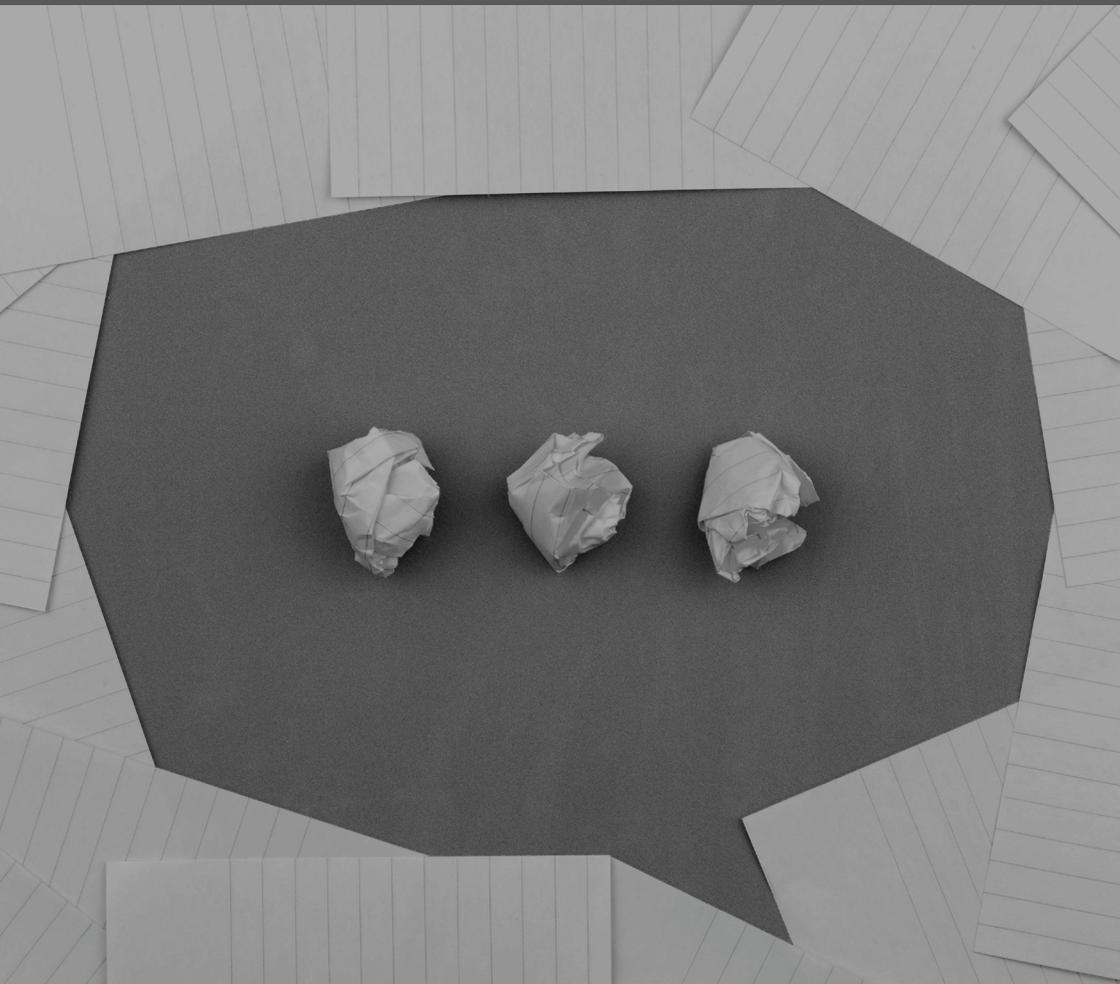
cardo



EIN BAZAR FÜR DAS THEOLOGISCHE STUDIENJAHR JERUSALEM

Heft 20 des Jahres 5782 • 2022 • 1443

KOMMUNIKATION UND THEOLOGIE Versuche einer Verhältnisbestimmung



Inhaltsverzeichnis

Editorial	3
-----------------	---

Kommunikation und Theologie

<i>Indira C. Huliselan/Jürgen K. Zangenberg</i> Paul the Communicator? Some Observations on Paul's Way to Make Himself Heard.....	5
---	---

<i>Markus Wriedt</i> Kommunikation im medialen Umbruch der Reformation.....	12
--	----

<i>Uta Pohl-Patalong</i> „Kommunikation des Evangeliums“ als Leitbegriff von Kirche und Praktischer Theologie: Implikationen und Potenziale einer Formel.....	20
---	----

<i>Ali Ghandour</i> Die Kommunikation des Glaubens bei Muslim*innen.....	27
---	----

<i>Franca Spies</i> Doing Public Theology.....	39
---	----

Aktuelles aus dem Forum Studienjahr Jerusalem e. V.

<i>Johanna Erzberger</i> Von Jerusalem nach Rom und zurück im Verheißenen Land – Bericht aus dem aktuellen Studienjahr.....	47
---	----

<i>Steffen Götze/Tobias Jammerthal/Ronja Koch/Nancy Rahn/Kalle Richstein</i> Von abgesagten Reisen, hybriden Treffen und hoffnungsvollen Plänen – Bericht aus dem Vorstand des Forums Theologisches Studienjahr.....	49
--	----

<i>Thomas Fornet-Ponse/Joel Pascal Klenk /Martin Seiberl</i> Jahresbericht 2012/2021 der Ökumenischen Stiftung Jerusalem e. V.	50
--	----

<i>Joachim Braun</i> Veränderungen und Neuigkeiten zur Reihe „Jerusalem Theologisches Forum“ (JThF)	52
---	----

Beitrittserklärung des „Forum Studienjahr Jerusalem e. V.“	57
--	----

Impressum	59
-----------------	----

Editorial

Wie kommunizieren wir? Wie wurde in der Vergangenheit miteinander kommuniziert? Welche Auswirkungen haben einerseits veränderte Kommunikationswege für die kommunizierten Inhalte? Und welche Auswirkungen haben andererseits veränderte Inhalte auf neue Kommunikationswege? Nicht zuletzt durch den Umbruch des gesellschaftlichen Lebens durch die COVID-19-Pandemie ist das Thema „Kommunikation“ wieder virulent geworden. Die Bedeutung digitaler Kommunikation hat sich potenziert.

Haben die ersten Studienjähler*innen noch Briefe an Familie und Freund*innen geschrieben, die wochenlang unterwegs waren, sind heute Nachrichten aus Jerusalem schnell ins Smartphone getippt, Bilder in der Instagram-Story geteilt und nach zwei Jahren Pandemie Videokonferenzen auch in die Lehre eingezogen. Doch Kommunikation hat sich nicht nur in den letzten Jahren verändert, sondern im Lauf der Geschichte einige Umwälzungen erlebt.

In welchem Verhältnis dabei Theologie und Kommunikation zueinander standen und stehen, ist Thema der aktuellen Cardo-Ausgabe. Die großen Kommunikationsstrategen Paulus und Luther, die Medienrevolutionen des Buchdrucks und der Digitalisierung – so manche Meister-narrative zu Kommunikation, die sich mit diesen Namen und Schlagwörtern verbinden, werden in dieser 20. Cardo-Ausgabe kritisch unter die Lupe genommen.

Was waren Bedingungen der Möglichkeit, dass Paulus sich überhaupt Gehör verschaffen konnte (Indira C. Huliselan/Jürgen K. Zangenberg)? In welchem Verhältnis stehen Inhalt und Form in der Verbreitung reformatorischer Ideen im

Kontext der Erfindung des Buchdrucks (Markus Wriedt)? Kann „Kommunikation des Evangeliums“ ein Leitbegriff für Kirche und Praktische Theologie sein (Uta Pohl-Patalong)? Was hat die Autokassette mit einer Homogenisierung islamischer Theologie im 20. Jahrhundert zu tun (Ali Ghandour)? Und was bedeutet es grundsätzlich für Theologie, wenn sie sich in ihrer Kommunikation bewusst in die Öffentlichkeit stellt (Franca Spies)?

Diesen Fragen widmet sich der wissenschaftliche Teil unserer diesjährigen Cardo-Ausgabe. Im Vereinsteil berichtet Johanna Erzberger vom Beginn des 48. Studienjahr, das nach langer pandemiebedingter Unsicherheit nun wieder in Jerusalem stattfinden kann. Darüber hinaus informiert der Vorstand über die aktuelle Vorstandsarbeit. Es finden sich ebenfalls der Jahresbericht 2019/2020 der Ökumenischen Stiftung Jerusalem e. V. und eine Zusammenfassung der Neuerscheinungen aus der Reihe Jerusalemer Theologisches Forum in dieser Ausgabe.

Wir danken als Cardo-Redaktion allen Autor*innen und Mitwirkenden, die zum Gelingen dieser Ausgabe beitragen haben.

Ein besonderes Dankeschön gilt dieses Mal zwei Menschen, die in den letzten Jahren wesentlich den Cardo geprägt haben. Wir danken Maria Lissek, die von 2015 bis zur Übergabe in dieser Ausgabe Teil der Cardo-Redaktion war und zur Professionalisierung der Arbeitsprozesse in der Redaktion beigetragen hat. Mit ihrem Organisationstalent, ihrer Kreativität und ihrer Energie hat sie die letzten sieben Ausgaben stark bereichert. Wir danken ebenso Albrecht von der Lieth, der in der Chronik der Cardo-Layouter*innen bisher

die meisten Jahre für sich verzeichnen kann, und in großer Kontinuität mit seiner Arbeit dafür Sorge getragen hat, dass jede Cardo-Ausgabe ihr Gewand bekam. Wir verabschieden beide schweren Herzens.

Neu in der Redaktion begrüßen dürfen wir Lisa Baumeister und Kristin Schlegel, die aus dem 46. Studienjahr neu dazu gekommen sind. Wir sind auch weiter auf der Suche nach neuen Mitgliedern in der Redaktion und freuen uns sehr über Zuwachs (meldet euch bei Interesse gerne bei Claudia: claudia.danzer@posteo.de). Für das Layout dieser Ausgabe ist – dafür sind wir auch sehr dankbar – Cedric Büchner eingesprungen. Dem Vorstand danken wir für die gute Zusammenarbeit.

Nun wünschen wir aber vor allem den Leser*innen dieser Ausgabe viel Freude bei der Lektüre! Wir freuen uns, dass auch in der Form unserer Mitgliederzeitschrift Kommunikation und Theologie-Treiben zueinander finden.

Die Cardo-Redaktion

*Lisa Baumeister
Claudia Danzer
Martina Edenhofer
Matthias Geigenfeind
Kristin Schlegel*

Paul the Communicator?

Some Observations on Paul's Way to Make Himself Heard

1 "Communication" – *A magic catchword*

Early Christian Apostles, above all Paul, are usually seen as great communicators. Tirelessly travelling through the ancient Eastern Mediterranean basin, calling congregations into life and advising them about various controversies across vast distances by writing messages if personal contact was impossible (or inappropriate). This essay will present observations from Pauline literature that can help us understand what it meant to found, guide and preserve Christian congregations by communicating with them. To live means to communicate. It is evident that communication is more than an "author" sending a "message" to a "recipient" in order to influence thinking and behaviour. Communication always posed a challenge, especially in antiquity, where messages literally had to be carried over long distances. Communication requires structures and involves many players. We will therefore start with the organisational aspect of Paul's activity as "communicator of Christ" before we examine an especially revealing example of how skilfully Paul aimed at the hearts and minds of his addressees.

2 Paul – *Organising communication*

Paul was very versed (although not necessarily always successful) in *practising* communication. But to make communication work, Paul first of all needed to be very creative in *organising* communication. Each piece of communication needs a setting in which it "happens", and agents that "perform" it in

various roles. Paul alone and by himself would have achieved nothing. When preaching somewhere in a public place, people would perhaps have listened, some would even have "believed" – and then? Without a living social context that allowed a neophyte to experience, express, debate and develop his or her "faith", Paul's message would have failed to unfold its transforming *dynamis* (Rom 1,16–17) and silently vanished amidst all other competing messages circulating in Paul's urban world.

All that Paul achieved in founding, spreading and maintaining communities of Christ-believers was only possible because he did not work alone, but *in a team*. It was *people* who provided, ran, maintained, financed and led such social contexts of living and communicating "faith" that Paul initiated. Immediately after Paul entered a city and started to preach, he needed to recruit and train local supporters providing shelter and a place for Paul to work (1 Thess 2,9; 1 Cor 4,12). Private houses developed into crystallization centres in which other Christ-believers would gather to hold a common meal. This meal was the social, religious and intellectual focus of unfolding community life (1 Cor 11,17–34). With it, a new congregation was born. Whenever that happened, Paul integrated the new congregation into his network of stable and mobile helpers, each of whom provided an element of a multi-layered, local and itinerant communication system. Only such an infrastructure would guarantee that a new, nascent congregation of "Christ-believers" was able to survive.

Since Paul's missionary credo was movement, survival of these "Christ-congregations", was the

"Only such an infrastructure would guarantee that a new, nascent congregation of 'Christ-believers' was able to survive."

ultimate proof of Paul's success, namely that his work has met God's approval (1 Cor 9,1; 2 Cor 3,1–3). Communication served as the glue that ensured social cohesion and fostered a common "spirit" of belonging together. But if communication failed, it could also aggravate dispute and division.

To illustrate how communication "worked on the ground", let us briefly examine the often overlooked, since seemingly "untheological," greeting lists in Rom 16,1–16.21–23 and 1 Cor 16,15–20. They provide us with the very contours of these local and trans-local networks of communication and communality. Here, interestingly enough, women seem to have played an important role. Paul, for example, praises some women because they "have taken upon them many efforts/services" or made themselves known as "servants" (*diakonoi*), such as Phoebe (Rom 16,1), Maria (Rom 16,6), Tryphaina and Tryphosa, as well as Persis (Rom 16,12). It is likely that (most of) these women were *local* community members located at or around "houses". Other women seem to have had more prominent functions, perhaps as a result of their higher status in the local society that allowed them a larger degree of self-determination and social visibility. Especially important as leader of a "house church" were Chloë in Corinth (1 Cor 1,11) and the couple Aquila and Prisca in Asia (very likely Ephesus, 1 Cor 16,19). While Chloë apparently was *stable*, ran the affairs of her local house church without a male partner and communicated via messengers she directed out of her own authority, other visible women were *mobile* and travelled with their husbands as itinerant missionaries. The

system of "travelling couples" seems to have been quite common. Paul mentions the couple Aquila and Prisca as fellow missionaries (*synergoi*) and his close friends (Rom 16,3–5a), so it is likely that they were such travelling messengers who might have had their own supportive infrastructure just like Paul had his for himself. Next to Aquila and Prisca, we hear of another couple named Andronikos and Iouinia, former Jews who became Christ-believers even before Paul and sat with him in prison. Paul calls them "extraordinary apostles" (Rom 16,7). However, by refusing to take a female companion with him, Paul almost looks like an exception (1 Cor 9,5). Despite

"Despite the large number of 'visible women' both at community level and as partners in independent missionary networks, it is interesting to see that no women are mentioned in Paul's immediate mobile staff. But how representative is that? How different would our perspective be if we had letters originating from Aquila and Prisca or Andronikos and Iouinia?"

the large number of "visible women" both at community level and as partners in independent missionary networks, it is interesting to see that no women are mentioned in Paul's immediate mobile staff. But how representative is that? How different would our perspective be if we had letters originating from Aquila and Prisca or Andronikos and Iouinia?

To move to another observation: Although it might be a bit overambitious to attempt a reconstruction of Paul's itinerary, it is worthwhile to combine information available in 1 and 2 Cor to at least get a glimpse about the tremendous efforts it took early Christian missionaries to establish, maintain and continue communication. Paul "founded" the Corinthian community after he had left Thessalonike, apparently by heading west on the Via Egnatia and then turning south through Achaia to ultimately arrive at Athens where he planned to stay (cf. 1 Thess 2,17–3,10). This was quite a journey as one can easily check on <https://orbis.stanford.edu>. Certainly, however, Paul was not travelling alone. He had

Silvanus and Timotheos with him (1 Thess 1,1) who were not simply Paul's travel companions, but his long arm of communication. Especially Timotheos functioned as Paul's chief diplomat and trouble shooter. Whenever Paul was unable (or unwilling) to go directly to a congregation and settle questions, he would try to intervene in local affairs by messengers or letters – or both. Interestingly enough, immediately after having arrived at Athens, we see Paul reach back to the Thessalonians from whom he had received questions that he wanted to address (1 Thess 4,13). Though physically absent, Paul keeps his presence in form of a letter and the person who conveyed it, Timotheos (1 Thess 2,17–20; 3,1–2.5).

At the same time when Paul and his companions were reaching back from Athens to Thessalonike, they reached out into new territory by unfolding missionary activities to establish a new, strategically located community. The target was Corinth, the famed metropolis and capital of the province Achaia. This industrial and cultural hub only lies ca. 75 km, i. e., no more than a three days' journey, southwest of Athens. Since Silvanus and Timotheos feature in 1 Thess 1,1 and are also mentioned in Paul's reminiscence of the founding situation at Corinth in 2 Cor 1,19, it is likely that writing 1 Thess and paying the foundation visit to Corinth happened during the same period when Paul, Silvanus and Timotheos were together at Athens, perhaps in ca. 50 or 51. Afterwards, the situation has changed and Paul's missionary "triumvirate" apparently had dissolved. We do not know if Paul had a coauthor in the first letter he sent to the Corinthians after his departure since that document is not preserved (1 Cor 5,9). *Our* 1 Cor is co-authored by a new team member named Sosthenes and was likely written much later in Ephesus (1 Cor 16,8).

Athens' role as a "stop-over" to Corinth is not mentioned anymore in the Pauline corpus (but see Act 17). Was Paul not successful in this old centre of Greekness? Be that as it may, Corinth with its very diverse population and the two harbour suburbs Lechaion to the west of the Isthmos and Kenchreai on the Aegean side, offered much more strategic opportunities than Athens. It was Paul's strategic jumping board half way between Asia and Italy.

The Corinthian congregation was born when a certain Stephanas became a Christ-believer and was baptized together with his family by Paul, further on affectionally called the "first fruit of Achaia" (1 Cor 1,16; 16,15). Very likely, Paul lived in Stephanas' house during his stay in Corinth, and it also was where the congregation held its gatherings. Paul wanted to develop Corinth as a similar missionary centre for Achaia, like Thessaloniki and Philippi had become for Macedonia and beyond (1 Thess 1,7; Phil 4,15–16). Success seems to have followed suit: In 2 Cor 1,1 we already hear of communities in Achaia, and in Rom 16,1 Paul greets Phoebe, the *diakonos* of the church in Kenchreai. And it is likely that "the people from Chloë" (1 Cor 1,11) took the ship at Kenchreai to sail to Ephesus, an earlier Pauline "base camp" (cf. Rom 16,5 mentioning Epainetos, the "first fruit of Asia") where Paul was just staying (1 Cor 16,19). When Paul wrote 1 Cor sometime between 53 and 55, he stayed in Ephesus (cf. 1 Cor 15,32; 16,8–9). According to 1 Cor 4,19–21; 16,5–9, Paul was planning a visit to Corinth from Ephesus via the land route through Macedonia (conveniently visiting the Thessalonians *en route?*). In the meantime, Paul sent Timotheos ahead to Corinth to prepare the tricky ground for his own visit (1 Cor 4,17–19). Paul soon expected Timotheos' return "with the brothers" and

was eager to acquire the latest news before he dispatched 1 Cor (1 Cor 16,10–11). At the same time, Paul received financial (?) support from “brothers who came from Macedonia” to help him get through the difficult times at Corinth (2 Cor 11,8–10). And from Corinth, Rome came into view, which might eventually serve as new jumping board further to the West (Rom 15,23–24).

For Paul, communicating Christ meant to permanently stay on the move. Paul’s imaginary “study room” was no intellectual refuge, it was a beehive – noisy, swirling and humming with his immediate aides and local leaders and carers – both women and men – coming in and going out. It is in such a tense and fluent environment that Paul conceived his ideas and tried to communicate them.

3 The “What” and “How” of Communication – Paul and the runaway slave

The continuous flow of news certainly motivated and influenced Paul’s thinking. He wrote his letters in response to specific problems and situations. Although Paul maintained certain basic principles, we very often see him modify them by applying them to particular occasions. The responsive character of Paul’s writings allows us a glimpse into the intimate connection between the contents of communication (the “What”) and the ways he adapts it to the communicative situation (the “How”). Both aspects belong together. One of the most intriguing letters of Paul is addressed to Philemon. The beginning already proves for an interesting start, when Paul calls himself “a prisoner of Christ Jesus” (δέσμιος Χριστοῦ Ἰησοῦ) (Phlm 1). While writing to his addressee Philemon, Paul is apparently in

prison.¹ Besides his unfortunate whereabouts, Paul finds himself in a dire situation. From the letter, it can be inferred that Onesimos (“the useful”), one of Philemon’s slaves, had run away, which was a crime severely punishable in the Roman world.² Paul, however, had taken him in as his child (ἐμός τέκνον; apparently, he converted him), so that Onesimos serves him in prison. Due to the Roman judicial system,

however, Paul has no choice but to send him back, otherwise, he might face charges of complicity. So, Paul sends him back with a letter for his (former) master Philemon, pleading for a safe and welcome return of Onesimos. One almost sees Paul struggle with this message: He does not want Onesimos to be treated as a slave when he returns, but nevertheless sends him back in compliance with the commonly accepted rules of society.³ But it is not Paul’s goal to re-establish the old relationship, he instead wants to replace the former slave-master relation between Onesimos and Philemon by a new basis. Onesimos, so Paul says, is actually equal to Philemon, his master and head of a local congregation, since both are now bound together as brothers in Christ before whom every believer is equal. Since Paul might have somewhat felt that his message would not fall on fertile ground with Philemon, he unleashes a whole arsenal of rhetorical devices in his short letter.

Paul starts with a *captatio benevolentiae*, an opening full of praise of the addressee, to appease him for whatever is to come. Philemon and his household are given grace and are commended for their love (ἀγάπη) for all the “saints”, which is how Paul calls Christ-believers (Phlm 3–7).⁴ To tie philanthropy to faith, Paul needs to put forth his request with care while not foregoing to assert his

authority. He uses the rhetorical device of an *apophasis*, which entails an explicit statement saying you will refrain from saying or doing something, while thus already having given it a stage in this statement. With that, the speaker upholds the facade of deliberately not resorting to harsh actions and speech but still takes on a threatening tone. Paul notes he has the quality of *parrhesia* to command Onesimos to his duty, but, he states, “I would rather appeal by reason of love” (Phlm 9). Directly following is another rhetorical strategy, that of self-deprecation: “I, Paul, am doing this as an old man, and now also as a prisoner of Christ Jesus” (Phlm 9). This strategy was used to signal humbleness, honesty and reliability, and in this case, it neutralises the threatening tone from the preceding *apophasis*.⁵ Paul keeps with the theme of love when he makes clear the transformation Onesimos has gone through since his conversion. Paul is namely appealing for Onesimos as his child, explicating he became his father in imprisonment (Phlm 10). This household metaphor is not uncommon for Paul as he usually stresses his relationship with the converts as a paternal one. Philemon’s view of his (former) slave as useless, an allusion to the literal translation of Onesimos’ name as “useful”, needs to be corrected, so Paul explains that he will send “him, that is my own heart” back (Phlm 12). Paul had rather preferred to keep Onesimos in his service in absence of Philemon, cleverly paralleling the two to equal status. But, he doesn’t since he would not want to claim Onesimos without Philemon’s consent. Again, an implicit working of *apophasis* brings attention to Paul’s deliberate choice to act as accommodating to Philemon’s grace. Philemon can have Onesimos back, but “not as slave, but as more than a slave, as a beloved brother, most of all to me, but how much more to you, both in the flesh and in the Lord” (Phlm 16). This out-

look is authorised by God himself since Paul insinuates that Onesimos’ escape might in fact have been part of God’s plan (Phlm 15) to send him back as different person – that is, as a converted and beloved equal. Paul puts in all his authority. He uses a rhetorical conditional structure to stress his plea even more, stating that if Philemon considers him his partner (*κοινωνός*), he should welcome Onesimos as he would welcome Paul (Phlm 17). This is the first part of a climactic build-up. First Onesimos should be welcomed like Paul, then Paul states that he would cover all of Onesimos’ debts (Phlm 18), only to conclude with another pressing *apophasis*: “I do not mention to you that you owe me even yourself” (Phlm 19). Paul rounds off with a greeting in his own hand (Phlm 19) and an almost hyperbolic reference to the Lord: “Yes brother, may I have profit from you in the Lord: put relief in that heart of mine in Christ” (Phlm 20). So, how could Philemon even consider to reject Paul’s wish? To counter any potential resistance on Philemon’s side, Paul takes on the paternal hat, resorts to *pathos* and states his confidence in Philemon’s obedience, “knowing that you will do more than I say”. Philemon has no choice but to comply since Paul announces he will visit soon. No doubt, a check-up was in order, which was one aim of the visit of which Philemon was to be made aware.

4 Conclusion

When reading Paul’s letters, we should never forget how much we actually owe to his partners and competitors in communication. Paul was constantly moving, founding congregations, and establishing missionary centres. After he left, his presence was maintained by communication through his networks of agents. Communicating faith

was made possible by people who served as stable and mobile actors. Many of Paul's fellow believers acted on his behalf – and on behalf of faith, but sometimes Paul had to set them right by sending letters to reassert his authority and bring the addressees to consent with Paul. For this purpose, Paul was able to use a whole arsenal of highly rhetorical speech.

Despite all these sometimes uniquely detailed insights, we should not forget that what we have available today is only a tiny fraction of the communication that once “happened”. We only have a few of Paul's letters, none of those by his direct competitors and none by his fellow missionaries like Aquila and Prisca – not to speak of all the unwritten communication. From the perspective of communication, we should appreciate – but not overestimate what we have, since we do not even know how much got lost. What we can learn, however, is that Paul's missionary work was essentially team work, based on women and men who became active to spread the message as they understood it. Much of “Paul's” thinking was a fruit of many anonymous others who both inspired, challenged, and contradicted him.

*Indira C. Hulselan/
Jürgen K. Zangenberg*

Instead of a Bibliography

This article is the fruit of a Master seminar taught on “Paul of Tarsus” to students of Classics, Ancient History and Religious Studies at Leiden University during the Corona summer 2021. The enthusiasm and perseverance of all participants were the strongest reasons to write this essay. The two authors discussed all issues brought forward in it during many conversations so that – as the text was growing – the whole concept of “authorship” more and more lost its meaning. Future literary critics will have a hard time distinguishing which “author” was responsible for what statement.

The nature of the article also made it difficult to set up a proper bibliography. Instead, we offer a few recommendations on literature we for our part found most inspiring: J. A. Harrill, *Paul the Apostle. His Life and Legacy in Their Roman Context* (Cambridge 2012) approaches Paul as classicus with a lot of familiarity with historical and theological aspects, we always found his book a very useful introduction and recommend it to everybody who is looking for a refreshing look at the Apostle. For us, P. Fredriksen, *Paul. The Pagans' Apostle* (New Haven/London 2017) still seems to provide the most challenging, engaging and inspiring account of Paul's thinking. M. Öhler, *Geschichte des frühen Christentums* (UTB 4737; Göttingen 2018) and P. Pilhofer, *Das Neue Testament und seine Welt. Eine realgeschichtliche Einführung* (UTB 3363; Tübingen 2010) provide all necessary information on the world in which Paul was active. We drew additional inspiration on geographic, social and mental “mobility” in the ancient world from two articles in the very useful book S. Alkier/M. Rydryck (eds.), *Paulus – Das Kapital eines Reisenden. Die Apostelgeschichte als sozio-*

historische Quelle (SBS 241; Stuttgart 2017), namely: D. Rohde, „Von Stadt zu Stadt. Paulos als wandernder Handwerker und die ökonomisch motivierte Mobilität in der frühen Kaiserzeit“, 85–117 and U. Huttner, „Unterwegs im Mäandertal. Überlegungen zur Mobilität des Paulus“, 118–147. Very instructive is also G. Stanton, “Accommodation for

Paul’s Entourage”, *NovT* 60 (2018) 227–246. Finally, our rhetorical analysis builds on T. A. Brookins, „‘I Rather Appeal to Auctoritas’: Roman Conceptualizations of Power and Paul’s Appeal to Philemon”, *CBQ* 77 (2015) 302–321, in which a useful distinction is made between power as *auctoritas* and power as *potestas*, arguing that Paul relies on the former.

- 1 See also Phil 1,7. 12–13. It is assumed he is imprisoned in Ephesus at around 55 CE. It can be debated if Paul is just using this as a metaphor for his devotion to Christ. However, at the end of the letter Paul passes on greetings from his network and makes a clear distinction between “Epaphras, my fellow-prisoner in Christ Jesus”, and “Mark, Aristarchos, Luke, my fellow-workers”, which points to a literal captivity. His multiple allusions to being imprisoned attests for this as well, see Phil 1,7. 12–13, 1 Cor 15,32, 2 Cor 1,8 and 2 Cor 11,23. In any case, being unfree in prison does suit the theme of slavery of the letter well.
- 2 The status of Onesimus as runaway slave offers but one hypothesis, next to the “intercession” hypothesis, the “dispatched slave” hypothesis, the “apprenticed slave” hypothesis and the hypothesis of Onesimus as Philemon’s brother. See J. A. Harril, *Slaves in the New Testament; Literary, Social, and Moral Dimensions* (Minneapolis 2006) 6–16.
- 3 See 1 Cor for a beautiful illustration of Paul paradoxing values.
- 4 Paul normally addresses believers as saints, since the word “Christians” was not yet in use.
- 5 At the same time, a low status and lifestyle was commendable for any Christian, since it would then imitate the sufferings of Christ. For an outsider, this way of living may have seemed foolish, but must be deemed the opposite since salvation and divine power would require such an offering in each earthly life so that in salvation benefits could be reaped. Paul’s soteriology thus converges with a well-attested rhetorical device.

Kommunikation im medialen Umbruch der Reformation

1 Einleitung

Wird in einem Aufsatz-, Vortrags- oder gar Buchtitel das historiographische Stichwort „Reformation“ verwendet, impliziert das nicht selten eine Betrachtungsweise, in der das Neue der Reformation vom Alten der mittelalterlichen Vergangenheit pointiert unterschieden wird. Der aufklärerischen Meistererzählung vom sich stets qualitativ verbessernden Fortschritt verhaftet, wird insbesondere in den Anfängen der Reformation nach Systembrüchen, Traditionsverweigerungen und innovativen Setzungen gesucht. Diese Suche verbindet sich sodann mit der Frage nach dem „Alleinstellungsmerkmal“ der reformatorischen Akteure, das sie von ihren Gegnern aus der katholischen Tradition Roms unterschied. Das Innovative und Neue des reformatorischen Aufbruchs gilt es zu rekonstruieren und für die aktuelle konfessionelle Differenzkultur fruchtbar werden zu lassen.

Reformationshistoriker*innen, die nach den Verbindungen aus der reichen bisher kaum vollständig erschlossenen theologischen Tradition des Mittelalters zu den Positionierungen der Reformatoren suchen, geraten im Kontext der konfessionellen Systemkonkurrenz rasch unter Verdacht, die bestehenden Differenzen nivellieren oder kleinreden zu wollen. Dabei nimmt es kaum Wunder, wenn die im Interesse einer historisch bewährten konfessionellen Identitätskonstruktion akzentuierten Unterschiede nicht selten weit über den historiographisch fassbaren Unterschied immer mehr in den Sog einer die agonal festgeschriebene Differenzparameter definierenden Auslegung geraten. Das

Ergebnis zahlreicher Relektüren reformatorischer Programmschriften steht mithin fest: Die Trennung in zunächst drei und später immer mehr Denominationen des abendländisch-westlichen Christentums ist irreversibel und wird nicht weiter in Frage gestellt. In eigentümlichem Gegensatz zu modernen Debatten, welche die Pluralität frühneuzeitlicher Entwicklungen betonen, wird die Wahrheitsfrage konfessionell immer noch eindeutig und exklusiv beantwortet.

Die kritische Dekonstruktion dieser historiographischen Trends ist das eine. Das andere ist die häufig übersehene Grundeinschätzung der Menschen um Luther, Zwingli oder Calvin. Sie suchten nicht nach Neuerung, sondern nutzten vielmehr den Vorwurf theologisch illegitimer Innovation insbesondere gegen die mittelalterliche Kirche Roms und die sie unterstützende akademische Theologie. Sie wollten eine Re-Formation und keine Erneuerung, Transformation oder Differenz um jeden Preis.

2 Was ist Kommunikation?

In einer durchaus ergänzungs- und revisionsbedürftigen Definition wird unter Kommunikation im Folgenden der mediale Austausch von Informationen, Nachrichten und Botschaften aller Art verstanden. Dazu hat sich im letzten halben Jahrhundert eine Fülle an Theorieentwürfen entwickelt, die unter unterschiedlichen Aspekten das kommunikative Geschehen analysieren und rekonstruieren. Neben erfahrungsgestützten Beschreibungen von Kommunikation sind auf der Grundlage zahlreicher neuerer sozial- und kulturwissenschaftlicher Theoriebildungen

Analyse und Konstruktionsüberlegungen zum Phänomenbestand der Kommunikation entstanden. Dazu zählen etwa handlungs-, signal-, symbol-, system-, und verhaltens-theoretische Grundannahmen. Nicht außer Acht gelassen werden dürfen

„Für die Kommunikation im Wechsel von Spätmittelalter und Früher Neuzeit ist die Entwicklung des Buchdrucks mit beweglichen Lettern durch Johannes Gutenberg (ca. 1400 – 1468) um 1450 in Mainz ein qualitativer und quantitativer Sprung im Kommunikationsverhalten der Menschen.“

Forschungsbemühungen der Medizin, Neurologie, Psychologie und benachbarter Fachdisziplinen. Insgesamt wird man behaupten können, dass die Beschäftigung mit Kommunikation ein interdisziplinäres Unterfangen ist und dennoch die jeweiligen fachdisziplinären Zugangsweisen die Beobachtung und Analyse der gewonnenen Daten beeinflussen.

Entsprechend vielfältig sind die angebotenen Modelle zur Rekonstruktion von kommunikativen Prozessen und ihren Folgen. An dieser Stelle kann auf die damit verbundenen Debatten nicht eingegangen werden. Für die nachfolgenden Überlegungen reicht auch zunächst das Organonmodell nach Karl Bühler (1879-1963) mit der Unterscheidung von Sender, Empfänger und Nachricht oder das vierdimensionale Kommunikationsmodell von Friedemann Schulz von Thun (* 1944). Er unterscheidet in seinem Vier-Seiten-Modell die sachliche, von der ich-emotionalen, der relationalen und der appellativen Dimension.

Für die Kommunikation im Wechsel von Spätmittelalter und Früher Neuzeit ist die Entwicklung des Buchdrucks mit beweglichen Lettern durch Johannes Gutenberg (ca. 1400 – 1468) um 1450 in Mainz ein qualitativer und quantitativer Sprung im Kommunikationsverhalten der Menschen. In Abwandlung des berühmten Zitats von Arthur Dickens (1910-2001), wonach die Reformation als ein „urban event“ zu interpretieren sei, hatte bereits früh der Göttinger Kirchenhistoriker Bernd

Moeller (1931-2020) betont, dass die Reformation auch als „book event“ verstanden werden kann. Ohne Buchdruck keine Reformation. Aber was hat diese mediale Revolution des ausgehenden 15. Jahrhunderts mit den Kommunikationsformen und

-weisen zu tun? Bringt die Erfindung des Buchdrucks neue oder andere, bisher nicht da gewesene Kommunikationsarten hervor?

3 Spätmittelalterliche Kommunikationsformen und ihre Fortwirkung im 16. Jahrhundert

Zunächst wird man diese eben gestellte Frage verneinen müssen. Seit dem 13. Jahrhundert wurde in Renaissance und Humanismus dem überkommenen Ausbildungsmodell der sieben freien Künste wieder vermehrt Aufmerksamkeit geschenkt. Neben einer Betonung des Menschen für und von dem diese Studien zu betreiben sind, stand auch eine Wiederbelebung des Trivium: der drei sprachlichen Elemente des Fächerkanons, nämlich Grammatik, Dialektik und Rhetorik. Beantwortete die Grammatik die Frage danach, wie man richtig spricht, wendete sich die Dialektik dem Problem zu, wie man richtig fragt. Dazu wurde ein Gutteil Logik gelehrt. Die Rhetorik befasste sich schließlich mit dem Problem, wie man wahr antwortet. Die dazu verfassten Lehrbücher, Textsammlungen, Kompendien und Florilegien boten einen Formenreichtum an, der seinesgleichen suchte. Dies ist nun im Blick auf das Reformationsgeschehen von größter Bedeutung. Nicht die Sachaussagen, sondern deren Form und Gestaltung des Wahren wurden im 16. Jahrhundert intensiv wahrgenommen und für die eigene theologische Arbeit verwendet. Nicht das, was ein humanistischer

Autor schrieb, war von Belang, sondern vor allem, wie er schrieb. Natürlich wurden auch Inhalte der antiken Philosophie, insbesondere aus den Bereichen der Grundwissenschaften, vermittelt, aber dann

auch wieder kreativ umgeformt und weiterentwickelt.

Philipp Melanchthon

(1497-1560) ist dafür ein bekanntes Beispiel. Es verdeutlicht, dass das Mit- und Nebeneinander von Humanismus und Reformation nicht zwingend als alternative Konkurrenz gedeutet werden kann. Für etliche Wissenschaftler des 16. Jahrhunderts stellte das Humanistische Schrifttum einen reichen „Werkzeugkasten“ zur Bewältigung der fachspezifischen Probleme einer jeden Disziplin dar.

Von bisher noch nicht voll erfasster Wirkmächtigkeit ist im Übergang von Mittelalter zur Neuzeit freilich der Medienwechsel, nämlich von mündlicher zu schriftlicher Kommunikation. Zwar wurde zu allen Zeiten der Geschichte der lateinischen Christenheit geschrieben, kopiert und weitergegeben, aber doch in einem sehr viel geringeren Tempo als nach der Erfindung des Buchdrucks mit beweglichen Lettern. Es wurden seit der Mitte des 15. Jahrhunderts Auflagenzahlen in vierstelliger Höhe erreicht. So konnten Aussagen, Argumente und Gegenreden sehr viel umfassender und gründlicher verbreitet werden. Freilich konnten Sätze und Vorwürfe nunmehr auch genau nachverfolgt und gegebenenfalls widerlegt werden. Die schriftliche Kommunikation – insbesondere der Druck von Pamphleten, Briefen und kurzen Traktaten – verzicht keine sprachliche Nachlässigkeit. Behauptungen wurden, wenn denn nicht für die Ewigkeit, so doch für längere Zeit konserviert und verfügbar gehalten.

Dennoch führte der Buchdruck nicht nur

zu einem quantitativen Aufwuchs der Publikationen, sondern des o. g. Effekts wegen zum Teil auch zu einer qualitativen Verbesserung. Auch der vielzitierte und -geschmähte Grobianismus Luthers und seiner Gegner gehört in dieses Feld, wird doch die Verspottung der Gegner mit

großer Detailfreude, mit Humor und galligem Witz nicht selten auf der Basis gelehrten Wissens vorgenommen.

Zum Schriftsatz gesellte sich eine weit ausdifferenzierte Druckgraphik, die es den nicht-lesekundigen Konsumierenden dennoch ermöglichte, wesentliche Grundgehalte des Textes zu erfassen. Sie diente auch nicht selten dazu, bestimmte Aspekte der Argumentation kräftig heraus zu streichen und sogar memorierfähig zu machen. Bebilderte Einblattdrucke (Flugschriften) und kürzere Traktate geben davon beredete Kenntnis.

Verändert sich dadurch die Kommunikation? Einerseits ja und andererseits nein. Ja – insofern Formen weiterentwickelt wurden und damit kommunikative Interaktionen intensiver genutzt werden konnten. Nein – insofern alle Techniken und Fertigkeiten bereits vor der Reformation bekannt waren und nunmehr nur schneller, fokussierter und effizienter Verwendung fanden.

4 Der Sprachstil der Reformation

Und doch verbindet sich die Reformation mit der Ausgestaltung eines zwar bekannten Typs der Schriftauslegung, der allerdings besonders im Werk Martin Luthers zu einer selbständigen Größe heranreift. Die Rede ist vom „*modus loquendi theologicus*“. Luther hatte zu einem Zeitpunkt, der sich heute aufgrund der vorliegenden Quellen nicht mehr genau datieren lässt, seinen

reformatorischen Durchbruch mit der Einsicht in eine bestimmte grammatische Konstruktion und deren Mehrdeutigkeit in der Auslegung gewonnen. Er verstand „Gerechtigkeit Gottes“ nicht mehr, wie er gelehrt worden war, als ein ehrgeiziges Ziel, dem der Mensch in seinem Handeln aktiv nachzustreben habe, sondern als Geschenk, das Gott den Sündenden zueignet und welches diese im Glauben ergreifen. Auch diese materialdogmatische Einsicht gab es lange vor Luther. Sie war aber verdrängt worden durch eine Leistungsethik, unter deren immensen Druck ein ernsthafter und zur Skrupulosität neigender Mensch wie Luther zu zerbrechen drohte. Dass nicht mehr er, sondern vielmehr Christus sein Heil gewirkt hatte und ihm im Versprechen der Taufe zuzueignen gedachte, wurde für den angefochtenen Mönch zur „Pforte ins Paradies“. Noch weitere Faktoren kamen zur Entwicklung der reformatorischen Theologie hinzu.

Im vorliegenden Zusammenhang ist aber wichtig, dass Luther zunächst akribisch philologische Studien betrieb und aufgründerer zu einer hoch aktuellen und nachhaltig wirksamen theologischen Einsicht gelangt. Diese Einsicht kann nun freilich nicht mehr im geschulten Modus der Philologie, im rationalen Modus der Philosophie, auch nicht im fachdisziplinär elaborierten Modus des Rechts oder der Medizin, sondern allein im Modus der Theologie ausgesprochen werden.

Dieser Modus schlägt sich in einer veränderten Auslegungskunst nieder. Nicht mehr die Kenntnis subtiler Auslegungsmöglichkeiten aus der Kommentarliteratur, sondern allein durch die Schrift selbst lassen sich unverständliche, widersprüchliche oder gar dunkle Stellen interpretieren. Diese Grundannahme ist auch bereits in der scholastischen Kommentar-

literatur vorhanden, sie wird von Luther allerdings exklusiv verstanden. Außerhalb der Schrift gibt es schlechterdings keine valide Auslegungshilfe, weder in Kommentaren noch in mehrbändigen Summen der Theologie.

Ergänzt werden diese Einsichten durch das Postulat der Christuszentrierung aller Auslegung. Im Zentrum der Botschaft der Bibel steht der gekreuzigte Jesus als Symbol der göttlichen Versöhnungsbereitschaft mit dem Menschen. An dieser Mitte der Schrift führt kein Weg vorbei.

Die Christuszentrierung wird ergänzt durch die spannungsreiche Wechselbeziehung von Gesetz und Evangelium. Diese hermeneutische Unterscheidung ist auf jeden Satz der Bibel anzuwenden: Entweder legt das Bibelzitat die Sünde des Menschen offen, dann ist es Gesetz, oder es verheißt die Erlösung des*der durch das Gesetz entlarvten Sünder*in, dann ist es Evangelium. Noch einmal: Diese Unterscheidung ist auf jeden einzelnen Satz der Bibel anzuwenden und darf nicht bestimmten Texten vorbehalten werden.

Die damit verbundenen methodischen Überlegungen kumulieren in Luthers Übersetzungspraxis. Auf der Grundlage einer philologisch sauberen Textarbeit erstellt er eine theologisch begründete Paraphrase. Der Wittenberger Theologieprofessor erzählt die Schriftaussage gleichsam nach und wählt dafür eine eingängige Sprache, die in Verbindung mit der sächsischen „Cantzley“-Sprache und den jeweiligen Adaptionen durch die regional wirkenden Drucker eine hohe Verbreitung fanden. Allerdings war es nicht die Allgemeinverständlichkeit allein, sondern die in ihr enthaltene theologische Grundaussage mit der Botschaft des Evangeliums.

„Gott will den Tod des Sünders nicht!“ (Jer 31,20; Ez 33,10). Diese theologische Akzentuierung wurde auf römischer Seite in dieser Intensität nicht erreicht.

Das philologisch sorgfältig erschlossene Wort Gottes in der Schrift enthält in christozentrischer Fokussierung die zu kommunizierende Botschaft in der Spannung von Gesetz und Evangelium. Eine Veränderung der Kommunikation lässt sich zwar an der Verwendung der Umgangssprache und ihrer Transformation in ein gemeinverständliches Frühneuhochdeutsch bemerken, aber darin führt Luther nur Entwicklungen weiter, die in der städtischen Predigt des 15. Jahrhunderts breit angelegt waren. Auch die Verkündigung der erlösenden Gnade Gottes in Jesus Christus war nichts Neues. Anders als bisher aber war die Akzentuierung der Gnade im Wirken Gottes, nämlich der unmittelbaren Verbindung des Menschen zu Gott in Jesus Christus, und der unvermittelten, direkten Gnadenzusage, die es galt im Glauben anzunehmen.

Insbesondere in seinen wöchentlichen und teilweise sogar täglichen Predigten, aber auch in seinen deutschsprachigen Texten entfaltet Luther eine große und nachhaltige Wirksamkeit. Sie wurde fraglos durch den Buchdruck ermöglicht, den Luther virtuos zu nutzen verstand. Er konnte durch seine Produktion mehrere Druckereien in und um Wittenberg gut beschäftigen. Weitere Drucker übernahmen diese Werke und vervielfältigten sie nun ihrerseits. Auch die altgläubige Seite nutzte das Medium des Buchdrucks intensiv. So ist es denn auch kein Wunder, dass das Druckergewerbe in der Reformation einen kometenhaften Aufschwung erlangte. Nicht nur wegen der Reformation, aber in ihrem Gefolge.

Der Buchdruck war es auch, der eine in der Reformationszeit vermehrt genutzte Publikationsform von Predigten ermöglichte, die

sog. Postillen. Sie enthielten Musterpredigten für unterschiedliche Zwecke von der Predigt bis hin zur Kinderkatechese. Angesichts der Länge mancher dieser Modellpredigten wird man allerdings davon ausgehen können, dass die jeweiligen Prediger sich die für ihre Situation passenden Textpassagen auswählten und ihrer Ansprache zugrunde legten. Es ist derzeit noch nicht auszumachen, ob die Postillen im reformatorischen Umfeld vermehrt eingesetzt wurden und ob und in welchem Masse sie auch im altgläubigen Kontext Verwendung fanden.

5 *Symbolische Kommunikation und Interaktion*

Über die Lesefähigkeit der Menschen im 16. Jahrhundert gibt es verschiedene spekulative Annahmen. Grob wird man aber sagen können, dass die Literalität in den Städten deutlich größer war als auf dem Land. Konnten dort zwischen 10 und 30% der Erwachsenen lesen, erhöhte sich diese Zahl in den Städten als Orten verdichteter Kommunikation gut und gern auf 70 bis 80%. Nicht nur Luther, sondern auch andere Autor*innen verweisen darum gerne darauf, dass die im Druck vervielfältigten Texte von Lesekundigen den *illiterati* vorgelesen werden mögen.

Um die Gehalte der Schriften leichter memorieren zu können, verwendeten zahlreiche Schriftsteller*innen graphische Elemente (Bilder, Holzschnitte, Reibedrucke etc.) und verschiedene Textformen, die leicht zu behalten sind: Reimdichtungen, Wortspiele, Texte mit einer bildhaften Sprache, die von den Druckgraphiken aufgenommen wurden u.v.a.m. Ergänzt wurden diese Elemente häufig durch weitere künstlerische und vor allem musikalische Motive. Luther griff für seine Umgestaltungen zahlreicher gottesdienstlicher Hymnen und Lieder auf mittelalterliche Vorlagen zurück, nahm allerdings auch volks-

liedhafte Melodien und Musikversatzstücke auf.

Sein eigenes musikalisches Schaffen wurde kongenial ergänzt und weitergeführt durch den Kantor der Schlosskapelle in Torgau, Johann Walter (1496-1570), und andere Komponisten und Tonsetzer. Noch heute finden sich im Evangelischen Kirchengesangbuch etliche dieser alten Reformationslieder wieder.

Zur Kommunikation des Evangeliums gehört auch der katechetische Unterricht. Die reformatorischen Pfarrer wenden mit großem Ernst überkommene Formen des schulischen Unterrichts in der Katechese an: Gedichte, Reimsammlungen, kleinere Aufführungen von selbstverfassten fremdsprachigen Texten bis hin zur Präsentation ganzer Theaterstücke, in denen dann Grundelemente der reformatorischen Theologie allegorisiert oder personalisiert dargestellt wurden. Auch dieses Schultheater hatte seine Ursprünge im Mittelalter, man denke nur an die Passionsspiele. Es wurde aber theologisch dienstbar gemacht und gewann so eine große Bedeutung im frühreformatorischen Unterricht.

Mit den genannten Bereichen Musik und darstellender Kunst werden nun auch Kommunikationsformen angesprochen, die über die rein sprachliche Vermittlung der Botschaft des Evangeliums hinausgehen. Die Rede ist von der sinnhaft wahrzunehmenden Interaktion jenseits einer wissensgesättigten Sprache. Am Anfang sind hier zunächst die Bildwerke zu nennen, die etwa in der Werkstatt eines Lukas Cranach (1472-1553) oder Albrecht Dürer (1471-1528) entstanden und massiv auf die reformatorische Theologie Bezug nahmen. Weiterhin sind sog. Bilderkatechismen zu nennen, die in den Kirchen, gut sichtbar aufgehängt, von Katecheten, Diakonen, aber auch Pfarrern sowohl der Gemeinde wie auch den Katechumenen eindringlich

erläutert wurden. Die Bildgestaltung hatte damit neben den katechetischen Schriften einen eigenen mnemotechnischen Wert.

Einen besonderen Wert in der religiösen Kommunikation hatten die behutsamen Angleichungen des überlieferten Messformulars in eine deutschsprachige, den theologischen Einsichten geschuldete Überarbeitung des Traditionsguts. Eben nicht nur die Übersetzung von Liedern und liturgischen Versatzstücken, sondern auch die gesamte Inszenierung einer liturgischen Messfeier, einer Andacht, eines religiösen Festes außerhalb der Kirche oder an speziellen Versammlungsorten (Wallfahrtsbilder, Kreuzabbildungen etc.) sind hier zu nennen. Damit einher geht die Veränderung der Kultgewänder und ihre Anpassung an die reformatorische Grundaussage, allerdings auch ein anderes Verhalten am Altar, vor der Gemeinde, am Ambo und anderswo. Der einladende, zuwendende Charakter der evangelischen Botschaft sollte nicht nur sprachlich, sondern vor allem auch symbolisch und in Ritualform vermittelt werden. Das hat Folgen auch für die architektonische Gestaltung von Kirchenneubauten bzw. die Umgestaltung vorhandener Sakralbauten aus der vorreformatorischen Zeit. Hierzu ist in der letzten Zeit intensiv geforscht worden. An dieser Stelle müssen aber die knappen Hinweise genügen.

6 Mediale Revolution und Kontinuität der Kommunikation in der Moderne

Mit der Digitalisierung zahlreicher Kommunikationsformen und Medien geht ein revolutionärer Wechsel einher, der mit der Erfindung des Buchdrucks mittels beweglicher Lettern allemal mithalten kann, wenn er diese nicht sogar überbietet. Eine Welt ohne eine belastbare Internetverbindung, den sekundenschnellen Datenaustausch und

mit ihm wichtiger Informationen, die Unterhaltungs- und Freizeitindustrie und auch zahlreiche berufliche Aufgaben sind ohne EDV-Unterstützung nicht mehr denkbar, von einem Leben ohne Handy (*cell phone*) einmal ganz abgesehen. So

berechtigt es ist, diese Entwicklungen kritisch zu sehen und vor der sich verselbständigenden Dynamik technischer Innovationen zu warnen, sich dieser Welle in den Weg zu stellen, wird kaum realistisch sein. Will man sich nicht in eine fragwürdige Weltverweigerung steigern und mit asketischen Verhaltensformen sich den technischen Angeboten der IT-Branche versagen, wird man Wege finden müssen, wie die nach wie vor bleibend gültige Botschaft des Evangeliums mit diesen Medien vermittelt werden kann. Hier kann man durchaus von den Reformatoren lernen. Auf der unwandelbar sicheren Grundlage ihrer Schriftauslegung erproben sie allerlei Formen von deren medialer Vermittlung. Dabei ist der Eindruck durchaus berechtigt, dass nicht alle Formen der reformatorischen Kommunikation als gelungen angesehen werden müssen. Entscheidend ist hier wiederum die Reihenfolge des kommunikativen Geschehens: Auf eine lebensbegrenzende Wahrnehmung von Handlungshemmnissen reagiert die reformatorische Theologie mit Antworten der Tradition, dies allerdings in einem alltagstauglichen und erweiterbaren medialen Gewand. Dabei bringt nicht der Renaissance-Humanismus oder ein revitalisierter Augustinus (354-430) die Reformation hervor. Sie bricht sich vielmehr Bahn und wählt aus ihrer Sicht geeignete Formen der Vermittlung aus, die sie

„Mit der Digitalisierung zahlreicher Kommunikationsformen und Medien geht ein revolutionärer Wechsel einher, der mit der Erfindung des Buchdrucks mittels beweglicher Lettern allemal mithalten kann, wenn er diese nicht sogar überbietet.“

durchaus auch aus überkommenden Traditionsbeständen gewinnen kann. Insofern die damit verbundenen Normierungsprozesse

durchaus kritisch wahrgenommen und ihrerseits von Handlungshemmnissen begleitet werden, ist eine Weiterentwicklung gar nicht zu vermeiden. Ob damit stets ein Fortschritt im Sinne der qualitativen Verbesserung verbunden ist, mag allerdings füglich bezweifelt werden.

Für den Umgang mit der digitalen Revolution unserer Zeit scheint mir eine intensive und kreative Inanspruchnahme der elektronischen Medien alternativlos geboten. So langsam gibt es in theologisch-akademischen und kirchlich-pastoralen Kontexten dazu erste Überlegungen. Ein Teil dieser Bemühungen scheint mir allerdings daran zu krankeln, dass nur noch das Medium reflektiert wurde und die zu kommunizierende Botschaft immer mehr in den Hintergrund tritt. Erst wenn ich weiß, was ich sagen soll, kann ich mir Gedanken darüber machen, wie das zu geschehen hat. Nicht die Form macht den Inhalt. Sie kann aber entscheidend dazu beitragen, ihn sichtbar zu machen oder zu verbergen.

Die kommunikationstheoretisch bewährte Kritik ist dabei zweifelsfrei geboten. Aus theologischer Sicht geht ihr allerdings die Evaluation einer zeitgemäßen Verkündigung des Evangeliums voraus. Dafür können und sollten wir uns wieder auf den *modus loquendi theologicus* konzentrieren und in alltagstauglicher Medialität ihn zum Klingen bringen.

Markus Wriedt

Weiterführende Literatur

- A. Beutel, *Luther Handbuch* (Tübingen ²2017).
- K. Bühler, *Sprachtheorie*. Die Darstellungsfunktion der Sprache (Stuttgart u. a. ³1999).
- E. Eisenstein, *Die Druckerpresse*. Kulturrevolutionen im frühen modernen Europa (Wien 1997).
- L. Grane, *Modus loquendi theologicus*. Luthers Kampf um die Erneuerung der Theologie (1515–1518) (Leiden 1975).
- J. Helmuth, *Wege des Humanismus*. Studien zu Techniken und Diffusion der Antike-Leidenschaft im 15. Jahrhundert (Tübingen 2013).
- Th. Kaufmann, *Geschichte der Reformation in Deutschland* (Berlin 2016).
- N. Krentz, *Ritualwandel und Deutungsboheit*. Die frühe Reformation in der Residenzstadt Wittenberg (1500–1533) (Tübingen 2014).
- U. Lindgren, *Die Artes liberales in Antike und Mittelalter* (München 1992).
- M. Sandl, *Medialität und Ereignis*. Eine Zeitgeschichte der Reformation (Zürich 2010).
- F. Schulz von Thun, *Miteinander reden 1 – Störungen und Klärungen*. Allgemeine Psychologie der Kommunikation (Reinbek ²1993).
- R. Ch. Schwinges (ed.), *Artisten und Philosophen*. Wissenschafts- und Wirkungsgeschichte einer Fakultät vom 13. bis zum 19. Jahrhundert (Basel 1999).
- F. Stalder, *Kultur der Digitalität* (Berlin 52021).
- R. Wetzel u. a. (eds.), *Die Predigt im Mittelalter zwischen Mündlichkeit, Bildlichkeit und Schriftlichkeit* (Zürich 2010).
- M. Wriedt, „Theologische Innovation und Konservatives Beharren bei Martin Luther und Philipp Melanchthon“, in: *Luther und die Freiheit*. Wormser Beiträge (ed. W. Zager) (Darmstadt ²2012) 59–80.
- M. Wriedt, „Die Hammerschläge von Wittenberg und ihr Widerhall in den deutschen Ländern. Zur konfessionskulturellen Inanspruchnahme Luthers in den Gebieten der Wittenberger Reformation“, in: *Martin Luther im Widerstreit der Konfessionen*. Historische und theologische Perspektiven (eds. Ch. Danz – J.-H. Tüek) (Freiburg, Basel, Wien 2017) 76–108.
- M. Wriedt, „Luther, Martin (NI)“ (März 2019) in: [https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/59466/\(07.09.2021\)](https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/59466/(07.09.2021)).
- M. Wriedt, „Schriftauslegung des Neuen Testaments bei Luther. Eine theologiehistorische Erinnerung an die Grundlage des reformatorischen Selbstverständnisses“, in: *Notwendiges Umdenken*. Festschrift für Werner Zager zum 60. Geburtstag (eds. M. Wriedt; u.a.) (Leipzig 2019) 109–128.
- M. Wriedt, „1414–1517. Gelehrte Predigt in den Städten im Wechsel von Spätmittelalter und Reformationzeit – samt einigen methodischen Anmerkungen“, in: *Predigt und Politik*. Zur Kulturgeschichte der Predigt von Karl dem Großen bis zur Gegenwart (eds. T. Braune-Krickau – Ch. Galle) (Göttingen 2021) 123–154.

„Kommunikation des Evangeliums“ als Leitbegriff von Kirche und Praktischer Theologie: Implikationen und Potenziale einer Formel

1 Ein Begriff und seine Resonanz

Wie lässt sich der Auftrag der Kirche beschreiben und wozu ist sie da? Diese Frage stellt sich im kirchlichen Handeln im Grunde permanent, häufiger jedoch implizit als ausdrücklich thematisiert. Für die wissenschaftliche Praktische Theologie bildet sie auch explizit eine zentrale Frage, da sie eng mit deren eigenen Ausrichtung und Charakter verbunden ist.

Seit einigen Jahren hat sich die Formel „Kommunikation des Evangeliums“ als Leitbegriff sowohl für die Kirche als auch für die Praktische Theologie, zumindest im evangelischen Bereich, weitgehend durchgesetzt. Diese Resonanz mag in zeitlicher Hinsicht zunächst überraschen, weil die Begrifflichkeit bereits Mitte der 1960er Jahre – nämlich im Kontext der Ökumenischen Bewegung von Ernst Lange – entwickelt wurde.¹ Lange hatte sich mit dieser Formel von dem Verkündigungsbegriff abgegrenzt, der in der Dialektischen Theologie zentral war und gleichzeitig das „Wort Gottes“ durch das „Evangelium“ ersetzt. Während die Formel ca. 35 Jahre keine prominente Rezeption erfuhr,² änderte sich dies in den frühen 2000ern radikal, und zwar interessanterweise fast gleichzeitig bei unterschiedlichen Autor*innen, teils mit Referenz zueinander, teils aber auch ohne einen erkennbaren Bezug. Drei davon seien exemplarisch genannt:

So hat im Jahr 2000 Reiner Preul einen Aufsatz mit dem Titel „Kommunikation des Evangeliums unter den Bedingungen der Mediengesellschaft“ veröffentlicht.³ Darin erläutert er sein Verständnis von „Evangelium“

als „Kurzformel für das christliche Wirklichkeitsverständnis im Ganzen“, das wiederum „eine zusammenfassende Formel für das Gottes-, Welt-, Selbst- und Geschichtsverständnis des Christen“ bilde.⁴ Dessen Kommunikationsziele auf „Entstehung oder Bekräftigung des Glaubens“, konkretisiert als „Rechtfertigungsglaube“ ab.⁵

Wesentlich intensiver als Preul hat sich Christian Grethlein mit dem Begriff beschäftigt und ihn zu einem „Leitbegriff der Praktischen Theologie“⁶ ausgearbeitet. Nachdem er ihn 2001 im Rahmen seiner Liturgik bereits als zentralen praktisch-theologischen Begriff markiert hatte,⁷ fand die Formel zwei Jahre später Verwendung als Buchtitel und 2007 ein weiteres Mal.⁸ In seinem 2012 erschienenen Werk „Praktische Theologie“⁹ steht der Begriff im Mittelpunkt des Ansatzes und auch seine Kirchentheorie rankt sich um diese Formel.¹⁰

Neben Preul hat sich Wilfried Engemann ebenfalls intensiv mit dem Begriff befasst. Auch bei ihm gibt es einen erkennbaren Umschwung: Während sich das Schlagwort in seiner 2002 in erster Auflage erschienenen Homiletik noch gar nicht findet,¹¹ bekommt es in der zweiten Auflage eine dominante Rolle. Diese ist jedoch nicht auf die Homiletik beschränkt, sondern greift weit darüber hinaus auf die Praktische Theologie insgesamt: „In der Praktischen Theologie geht es um die Beurteilung und Entwicklung von Theorien für die Praxis der Kommunikation des Evangeliums“¹². Der Akzent Engemanns liegt dabei auf der semiotischen Perspektive, sodass er den Gegenstand der Praktischen Theologie als Beschäftigung „mit der Kom-

munikation des Evangeliums durch Personen auf der Basis bestimmter Zeichen in je konkreten Situationen“¹³ definiert. Im Kontext seiner Bemühungen um ein Konzept christlicher „Lebenskunst“ setzt er in weiteren Publikationen einen Akzent auf die Wirkung der Kommunikation des Evangeliums, nämlich auf das „Lebens- bzw. Daseinsgefühl“¹⁴ des Menschen, auf das die Kommunikation des Evangeliums ziele.

In den 2010ern wird die Formel dann in etlichen evangelischen praktisch-theologischen Publikationen verwendet. Dies gilt auch für die Katholische Theologie, wenn auch in einem geringeren Maße als in der Evangelischen, beispielsweise bei Norbert Mette.¹⁵ In etlichen praktisch-theologischen Lehr- und Grundlagenwerken des letzten Jahrzehnts spielt der Begriff eine wichtige Rolle und ihm werden längere Ausführungen gewidmet.¹⁶ Dabei wird durchweg in unterschiedlichen Formulierungen seine fundamentale Funktion für die Praktische Theologie (bzw. die Religionspädagogik) betont.¹⁷ Erstreckt sich die breite Rezeption dabei auf fast alle praktisch-theologischen Disziplinen, findet sie eine besonders intensive Verwendung in der gegenwärtigen Kirchentheorie, in der sie auf die Funktionszuschreibung der Kirche zugespitzt wird: „In der Nachfolge des Auftretens und Wirkens Jesu ist die Förderung der Kommunikation des Evangeliums [...] die grundlegende Aufgabe von Kirche.“¹⁸

2 Ein Boom und seine Gründe

Selbstverständlich lässt sich die gegenwärtige Beliebtheit des Kommunikationsbegriffs in Verbindung mit dem theologischen Traditionsbegriff „Evangelium“ als Modeerscheinung verstehen – und es erscheint

auch durchaus möglich, dass diese Formel irgendwann von einer anderen überholt und abgelöst wird. Es scheint mir jedoch interessant zu fragen, welche Gründe hinter diesem „Kommunikationsboom“ stehen könnten, weil diese zeitdiagnostisch interessant sind für die Praktische Theologie und vor allem für die Kirche. Was leistet der Kommunikationsbegriff in dieser spezifischen Verbindung? Offensichtlich laufen in ihm Charakteristika, hermeneutische Grundentscheidungen und Intentionen zusammen, die für Kirche und Praktische Theologie im 21. Jahrhundert wichtig sind. Solche versuche ich im Folgenden zusammenzustellen.¹⁹

2.1 Öffnung hin zur „Welt“

Anders als der der theologischen Sprache angehörende Verkündigungsbegriff ist der Kommunikationsbegriff humanwissenschaftlich anschlussfähig. Auf wissenschaftlicher Ebene wird damit der interdisziplinäre und empirisch ausgerichtete Charakter der Praktischen Theologie deutlich.²⁰ Auf kirchlicher Ebene wird damit eine Offenheit für die Welt signalisiert, um die sich die großen Kirchen vor dem Hintergrund ihrer Krisensymptome gegenwärtig verstärkt bemühen.²¹

2.2 Weitung der Verantwortlichkeiten

Der Kommunikationsbegriff ist sehr viel weniger als der Verkündigungsbegriff auf die theologischen Amtsträger*innen auf der Kanzel fokussiert und impliziert damit einerseits eine Öffnung zu anderen theologischen Berufen und andererseits auch „zu nicht-professioneller Kommunikation“²², also zu Ehrenamtlichen bzw. Lai*innen. Damit trifft er eine notwendige (und längst über-

fällige) Entwicklung in den großen Kirchen, mit der theologische Denkfiguren wie das „Priestertum aller Gläubigen“ bzw. das „Volk Gottes“ eingeholt werden können.

Besonders Christian Grethlein betont dabei, dass die Kommunikation des Evangeliums nicht auf den kirchlichen Rahmen beschränkt ist, sondern allen getauften Menschen und auch denen, die zur Taufe eingeladen sind, zugesprochen wird.²³ Seines Erachtens geschieht sie „außerhalb kirchlicher Organisationsformen und Veranstaltungen“²⁴ (beispielsweise in der Familie) oft sogar besonders kompetent, sodass der Begriff eine dezidiert kirchenkritische Wendung bekommen kann. Unabhängig davon, ob man dies teilen möchte, wird jedoch das Evangelium mit dem Kommunikationsbegriff aus einem exklusiv kirchlichen Anspruch befreit, was eine weitere Öffnung der Kirche zur „Welt“ und zu den religiösen Suchprozessen von Menschen ermöglicht.

2.3 Orientierung an den Subjekten

Da zu einem Kommunikationsvorgang immer mindestens zwei Größen gehören, wird mit diesem Wort der Anspruch auf eine prinzipielle dialogische Ausrichtung des kirchlichen Handelns ausgedrückt. Während der Verkündigungsbegriff eine Rollenverteilung zwischen „predigen“ und „hören“ nahelegt, kommen bei der Kommunikation alle an diesem Prozess Beteiligten als Subjekte in den Blick. „Personen sind keine Nachrichtempfänger, sondern werden als Subjekte ihres Lebens und Glaubens angesprochen.“²⁵ Dies wiederum ist ein wichtiger Aspekt in den aktuellen Diskursen: Für die Praktische Theologie ist die „Subjektorientierung“

gegenwärtig zentral – und auch die Kirchen sind genötigt, ihre Mitglieder und potenziell an christlichen Inhalten interessierte Menschen eingehend in den Blick zu nehmen.

Die „Adressat*innen“ der Kommunikation werden aber nicht nur als Subjekte wahrgenommen, sondern der Perspektive der Rezipient*innen gilt sogar die besondere Aufmerksamkeit, wenn es um Kommunikation geht. Denn relevant für das Ergebnis eines Kommunikationsvorganges ist ja nicht die Intention, sondern das Resultat: „Entscheidend ist [...] nicht, ob die Botschaft ausgerichtet wird, sondern ob sie ankommt.“²⁶ Dieser Aspekt erscheint mir in den Kirchen erst ansatzweise eingelöst zu sein, jedoch einen dringend anstehenden Paradigmenwechsel zu markieren. Denn wenn das kirchliche Handeln nicht der guten Absicht folgen, sondern von der Perspektive der Subjekte aus gedacht würde und wirklich gefragt würde, wann und unter welchen Umständen „Evangelium“ bei Menschen ankommt, wäre viel erreicht.

2.4 Unverfügbarkeit des Ausgangs

Gleichzeitig kann mit dem Kommunikationsbegriff angezeigt werden, dass das Ergebnis von Kommunikationsvorgängen immer ergebnisoffen und damit unverfügbar ist. Bereits auf zwischenmenschlicher Ebene ist das Resultat immer kontingent,²⁷ und erst recht gilt dies im Kontakt mit einer transzendenten Ebene. Hier ist der Kommunikationsbegriff unmittelbar anschlussfähig an Einsichten der Rezeptionsästhetik, dessen Vorstellung vom Geschehen zwischen Text und Menschen auch auf den Kommunikationsvorgang übertragen werden kann.²⁸

„Für das kirchliche Handeln ist diese Spannung zwischen der Unverfügbarkeit einerseits und der menschlichen Verantwortung einer angemessenen Gestaltung der Kommunikationsvorgänge andererseits grundsätzlich kennzeichnend und manchmal fast zerreißend.“

Dies bedeutet auch: „Die Möglichkeit zur Ablehnung oder auch zum Missverständnis gehört konstitutiv zur Kommunikation des Evangeliums.“²⁹ Dies bildet gleichzeitig eine Nahtstelle zur theologischen Tradition, die betont, dass Glauben nicht hergestellt werden kann, sondern geistgewirkt verstanden werden muss. Für

das kirchliche Handeln ist diese Spannung zwischen der Unverfügbarkeit einerseits und der menschlichen Verantwortung einer angemessenen Gestaltung der Kommunikationsvorgänge andererseits grundsätzlich kennzeichnend und manchmal fast zerreißend. Dass dies mit dem Kommunikationsbegriff plausibel gefasst werden kann und dem weder mit Schuldgefühlen noch mit achselzuckender Gleichgültigkeit begegnet wird, scheint mir gegenwärtig enorm wichtig.

2.5 Vielfalt der Wege

Weiter ist der Kommunikationsbegriff weder auf das Wort noch auf die bewusste Ebene beschränkt, sondern findet „verbal und nonverbal, intendiert und nicht intendiert, bewusst und unbewusst statt“³⁰. Insofern ist die Kommunikation des Evangeliums keinesfalls auf den Gottesdienst engzuführen, sondern geschieht ebenso im diakonischen Handeln, in Symbolen und Gesten, im zwischenmenschlichen Gespräch, in Wertschätzung und Aufmerksamkeit, in Bildungsvorgängen und in der Musik u. v. a. m. Damit kommt die Vielfalt von Formen kirchlichen Handelns innerhalb und außerhalb der Ortsgemeinde in den Blick, die in der Perspektive der Kommunikation eine prinzipiell gleiche Wertigkeit bekommen. Denn in welcher der vielen möglichen Formen „Evangelium“ besonders intensiv erlebt wird, ist

dann nicht ausgemacht und muss sich immer wieder neu erweisen. Diese Einsicht scheint mir für die aktuellen Reformbemühungen zentral zu sein, weil sie daran hindert, Kirche auf scheinbare „Grundfunktionen“

zu beschränken und die vielfältigen Handlungsformen als Kontaktflächen für unterschiedliche Menschen

„Denn in welcher der vielen möglichen Formen ‚Evangelium‘ besonders intensiv erlebt wird, ist dann nicht ausgemacht und muss sich immer wieder neu erweisen.“

und Bevölkerungsgruppen dem gegenüber zu vernachlässigen. Sie nötigt, sehr viel aufmerksamer und konsequenter (auch in empirischen Forschungsprojekten) danach zu fragen, was eigentlich nötig ist, damit die Wahrscheinlichkeit einer ertragreichen Kommunikation des Evangeliums steigt. Das gilt gegenwärtig auch ganz besonders für den digitalen Bereich, denn dem Kommunikationsbegriff ist eine Offenheit für die Vielfalt von Medien inhärent, die „nicht auf die Kommunikation unter Anwesenden, auf ‚face-to-face-Kommunikation‘ beschränkt“³¹ ist.

2.6 Anschluss an die theologische Tradition

In der Verbindung mit dem Begriff des „Evangeliums“ wird gleichzeitig ein Anschluss an die theologische Tradition hergestellt, der die Vergangenheit im biblischen Impuls mit Gegenwart und Zukunft verschränkt. Den biblischen Rekurs hat wiederum Christian Grethlein am stärksten ausgearbeitet. Seinem Ansatz folgend ist der Inhalt des „Evangeliums“ „durch das Auftreten, Wirken und Geschick des Juden Jesus von Nazareth bestimmt“³². Dieses aber ist uns in den vier Evangelien nicht einheitlich, sondern pluriform überliefert, was in den Interpretationsgemeinschaften noch einmal unterschiedlich ausgelegt wurde.³³ Klar zu identifizieren sind s. E. hingegen drei zentrale „Kommunikationsmodi“ des Lehrens und

Lernens, des gemeinschaftlichen Feierns und des Helfens zum Leben, die er als zentral für die Kommunikation des Evangeliums versteht.³⁴ Diese bieten für das kirchliche Handeln den Vorteil einer orientierenden Funktion, die jedoch weit genug ist für eine situative und vielfältige Ausgestaltung.

2.7 Potenzial für einen Perspektivenwechsel zur Lebensrelevanz

Ob diese historisch-kritische Rekonstruktion von Evangelium und seine formale Zuordnung zu den Kommunikationsmodi hinreichend sind, wird in den letzten Jahren von verschiedener Seite infrage gestellt. Immer häufiger wird kritisiert, dass die Formel relativ unkonkret und nebulös bliebe. So vermisst beispielsweise Wilfried Engemann den „Versuch einer anthropologischen Annäherung, Sprachfindung oder Kategorisierung bezüglich der Wirkungen, die von der Kommunikation des Evangeliums erwartet werden“³⁵ und fragt: „Was soll mit den Menschen sein, nachdem sie nicht als bloße ‚Adressaten‘ und schon gar nicht als Objekte in den Genuss der ‚Kommunikation des Evangeliums‘ gekommen sind, sondern nach allen Regeln praktisch-theologischer Kunst zum Lehren und Lernen, Feiern und Helfen animiert wurden?“³⁶ Diese Fragen deutlich zu stellen und Antworten zu suchen, scheint mir nicht nur eine Aufgabe der wissenschaftlichen Praktischen Theologie, sondern besonders auch der Kirchen zu sein. Denn wenn jetzt zunehmend auf praktisch-theologischer Ebene als Wirkung der Kommunikation des Evangeliums vorgeschlagen wird, „dass Menschen gerne leben, dass sie ihr Leben als großartiges, persönliches Geschenk empfinden, dass sie neu an ihr Leben herangeführt werden [...]. Dazu gehört, dass sie einen Schritt in die Freiheit tun, Wertschätzung

erfahren – und spüren, wie die Leidenschaft in ihr Leben zurückkehrt,“³⁷ dann ist das ein hoher Anspruch. Nicht geringer wird er, wenn beispielsweise Isolde Karle Evangelium versteht als „einen Kommunikationszusammenhang, der Menschen von Misstrauen, Lieblosigkeit und Hoffnungslosigkeit – traditionell Sünde genannt – befreit“³⁸. Konkretisiert wird dieser Prozess als „Befreiung von Menschen von Unterdrückung und Fremdbestimmung, von Selbstbezüglichkeit und Marginalisierung, von psychischen und sozialen Deformationen“.³⁹ Mit diesen Überlegungen werden die Kirchen erneut auf die gleiche Frage gestoßen, die schon Friedrich Nietzsche mit seiner Bemerkung, dass die gläubigen Menschen doch eigentlich erlöster aussehen müssten, anvisiert hatte. In der Situation abnehmender Kirchlichkeit und des verstärkten Dialogs mit Menschen ohne christliche Sozialisation ist deutlich, dass letztlich einzig die lebenspraktischen Konsequenzen des christlichen Glaubens überzeugen. Wie er im Alltag stärkt, hält, inspiriert, motiviert, tröstet oder widerständig macht, muss in den Kirchen viel stärker als bisher in den Vordergrund rücken. Für die Praktische Theologie stellt sich in diesem Zusammenhang die Aufgabe, endlich einmal methodisch fundiert die Rezeptionsperspektive der Kommunikation des Evangeliums in den Blick zu nehmen und empirisch zu fragen, wie Menschen eigentlich den Prozess, der theologisch mit „Kommunikation des Evangeliums“ beschrieben wird, erleben, beschreiben und deuten.

Insofern bildet der Kommunikationsbegriff nicht nur Entwicklungen in den Kirchen und der Praktischen Theologie ab, sondern macht sie auch auf anstehende Entwicklungen aufmerksam. Dass gerade darin eine wesentliche Wurzel für die Beliebtheit des Kommunikationsbegriffs liegt, wage ich

weder zu behaupten noch zu hoffen, aber es ist zumindest eine potenziell äußerst produktive Funktion des gegenwärtigen Modewortes „Kommunikation“ als Beschreibung des Auftrags von Kirche und Leitbegriff der Praktischen Theologie.

Uta Pohl-Patalong

- 1 Nachweisbar ist er zuerst in E. Lange, „Aus der ‚Bilanz 65‘“, in: ders., *Kirche für die Welt*. Aufsätze zur Theorie kirchlichen Handelns (ed. R. Schloz) (München/Gelnhausen 1981) 63–160, 101 und besonders intensiv dann in ders., „Zur Theorie und Praxis der Predigtarbeit“, in: *Predigen als Beruf*. Aufsätze zur Homiletik, Liturgie und Pfarramt (ed. R. Schloz) (Stuttgart/Berlin 1976) 9–51, 9.11.13f. u. ö. Vor Lange findet sich die Formulierung allerdings bereits bei Henrik Kraemer im ökumenischen Kontext der 1950er Jahre, dessen Werk insgesamt den Titel „Kommunikation des christlichen Glaubens“ trägt, jedoch auch den Begriff „Kommunikation des Evangeliums“ beinhaltet (vgl. H. Kraemer, *Die Kommunikation des christlichen Glaubens*, [London 1956] [Zürich 1958] 21f.).
- 2 In den 1980er Jahren fand er allerdings Verwendung bei G. Adam/R. Lachmann, „Was ist Gemeindepädagogik?“, in: *Gemeindepädagogisches Kompendium* (eds. dies.) (Göttingen ²1994) 1–47, besonders 21ff.
- 3 Erschienen in: R. Preul/R. Schmidt-Rost, *Kirche und Medien* (Gütersloh 2000) 9–50, wiederabgedruckt (und im Folgenden danach zitiert) in: *Die soziale Gestalt des Glaubens*. Aufsätze zur Kirchentheorie (Leipzig 2008) 65–103.
- 4 A. a. O., 66.
- 5 Ebd.
- 6 So auch der Untertitel der ihm gewidmeten Festschrift: *Kommunikation des Evangeliums*. Leitbegriff der Praktischen Theologie (eds. M. Domsgen – B. Schröder) (APrTh Bd. 57; Leipzig 2014).
- 7 Chr. Grethlein, *Grundfragen der Liturgik*. Ein Studienbuch zur zeitgemäßen Gottesdienstgestaltung (Gütersloh 2001) 19.
- 8 Ders., *Kommunikation des Evangeliums in der Mediengesellschaft* (Leipzig 2003) sowie ders., *Grundinformation Kasualien*. Kommunikation des Evangeliums an den Übergängen des Lebens (Göttingen 2007).
- 9 Ders., *Praktische Theologie* (Berlin/Boston 2012).
- 10 Ders., *Kirchentheorie*. Kommunikation des Evangeliums im Kontext (Berlin/Boston 2018).
- 11 W. Engemann, *Einführung in die Homiletik* (Tübingen/Basel 2002).
- 12 Ders., *Einführung in die Homiletik*, (Tübingen/Basel 2., vollständig überarbeitete und erweiterte Auflage ²2011) XXI.
- 13 A. a. O., XXII.
- 14 Ders., „Kommunikation des Evangeliums“ als Grundprinzip der religiösen Praxis des Christentums? Prämissen, Implikationen und Konsequenzen für das Verständnis von der Aufgabe der Praktischen Theologie“, in: *Kirchentheorie*. Praktisch-theologische Perspektiven auf die Kirche (eds. P. Bubmann – B. Weyel) (VWGTh 41; Leipzig 2014) 15–39, 16.
- 15 Vgl. N. Mette, *Katholische Praktische Theologie*. Ein Überblick (Darmstadt 2005). Mit diesem Titel ist auch die Festschrift für Udo Schmälzle überschrieben, *Kommunikation des Evangeliums* (eds. T. Kläden – J. Könemann – D. Stoltmann) (Berlin 2008), allerdings reflektiert sie den Begriff nicht, sondern verwendet ihn als einendes Band für unterschiedliche Varianten pastoraler Tätigkeiten.
- 16 Vgl. beispielsweise M. Domsgen, *Religionspädagogik* (Lehrwerk Evangelische Theologie 8) (Leipzig 2019) 8f. 255–260. 355–367; E. Hauschildt/U. Pohl-Patalong, *Kirche* (Lehrbuch Praktische Theologie 4) (Gütersloh 2013) 411–415; I. Karle, *Praktische Theologie* (Lehrwerk Evangelische Theologie 7) (Leipzig 2019) 16–21; B. Schröder, *Religionspädagogik* (Tübingen 2012) 10–12.
- 17 Vgl. bspw. Karle, *Praktische Theologie*, 21: „Aufgabe der Praktischen Theologie ist es, die Kommunikation des Evangeliums nicht nur zu reflektieren, sondern zugleich zu fördern und dabei zeitdiagnostische Analysen und theologische Orientierungen konstitutiv aufeinander zu beziehen.“

- 18 Grethlein, Kirchentheorie, 41, vgl. Hauschildt/Pohl-Patalong, Kirche, 411.
- 19 Vgl. zum Folgenden auch a.a.O., 412–415 sowie M. Domsngen/B. Schröder, Vorwort, in: *Kommunikation des Evangeliums*. Leitbegriff der Praktischen Theologie (eds. dies.) (APrTh 57; Leipzig 2014), 7–11, 8–10.
- 20 Vgl. dazu Domsngen, Religionspädagogik, 8.256; ders./Schröder, Vorwort, 23; Hauschildt/Pohl-Patalong, Kirche, 412.
- 21 Die zeigt sich beispielsweise in Konzepten wie der Sozialraumorientierung o. ä., vgl. dazu exemplarisch *Kirche im Quartier: Die Praxis*. Ein Handbuch (eds. G. Lämmlin – G. Wegner) (Leipzig 2020).
- 22 Domsngen/Schröder, Vorwort, 9 (im Original kursiv).
- 23 Grethlein, Praktische Theologie, 296.
- 24 A. a. O., XV.
- 25 Engemann, Homiletik 22011, XXIII, vgl. auch Domsngen, Religionspädagogik, 256 sowie F. Lienhard, *Grundlegung der Praktischen Theologie*. Ursprung, Gegenstand und Methoden (APrTh 49; Leipzig 2012) 103.
- 26 Hauschildt/Pohl-Patalong, Kirche, 414.
- 27 Vgl. zur „Unwahrscheinlichkeit“ gelingender Kommunikation N. Luhmann, *Die Unwahrscheinlichkeit von Kommunikation*, in: *Soziologische Aufklärung 3*. Soziales System, Gesellschaft, Organisation (ed. ders.) (Opladen 1981) 25–34.
- 28 Vgl. grundlegend W. Iser, *Der Akt des Lesens*. Theorie ästhetischer Wirkung (München 1976) sowie U. Eco, *Lektor in Fabula*. Die Mitarbeit der Interpretation in erzählenden Texten (München 1990).
- 29 Domsngen, Religionspädagogik, 257.
- 30 Hauschildt/Pohl-Patalong, Kirche, 412.
- 31 A. a. O., 413.
- 32 Chr. Grethlein, „Religion“ oder „Kommunikation des Evangeliums“ als Leitbegriff der Praktischen Theologie?, ZThK 112 (2015) 458–470, 460.
- 33 Vgl. ders., Kirchentheorie, 33.
- 34 Vgl. a. a. O., 41.
- 35 Engemann, Kommunikation des Evangeliums, 25 (im Original. z.T. kursiv).
- 36 A. a. O., 26.
- 37 Ders., *Lebensgefühl und Glaubenskultur*. Menschsein als Vorgabe und Zweck der religiösen Praxis des Christentums, WzM 65 (2013) 218–237, 218.
- 38 Karle, Praktische Theologie, 20.
- 39 Dies., Das Evangelium kommunizieren, in: *Homiletik*. Aktuelle Konzepte und ihre Umsetzung (elementar. Arbeitsfelder im Pfarramt) (eds. L. Charbonnier – K. Merzyn – P. Meyer) (Göttingen 2012), 19–33, 20.

Die Kommunikation des Glaubens bei Muslim*innen

1 Einführung

Während islamtheologische Fächer wie Koranwissenschaften, die Normenlehre oder die Fundamentaltheologie auf eine jahrhundertalte Tradition zurückblicken, agiert die Praktische Theologie auf eher neuem Terrain, das es zudem nur in der deutschsprachigen Islamischen Theologie – ihrerseits ein junges Fach an deutschen Universitäten – gibt. Aber auch Letztere behandelt bislang nur einen Teilbereich der Praktischen Theologie, nämlich die Religionspädagogik. Eine einheitliche und klare Definition dessen, was Praktische Theologie ist, liegt – da sie sich im muslimischen Kontext eben noch nicht etabliert hat und eine methodische und inhaltliche Auseinandersetzung seitens muslimischer Theolog*innen erst zu leisten ist – noch nicht vor. Ein Definitionsversuch ließe sich vielleicht in Anlehnung an eine für die christliche Theologie gängige Charakterisierung mit folgender Bestimmung wagen: Eine muslimische Praktische Theologie verfolgt und theoretisiert die Kommunikation der verschiedenen Artikulationen des muslimischen Glaubens und der mit ihm verknüpften Praxis. Sie formuliert Ansätze und Theorien, um diesen Forschungsgegenstand sowohl zu untersuchen als auch zu entwickeln.

Die Erforschung der Kommunikation des Glaubens befasst sich mit Inhalt und Sinn, mit den Mitteln und Formen der Kommunikation, aber auch mit den Orten, an denen diese Kommunikation stattfindet, und nicht zuletzt mit den Subjekten, die an dieser Kom-

munikation teilnehmen. Im Folgenden sollen anhand obiger Definition verschiedene Formen der Kommunikation des Glaubens unter Muslim*innen und deren wichtigste Mittel oder Medien dargestellt werden – dies nicht in chronologischer Reihenfolge, sondern entlang der zentralen Themen und lediglich in Form eines historisch angehauchten Überblicks. Die hier erörterten fünf Punkte, die sicherlich durch weitere ergänzt werden können, lassen sich in vier Forschungsbereiche einteilen: Mündlichkeit und Schriftlichkeit, organisierte und nicht-organisierte Kommunikation, Islam als gelebte Praxis sowie laufende Transformationen in der Kommunikation des Glaubens.

„Eine muslimische Praktische Theologie verfolgt und theoretisiert die Kommunikation der verschiedenen Artikulationen des muslimischen Glaubens und der mit ihm verknüpften Praxis.“

2 Die prophetische Botschaft zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit

Die Geschichte der muslimischen Tradition ist durch und durch von Mündlichkeit geprägt – das Hauptmedium der prophetischen Botschaft war, neben der rituellen Praxis, von Anfang an das gesprochene Wort: Die Predigt (*ḥuṭba*), die erinnernde Ermahnung (*maw'iza*), das Rufen oder die Einladung zu Gott (*da'wa*) stellten die frühesten Formen dar, in denen der Prophet in Mekka seine Botschaft verkündete. Am deutlichsten zeigt sich die Macht der Mündlichkeit am Beispiel des Korans. In erster Linie ist der Koran ein gesprochenes Wort, ein rezitierter Text, der im Moment der melodischen Rezitation entsteht. Er hatte in seiner mündlichen Form seit jeher Vorrang vor dem geschriebenen Text.¹

Vieles spricht dafür, dass der Koran in seiner Entstehungsphase nicht als Schrift, sondern als Klang gedacht war, denn es war gerade die Wirkung seines Klangs auf die Zuhörer, aufgrund derer der Koran als magisch bezeichnet wurde und der Prophet seinen Gegnern als Zauberer galt (Koran 10,2).

In muslimischen Gesellschaften ist das Rezitieren des Korans ein Ritual, das nicht nur während des Gebets, sondern auch bei Hochzeiten, Beerdigungen und zahlreichen anderen Gelegenheiten vollzogen wird. In der Moderne ist der Klang des Korans in den muslimisch geprägten Gesellschaften schier allgegenwärtig – man hört ihn während der Autofahrt, im Fernsehen, im Radio, auf dem Markt oder in den sozialen Medien. Kevin Reinhardt stellt fest: „The *Qurʾān*’s words, as pure sounds, are powerful in themselves, and the correct recitation of them is acknowledged even by those who are not themselves competent in Arabic.“²

Die Mündlichkeit des Korans sollte nicht nur die Rezeption seiner Botschaft beeinflussen, sondern auch die Art und Weise, wie religiöses Wissen in den folgenden Jahrhunderten vermittelt wurde. Vor ihrer Ablösung durch die Schrift im modernen Sinne – ein Prozess, der erst ab dem 19. Jahrhundert einsetzte –, waren die mündliche und vor allem die performative Tradition die Hauptkanäle, über die die prophetische Botschaft an die Menschen muslimischen Glaubens gelangte, aus dem einfachen Grund, dass die meisten Muslim*innen, wie die Mehrheit der Menschheit vor dem 19. Jahrhundert, nicht lesen und schreiben konnten.³

Das Primat der Mündlichkeit gilt nicht nur hinsichtlich des Korans, sondern auch in Bezug auf die zweite Quelle der muslimischen Tradition, die Sunna. Der Kern der Sunna ist schwer in ein einziges Wort zu

fassen. Sie ist ein Sammelbegriff für die Handlungen und Aussagen des Propheten sowie in gewissem Maße auch für biografische Informationen über die frühe Gemeinschaft.⁴ Gemäß dem Verständnis der meisten muslimischen Theolog*innen gibt die Sunna den Rahmen und die Form vor, wie beispielsweise Rituale zu praktizieren sind. Sie ist auch eine Quelle für moralische und religiöse Normen. Die Sunna wurde lange Zeit, bevor es ab dem achten Jahrhundert erstmals zur schriftlichen Niederlegung der Aussagen des Propheten sowie der auf ihn bezogenen Überlieferungen, der sogenannten Hadithe, kam, für fast ein Jahrhundert mehrheitlich durch mündliche Überlieferung tradiert.⁵ Dabei ist anzumerken, dass die Sunna nicht nur über die Hadithe, sondern auch in Form von rituellen Praktiken und mündlichen – oft lokalen – Rechtstraditionen weitergegeben wurde.⁶

Aus der Vorrangstellung der mündlichen Überlieferung folgt jedoch nicht, dass die Schrift bedeutungslos gewesen wäre.⁷ Der Kodifizierungsprozess des Korans zum Beispiel fand bereits im siebten Jahrhundert statt. Hier gilt jedoch, dass das geschriebene Wort eher für die gelehrte Klasse von Bedeutung war. Es wäre in der Tat eine ahistorische Behauptung, dass Muslim*innen vor dem 19. Jahrhundert ihren Glauben durch das Studium von Schriften erlernt hätten. Schließlich waren wie erwähnt in der Vormoderne die meisten Menschen in den Städten – von der ländlichen Bevölkerung ganz zu schweigen – Analphabet*innen. Der Erwerb von und der Zugang zu Büchern oder der Besitz einer privaten Bibliothek waren Privilegien, über die die Wenigsten verfügten.⁸

Dennoch wurde eine enorme Anzahl von theologischen Texten produziert (allein die Kataloge theologischer Schriften aus der Zeit vor dem 19. Jahrhundert umfassen bisweilen mehrere Bände), die ganz unterschiedliche

Zwecke und Aufgaben hatten. Von besonderem Interesse sind für uns in diesem Zusammenhang zwei Gattungen. Der ersten gehören Kompendien oder Lehrbücher an, die in der Regel den Kern der theologischen Ausbildung bildeten. Man lernte zunächst einen Grundtext, zu dem man dann im Laufe des Studiums unter Anleitung von Dozent*innen Kommentare las. Es war nicht unüblich, dass Absolvent*innen einen eigenen Superkommentar zu einem bekannten theologischen Text verfassten und damit ihre Sachkenntnis unter Beweis stellten.⁹

Die zweite Gattung ist die Poesie. Oft wurden zum Beispiel Lehrgedichte als Grundlagentexte herangezogen, denen man Kommentare und Superkommentare hinzufügte. Die Besonderheit von Gedichten besteht jedoch darin, dass selbst Analphabet*innen sie leicht erlernen können. Die muslimische Literatur ist voll von Gedichten, die im Lauf der Geschichte unter „Lai*innen“ verbreitet wurden.¹⁰

Nun dürfen Mündlichkeit und Schriftlichkeit keineswegs als Gegensätze verstanden werden. Sie standen nicht in Konkurrenz zueinander, sondern dienten vielmehr verschiedenen Zwecken. Die mündliche Überlieferung erreichte mehr Menschen, und durch sie wurden vor allem die Grundlagen des Glaubens vermittelt. Aus diesem Grund hat die mündliche Überlieferung in Form von Predigten, Gesängen oder Ermahnungen eine ausgeprägte emotionale Komponente. Wenn es hingegen um die Bewahrung, Kodifizierung, Systematisierung und Erklärung von theologischem Wissen ging, stand die Schriftlichkeit im Vordergrund.¹¹

3 Organisierte und nichtorganisierte Kommunikation des Glaubens

Ein weiterer Aspekt der Glaubenskommunikation ist der Unterschied zwischen organisierter und nichtorganisierter Vermittlung. Sowohl zur Zeit des Propheten als auch in den ersten Jahrzehnten nach seinem Tod konnte von einer Organisation der Glaubensvermittlung – im Sinne einer Institutionalisierung oder Systematisierung, etwa einer räumlichen Organisation in Form einer Schule oder Lehrereinrichtung, oder einer inhaltlichen Organisation in Form eines Curriculums – noch nicht die Rede sein. Dabei darf nicht vergessen werden, dass sich die Theologie im ersten Jahrhundert nach dem Propheten erst in der Entstehungsphase befand. Eine scharfe Trennung zwischen den theologischen Disziplinen gab es damals nicht.¹²

Zwei der frühesten Formen der organisierten Glaubensvermittlung waren die Lehrzirkel in den Moscheen und die Freitagspredigt.¹³ Diese wurden im Laufe der Zeit immer mehr spezialisiert, sodass ab dem achten Jahrhundert verschiedene thematische Lernzirkel, etwa über den Koran und dessen Kommentierung, die Hadithe, die Fundamentaltheologie (*kalām*) oder die Normenlehre (*fiqh*) bestanden. In weiterer Folge bzw. im Zuge der Kanonisierung der einzelnen theologischen Disziplinen entstanden allmählich Lehrpläne für die jeweiligen Fächer, die sich hinsichtlich der zu studierenden Werke von Region zu Region, aber auch von Epoche zu Epoche unterschieden. Mit dem Aufkommen von Hochschulen, den so genannten Medressen, ab dem 11. Jahrhundert gewann der theologische Lehrplan weiter an Bedeutung.¹⁴ In den meisten Städten fanden sich gleich mehrere dieser in der Regel von privaten Stiftungen (*waqf*) finanzierten Bildungseinrichtungen,

in denen man ein Studium der Theologie absolvieren konnte.¹⁵

Es gab mehrere Gründe dafür, dass die nichtorganisierte Vermittlung des Glaubens bis zum 20. Jahrhundert weitaus verbreiteter war als deren organisierte Form. Zum einen handelte es sich bei den von berühmten Gelehrten unterhaltenen Lehrstätten oder Lernzirkeln eher um städtische Phänomene, auf dem Land oder in Dörfern gab es dergleichen kaum.

Dort wurden kleinen Kindern, zumeist ausschließlich Jungen, der Koran und die Grundlagen der Glaubenspraxis beigebracht, womit es sein Bewenden hatte. Als weitere Gründe lassen sich wieder der Analphabetismus sowie der Umstand, dass es in der Vormoderne ein Privileg war, Zeit für Bildung erübrigen zu können, nennen. Und so ist es wesentlich der nichtorganisierten Kommunikation zuzurechnenden Akteuren und Methoden zu verdanken, dass die prophetische Botschaft Verbreitung fand.

Zu den ersten Akteuren der nichtorganisierten Kommunikation des Glaubens gehörten die sogenannten Geschichtenerzähler (*quṣāṣ*), welche bereits gegen Ende des 7. und im Laufe des 8. Jahrhunderts in Erscheinung traten und in der Region zwischen Mesopotamien und Ägypten aus verschiedenen religiösen Traditionen schöpften. Sie spielten eine wichtige Rolle bei der Vermittlung der koranischen Botschaft, indem sie die Inhalte des Korans mit bereits bestehenden religiösen Traditionen verknüpften oder die im Koran erwähnten Themen um biblische oder apokalyptische Geschichten ergänzten. Diese Geschichtenerzähler wurden von Hadithgelehrten skeptisch betrachtet und kritisiert, weil sie dem Propheten manchmal Worte aus

jüdischen oder christlichen Quellen in den Mund legten und diese dann als prophetische Überlieferungen ausgaben.

Freilich bedienten sich des Mediums der Erzählung keineswegs nur die Geschichtenerzähler. Auch in der Hauptquelle, im Koran, konstituiert die Geschichtenerzählung ein wesentliches Element – insofern, als die Geschichte biblischer Propheten oder früherer Völker im koranischen Text als Grundlage für

die Vermittlung bestimmter Glaubensvorstellungen oder Normen dient.¹⁶ Dem koranischen Beispiel folgend griff man auf Erzählungen zurück, um in

Moscheen, auf dem Markt, bei privaten Treffen, in Salons und in anderen Zusammenhängen religiöses Wissen zu verbreiten und über Gott, die Propheten und den Glauben im Allgemeinen zu sprechen. Die Gründe dafür liegen auf der Hand: Erzählungen sind einprägsam, lassen sich leicht neu gestalten und interpretieren. Sie zeichnen sich aus durch Flexibilität und Einfachheit – Eigenschaften, die andere Medien oder Textgattungen nicht haben.

Weitere Träger der nichtorganisierten Glaubenskommunikation waren die Sufis, insbesondere jene, die als Wanderprediger auftraten. Deren besonderes Verdienst lag in der Vermittlung des Glaubens, aber auch der Verbreitung eines auf urbane Milieus beschränkten Wissens an entlegenen Orten. Und während jene Sufis mit dem Ziel unterwegs waren, die prophetische Botschaft zu verkünden, von Gott zu erzählen oder die Menschen zu einem reumütigen, moralischen Leben aufzurufen, verließen andere Mystiker die Stadt, um sich zur meditativen Einkehr an abgelegene Orte zurückzuziehen. Die Kunde, dass ein Sufi sich in der Nähe niedergelassen

„Zu den ersten Akteuren der nichtorganisierten Kommunikation des Glaubens gehörten die sogenannten Geschichtenerzähler (quṣāṣ), welche bereits gegen Ende des 7. und im Laufe des 8. Jahrhunderts in Erscheinung traten und in der Region zwischen Mesopotamien und Ägypten aus verschiedenen religiösen Traditionen schöpften.“

habe, ließ die Landbevölkerung zu ihm eilen, um von seinem Wissen zu profitieren, oft aber auch, um seinen Segen zu empfangen. Auf diese Weise hat das Sufitum bei der Verbreitung der prophetischen Botschaft und bei der Festigung mancher Glaubensvorstellungen eine herausragende Rolle gespielt.¹⁷

Neben den Wanderpredigern und den Sufis, die an abgeschiedenen Orten wirkten, erlangten – ab etwa dem 13. Jahrhundert – auch die Sufi-Orden zunehmend Bedeutung, die bis heute anhält. Denn im Gegensatz zu den Schulen sind die Orden nach wie vor sowohl in der Stadt als auch auf dem Land tätig. Die verschiedenen Orden bilden komplexe und dynamische Netzwerke, die sich manchmal mitunter von Indien bis Nordafrika spannen, wie z. B. im Fall des Qādiri-Ordens.¹⁸ Obwohl nicht zentral geführt und trotz der großen Entfernung zwischen ihnen teilten die diversen Zweigstellen Ideen, Praktiken, Geschichten und eine Kosmologie. Dazu kommt, dass die Sufis in der Vermittlung des Glaubens flexibler waren. In den meisten Fällen versuchten sie nicht, ein bestimmtes Dogma systematisch und flächendeckend durchzusetzen, sondern griffen die vorgefundenen Ideen, Bräuche und Rituale auf und gaben ihnen eine neue Bedeutung oder fügten ihrem Gehalt eine muslimische Komponente hinzu. So entstand eine Vielfalt lokaler Traditionen, ja eine Vielfalt an „Islam“ – eine Gegebenheit, die in der Moderne von Salafist*innen und anderen ideologischen Strömungen wie den Muslimbrüdern als Verfälschung eines reinen, ursprünglichen Islams gegeißelt werden sollte.¹⁹

Schließlich bringt sich gegen Ende des 19. Jahrhunderts ein neuer Akteur in die Kommunikation des Glaubens ein, nämlich der moderne Nationalstaat. Der betrachtet die Menschen nun als seine Bürger*innen, als ihm Untergebene, die er nicht nur kontrollieren kann bzw. will, sondern auch erziehen und

in eine bestimmte Richtung lenken möchte. Damit weist sich der Staat eine zivilisatorische Aufgabe zu, die nicht selten paternalistische Züge annimmt. Dank der ihm zur Verfügung stehenden Instrumente und Institutionen ist der moderne Nationalstaat in der Lage, eine bestimmte Weltanschauung und bestimmte Ideen in der Gesellschaft zu verankern und sie im In- und Ausland zu verbreiten. Während vor dem 19. Jahrhundert zum Beispiel theologische Schulen meist von privaten Stiftungen finanziert wurden, etablierte sich im Zuge der Moderne und mit der Übernahme der von den Kolonialmächten eingerichteten staatlichen und gesellschaftlichen Strukturen durch muslimische Kräfte in den meisten, wenn nicht allen muslimisch geprägten Ländern eine neue Religionspolitik, unabhängig davon, ob sie, wie etwa die Türkei, säkular verfasst waren oder nicht. In all diesen Ländern hat der moderne Staat versucht, der Bevölkerung seine Vorstellung von Religion zu oktroyieren und andere Lehren auszuschließen bzw. zu bekämpfen. Zu diesem Zweck bediente er sich verschiedener institutioneller Instanzen wie etwa der Medien oder der Schulen. In der modernen Ära ist es der Staat, der den Lehrplan festlegt; es ist der Staat, der die Lehrer*innen ausbildet, und es ist der Staat, der religiöse Angelegenheiten kontrolliert und verwaltet – im Großteil der Länder mit muslimischer Bevölkerungsmehrheit gibt es beispielsweise ein Ministerium für religiöse Angelegenheiten. All dies ist eingebettet in den vom Staat geschaffenen gesetzlichen Rahmen. Nach Maßgabe des Gesetzes erfolgt die Entscheidung über das Ausmaß von Zensur, über die Zulassung oder das Verbot von Verlagen etc., ebenso wie die Festlegung des Horizonts, innerhalb dessen etwas gesagt und kommuniziert werden darf.²⁰

4 Der gelebte Islam

Wie bereits erwähnt, ist die wesentliche Form, in der der muslimische Glaube sowohl vertikal (Mensch – Gott) als auch horizontal (Mensch – Welt) kommuniziert wird, die Praxis. Deren hohen Stellenwert deutet schon der Begriff *islām*, der wörtlich „Hingabe“ bedeutet, an. Praxis ist hier in einem allgemeinen Sinne gemeint; sie umfasst sowohl innere Haltungen als auch Handlungen. Wenn der Prophet den Glauben und die Hingabe predigte, sprach er oft von Handlungen oder Ritualen. Als er zum Beispiel gefragt wurde, welche Hingabe (*islām*) die schönste sei, antwortete er, Speisen zu verteilen und den Friedensgruß zu verbreiten.²¹ Durch Praktiken und Rituale drückt man seine Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft aus. Sie müssen nicht unbedingt durch Texte vermittelt werden, auch bedarf es keiner intellektuellen Anstrengung, um sie zu begreifen. Die Praxis, welche den gelebten Islam ausmacht, besteht in der Beobachtung, der Nachahmung und der persönlichen Erfahrung. Das heißt, die persönliche religiöse Erfahrung ist untrennbar mit der eigenen religiösen Praxis verbunden. Hier ist zu erwähnen, dass gemäß muslimischem Verständnis unter Handlungen nicht nur körperliche Verrichtungen fallen, sondern auch Regungen des Herzens. Als Handlungen des Herzens gelten traditionellerweise etwa Gottesfurcht, Mitgefühl, Mitleid, Reue und ähnliche Empfindungen.²²

Der gelebte Islam kennt zum einen bestimmte Eckpunkte, an denen sich alle Menschen muslimischen Glaubens orientieren, oder die in der einen oder anderen Form unabhängig von Ort und Zeit Bestand hatten und haben; zum anderen schließt er Praktiken ein, deren Ausübung sich auf bestimmte Regionen, Gesellschaften, Zeiten oder Anlässe beschränkt.²³ Freilich wurde das, was heute als „religiöse“ Praxis gilt, in der Vormoderne

nicht als solche aufgefasst, schließlich war damals die Kategorie der Religion oder des Religiösen vollkommen unbekannt.²⁴ Vielmehr handelte es sich dabei schlicht um einen Teil des Alltagslebens der Menschen: Der Glaube und die Glaubenspraxis wurden im Alltag vermittelt und manifestierten sich in ihrem täglichen Leben nicht nur in Form von Ritualen, sondern auch in der Kunst. Zum gelebten Islam gehören somit auch Kalligraphie, Gesänge, Tänze, Poesie, Zeichnungen, Schattentheater und alle Formen der Kunst, die seit jeher Mittel zur Kommunikation des Glaubens sind.

Allgegenwärtig war ferner die Vorstellung des Heiligen, wie Mircea Eliade (gest. 1986) es bezeichnet, dessen Manifestation freilich je nach Ritual, Ort oder Zeit hinsichtlich der Intensität variierte.²⁵ Diese Erscheinungsweise wird sich in der Moderne radikal ändern, durch die Entgegensetzung nämlich von religiös und nichtreligiös und die Schaffung von Räumen, Zeiten und Handlungen, die frei vom Heiligen sind, sprich die säkularen Räume, Zeiten und Handlungen bilden. Dieser Wandel sollte auch dazu führen, dass durch die Praxis nicht die Beziehung mit dem Heiligen kommuniziert, nicht mehr nur der Glaube ausgedrückt, sondern auch eine Identität konstruiert bzw. betont wird.

5 Laufende Transformationen am Beispiel der Medien

5.1 Der Buchdruck

Zu einer Umwälzung in der Kommunikation des Glaubens führten der Buchdruck und die zunehmende Alphabetisierung der Bevölkerung im Laufe des 20. Jahrhunderts, die bis heute in Gang ist und auch Veränderungen im Verständnis von Religion und in der Glaubenspraxis mit sich brachte. Die erste Phase dieses Prozesses markierten

die Einführung und Verbreitung des Buchdrucks im 18. und 19. Jahrhundert in den muslimisch geprägten Ländern.²⁶ Vor dem Zeitalter des Buchdrucks, das in jenen Regionen später begann als in Europa, waren Texte von Kopisten händisch vervielfältigt worden. Da gemäß der Tradition der Gelehrten von Hand kopierte Texte nur dann Autorität hatten, wenn sie von oder vor einem Gelehrten vorgetragen wurden und ihre Korrektheit überprüft wurde, kam die Befugnis, einen Text weiterzugeben und ihn für andere zu authentifizieren, ausschließlich jenen zu, die bei der Rezitation des Texts anwesend waren. Diese Methode der Wissensüberprüfung (iğāza) galt nicht nur für Schriften, sondern generell für jede Form von Wissen. Kurzum: In der Vormoderne konnte theologisches Wissen nur dann Anspruch auf Anerkennung erheben, wenn es direkt von einem Gelehrten vermittelt worden war, und dieses Wissen durfte nicht weitergegeben werden, bevor man die entsprechende Lehrerbildung erhalten hatte.²⁷ Das gedruckte Buch sollte diese Strukturen zersetzen. Nunmehr findet die Kontrolle des Texts in der Druckerei statt, und ein Verlag, der seinen Auftrag ernst nimmt, beschäftigt Expert*innen, die die Bücher auf Fehler überprüfen und die gedruckten Versionen ständig verbessern.²⁸ Der Buchdruck eröffnet auch neue Möglichkeiten, was die Gestaltung des Texts angeht. Mit dem Buchdruck kann der Text besser kommentiert, mit mehreren Ebenen von Fußnoten versehen werden; man kann Tabellen besser strukturieren und mit Bildern arbeiten. Das neue Design und Layout des Texts sind nicht nur eine Frage der Ästhetik, sondern haben auch Auswirkungen darauf, wie der Text wahrgenommen und verstanden wird. Wiewohl diesbezüglich all die genannten Aspekte eine Rolle spielen, ist der wesentliche Faktor für die Bedeutung des Buchdrucks die einfache Reproduktion und Verbreitung.

Die Einführung des Buchdrucks fiel mit der Einführung moderner Schulen in der muslimischen Welt zusammen. Nach einigen Generationen, d. h. zu Beginn des 20. Jahrhunderts, wird eine Generation herangewachsen sein, die nur noch das gedruckte Buch als Medium kennt und kaum noch mit Handschriften in Berührung kommt.²⁹ Dieser Punkt mag trivial erscheinen, aber er war einer der wichtigsten Faktoren, die den genannten Traditionsbruch und auch die Entstehung von ideologischen Konzepten nicht nur in der Theologie, sondern auch in anderen gesellschaftlichen Bereichen befördert haben.

Die Geschichte des Buchdrucks ist auch deshalb von Interesse, weil sie die Personen und Institutionen, die den theologischen Diskurs beeinflussten und das moderne Religionsverständnis von Muslim*innen maßgeblich geprägt haben, in den Blick rückt. In diesem Zusammenhang ist vor allem eine Frage von großer Bedeutung: Welche Bücher waren es, die ediert, d. h. von der handschriftlichen in die gedruckte Form übertragen wurden? Die meisten Manuskripte aus fast allen Wissensgebieten, die zwischen dem 9. und dem 19. Jahrhundert gedruckt wurden, ob auf Arabisch, Persisch oder in anderen Sprachen, lagern nach wie vor unverändert in den Archiven.³⁰ Demnach stellen das theologische Wissen, die Glaubensvorstellungen, die heute in Buchform verbreitet werden, lediglich eine Auswahl aus einer riesigen Bibliothek dar. Dieser Umstand lenkt die Aufmerksamkeit auf die Akteure, die Ende des 19. und im Laufe des 20. Jahrhunderts am Buchmarkt tonangebend waren. So ist anzunehmen, dass beispielsweise Verlegern mit arabisch-nationalistischem Hintergrund eher an der Veröffentlichung von Büchern gelegen war, die aus der vorosmanischen Zeit stammten.³¹

5.2 Die Neuen Medien, das Internet und die Digitalisierung des Wissens

Weitere revolutionäre Hervorbringungen des 20. Jahrhunderts waren das Radio und später die Audiokassetten.

Zum ersten Mal in der Geschichte konnte nun ein marokkanischer Kaufmann oder eine Familie in einem entlegenen Dorf einem Prediger zuhören, der in Kairo oder Damaskus saß. Die neuen Medien ermöglichten, was zuvor unvorstellbar war, nämlich die Überwindung räumlicher Distanzen und die zeitgleiche Verbreitung eines Inhalts, etwa einer Predigt oder einer Lehrstunde. Ob ein*e Zuhörer*in nun im Irak oder in Mauretanien saß, erstmals in der Geschichte wurden beide zum selben Zeitpunkt Empfänger*in ein und derselben, von ein und derselben Person verkündeten Botschaft. So hat dieses Instrument wesentlich zur Homogenisierung des religiösen Diskurses beigetragen.³² Dieser Prozess wurde nicht immer positiv gesehen, stellte er doch auch lokale Traditionen infrage: Wenn ein in Ägypten ansässiger Prediger ein Thema behandelt, tut er das eben aus seinem ägyptischen Kontext heraus. Wer nicht in diesem Land lebt oder den Hintergrund des Predigers nicht kennt, müsste sich bemühen, den präsentierten Inhalt auf seine Situation zu übertragen und in seinen Kontext einzuordnen, andernfalls wird ihm dieser Inhalt fremd bleiben.

Bis zum Ende der 1970er Jahre war die Situation mehr oder weniger unter Kontrolle – bis dahin wurden die meisten Radiosender staatlich betrieben, was bedeutete, dass die

Gestalter von religiösen Programmen selbst ausgebildete Theologen waren, die moderate Inhalte anboten.³³ Ab den 1980er Jahren jedoch, mit dem Aufkommen des Salafismus und der Verbreitung von Audiokassetten, entdeckte man Letztere als ein Medium, das

sich dem staatlichen Zugriff entzog und für die meisten Menschen leicht zu handhaben war. So kam es, dass das vermittelte Wissen mehr und mehr entkontextualisiert und globalisiert wurde.

Ganz neue Ausmaße sollte diese Entkontextualisierung mit der wachsenden Popularität religiöser Fernsehsendungen annehmen. Wiewohl solche Sendungen bereits seit dem letzten Drittel des 20. Jahrhunderts bekannt waren, wurde in den 1990er Jahren mit Beginn der Satellitenübertragung eine neue Ära eingeläutet. Heute gibt es private Sender, die rund um die Uhr religiöse Inhalte anbieten, diesbezüglich tun sich vor allem die sogenannten Fatwa-Sendungen hervor. Hatte man sich früher traditionellerweise an Gelehrte gewandt, die dem eigenen gesellschaftlichen Kontext entstammten, bzw. konnte man früher von einem Gelehrten, der sich zu einer religiös-normative Frage äußert, erwarten, dass ihm der Kontext des*der Fragenden vertraut ist, ist bei diesen neuen Sendungen dergleichen ohne Belang. Der Gelehrte sitzt im

Studio, nimmt Anrufe aus der ganzen Welt entgegen und beantwortet Fragen von anonymen Personen.³⁴ So tiefgreifend, ja radikal waren die Umwälzungen, die Radio, Tonträger und Fernsehsendungen mit sich brachten, dass man geradezu von einem Religionsverständnis vor und nach dieser

*„Ob ein*e Zuhörer*in nun im Irak oder in Mauretanien saß, erstmals in der Geschichte wurden beide zum selben Zeitpunkt Empfänger*in ein und derselben, von ein und derselben Person verkündeten Botschaft. So hat dieses Instrument wesentlich zur Homogenisierung des religiösen Diskurses beigetragen“*

„So tiefgreifend, ja radikal waren die Umwälzungen, die Radio, Tonträger und Fernsehsendungen mit sich brachten, dass man geradezu von einem Religionsverständnis vor und nach dieser Medienrevolution sprechen könnte.“

Medienrevolution sprechen könnte. Doch so heftig diese Veränderungen gewesen sein mögen, sie verblasen angesichts des Einflusses eines anderen Mediums, das Ende des 20. Jahrhunderts seinen Siegeszug antrat. Die Rede ist vom Internet.

Im Gegensatz zu klassischen Medien wie Radio oder Fernsehen bietet das Internet die Möglichkeit, aus einer ungeheuren Vielfalt an Angeboten zu wählen. Stellten die ersten Anwendungen des Internets eine Art progressive Fortsetzung der traditionellen Medien dar, ließen spätere Entwicklungen kaum einen Stein auf dem anderen. Der radikale Wandel, den die zwischenmenschliche Kommunikation im Allgemeinen mit dem Aufkommen des Internets in den 1990er Jahren erfuhr, betraf selbstverständlich auch die Kommunikation des Glaubens und die Art und Weise, religiöses Wissen zu erwerben und zu verbreiten.

Das Internet bietet den Nutzer*innen nicht nur die Möglichkeit, Informationen zu suchen und zu konsumieren, sondern auch selbst zu produzieren und zu verbreiten. Jede*r kann einen Blog erstellen, ein Video aufnehmen und hochladen oder einen Wikipedia-Eintrag verändern. Das Internet hat somit etwas aufgelöst, was seit jeher fester Bestandteil der Glaubenskommunikation war, nämlich die Hierarchie zwischen Gelehrten und Lai*innen. Zum ersten Mal in der Geschichte hat nun jede*r Zugang zu Schriften und zu einem Wissen, das früher nur in speziellen Bibliotheken oder bei Expert*innen zu finden war. Hier ist zu erwähnen, dass seit Ende der 1990er Jahre und bis heute Zehntausende theologische Werke digitalisiert und frei zugänglich gemacht wurden. Es gibt *Open-Source*-Programme, mit denen man in Zehntausenden von theologischen Werken,

die zwischen dem 8. und dem 21. Jahrhundert verfasst wurden, suchen kann. Kurzum: Theologisches Wissen ist heute zugänglicher; jede Information über die eigene Religion ist heute einfacher zu überprüfen als früher.

Zweifellos hat das Internet die Kommunikation des Glaubens demokratischer, aber auch individueller gemacht. Doch das Internet hat nicht nur positive Seiten. Demokratisierung, Individualisierung und vor allem Anonymisierung sind Errungenschaften, die missbraucht werden können, was auch ständig geschieht. So steht es im Internet auch radikalen Strömungen frei, ihre Inhalte zu verbreiten – man denke nur an die Internet-Scheichs. Dank Foren, Chatrooms oder Internetgruppen lässt sich nun schneller mit Gleichgesinnten in Kontakt treten und den Austausch pflegen. Religiöse Gemeinschaften sind jetzt auch virtuell organisiert, manche Netzwerke existieren überhaupt nur in der virtuellen Welt.³⁵

Das Aufkommen der Sozialen Medien hat all diese Phänomene verstärkt. Nunmehr richten sich die Kommunikation des Glaubens und die Festlegung von Inhalten nicht mehr nach dem Ort, nicht nach dem familiären Hintergrund; sie werden nicht durch den Staat oder die Schule vorgegeben, sondern durch Algorithmen, die das Internetverhalten der Nutzer*innen analysieren. Unsere Suchanfragen, unsere Likes, was wir uns anschauen, was wir teilen, welchen Personen wir in den Sozialen Medien folgen, sind Faktoren, die den Inhalt bestimmen, den uns Algorithmen anbieten.

Im Internet oder durch das Internet hat die Auseinandersetzung mit dem Glauben kritischere Züge angenommen, gleichzeitig hat sie Zugang zu problematischen und radikalen Inhalten geöffnet. Eine der wichtigsten

*„Das Internet hat somit etwas aufgelöst, was seit jeher fester Bestandteil der Glaubenskommunikation war, nämlich die Hierarchie zwischen Gelehrten und Lai*innen.“*

Aufgaben der Praktischen Theologie ist es, sich dieses Phänomens anzunehmen und in Zusammenarbeit mit Expert*innen anderer Fachgebiete Vorschläge zu erarbeiten, wie sich die Kommunikation des Glaubens im Internet des 21. Jahrhunderts gestalten lässt, ohne von negativen Phänomenen durchsetzt zu werden oder anderweitig Schaden anzurichten.

6 Fazit

Anhand der hier behandelten Themen lassen sich die Grundzüge der Forschungsgegenstände einer muslimischen Praktischen Theologie skizzieren. Der erste Forschungsgegenstand befasst sich mit der Reflexion von religiösen Lern- und Bildungsprozessen entlang der gesamten Biographie des Menschen an verschiedenen formellen und informellen Lernorten.³⁶ Diese Punkte werden im Rahmen der Religionspädagogik und der Gemeindepädagogik erforscht. Der zweite Forschungsgegenstand sind Rituale und ihre Rolle in der Kommunikation des Glaubens sowie ihre Bedeutung in der Moderne. Die Glaubenspraxis oder *Ritual Studies* innerhalb der Praktischen Theologie untersuchen Rituale in Bezug auf die Gemeindebildung wie auch im Hinblick auf die persönliche Spiritualität. In diesem Zusammenhang kann auch die Reflexion von organisierter und nicht-

organisierter sowie mündlicher und performativer Kommunikation erfolgen. Der dritte Forschungsgegenstand ist die Kommunikation des Glaubens im seelsorglichen Sinn, d. h. wie der Glaube und die prophetische Botschaft in der Seelsorge thematisiert werden können, um Sinn, Trost und Hoffnung zu schaffen.

Weitere Forschungsgegenstände sind solche, die sich mit der Konstitution der Religion oder des Muslimseins in der Moderne befassen, entsprechend der prägenden Wirkung bestimmter sozialer, politischer oder kultureller Phänomene der Moderne auf die unterschiedlichen Islamverständnisse. Der letzte Forschungsgegenstand, den man hier noch erwähnen kann, ist die Medienkommunikation, die sich einerseits mit dem Einfluss moderner Medien auf die Religion und andererseits mit der Frage beschäftigt, wie eine moderne Glaubenskommunikation im 21. Jahrhundert auf der Basis dieser neuen Medien aussehen kann.

Abschließend sei darauf hingewiesen, dass die obigen Ausführungen keinen Anspruch auf Vollständigkeit erheben, sondern einerseits wichtige Fragen und Themen der Kommunikation des Glaubens im muslimischen Kontext erörtern und andererseits die Richtung aufzeigen wollen, in die sich die Forschung innerhalb der Praktischen Theologie entwickeln kann.

Ali Ghandour

- 1 Vgl. W. A. Graham, *Beyond the Written Word: Oral Aspects of Scripture in the History of Religion*, Reprint Edition (Cambridge 1993) 79.
- 2 A. K. Reinhart, *Lived Islam. Colloquial Religion in a Cosmopolitan Tradition* (Cambridge 2020) 64.
- 3 S. Pinker, *Enlightenment Now. The Case for Reason, Science, Humanism, and Progress* (Ebook) (New York 2018) Kap. 16.
- 4 Vgl. A. Ghandour, *Fiqh – Einführung in die Normenlehre* (Freiburg i. Br. 2015) 60–62.
- 5 Vgl. G. Davidson, *Carrying on the Tradition. A Social and Intellectual History of Hadith Transmission across a Thousand Years* (Islamic History and Civilization 160; Leiden 2020) hier: 47–50; siehe dazu

- auch: G. Schoeler, *The Oral and the Written in Early Islam* (Abingdon 2006); H. Motzki, *Hadith: Origins and Developments* (New York 2016).
- 6 Siehe dazu: L. Salaymeh, *The Beginnings of Islamic Law*. Late Antique Islamic Legal Traditions (Leiden 2016); H. Motzki, *Die Anfänge der islamischen Jurisprudenz*. Ihre Entwicklung in Mekka bis zur Mitte des 2./8. Jahrhunderts (place of publication not identified 1991); Y. Dutton, *The Origins of Islamic Law: The Qur'an, the Muwatta' and Madinan Amal* (London 2002); W. B. Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law* (Cambridge/New York 2005).
 - 7 Vgl. Davidson, *Carrying on the Tradition*, 48; siehe auch: Schoeler, *The Oral and the Written in Early Islam*.
 - 8 Vgl. Reinhart, *Lived Islam*, 129.
 - 9 Vgl. J. Bakker, *Normative Grundstrukturen der Theologie des sunnitischen Islam im 12., 18. Jahrhundert* (Berlin 2009) 701ff.; siehe dazu: A. Ahmad Sabki/G. Hardaker, „The madrasah concept of Islamic pedagogy“, *Educational Review* 65, Nr. 3 (2013) 342–56.
 - 10 Vgl. A. Schimmel, *Und Muhammad ist Sein Prophet*, (München 1989) 155ff.
 - 11 Siehe: Schoeler, *The Oral and the Written in Early Islam*, 62ff.
 - 12 Zu einer historischen Darstellung der Entstehung der muslimischen Theologie siehe: J. Van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert* (Berlin/New York 1991).
 - 13 Vgl. A. Y. Dalimunthe, „Classic Islamic Education Heritage in Halaqah and Munazaharah“, *Tazkir: Jurnal Penelitian Ilmu-Ilmu Sosial Dan Keislaman* 6, Nr. 2 (2020) 329–342; S. M. Alam Al-Hasani, „Learning Institutes of Pre-Islam and Early Islamic Century and Their Transformation into Formal Madrasah in 11th Century“, *Asian Journal of Education and Social Studies* 3, Nr. 2 (2019) 1–9, 4f.
 - 14 Siehe: G. Makdisi, *The Rise of Colleges: Learning in Islam and the West* (Edinburgh 1981) 80ff.
 - 15 Siehe: ebd., 35ff.
 - 16 Siehe die ausführlichen Studien zu den Quṣṣās von Goldziher: I. Goldziher, *Muhammedanische Studien Bd. 2* (Halle 1888) 161–70.
 - 17 Zur Rolle der Sufis bei der Verbreitung der prophetischen Botschaft gibt es zahlreiche Studien, exemplarisch seien folgende erwähnt: A. H. Johns, „The Role of Sufism in the Spread of Islam to Malaya and Indonesia“, *Journal of the Pakistan Historical Society* 9, Nr. 3 (1961) 143–161; D. Ephrat, *Spiritual Wayfarers, Leaders in Piety*. Sufis and the Dissemination of Islam in Medieval Palestine (Harvard 2008); N. Green, *Making Space*. Sufis and Settlers in Early Modern India (Oxford 2012); N. Green, „Migrant Sufis and sacred space in South Asian Islam“, *Contemporary South Asia* 12, Nr. 4 (2003) 493–509; P. Wormser, „The Spread of Islam in Asia through Trade and Sufism (Ninth–Nineteenth Centuries)“, in: *Routledge Handbook of Religions in Asia*, (eds. v. B. S. Turner – O. Salemink) (Routledge 2015) 109–122.
 - 18 Vgl. J. Renard, *Historical Dictionary of Sufism* (Lanham 2005) 189.
 - 19 Zu den Homogenisierungsprozessen in der Moderne siehe: Reinhart, *Lived Islam*, 126ff. Siehe auch: Th. Bauer, *Die Vereindrigung der Welt*. Über den Verlust an Mehrdeutigkeit und Vielfalt (Ditzingen 2018); Th. Bauer, *Die Kultur der Ambiguität* (Berlin 2011).
 - 20 Siehe: Reinhart, *Lived Islam*, 137–40.
 - 21 ‘Alā’ ad-Dīn al-Muttaqī al-Hindī, *Kanz al-‘ummāl* (Beirut 1985), Hadith N° 108. Überliefert bei al-Buḥārī und Muslim.
 - 22 Vgl. Abū Hāmid al-Ġazālī, *Iḥyā’ ‘ulūm ad-dīn*, Bd. 1 (Jeddah 2011) 147.
 - 23 Siehe dazu: Reinhart, *Lived Islam*.
 - 24 Siehe: W. Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion* (Fortress Press 1963); B. Nongbri, *Before Religion*. A History of a Modern Concept, Reprint edition (New Haven 2015); T. Asad, „Reading a Modern Classic: W. C. Smith’s ‚The Meaning and End of Religion‘“, *History of Religions* 40, Nr. 3 (2001) 205–222.
 - 25 Vgl. M. Eliade, *Das Heilige und das Profane*. Vom Wesen des Religiösen (übers. v. E. Moldenhauer) (Frankfurt a. M. 1998) 23–58.
 - 26 Vgl. A. El Shamsy, *Rediscovering the Islamic Classics*. How Editors and Print Culture Transformed an Intellectual Tradition (Princeton 2020) 63ff.

- 27 Siehe: M. Kellner, „Iğāza – Autorisierung und Sozialisation in islamischen Wissenstraditionen“, in: *Freiheit der Forschung und Lehre? Das wissenschaftsorganisatorische Verhältnis der Theologie zu den Religionsgemeinschaften* (eds. R. Ceylan – C. P. Sajak) (Wiesbaden 2017) 141–51; H. M. Mahamid und Y. Abu Al-Haija, „The Ijaza: Evaluation Criteria And Qualification For Teaching In Islamic Education In Medieval Eras“, *PalArch's Journal of Archaeology of Egypt/Egyptology* 18, Nr. 7 (2021) 35–54.
- 28 Vgl. Shamsy, *Rediscovering the Islamic Classics*, 79ff.
- 29 Vgl. M. Mahdī, „From the Manuscript Age to the Age of Printed Books“, in: *The Book in the Islamic World; The Written Word and Communication in the Middle East*, (ed. G. N. Atiyeh) (New York 1995) 5.
- 30 Vgl. ebd., 9f.
- 31 Vgl. Shamsy, *Rediscovering the Islamic Classics*, 238.
- 32 Siehe dazu: Reinhart, *Lived Islam*, 135.
- 33 Vgl. Ch. Hirschkind, *The Ethical Soundscape. Cassette Sermons and Islamic Counterpublics* (New York 2006) 11, 32ff.
- 34 Vgl. J. W. Anderson, „New Media, New Publics: Reconfiguring the Public Sphere of Islam“, *Social Research: An International Quarterly* 70, Nr. 3 (2003) 887–906, 888; siehe dazu: N. Miladi/S. Karim/M. Athambawa, „Fatwa on satellite TV and the development of Islamic religious discourse“, *Journal of Arab & Muslim Media Research* 10, Nr. 2 (2017) 129–152.
- 35 Siehe dazu: H. Rogan, *Jihadism Online – a Study of How al-Qaida and Radical Islamist Groups Use the Internet for Terrorist Purposes* (Kjeller 2006); A. Gendron, „The Call to Jihad: Charismatic Preachers and the Internet“, *Studies in Conflict & Terrorism* 40, Nr. 1 (2017) 44–61.
- 36 F. Ulfat, „Islamische Religionspädagogik an deutschen Hochschulen: Herausforderungen und Potenziale einer neuen praktisch-theologischen Disziplin im europäischen Kontext.“, *Islamische Theologie in Deutschland: Ein Modell für Europa und die Welt*, (eds. M. Khalfauoui – J. Ehret) (Freiburg i. Br., im Druck).

Doing Public Theology

Wer diesen Artikel liest, hat vermutlich Interesse an theologischen Fragestellungen. Als Magazin des „Forum Studienjahr“ findet der „Cardo“ sein Publikum häufig in Personen, die dem außergewöhnlichen Studienprogramm in Jerusalem in irgendeiner Form verbunden sind. Leser*innen gehen mit bestimmten Erwartungen an die Texte, mit Erwartungen zur Qualität und Auswahl der Themenfelder, vielleicht sogar mit der Erwartung, einen weiteren Eindruck von dem Ort in Jerusalem zu erhalten, der ihnen als theologische oder gar persönliche Schule verbunden ist. Das Heft hat buchstäblich wie im übertragenen Sinne ein bestimmtes Gewicht, ein Titelbild, das einzelnen Leser*innen zusagt oder eben nicht, vielleicht hinterlässt es Druckerschwärze auf den Händen oder gar einen unangenehmen Papierschnitt im Zeigefinger. Es gibt unzählige weitere materielle und inhaltliche Faktoren der Begegnung mit diesem und anderen Artikeln, die eine Auseinandersetzung damit unwiderruflich bedingen, und insofern an möglicher wissenschaftlicher Erkenntnis beteiligt sind.

Selbstverständlich möchte dieser Text etwas sagen, das den Anspruch erhebt, von Dritten nachvollzogen und verstanden zu werden, und insofern nach wissenschaftlichen Kriterien arbeitet; aber zu dieser wissenschaftlichen Redlichkeit gehört die Einsicht, dass kein theologischer Artikel sich im luftleeren Raum bewegt, weil dies unmöglich ist. Nicht nur geht die Autorin und gehen Leser*innen mit ganz eigenen Erkenntniswünschen und -bedingungen an diesen Text heran; sie bewegen sich dabei bereits in einem bestimmten diskursiven Umfeld, in einem Spektrum an Themen, die dieser Artikel berührt: *science-to-public*-Kommunikation im Allgemeinen,

Theologie in der Öffentlichkeit im Besonderen, wissenschaftstheoretische Voraussetzungen und Implikationen dieser Konstellation usw. Was im Folgenden gesagt wird, kann an manches anschließen und hoffentlich seinerseits für manches anschlussfähig sein. Zu Autorin, Leser*in und den bereits geführten Diskursen treten weitere Faktoren (wie der womöglich geschnittene Finger), die für die konkrete Performanz dieses Textes ausschlaggebend sind – natürlich nicht zuletzt seine Textform oder die Tatsache, dass die Autorin in dieser Einleitung versucht, Leser*innen in ein fiktives Gespräch mit ihr zu verwickeln, und damit sogleich unweigerlich die Kommunikationssituation zu thematisieren, die ein solcher Artikel darstellt.

Im Folgenden sollen Überlegungen darüber angestellt werden, was es für Theologie bedeutet, wenn sie sich in ihrer Kommunikation bewusst an die Öffentlichkeit wendet. Wie wirken sich die Art und das Publikum theologischer Kommunikation auf deren Inhalt aus – insbesondere unter den Vorzeichen einer Theologie, die *science-to-public* zu sprechen versucht? Was bedeutet es, wenn theologisches Wissen auf diese Weise mehr oder weniger gezielt zu einem Produkt wird, das damit einerseits die Wünsche des „Marktes“ befriedigen muss und diese andererseits womöglich in irgendeine (vielleicht sogar eine selbst präferierte) Richtung verschiebt? Und (wie) lernt „die“ Theologie von „der“ Öffentlichkeit? Um diesen Fragen nachzugehen, wird zunächst nachgezeichnet, inwiefern Theologie einer Performanz des Wissens unterliegt; sodann sollen die Konsequenzen dieses Performanzcharakters erörtert werden, um schließlich die Spezifika einer öffentlich ausgeführten Theologie zu ergründen.

1 *Theologie ist phänomenal*

Wissenschaft gibt es nur in Kontexten – und entsprechend gibt es Theologie nur in Kontexten. Sie wird jeweils unter spezifischen Bedingungen, oft mit einem spezifischen Publikum, in einer spezifischen Form, bisweilen mit einem spezifischen Ziel oder einer (womöglich gar ökonomischen) Agenda ausgeführt und bisweilen sogar bewusst aufgeführt. Dabei liegt die Ausführung der Theologie nicht alleine in der Hand der Produzentin, also etwa der Theologin, die gerade einen Aufsatz schreibt, sondern hängt zudem offensichtlich auch am Medium der Vermittlung, z. B. einer Ausgabe des „Cardo“, an den konkreten Umständen der Leser*innen oder häufig natürlich der Hörer*innen bzw. Gesprächspartner*innen (und in jenem Fall an Faktoren wie der Akustik des Raums oder des Zoom-Meetings) – die Liste ließe sich endlos fortführen. Hinzuzufügen sind natürlich insbesondere die (biblischen, theologiegeschichtlichen) Wissenstraditionen und Diskurse, in denen sich theologische Überlegungen unweigerlich bewegen. Theologie existiert in Form konkreter Performanzen,¹ in Akten, in denen sich theologisches Wissen durch ein Zusammenspiel solch diskursiver und materieller Begebenheiten ereignet. Diese Umstände schmälern die Wissenschaftlichkeit von Wissenschaft oder konkret von Theologie in keinsten Weise, ganz im Gegenteil: Dass die sich so ereignende Konfiguration von Wissenschaft reflektiert, wenngleich nicht vollständig eingeholt werden kann, verleiht der Theologie größere hermeneutische Sicherheit bezüglich ihrer Erkenntnisbedingungen und -grenzen. Mit anderen Worten: Es handelt sich um eine in epistemologischer Hinsicht regelrecht gebotene Überlegung.²

„Wissenschaft gibt es nur in Kontexten – und entsprechend gibt es Theologie nur in Kontexten.“

Gegen den Reflex, ein solches Verständnis von Wissenschaftlichkeit alleine auf die Geisteswissenschaften oder gar alleine auf die Theologie beziehen zu wollen, die womöglich mehr als andere Wissenschaften (subjektive) Erkenntnisbedingungen thematisieren muss, lassen sich vergleichbare Überlegungen aus naturwissenschaftlichen Zusammenhängen anführen.³ Als Beispiel sei die Epistemologie des Agentiellen Realismus genannt, der auf die Physikerin Karen Barad (geb. 1956) zurückgeht.⁴ Sie gewinnt ihre Einsichten maßgeblich aus der Quantenphysik Niels Bohrs (1885–1962): Barad zufolge sind sowohl die Eindeutigkeit der Sprache als auch die Eindeutigkeit einer Messung in ihrer jeweiligen wirklichkeitsrepräsentativen Funktion in Zweifel zu ziehen. Ein einfacher Vorgang, in dem ein wissender Mensch propositional die Wirklichkeit abbilde, dürfe auch beim naturwissenschaftlichen Experiment nicht angenommen werden; nicht nur sei eine Beobachtung nie unabhängig von der Beobachterin, vielmehr konstituieren sich Barad zufolge die Relata einer solchen Wissenskonfiguration erst im Phänomen selbst. Sie schreibt: „phenomena do not merely mark the epistemological inseparability of observer and observed, or the results of measurements; rather, phenomena are the ontological inseparability/entanglement of intraacting agencies.“⁵ That is, phenomena are ontologically primitive relations – relations without preexisting relata.“⁶ Auch dies soll keineswegs eine wissenschaftstheoretische Erschütterung der (Natur-)Wissenschaften darstellen, sondern vielmehr dazu dienen, „ihre Erkenntniskraft und -leistung in deren sozialen und kulturellen Einbettungen wahrzunehmen und diese in komplexen Kontexten auch außerhalb der Wissenschaft angemessen weiterzuverwenden.“⁶

Dass solche Einsichten ohne weiteres auf theologische Wissenskonfigurationen zu beziehen sind, lässt sich etwa an einem exemplarischen Arbeitstag einer christlichen Dogmatikerin festmachen: Nachdem sie morgens in der Nachrichten-App ihres Vertrauens einen Beitrag über eine Naturkatastrophe als konkrete Folge des menschengemachten Klimawandels gelesen hat, studiert sie den zweiten Schöpfungsbericht und dessen Rezeptionsgeschichte, um in einem bestimmten Setting mit medialer Unterstützung eine Kommunikationssituation herzustellen, in der ein kritisches Gespräch von christlichem Traditionsbestand und aktuellem Bezug möglich wird. Dieses Gespräch hat seinen Ort, seine Zeit, seine Bedingungen; die Theologie entsteht im Moment ihrer Ausführung.

So lässt sich mit Barad festhalten, was die Einleitung und die fiktive Dogmatikerin zu illustrieren versuchten: dass nämlich die Theologie (als Wissenschaft) nicht nur im Alltags-sinne des Wortes „phänomenal“ ist, sondern auch im epistemologischen Sinne.

*2 Theologie erschafft Wirklichkeit,
Wirklichkeit erschafft Theologie*

Aus dem Gedanken des phänomenalen Charakters wissenschaftlicher Erkenntnis wird bereits ein Zweites deutlich, das Barad im obigen Zitat selbst treffsicher zum Ausdruck bringt: Indem sie betont, dass das konkrete Phänomen eine bestimmte Relation verschiedener Handlungskräfte („*agencies*“) darstellt, die sich durch die Relation erst als Relata konstituieren, behauptet sie zugleich eine untrennbare Verwicklung von Epistemologie und Ontologie. Das heißt: Was erkenntnistheoretisch gilt, nämlich der Performanzcharakter von Wissen(schaft), die konkrete Ausführung unter Einfluss einer Reihe von

Faktoren, gilt auch für das „Wesen“ der Wissenschaft selbst. Demnach wäre Wissenschaft kein zeit- oder ortsentho-benes Gedanken-spiel, keine rein äußerliche Beschreibung oder Analyse gegebener Tatsachen, sondern in ihrem jeweiligen Forschungsdesign zugleich Produzentin der „Dinge“, ihrer phänomenalen Relata, die ihren Gegenstand bilden bzw. so als solche konstituiert werden. Barad wählt als Ausdruck dieser Onto-Epistemologie den Begriff der „Intraaktion“, der – anders als die Interaktion – nicht von fixierten Entitäten ausgeht, die miteinander agieren, sondern solchen, die aus der konkreten gemeinsamen Aktion hervorgehen.⁷

Mit der Relationalität und der fluiden Konstitution der Phänomene in der Intraaktion steht Barad insbesondere Judith Butlers (geb. 1956) Performativitätstheorie nahe,⁸ entwickelt diese jedoch ihrem eigenen Verständnis nach weiter, indem sie die konstituierenden Handlungskräfte nicht auf soziale Faktoren begrenzen möchte und das, was sie hervorbringen, wiederum nicht auf soziale Wirkungen.⁹ Man mag kritisieren, dass Barad gerade durch ihr erweitertes Verständnis von Performativität die kritische Sinnspitze des Butler'schen Werks verloren geht;¹⁰ denn bei Butler dient doch der Blick auf die performative Konstruktion der Wirklichkeit – etwa (aber nicht nur) der Wirklichkeit des menschlichen Körpers – insbesondere dazu, auf ausschließende Praktiken im Zuge dieser Konstruktion aufmerksam zu machen. Dadurch sollen zugleich Verschiebungen in eine „eher mögliche Zukunft“¹¹ angestoßen werden, in der mehr Körper gesellschaftlich als wertvoll anerkannt werden. Performativität als Setzung von Wirklichkeit in einer bestimmten Performanz kann laut Butler, die darin ihrerseits an Jacques Derridas (1930–2004) Verständnis der Iterabilität hängt, überhaupt nur

erfolgreich sein, wenn sie Bekanntes zitathaft wiederholt. Bedingung der Performativität ist also der Zwang.¹² Umgekehrt setzt jedes Zitat, jede Wiederholung, jede Performanz die zur Ausführung gebrachte Wirklichkeit wieder neu und ist somit selbst performativ.

Auch die Überlegung der Performativität von Wissenschaft, die Barad und Butler folgend formuliert werden kann, lässt sich theologisch erhellen. Die Dogmatikerin aus dem ersten Abschnitt etwa wird sich aus den Traditionsbeständen, die in ihre konkrete Arbeit einfließen, nicht lösen können (unabhängig von der Frage, ob sie das wollen würde oder nicht). Sie wird deswegen auch die Zwänge und Ausschlussmechanismen des eigenen Fachs nicht vollständig durchschauen oder gar durchbrechen können. Sie kann und wird dennoch einer Verschiebung der dogmatischen Praxis zutragen, indem sie Fragen neu zuordnet oder mit einem ungewohnten Publikum in einer originellen medialen Weise interagiert.

Mit anderen Worten: Mit wem, worüber und in welcher Form Theolog*innen ihr Fach ausüben, beeinflusst die Theologie selbst bzw. bringt sie eben als eine „andere“ oder „neue“ Theologie hervor. In diesem Sinne gilt: Theologie erschafft Wirklichkeit und Wirklichkeit erschafft wiederum Theologie.

3 *Doing Public Theology*

Was sind nun die Spezifika einer „*public theology*“, einer öffentlichen Theologie, die sich bewusst einem breiteren Publikum zuwendet? Was geschieht mit Theologien, wenn sie sich ausdrücklich zum Ziel setzen, Wissenschaftskommunikation zu betreiben? Zunächst einmal gilt für „die Öffentlichkeit“ als Referenzgröße in diesem Kommunikationsgeschehen dasselbe wie für „die Theologie“: dass sie, indem sie Teil eines Geschehens

ist, in welchem nach einer Vermittlung von Theologie und Öffentlichkeit gefragt wird, erst als solche aus diesem Geschehen hervorgeht. Das bedeutet natürlich nicht, dass es keine gängigen Vorstellungen von „Öffentlichkeit“ gibt, auf die in der Frage nach öffentlicher Vermittlung von Wissenschaft Bezug genommen werden könnte – ebenso gibt es ja Vorverständnisse von Theologie, die hier zum Zuge kommen werden (bzw. im Sinne Butlers: müssen). Dennoch werden im konkreten Vollzug eines Kommunikationsgeschehens von Theologie und Öffentlichkeit beide iterativ produziert, wobei sich Bedeutungsverschiebungen ergeben können. Den eigenen Begriff von Öffentlichkeit zu klären, wird damit zu einer wichtigen Aufgabe der Wissenschaftskommunikation: Ist sie Publikum? Oder Missionierungsmasse? Oder gar ein Ort theologischer Erkenntnis? Je nach Antwort wird auch die Theologie eine andere sein.

Wenn Theolog*innen den Versuch unternehmen, mit ihrer Wissenschaft an die Öffentlichkeit zu treten, ist es gut, sich das gegenseitige Bedingungsverhältnis beider vor Augen zu halten: Dies mindert die Gefahr, Theologie als ein abstraktes Theoriegebäude zu verstehen, das in der kommunikativen Praxis einfach als solches dargestellt werden muss, um seine Wirkmacht zu entfalten. Die Anerkennung der praktischen Struktur theologischen Arbeitens entlastet Theolog*innen von der Versuchung der „Einheitsfiktionen“.¹³ In einem intraaktiven Verhältnis von Theologie und Öffentlichkeit steht erstere in einer hybriden Position von Theorie und Praxis, die nicht in eine Richtung aufzulösen ist. Theologie, die an die Öffentlichkeit strebt, ist sich ihrer kommunikativen Rolle womöglich bewusster als Theologie in anderen Produktionsszenarien, und kann sich daher absichtlicher als „tuende“ und „werdende“ Theologie begreifen, als Theologie, die in der

Kommunikation entsteht und die Situation der Kommunikation als Stil kultiviert. Dass sie damit nur bewusst vollzieht, was für alle Theologie gilt, sollte deutlich geworden sein.

Neben dieser grundlegenden hermeneutischen Einsicht sind (neben anderen) zwei inhaltliche Besonderheiten einer ausdrücklich öffentlichen Performanz von Theologie zu benennen: ihre „Marktförmigkeit“ und ihre Exzentrizität.

Zunächst zum Stichwort der Marktförmigkeit, das hier nur bezüglich theologischer Inhalte und nicht bezüglich deren medialer Inszenierung angedacht werden soll: Liegt die Absicht einer theologischen *science-to-public* Kommunikation darin,

die „Ergebnisse“ theologischer Forschung an ein breiteres Publikum zu bringen und sie damit natürlich auch neuerlich zu produzieren, folgen

daraus einige spezifische Faktoren der Rückwirkung, die diese Kommunikationsform unweigerlich auf die Theologie haben wird. Um die Relevanzfrage kommen Theolog*innen bei einem solchen Versuch nicht herum. Wer ein breiteres Publikum ansprechen möchte, wird sich also um die gesellschaftliche Nachfrage nach den eigenen Inhalten Gedanken machen müssen. Dass auf diese Einsicht folgend manchen Vertreter*innen der Zunft ein Entsetzensschrei entfährt, weil dies ja nun kein Maßstab für Theologie sein könne, ändert nichts daran, dass keine Theologie (oder gar Religion) ohne ein gewisses Maß an Adaptabilität mit den jeweiligen gesellschaftlichen Gegebenheiten je überleben könnte. Es ist sogar zu fragen, ob in der Leistung der Adaptation angesichts sich ändernder Umstände nicht der eigentliche Ort von Theologieproduktivität oder gar theologischer Wahrheit zu

suchen ist.¹⁴ Eine zu erlangende Marktförmigkeit von Theologie hat zudem mindestens einen weiteren Effekt: Wenn eine Theologie angesichts ihres öffentlichen Auftritts und ihrer Breitenwirksamkeit die eigene Relevanz überprüft, muss sie im Zuge dessen ihre Problemorientierung schärfen: nach außen, indem sie kritische Potentiale ihres Denkens eruiert, und nach innen, indem sie sich von ihrem Gegenüber in den eigenen Überzeugungen hinterfragen lässt.

Daraus geht bereits hervor, dass die produktive Begegnung mit Öffentlichkeiten der Theologie neue Lernorte erschließt. Wirkt der Weg „nach außen“ performativ auf theologisches

Nachdenken zurück, so wird die Inanspruchnahme von „exzentrischem Wissen“¹⁵ zu ihrem Charakteristikum.

Mehr noch: Unter der Annahme, dass sich Theologie in der jeweiligen Performanz ihres Wissens neu erzeugt, muss insgesamt überdacht werden, welche Erkenntnisorte gewissermaßen im „Zentrum“ und welche in der „Peripherie“ liegen und ob eine dichotome Verhältnisbestimmung beider überhaupt aufrechtzuerhalten ist. Jedenfalls hat eine Theologie, die „außer sich“ ist, die Chance, die Zwänge ihrer eigenen Performativität zu überprüfen,¹⁶ dadurch blinde Flecken zu identifizieren und eine Verschiebung ihrer Maßstäbe zu ermöglichen. Ein Tun öffentlicher Theologie lohnt sich schon alleine für sie selbst.

Franca Spies

- 1 Vgl. die Untersuchung der Performanz von Wissen und der Performativität von Wissenschaft bei V. Tkaczyk, „Performativität und Wissen(schaft)s-geschichte“, in: *Theorien des Performativen: Sprache – Wissen – Praxis*. Eine kritische Bestandsaufnahme (eds. W. Hempfer – J. Volbers) (Bielefeld 2014) 115–140, 116ff.
- 2 Selbstverständlich lässt sich diese wissenschaftstheoretische Verortung der Theologie völlig anders bestimmen; allein die Auseinandersetzung zwischen „kontinentaler“ und „analytischer“ Theologie, die seit einigen Jahren im deutschsprachigen Raum geführt wird, zeugt davon. Vgl. auslösend: B. Göcke, „Glaubensreflexion ist kein Glasperlenspiel“, *HerKorr* 71, H. 1 (2017) 33–36, sowie M. Striet, „Wunderbar, man streitet sich“, *HerKorr* 71, H. 2 (2017) 13–16.
- 3 Neben dem folgenden Beispiel wäre in diesem Zusammenhang vor allem auf die Science and Technology Studies zu verweisen.
- 4 Der Agentielle Realismus ist im Kontext der sogenannten „Neuen Materialismen“ zu verorten; zur Einführung vgl. D. Coole/S. Frost, „Introducing the New Materialisms“, in: *New Materialisms*. Ontology, Agency, and Politics (ed. dies.) (Durham/London 2010) 1–43, sowie A. Folkers, „Was ist neu am neuen Materialismus? – Von der Praxis zum Ereignis“, in: *Critical Matter*. Diskussionen eines neuen Materialismus (eds. T. Goll – D. Keil – T. Telios) (Münster 2013) 17–34. Barad selbst behauptet nicht, eine reine Epistemologie vorzulegen, sondern sieht eine Verwicklung von Ontologie, Epistemologie und Ethik gegeben, in der sich alle drei wechselseitig bedingen. Sie bezeichnet diese als „ethico-onto-epistemology“; vgl. K. Barad, *Meeting the Universe Halfway*. Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning (Durham 2007) 89f. Zumindest die Verhältnisbestimmung von Epistemologie und Ontologie wird im Folgenden noch thematisiert.
- 5 Barad, *Universe*, 138; Hervorhebung im Original.
- 6 Im Hinblick auf Latour formuliert dies S. Trawöger, „Impulse aus Bruno Latours Wissenschaftsforschung für den Dialog zwischen Naturwissenschaft und Theologie“, in: *Gott, Gaia und eine neue Gesellschaft*. Theologie neu denken mit Bruno Latour (eds. D. Bogner – M. Schüssler – C. Bauer) (Religionswissenschaft 28; Bielefeld 2021) 195–218, 199. Was Trawöger zufolge für Latours Verständnis des Experiments als „Ereignis“ gilt, darf hier analog auf Barads „Phänomen“ angewendet werden.
- 7 So schreibt Barad, *Universe*, 128: „Since individually determinate entities do not exist, measurements do not entail an interaction between separate entities; rather, determinate entities emerge from their interaction. I introduce the term ‚intra-action‘ in recognition of their ontological inseparability, in contrast to the usual ‚interaction,‘ which relies on a metaphysics of individualism (in particular, the prior existence of separately determinate entities).“
- 8 Vgl. ihre Auseinandersetzung mit Butler: Barad, *Universe*, 207ff.
- 9 An diesem „Gründungsgestus“ von Barads Agentiellem Realismus und jenem der „Neuen Materialismen“ insgesamt übt Sara Ahmed Kritik: Ihrer Auffassung nach lässt Barad ihren eigenen Materiebegriff ebenso unscharf wie ihre Kritik an Butler und Co; vgl. S. Ahmed, „Open Forum Imaginary Prohibitions. Some Preliminary Remarks on the Founding Gestures of the ‚New Materialism‘“, *European Journal of Women’s Studies* 15 (2008) 23–39, v. a. 34f.
- 10 Vgl. die Kritik bei K. Hoppe/T. Lemke, „Die Macht der Materie. Grundlagen und Grenzen des agentuellen Realismus von Karen Barad“, *Soziale Welt* 66 (2015) 261–280.
- 11 J. Butler, *Körper von Gewicht*. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts (Frankfurt ¹⁰2019) 48.
- 12 Vgl. Butler, *Körper*, 138f.
- 13 Vgl. M. Schüssler, „Das Waterloo der Theologie ist das Leben, nicht so sehr das Denken“ (4. Mai 2017), in: <https://www.feinschwarz.net/das-waterloo-der-theologie-ist-das-leben-nicht-das-denken/> (27.10.2021).
- 14 Vgl. mit Bezug zu Latour: M. Schüssler, „Latours hybride Schöpfung: Transformationen einer Theologie der Digitalität“, in: *Gott, Gaia und eine neue Gesellschaft*. Theologie neu denken mit Bruno Latour (eds. D. Bogner – M. Schüssler – C. Bauer) (Religionswissenschaft 28; Bielefeld 2021) 161–193.

-
- 15 Vgl. zum Begriff S. Hark, „Feministische Theorie – Diskurs – Dekonstruktion“, in: *Handbuch Sozialwissenschaftliche Diskursanalyse*, Bd. 1: Theorien und Methoden (eds. R. Keller u. a.) (Opladen 2001) 353–371, 365f.
 - 16 Vgl. C. Danzer/F. Spies, „Non obstat sexus. Anfragen an den Zusammenhang von Geschlecht und Gelehrsamkeit“, in: *Theologie – gendergerecht? Perspektiven für Islam und Christentum* (eds. C. Ströbele – A. Dziri – A. Middelbeck-Varwick – A. Omerika) (Theologisches Forum Christentum – Islam; Regensburg 2021) 223–239, 231ff.



Burg am Main
Rothenfels



THEOLOGISCHE TAGUNGEN 2022

FR 04. bis SO 06. März 2022

Schöpfungsglaube und Kosmologie

Grundfragen des Glaubens

SO 10. bis MO 18. April 2022

Macht – Gründe und Abgründe

OSTERTAGUNG

FR 03. bis MO 06. Juni 2022

Leben wir unser Leben oder lebt es uns?

PFINGSTTAGUNG

FR 08. bis SA 09. Juli 2022

Zukunft der Kirche*n

Barcamp Theologie

FR 09. bis SO 11. September 2022

Was erwartet uns? Christliche und muslimische Vorstellungen von einem Leben nach dem Tod

ISLAMTAGUNG

DO 20. bis SO 23. Oktober 2022

Tagzeitenliturgie

Ökumenisches Stundengebet e.V.

DO 03. bis SO 06. November 2022

Die Vision einer neuen Welt aus franziskanischer Inspiration

Tagung zu nachhaltigem Leben und
sozialer Gerechtigkeit

FR 02. bis SO 04. Dezember 2022

Mystik im Advent

Weitere Informationen und Anmeldung zu den Veranstaltungen finden Sie auch auf unserer Homepage unter:

www.burg-rothenfels.de/bildung



Bildungsstätte Burg Rothenfels

Bergrothenfelser Str. 71 · 97851 Rothenfels

Tel.: 0 93 93 - 9 99 94 · Fax: 0 93 93 - 9 99 97

E-Mail: bildung@burg-rothenfels.de

www.burg-rothenfels.de

Aktuelles aus dem Forum Studienjahr Jerusalem e. V.

Von Jerusalem nach Rom und zurück im Verheißenen Land – Bericht aus dem aktuellen Studienjahr

Für das 47. Studienjahr gab es schließlich keine Rückkehr aus dem römischen Exil. Bis zuletzt hatten Visensituation und Reisebestimmungen eine Übersiedelung von Rom nach Jerusalem unmöglich gemacht. An dem Tag, an dem wir – wenige Tage vor Weihnachten – die Bewilligung unserer Visen auch dank des Engagements guter Freund*innen des Studienjahres in- und außerhalb Israels tatsächlich erhalten hatten, hatte Israel der in Europa wieder steigenden Infektionszahlen wegen die Grenzen geschlossen. Als die Grenzen schrittweise wieder geöffnet wurden, hatte eine Heimkehr nach Jerusalem sich für das 47. Studienjahr, die obligatorische Quarantäne und die notwendigen Impffristen eingerechnet, einfach nicht mehr rentiert. So haben wir das 47. Studienjahr dann auch in Rom beschlossen.

Das 48. Studienjahr hat nun am 11.10.2021, zwar später als üblich, dafür aber wieder in Jerusalem, begonnen. Der späte Beginn war außer der langanhaltenden Unsicherheit, ob eine Einreise nach Israel möglich sei, dem Umstand geschuldet, dass uns Sant'Anselmo bei einer kurzfristigen Entscheidung über den Ort des Studienjahres erst im Oktober hätte aufnehmen können. Dass die Verantwortlichen von Sant'Anselmo, allen voran Prior und Rektor, sich in beinahe grenzenloser Geduld geübt und es uns, wie im vergangenen Jahr, auch jetzt wieder ermöglicht haben, die Entscheidung über den

Veranstaltungsort ganz kurzfristig zu treffen, hat alle Planungsunsicherheiten, mit denen die Assistent*innen, Georg Reinelt (42. Studienjahr) und Mirjam Wien, und ich zu kämpfen hatten, entschieden abgefedert.

Pater Simeon hat die Wartezeit auf die Ankunft der Studierenden genutzt, um die Bibliothek auf einen Raum und die Hälfte der Fläche zu komprimieren. Denn obschon in Jerusalem findet auch das 48. Studienjahr wieder unter besonderen Bedingungen statt. Im Sommer haben die nach der Renovierung der Krypta seit langem geplanten Renovierungsarbeiten an Kirche und Abtei, auf die die Renovierung und die Erweiterung des Studienhauses in den nächsten Jahren dann folgen soll, nun endlich begonnen. Die Mönche, die ihre Zellen räumen mussten, sind, soweit sie nicht nach Tabgha übersiedelt sind, bei uns im Beit Josef untergekommen. Die enge Wohngemeinschaft von Mönchen und Studierenden gestaltet sich harmonisch. Die Mönche haben den ersten Stock bezogen. Da die Krypta, einer der wenigen Räume des Klosters, die bei laufenden Umbauarbeiten noch zugänglich sind, im Baulärm keine Alternative bietet, findet das Mittagsgebet jetzt im Kamelzimmer, dem Aufenthaltsraum der Studierenden, statt. Donnerstagabends essen Mönche und Studierende gemeinsam. Der Einschätzung der Studierenden nach könnte das öfter geschehen.

Dass die diesjährige Gruppe nur aus 16 Studierenden (zwölf Protestant*innen und vier Katholik*innen) besteht, ist der durch die Pandemie bedingten Bewerber*innenlage geschuldet. Angesichts der aktuellen Wohnsituation kommt es uns entgegen.

Vieles geht seinen gewohnten Gang. Einige besondere Programmpunkte seien schlaglichtartig herausgegriffen: Die Vorlesung über die Geschichte Jerusalems wird durch eine Vorlesung mit Exkursionen zu Bronze-, Eisenzeit, Hellenismus und römischer Zeit ergänzt, die Yuval Gadot hält, der an der Universität von Tel Aviv lehrt und in Jerusalem auch selbst gegraben hat. Der bewährte Studientag mit dem Hebrew Union College (in Kooperation mit Studium in Israel) wird durch weitere Studientage mit anderen israelischen und palästinensischen akademischen Einrichtungen ergänzt. Studientage sind mit der von Mitri Raheb gegründeten Dar-el-Kalima Universität und der Birzeit Universität

geplant, deren Studierende unseren Studierenden Betlehem und Ramallah zeigen werden. Einen weiteren Studientag wird es mit dem archäologischen Department der Tel Aviv Universität geben. Außerdem ist eine Begegnung mit Studierenden der Hebrew University geplant. Michael Segal (Hebrew University) wird eine bibelwissenschaftliche Vorlesung im Studienjahr halten. Erstmals wird es in diesem Jahr auch einen Studientag mit Studierenden des theologischen Departments der Betlehem Universität geben.

Die wiedereinsetzende Routine werden wir nutzen, um einen Werbefilm für das Studienjahr zu drehen, den der DAAD dankenswerterweise finanziert – nicht zuletzt ein Zeichen der Wertschätzung des Studienjahres seitens seines wichtigsten Geldgebers. Bilder zu diesem kurzen Ein- und Ausblick werden also in Kürze folgen.

Johanna Erzberger

Von abgesagten Reisen, hybriden Treffen und hoffnungsvollen Plänen –

Bericht aus dem Vorstand des Forums Theologisches Studienjahr

Die Arbeit im Vorstand des Forums Studienjahr blieb in den letzten Monaten geprägt von Einschränkungen durch die Corona-Pandemie, aber auch von neuer Hoffnung und frischem Wind für bevorstehende Treffen, Exkursionen und längerfristige Planungen.

Unsere Vorstandstreffen im Januar und Juli 2021 konnten hybrid stattfinden und zumindest Teile des aktuellen Teams, bestehend aus Kalle Richstein, Steffen Götze, Tobias Jammerthal, Ronja Koch und Nancy Rahn, teilten so Luftmatratzen, Pizza und Kaffee. Auch die MV 2021 fand hybrid statt, mit einer kleinen Runde Forumsmitglieder live aus Kiel. Für die Zukunft würden wir uns wünschen, wieder eine größere Zahl für die Teilnahme an den Treffen zur Mitgliederversammlung zu motivieren. Wir freuen uns über Ideen, Anregungen und Kritik, wie uns das gelingen könnte.

Die ehemals für 2020 geplante London-Exkursion des Forums musste auch

2021 noch einmal abgesagt werden. Wir arbeiten an einer Lösung für das nächste Jahr und hoffen, einige von euch bald zwischen Big Ben und Westminster Abbey zu treffen. Auch angesichts der (nicht nur) pandemiebedingten Absage der Äthiopien-Exkursion 2021 freuen wir uns umso mehr, vom 19. September bis 1. Oktober 2022 eine große Forumsexkursion nach Usbekistan anbieten zu können.

Weiterhin arbeiten wir an unserer digitalen Präsenz auf Facebook und Instagram – ihr dürft gespannt sein, was es dort in nächster Zeit Neues gibt. Ebenfalls in die hoffentlich nähere Zukunft strecken wir uns mit unserem neuen Standkonzept aus, das wir gerne bereits auf dem leider abgesagten Ökumenischen Kirchentag 2021 in Frankfurt ausprobiert hätten. Aber der nächste Anlass kommt bestimmt – vielleicht sehen wir uns dort, bis dahin digital auf unserer Homepage oder Social Media, oder wir hören per Mail von euch, zum Beispiel, wenn ihr euch für eine Mitarbeit im Vorstand interessiert.

Steffen Götze
Tobias Jammerthal
Ronja Koch
Nancy Rahn
Kalle Richstein



*4/5 des aktuellen Vorstands beim letzten Treffen
im Juli 2021 in Bern.*

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

Haushaltsbericht für das Jahr 2020

Tätigkeiten 2020/2021

Da die früher aufgestellten Haushalte nicht den Vorgaben des Stiftungswesens entsprachen, wurde unter Zuhilfenahme eines Sachverständigen die Aufstellung in die vorgesehene Form gebracht. Die Überarbeitung wurde rückwirkend für 2018, 2019 und 2020 so gestaltet, dass das Zahlenwerk unserer Stiftung korrekt dargestellt wird. Dabei geht es vor allem um das richtige Ansetzen von Vermögenswerten der Stiftung sowie der formellen Wertberichtigung der ausgefallenen Anlagen (Hahn EEG aus dem Jahr 2012 und DECEHA Trocknungsanlagen aus dem Jahr 2014). Von dieser Basis aus ist das finanzielle Portfolio nach vielen Jahren endlich bereinigt.

Danach belief sich das Stiftungsvermögen zum 31.12.2020 auf 97.072,02 EUR; es gab Einnahmen von 1630,70 EUR und Ausgaben von 720,20 EUR, worin die für 2019 nachträglich überwiesene Förderung in Höhe von 200 EUR enthalten ist. Perspektivisch wird auch in den nächsten Jahren mit Einnahmen in dieser Höhe zu rechnen sein, womit das begrenzte Fördervolumen der Stiftung deutlich wird. Daher sind neben Zustiftungen auch Spenden zur Erfüllung des Stiftungszwecks sehr willkommen.

Vonseiten der Stiftungsaufsichtsbehörde wurden wir auch auf § 9 der Stiftungssatzung hingewiesen, wonach der*die Stifter*in eine*n Rechnungsprüfer*in bestimmt, der*die den Jahresabschluss prüft. Dies ist noch nicht erfolgt.

Wegen der lange währenden Klärungen mit der Aufsichtsbehörde hinsichtlich der weiteren Förderfähigkeit der Stiftung, der Neuaufstellung der Finanzen sowie des turnusmäßigen Ausscheidens von Josef Jochum aus dem Stiftungsvorstand wurde einem Antrag des Theologischen Studienjahres, einen inhaltlich passenden Teil der in Rom entstandenen Mehrkosten zu fördern, erst im Sommer 2021 stattgegeben.

Aufgrund der langen und schwierigen Nachfolger*innensuche für Josef Jochum wurde in Einvernehmen mit dem Stifter eine Satzungsänderung beantragt, wonach nun der Vorstand aus „mindestens zwei bis drei Mitgliedern“ besteht. Erfreulicherweise konnte mit Joel Pascal Klenk mittlerweile ein Nachfolger gefunden werden, sodass die Stiftung weiterhin geschäftsfähig bleibt, auch wenn Martin Seiberl studienbedingt zum Jahresende aus dem Stiftungsvorstand ausscheiden wird.

Nach einer „Corona-Pause“ 2020 hat am 23.06.2021 auch das Kuratorium der Stiftung mit allen Vertreter*innen online getagt. Dabei wurde nicht nur der Stiftungsvorstand entlastet und der Rücktritt von Martin Seiberl bestätigt, sondern auch Prof. Dr. Johanna Erzberger zur Vorsitzenden und Pater Dr. Nikodemus Schnabel zum stellvertretenden Vorsitzenden gewählt. Die Schriftführung übernimmt *ad interim* Thomas Fornet-Ponse. Auf der Kuratoriumssitzung wurde auch darüber informiert, dass für den anvisierten Kon-

sultationsprozess zur Zukunft der Stiftung nach Rücksprache mit der Stiftungsaufsichtsbehörde die erste Option (Umwandlung in eine Verbrauchsstiftung) nicht weiterverfolgt werden kann, womit gegenwärtig der Status quo beibehalten wird.

Ausblick 2021

Die 2021 für die Stiftung anstehenden Aufgaben bestehen nach der Neuaufstellung der Finanzen in der Einarbeitung des neuen Vorstandsmitglieds und in der Bearbeitung potentieller Förderanträge.

*Der Stiftungsvorstand
Thomas Fornet-Ponse, Joel Pascal Klenk
und Martin Seiberl*

Veränderungen und Neuigkeiten zur Reihe „Jerusalem Theologisches Forum“ (JThF) im Jahr 2021

Im zurückliegenden Jahr 2021 hat sich der Herausgeber*innenkreis des JThF erneuert. Erfreulicherweise tauchen mit Johanna Erzberger, promovierte Alttestamentlerin und als Dekanin des Studienjahres zugleich Inhaberin des Laurentius-Klein-Lehrstuhls, und Katharina Heyden, Professorin für Ältere Geschichte des Christentums und der interreligiösen Begegnungen an der Universität Bern, erstmals zwei Frauen in der Auflistung auf. Hermann Michael Niemann ist nach langen Jahren der Zusammenarbeit ausgeschieden. Als Herausgeber*innen der Reihe werden somit nun aktuell geführt: Laurentius Klein (†), Michael Bongardt, Heinzgerd Brakmann, Achim Budde, Johanna Erzberger, Katharina Heyden, Christoph Markschieß, Joachim Negel und Oliver Schuegraf.

Brachten die Corona-Einschränkungen viele Nachteile mit sich, so wurde die Zeit des Lockdowns wohl auch am heimischen Schreibtisch genutzt. Denn lang vorbereitete Publikationsprojekte konnten 2021 finalisiert werden, sodass insgesamt vier neue Bände erschienen sind.

Als Nummer 38 des JThF hat Ugo Zanetti, Mönch in Chevotogne und ausgewiesener Kenner des Christlichen Orients, eine Edition und Übersetzung der alexandrinischen Markusliturgie vorgelegt. Ergänzt wird dieser Band durch eine ausführliche Einleitung von Heinzgerd Brakmann in deutscher Sprache:

Band 38: Ugo Zanetti: La Liturgie de S. Marc dans le Sinai arabe 237. Édition et traduction annotée avec un état de la question par Heinzgerd Brakmann

Die Markusliturgie, ein sehr altes Proprium der ägyptischen Liturgiefamilie, weist charakteristische Merkmale auf, die sie von anderen Anaphoren unterscheiden, insbesondere die Einfügung der Interzessionen vor dem Einsetzungsbericht und das Gebet um die Überschwemmung durch den Nil. Obwohl sie heute kaum noch verwendet wird, ist sie bei den Kopt*innen immer noch als Liturgie des Heiligen Kyrill verbreitet. Ihre Geschichte ist schwer zu rekonstruieren, da es nur wenige frühe Manuskripte gibt und einige davon unvollständig überliefert sind. Der Text der Handschrift Sin. arab. 237, den Ugo Zanetti hier mit einer kommentierten französischen Übersetzung und dem Versuch der Rekonstruktion einer griechischen Vorlage veröffentlicht hat, bezeugt, dass diese Liturgie auch auf dem Gebiet des Patriarchats von Jerusalem in einer an den byzantinischen Gebrauch angepassten Form gefeiert wurde, mit dem Zusatz einer Proskomidie sowie der Nennung des Kaisers und der „Heiligen Stadt“. Umso wertvoller ist sie als Zeugnis für beide Traditionskreise und als sichtbares Zeichen ihrer Begegnung.

Beeindruckende 1217 Seiten umfasst die Dissertationsschrift von Ralph Greis, die von der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn angenommen wurde. Die liturgietheologische Studie zu den Homilien des Gregor Palamas wurde als Nummer 39 in zwei Bänden veröffentlicht:

Band 39: Ralph Greis OSB: Von der Menschenfreundlichkeit Gottes. Analyse und Kommentar der Homilien des Gregor Palamas in liturgietheologischer Perspektive

Die Homilien des Gregor Palamas (1296–1359) zeigen den Bischof von Thessaloniki weniger als den bekannten Kontroverstheologen, sondern als Seelsorger und Mystagogen, der mit seiner Gemeinde die Liturgie feiert und sie in das Geheimnis Christi hineinführt. Während einzelne Homilien des Palamas bislang vornehmlich als ergänzende Argumentationsquelle zu seinen polemischen Schriften herangezogen worden sind, werden durch Ralph Greis alle 63 erhaltenen Predigten im Zusammenhang untersucht und in der Liturgie als ihrem eigenen Kontext verortet. Dabei zeigen sich vielfältige Momente, die auch für die westliche, letztlich gemeinsame Liturgie-theologie von Bedeutung sind.

Fabian Brand war Teilnehmer am 41. Theologischen Studienjahr 2014/15. Seine Promotionsarbeit an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Würzburg ist als Band 40 im JThF erschienen. Er selbst schreibt im Vorwort (S. 12): „Die ‚blaue Reihe‘ ist der Ort, an den diese Arbeit hingehört.“:
Band 40: Fabian Brand: Gottes Lebensraum und die Lebensräume der Menschen. Impulse für eine topologische Theologie

Gott eröffnet einen Lebensraum, weil er selbst ein Lebensraum ist: Um diese These zu verfolgen, erschließt Fabian Brand zentrale Impulsgeber aus dem „spatial turn“, um sie für eine topologische Theologie fruchtbar zu machen. Das Ziel der Studie ist die Entwicklung einer Trinitätstheologie, die nicht mit metaphysischen Kategorien arbeitet, sondern mithilfe von Raumtheorien erschlossen wird. Die interdisziplinär ausgerichtete Arbeit bildet damit eine innovative Reformulierung des trinitarischen Gottesbegriffes und eröffnet einen aktuellen Zugang zur Gotteslehre und ihren ekklesiologischen Konsequenzen.

Schließlich ist als Band 41 das Jahrbuch zum 44. Studienjahr 2017/18 erschienen. Im Laufe der Editionsarbeiten ist Mitherausgeber Ulrich Winkler, von 2016 bis 2019 Dekan des Studienjahres und Inhaber des Laurentius-Klein-Lehrstuhls für Biblische und Ökumenische Theologie, erkrankt und im Januar 2021 verstorben. Christian Boerger und Joel Klenk haben die Veröffentlichung der 17 interdisziplinär zusammengestellten Aufsätze zu Ende geführt:

Band 41: Ulrich Winkler (†)/Christian Boerger/Joel Klenk (Hrsg.): Von Peripherien und Zentren, Mächten und Gewalten. Jerusalemer Ansätze für eine postkoloniale Theologie

Das 44. Theologische Studienjahr Jerusalem, in dessen Verlauf die Autor*innen dieses Bandes als Lehrende tätig waren, fand 2017/18 und damit in einem Jahr der „Gedenktage“ statt: 500 Jahre nach der Reformation, 100 Jahre nach der Balfour-Erklärung und 50 Jahre nach dem Sechstagekrieg. Alle diese Erinnerungen sind auf ihre Weise mit Macht und Ohnmacht, Zentralität und Randständigkeit, Freiheit und Unterdrückung verbunden. Die Beiträge nehmen diese Anlässe auf und blicken aus einer Jerusalemer Perspektive mit vielfältigen Herangehensweisen auf Theologie und postkoloniales Denken.

Damit die Reihe JThF auch im kommenden Jahr erfolgreich fortgesetzt werden kann, sei hier die Einladung an alle ehemaligen Studienjährlern*innen ausgesprochen, sich mit ihren Publikationsprojekten an die Schriftleitung zu wenden. Es genügt eine formlose Mail an jthf@studienjahr.de. Dissertations- und Habilitationsschriften aller Fachrichtungen sind willkommen. Bereits in Vorbereitung befindet sich die Habilitationsschrift von Thomas Kremer,

Inhaber der Stiftungsprofessur Prinz Max von Sachsen für Theologie des Christlichen Ostens an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt, zur Rezeption der alttestamentlichen sogenannten Stufenpsalmen in der byzantinischen Liturgie.

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

Joachim Braun

Aschendorff *aktuell*



- **Von Peripherien und Zentren, Mächten und Gewalten** ► Jerusalem Ansätze für eine postkoloniale Theologie ► Herausgegeben von Ulrich Winkler, Christian Boerger, Joel Klenk ► 2021, 348 Seiten, kart. 46,- EUR. ISBN 978-3-402-11065-2 ► Jerusalem Theologische Forum, Band 41

Das 44. Theologische Studienjahr Jerusalem, in dessen Verlauf die Autor*innen dieses Bandes als Lehrende tätig waren, fand 2017/2018 und damit in einem Jahr der »Gedenktage« statt: 500 Jahre nach der Reformation, 100 Jahre nach der Balfour-Erklärung und 50 Jahre nach dem Sechstagekrieg. Alle diese Erinnerungen sind auf ihre Weise mit Macht und Ohnmacht, Zentralität und Randständigkeit, Freiheit und Unterdrückung verbunden. Die hier zusammengestellten Beiträge nehmen diese Anlässe auf und blicken aus einer Jerusalemer Perspektive mit vielfältigen Herangehensweisen auf Theologie und postkoloniales Denken.

- **Deutsche Katholiken und das Heilige Land** ► im Spiegel der Publikationen des Deutschen Vereins vom Heiligen Land und der Deutschen Statthalterei des Ritterordens vom Heiligen Grab zu Jerusalem 1855–1970 ► Von Barbara Voßberg ► 2019, X und 390 Seiten, geb. 49,- EUR. ISBN 978-3-402-13414-6

Das „Heilige Land“ ist trotz der vielschichtigen Konfliktlagen im Nahen Osten dauerhaft ein attraktives Pilgerziel für deutsche Katholiken. Gepflegte Pilgerstätten, Kirchen, Pilgerhospize, Bildungsinstitute und caritative Einrichtungen verdanken ihre Existenz einem konfessionsübergreifenden Phänomen des 19. Jahrhunderts, das als neuzeitliche Kreuzzugsbewegung beschrieben werden kann.

Was brachte deutsche Katholiken dazu, sich in einer Region zu engagieren, die in Europa allmählich in Vergessenheit geraten war und als kulturelle Wüste galt? Wie erlebten sie die Begegnung mit dem Orient und seinen Ethnien – oder die mit anderen Heilig-Land-Akteuren? Wie überstanden sie die Zäsuren zweier Weltkriege? Mit welchen Konzepten blicken sie heute in die Zukunft? Die Studie geht diesen Fragen am Beispiel der beiden bis heute aktiven deutschen katholischen Heilig-Land-Akteuren nach: dem Deutschen Verein vom Heiligen Land und der Deutschen Statthalterei des Ritterordens vom Heiligen Grab zu Jerusalem. Die Auswertung und Kontextualisierung ihrer Publikationen im Zeitraum 1857–1970 erschließt ein bislang unbestelltes Forschungsfeld.

Zu den Autor*innen

- Dr. Ali Ghandour ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Arbeitsbereich Islamische Normenlehre und ihre Methodologie am Zentrum für Islamische Theologie der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster/D.
- Indira Huliselan (BA) ist Research-Masterstudentin der Alten Geschichte mit Spezialisierung auf das Frühchristentum an der Universität Leiden/NL.
- Dr. theol. Uta Pohl-Patalong ist Professorin für Praktische Theologie mit Schwerpunkten Homiletik und Kirchentheorie an der Theologischen Fakultät der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel/D.
- Dr. Franca Spies ist Wissenschaftliche Oberassistentin im Fachbereich Fundamentaltheologie an der Theologischen Fakultät der Universität Luzern/CH.
- Dr. Markus Wriedt ist Professor für Kirchengeschichte am Fachbereich Evangelische Theologie an der Goethe-Universität Frankfurt a. M./D.
- Dr. Jürgen Zangenberg ist Professor für Geschichte und Kultur des Antiken Judentums und frühen Christentums am Institut für Geschichte an der Universität Leiden/NL. Zugleich ist er Mitglied des Kollegiums der Fakultät für Archäologie an der Universität Leiden/NL.

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

1. PERSÖNLICHE DATEN

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

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

2. MITGLIEDSBEITRAG

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

Gläubiger-Identifikationsnummer: **DE05ZZZ00000713896**

Mandatsreferenz: **Wird separat mitgeteilt**

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

Falls von obigen Daten abweichend:

Name, Vorname (Kontoinhaber): _____

Straße, Hausnummer: _____

PLZ, Ort: _____ Summe: _____

Kreditinstitut (Name): _____

BIC: _____ IBAN: _____

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

- Ich beantrage die Paarmitgliedschaft zusammen mit:

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

3. SPENDEN

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

folgende Summe _____ EUR/CHF

- einmalig
- jährlich

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

Datum und Unterschrift

Bitte senden an:
 Forum Studienjahr Jerusalem e.V., Postfach 2706, 48014 Münster
 E-Mail: forum@studienjahr.de

Impressum

© 2022

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

Idee: René Dausner

Redaktion: Lisa Baumeister, Claudia Danzer, Martina Edenhofer,
Matthias Geigenfeind, Maria Lissek, Kristin Schlegel

Titellogo: Gunnar Floss

Titelbild: <https://unsplash.com/@lunarts>

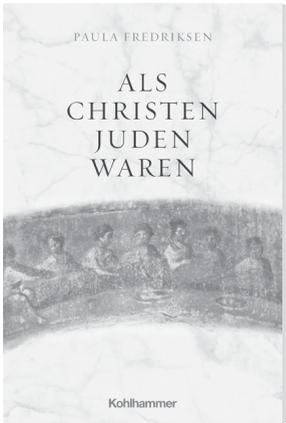
Layout: Cedric Büchner

Die Cardo-Redaktion sucht Verstärkung!

Hast Du Lust auf die Mitarbeit in der Redaktion? Wir suchen neue Mitglieder!

Melde Dich gerne – auch erst einmal unverbindlich – für mehr Infos bei

Claudia Danzer: claudia.danzer@posteo.de



2021. 198 Seiten. Kart. € 22,-
ISBN 978-3-17-038900-7
Judentum und Christentum

Dieses Buch fragt, wie es dazu gekommen ist, dass eine kleine Gruppe charismatischer Juden eine Bewegung begründete, die sich zu einer weltweiten Kirche unter den Völkern entwickelte. Sie sahen ihre Aufgabe darin, die Welt für die unmittelbar bevorstehende Inkraftsetzung von Gottes Verheißungen für Israel vorzubereiten, indem sie den baldigen Anbruch des Gottesreichs erwarteten. Nach ihrem eigenen Selbstverständnis waren sie die letzte Generation der Geschichte – in den Augen der Geschichte jedoch wurde mit ihnen die erste Generation der Christenheit geboren.

Paula Fredriksen zeichnet mit einer sozio-kulturellen Analyse dieser frühen Jerusalemer Gemeinschaft ein lebendiges Bild der messianischen Bewegung von den hoffnungsvollen Anfängen um Jesus, über die Streitigkeiten, die die Bewegung Mitte des 1. Jahrhunderts zu spalten drohten, bis hin zur Zerstörung Jerusalems durch die Römer.



2021. 322 Seiten. Kart. € 34,-
ISBN 978-3-17-037480-5
Judentum und Christentum

Judenfeindschaft artikuliert sich sehr unterschiedlich. In den letzten Jahrzehnten ist eine Verschiebung von antijudaistischen zu antiisraelischen Diskursen zu beobachten, die gesellschaftlich erschreckend weit akzeptiert werden und nicht selten in einer jüdenfeindlichen Interpretation der neutestamentlichen Texte wurzeln.

Ekkehard W. Stegemann und Wolfgang Stegemann machen seit vielen Jahren aufmerksam auf Judenfeindschaft und deren Deutungsmuster, die sich stets wandeln. Aspekte des Antijudaismus im Neuen Testament, Judenfeindschaft im frühen Christentum, aber auch das Verhältnis von Kirche und Israel als christliches Identitätsproblem gehören zu den Themen, die sie seit über 30 Jahren benennen.



2., überarbeitete Auflage 2021
376 Seiten. 13 Abb. Kart. € 54,-
(Serienpreis bei Abnahme aller
Bände dieser Reihe: € 44,-)
ISBN 978-3-17-037677-9
*Theologischer Kommentar
zum Neuen Testament*

In diesem Kommentar wird gezeigt, wie Paulus die Tora für Menschen aus den Völkern auslegt: konkret, lebensnah, sensibel und argumentierend. Die erste Auflage des Kommentars ist 2013 erschienen, für die Neuauflage wurde die Literaturliste durch aktuelle Veröffentlichungen ergänzt – im Sinne Luise Schottruffs, der es nie um Vollständigkeit ging, sondern um die Relevanz für eine sozialgeschichtliche, imperiumskritische und geschlechterbewusste Neulektüre des Paulus.

Luise Schottruffs Interpretation ist bleibend aktuell und ermöglicht es, verschiedene Perspektiven auf den Text zu entwickeln und für die eigene Weiterarbeit fruchtbar zu machen. Auch fünf Jahre nach ihrem Tod ist sie eine wichtige Lehrerin für diejenigen, die einen eigenen, kritischen und lebensdienlichen Zugang zu Theologie und Exegese suchen.

Die Bücher unseres Theologie-Programms sind auch als E-Books erhältlich!

Leseprobe und weitere Informationen: www.kohlhammer.de

Kohlhammer

Bücher für Wissenschaft und Praxis