

cardo



EIN BAZAR FÜR DAS THEOLOGISCHE STUDIENJAHR JERUSALEM

Heft 15 des Jahres 5777 • 2017 • 1438



**„Erinnern und Gedenken“ –
„Damals und Heute“**

Inhaltsverzeichnis

Editorial	3
„Erinnern und Gedenken“ – „Damals und Heute“	
<i>Volker Leppin</i>	
Erinnern und Gedenken: Reformations-Jubiläum?	5
<i>Soham Al-Suadi</i>	
Erinnern als Grundlage der Nachfolge bei Paulus	10
<i>Katharina Galor</i>	
King Herod the Great. From Villain to National Hero in Contemporary Jerusalem	15
<i>Moshe Zimmermann</i>	
Antisemitismus im kollektiven israelischen Gedächtnis. Islam vs. Christentum	24
Aktuelles aus dem Forum Studienjahr Jerusalem e.V.	
<i>Ulrich Winkler</i>	
Theologie studieren im „Land der Bibel“ und ökumenisches Lernen. Eine postkoloniale Epistemologie für das Theologische Studienjahr Jerusalem	30
<i>Julian Lezuo</i>	
Simul communis et proprius - Das Experiment ist geglückt	37
<i>Nancy Rahn</i>	
Reisen in Vergangenheit und Zukunft. Bericht zur Mitgliederversammlung des Forum Studienjahr Jerusalem 2016	39
<i>Joachim Braun</i>	
Veränderungen und Neuigkeiten zur Reihe „Jerusalem Theologisches Forum“ (JThF) im Jahr 2016	40
<i>Michael Huber, Simon Kramer, Josef Jochum</i>	
Jahresbericht 2015-2016 der Ökumenischen Stiftung Jerusalem e.V.	41
Beitrittserklärung des „Forum Studienjahr Jerusalem e.V.“	43
Impressum	45

Editorial

Ein Foto aus vergangener Zeit, eine längst vergangene Momentaufnahme: Das Studienjahr 1977/78. Im Betrachten wird man gewahr, dass dieses vergangene Ereignis, dieses Kollektiv, schon lange nicht mehr besteht, einmalig war. Doch im gleichen Moment kommen Erinnerungen hoch. Erinnerungen an das eigene Studienjahr, die eigene Zeit im Heiligen Land und daran, ehemals auch ein Teil eines solchen Kollektivs gewesen zu sein. Und auch wenn nach nunmehr 43 Studienjahren eine Vielzahl von Studierenden die Faszination und Irritation des von Laurentius Klein gegründeten Studienprogramms individuell in ihrem je eigenen Jahr erleben durften, stellt sich gleichzeitig die Gewissheit ein, dass man zwar nicht mehr Teil dieses konkreten Kollektivs ist, doch aber des Kollektivs „Studienjahr“. Wir haben alle das gleiche Programm durchlebt, ähnliche Erfahrungen gemacht, wenn auch zu unterschiedlichen Zeiten und mit verschiedenen Menschen. Damit sind wir unweigerlich in einen Erinnerungsprozess eingetreten, der uns zu einer Schicksalsgemeinschaft hat werden lassen. Durch unsere Erinnerung erst können wir uns zu dem Foto auf dem Cover in Beziehung setzen. Dieses Sich-in-Beziehung-setzen wiederum formt die Gegenwart, das Kollektiv oder eben eine Gemeinschaft.

„Erinnern und Gedenken“ – „Damals und heute“ – dies sind Stichworte, die von jeher Bestandteil des Jerusalemer Studienprogramms sind. Und gerade im seit langer

Zeit thematisierten Jubiläums-Jahr 2017 drängt sich ein Weiterfragen nach der Rolle des Erinnerns und Gedenkens in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft auf. Die vorliegende Cardo-Ausgabe hat dazu Beiträge aus Theologie und Geschichtswissenschaft zusammengestellt, die die Bedeutung von historischen Ereignissen und deren reflexiven Verarbeitung für die Gegenwart beleuchten. Während die ersten beiden Beiträge aus christlich-theologischer Perspektive die Rolle des Erinnerns und Gedenkens bei den Reformationsgedenktagen

(Volker Leppin) sowie bei Paulus in seiner individuellen Jesus-Nachfolge (Soham al-Suadi) darstellen, behandeln die Artikel von Katharina Galor und Moshe Zimmermann einen je eigenen Aspekt im Umgang mit vergangenen Ereignissen im heutigen Staat Israel und den daraus resultierenden Konsequenzen.

Elazar Benyoëtz

Der Vereinsteil wird eröffnet durch eine Zusammenfassung der Antrittsvorlesung des neuen Studiendekans, Ulrich Winkler, die die zukünftigen Möglichkeiten des Studienprogramms hinsichtlich der ökumenischen Entwicklungen der letzten Jahrzehnte beleuchtet.

Hieran schliessen sich Berichte über die aktuellen Ereignisse im Forum Studienjahr an. In bewährter Tradition wird über das laufende 43. Studienjahr (Julian Lezuo), die letzte Mitgliederversammlung des Forums (Nancy Rahn) sowie über die neuesten Tätigkeiten der Reihe «Jerusalemer Theologisches

Erinnerung
täuscht Gegenwart
des Gedächtnisses vor

Erinnerungen halten alles ein,
was man sich je versprochen hat

Erinnerung –
das sich hier ansammelnde
Jenseits

Erinnerung
macht vergessen

Forum» (Joachim Braun) und die Ökumenische Stiftung (Michael Huber, Simon Kramer, Josef Jochum) berichtet.

Zu guter Letzt gilt allen, die an dieser Cardo-Ausgabe mitgewirkt haben – den Autoren und Autorinnen, den Werbepartnern und -partnerinnen, aber auch den freiwilligen Korrekturlesern und -leserinnen, unser herz-

licher Dank. Der Leserschaft wünschen wir eine anregende Lektüre, auf dass einiges in Erinnerung bleiben oder zumindest zum gegenwärtigen Gedenken anregen möge.

*Sabine Hüttig
Maria Lissek
Sarah Schulz*

Erinnern und Gedenken: Reformations-Jubiläum?

Ein Reformationsjubiläum im Zeichen der Ökumene – es scheint, dass es doch noch Neues unter der Sonne gibt! Gut hundert Jahre nach dem Beginn der ökumenischen Bewegung und ein halbes Jahrhundert nach der Verabschiedung des Ökumenismusdekrets „Unitatis Redintegratio“ ist es wohl endlich Zeit dafür. Und für die Erkenntnis: Die bisherigen Feierlichkeiten bieten nicht allzu viel an, was als Vorbild hierzu taugen würde.¹

Begonnen hat der Reigen der Feierlichkeiten recht still: Im Jahre 1527 datierte Martin Luther einen Brief an seinen Freund Nikolaus von Amsdorff in Magdeburg mit der Bemerkung: „Wittenberg, am Tage Allerheiligen, im zehnten Jahre seit Niedertretung der Ablass, zu deren Gedächtnis wir zu dieser Stunde rundum getröstet trinken“.² Diese Notiz hat zeitweilig die Frage aufgeworfen, ob womöglich der Thesenanschlag am 1. November stattgefunden habe³ – was Erwin Iserloh zu der bekannten These weiterführte, dass überhaupt kein Thesenanschlag stattgefunden habe, am 1. November so wenig wie am 31. Oktober.⁴ Der Streit hierum sagt mehr über die heutige Gedächtniskultur aus als über die des 16. Jahrhunderts. Süffisant notierte der „Spiegel“ am 3.1.1966: „Protestanten können wieder protestieren“⁵. Hierzu vermag die Notiz von 1527 nicht viel beizutragen, wohl aber zu der Erkenntnis, dass man begann, nach einem symbolischen Datum für den Anfang der Reformation zu suchen, und das war Luthers Protest gegen den Ablass. Für wie bedeutsam dies gehalten wurde, zeigt der Umstand, dass die vor einigen Jahren vielfach hin- und hergewendete Notiz Georg Rörers über den „Thesenanschlag“⁶

sich in einem bislang in der Forschung wenig beachteten, hochinteressanten Zusammenhang findet: Im Anhang zur Übersetzung des Neuen Testaments steht eine gedruckte Liste von kirchlichen Feiertagen mit entsprechender Zuordnung von Perikopen. An ihr Ende und damit, liturgisch passend, in das ausgehende Kirchenjahr notierte Georg Rörer: „Anno do[m]ini 1517 in profesto o[mn]i[u]m Sanctoru[m], p<...> | Wite[m]berge in valuis temploru[m] propositae sunt <...> | de Indulgentiis, a D[octore] Mart[ino] Luth[ero]“⁷ („Im Jahr 1517 am Vorabend von Allerheiligen [...] sind in Wittenberg an den Türen der Kirchen [die Thesen] über den Ablass von Doktor Martin Luther vorgestellt worden“).

Der 31. Oktober hatte somit, unbemerkt von der altgläubigen Seite, im reformatorischen Lager hohe Dignität erlangt – und diese wurde noch gesteigert, als 1617 zum großen hundertjährigen Jubiläum geblasen wurde. Das Vorbild der Universitätsfeierlichkeiten – etwa in der Rede Jakob Heerbrands zum hundertjährigen Jubiläum der Tübinger Universität⁸ – stand wohl Pate für diese Betonung der Zentennarfrist und deren Feier wiederum geriet in die Phase gesteigerter Aggressivität vor dem Dreißigjährigen Krieg: Auf katholischer wie evangelischer Seite hatten sich Bündnisse gebildet, Fronten innerhalb des Reiches zeichneten sich ab, die mit den konfessionellen Gegensätzen nicht einfach identisch waren, sich aber in vielem auf sie bezogen. Da kam das Heranrücken der Hundertjahrfeier gerade recht, um sich der eigenen Identität zu versichern. Am schärfsten erfolgte dies in Sachsen, wo man einen biblischen Text in den Mittelpunkt rückte: 2 Thess 2,1–12, die Ankündigung des Wider-

parts Christi, der klassische Beleg für die Antichristlehre schon im Mittelalter. Dass man kräftig allegorisieren musste, um diesen Bibeltext auf den Papst als Antichrist zu beziehen, machte den Lutheranern nicht viel aus, die doch sonst wenig von Allegorie hielten: Wichtig war es, die reformatorische Entdeckung in Abgrenzung vom gegenwärtigen gegenüber, von der katholischen Kirche und ihrem Oberhaupt zu beschreiben – die Botschaft von der Rechtfertigung kam weniger zum Klingen als die von der Ablehnung des Papstes.

Zugleich versicherten sich die Lutheraner ihrer Geschichte, unter anderem in einem eindrücklichen Bildmotiv: Seit wenigen Jahrzehnten kursierte die Erzählung von Friedrich dem Weisen, der im Traum einen Mönch gesehen habe, der „etwas an meine Schloßkapelle zu Wittenberg schreiben“ wollte.⁹ Dies wurde nun rechtzeitig zum Jubiläum in einem Stich dargestellt, der zeigte, wie Luther mit einer riesigen Feder Buchstaben in die Tür der Wittenberger Schlosskirche einritzte – und diese Feder bis nach Rom reichen ließ, wo er die Kleriker und unter ihnen besonders einen Löwen – offenkundig Leo X. – aufstörte. Die Parallele dieses Traumes zum Traum von Papst Innozenz III., der gesehen hatte, wie ein kleines Mönchlein die Kirche wiedererrichtete,¹⁰ macht deutlich, wie hier evangelische Erzähl- und Bildtradition ein Muster aufgriff, das sich bei der so scharf abgewiesenen anderen Seite bewährt hatte. Zugleich illustrierte der Traum des Kurfürsten die enge Verbindung von religiöser Erneue-



ung und politischer Macht – und das aggressive Potenzial entlud sich entsprechend in den Kämpfen der folgenden Jahrzehnte.

Fand hier das Reformationsjubiläum kurz vor kriegerischen Ereignissen statt, so diente es 1817 einer Verarbeitung des Geschehenen: Es waren die jungen Männer, die, aus den antinapoleonischen Befreiungskriegen zurückgekehrt, Freiheit und Einheit der Nation forderten – und sich hierfür auf Martin Luther beriefen. Die Wartburg, auf der man im Oktober 1817 ein Fest zelebrierte, lag auf dem Territorium von Sachsen-Weimar-Eisenach – und damit auf dem Gebiet des einzigen Fürsten, der das Versprechen des Wiener Kongresses eingelöst hatte, seinem Land eine Verfassung zu geben. Aber sie war auch das eben durch Goethe wieder entdeckte Symbol von Mittelalter und Reformation, der Ort, an dem Luther „deutsch den Deutschen das Wort predigte und anzündete das Licht der weltdurchflammenden Wahrheit“, wie es der Philosophiestudent Ludwig Röding formuliert¹¹. Die Wahrheit, wie sie Luther verkündete, und deutsche Sprache und Nation sollten zu einer Einheit werden. Zur Feier hatte man gleich nur die protestantischen Universitäten eingeladen und auf die

katholischen verzichtet:¹² Die Nation, die sich in den Köpfen der zwischen Frustration und Hoffnung schwankenden Studenten abzeichnete, war eine protestantische. Und sie sollte es auch im folgenden Jahrhundert bleiben.

Als das nächste Reformationsjubiläum in das Kriegsjahr 1917 fiel, diente die Erinnerung an die Reformation zugleich der Stärkung des Nationalbewusstseins. Die Traktatliteratur des Jahres quoll über von Titeln, die ganz selbstverständlich „Luther“ und „deutsch“ miteinander verbanden. Vor diesem Hintergrund erst wird deutlich, wie provokant und weitsichtig der Berliner Kirchenhistoriker Karl Holl war, als er vor einem Publikum, in dem viele „in Feldgrau und im Schmuck ihrer Kriegsauszeichnungen erschienen“ waren¹³ und auch der hochangesehene Hofprediger Ernst Dryander saß, der im selben Jahr Luther zum deutschen Propheten stilisierte,¹⁴ erklärte, es sei eine „Herabsetzung Luthers“, wenn man diesen allein für die Deutschen in Anspruch nehmen wolle.¹⁵ Damit war die Perspektive über die nationalen Grenzen hinweg geöffnet, über die konfessionellen hingegen nicht. Luther blieb auch für Holl und gerade für Holl derjenige, der sich mit einem Schlag aus dem Mittelalter gelöst hatte, dessen Rechtfertigungslehre ihn, in einem Augenblick entdeckt, fundamental von allen Theologen seiner Zeit und damit auch von deren gegenwärtigen Erben unterschied. Dass bei der Entwicklung dieser auf Jahrzehnte prägenden Sicht auch ein katholischer Lutherforscher Pate stand, macht die Sache besonders pikant: Heinrich Suso Denifle hatte seine beeindruckende Gelehrsamkeit in ausladende Polemiken münden lassen, die darauf hinausliefen, Luther als jemanden zu zeichnen, der letztlich an einem missverstandenen Mönchsideal gescheitert war. Dem hielten Holl und andere nun den genialen Begründer der Neuzeit und damit

die bis heute in den Köpfen vielfach wirksame Gleichsetzung von Protestantismus und Neuzeit entgegen. Dass es gerade Holl-Schüler waren, die in der folgenden Generation in großer Zahl an den Herausforderungen für die Werte der Neuzeit scheiterten, gehört zu den bittersten Pointen der Entwicklungen: Emanuel Hirsch und andere orientierten sich im Dritten Reich an den Deutschen Christen und verquickten ihre Lutherdeutung mit ihren fatalen politischen Optionen.

Gerade dies macht die Anfälligkeit jeder historischen Deutung offenkundig – so wäre es naiv, die sich allmählich durchsetzende Deutung Luthers im Horizont seiner Zeit ihrerseits als unumstößliche historische Wahrheit zu verkünden. Allerdings zeichnet sie sich dadurch aus, dass schon allein durch die Akteure der Forschung zu Luther und zur Reformation das Feld vielfältiger und breiter geworden ist. Seit Joseph Lortz, Erwin Iserloh und Otto Hermann Pesch gibt es eine katholische Lutherforschung, die sich nicht wie bei Denifle und seinem Erben Hartmann Grisar darin erschöpft, alte konfessionalistische Muster auf eine verbreiterte Quellengrundlage zu stellen, sondern die sich bemüht, Luther in seinen Abgrenzungen vom späten Mittelalter wie in seinen ihn bewegenden mittelalterlichen Motiven ernst zu nehmen. Umgekehrt hat sich mit Heiko Augustinus Oberman und Bernd Moeller auf evangelischer Seite eine Sicht durchgesetzt, die Luther nicht mehr ausschließlich dem Mittelalter und dem katholischen Glauben entgegenstellt.

Auch wenn dabei bei Moeller das Muster einer Begründung der Neuzeit stärker durchscheint als bei Oberman, so ist ihnen doch gemeinsam, dass sie und ihre Schüler Luther in längerfristige und breitere Entwicklungen eingebettet haben. Seit den genannten grundlegenden Forschungen der fünfziger

Jahre kann man Luther nicht mehr von seinem Umfeld isolieren. Das hat insbesondere bei den Reformationsfeierlichkeiten 1983 zu einer bemerkenswerten Nüchternheit geführt. Vor dem Hintergrund des Geschilderten ist dabei auch in Rechnung zu stellen, dass es sich um ein Reformationsjubiläum im Horizont der deutschen Teilung handelte: Während Erich Honecker in den alten Kernlanden der Reformation Veranstaltungen vorstand, in denen der einst als Fürstenknecht gescholtene Martin Luther in die Vorgeschichte der DDR eingeordnet wurde, musste man in der Bundesrepublik mit Nürnberg als Zentrum der Feierlichkeiten vorlieb nehmen – was die erwähnte Nüchternheit eher gefördert hat. Dass in Folge des Besuches von Johannes Paul II. in Deutschland 1980 der Ökumenische Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen mit der Studie „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“ beauftragt wurde,¹⁶ trug zudem erheblich zur Entlastung des ökumenischen Miteinanders von Konfessionalismen bei – auch wenn die Auseinandersetzung um dieses Dokument wieder einiges an Schärfe aufleben ließ.

Eben dies gehört nun zu den Faktoren, die das Reformationsjubiläum 2017 mitbestimmen: Die ökumenische Gesamtsituation ist eisiger geworden. Der scharfe Protest vieler evangelischer Theologen gegen die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ hat diesen großen Erfolg ökumenischer Bemühungen gedämpft, das Dokument „Dominus Iesus“ im Jahr 2000 Grenzen des ökumenischen Wollens im Vatikan deutlich gemacht.

So gehört es zu den großen Chancen, ja, man kann jetzt schon sagen: Erfolgen des Reformationsjubiläums 2017, dass es gelungen ist, das Jahr mit einer klaren ökumenischen Agenda vom Healing of Memories in der Fasten- bzw. Passionszeit

bis zum gemeinsam gefeierten Fest der Kreuzeserhöhung und voraussichtlich vielen gemeinsamen Aktivitäten um den 31. Oktober zu gestalten. Die Leistung ist umso größer, als die Debatte um das EKD-Papier „Rechtfertigung und Freiheit“ im Jahre 2014 gezeigt hat, wie hoch die Sensibilitäten immer noch sind: Das Dokument hatte evangelische Positionen deutlich formuliert und ökumenisches Wollen mehr angedeutet als ausgeführt – das führte zwischenzeitlich zu Überlegungen auf katholischer Seite, sich aus den Planungen für 2017 zurückzuziehen. Glücklicherweise ist es hierzu nicht gekommen und der Streit hat vielleicht sogar die Wirkung eines reinigenden Gewitters gehabt.

Er wies allerdings auch eine weitere Dimension auf: Das genannte Dokument fand nicht nur Gegner auf katholischer Seite, sondern stieß auch bei einzelnen Vertretern der Historikerkunft auf harsche Kritik: Zu sehr auf das religiöse Moment fixiert sei es, zu einseitig theologisch. Damit wurde noch einmal deutlich, dass neben der Ökumene die größte Herausforderung für 2017 die Zuordnung von Theologie und Geschichtswissenschaft darstellt. Tatsächlich sind die meisten Dokumente, die aus diesem Anlass erscheinen, ganz überwiegend auf die Fragen gegenwärtiger Theologie und die Überwindung seinerzeitiger theologischer Kontroversen konzentriert, nur selten wird der historische Vorgang Reformation selbst theologisch interpretiert.¹⁷ Tatsächlich aber ist zu hoffen, dass zwischen allen jublierenden wie versöhnenden Reden im Jahr 2017 nicht vergessen wird, dass nach heutigem Stand die Reformation einen hochkomplexen Vorgang darstellt, innerhalb dessen religiöse Fragen zwar den ganz entscheidenden Motor bilden, sich aber insgesamt eine vielfache Verflechtung mit politischen Interessen und gesellschaftlichen

Dynamiken beobachten lässt. Jubiläen sind meist nicht geeignet, komplexe Zusammenhänge zu beleuchten – aber es bleibt ja eine Zeit nach 2017, in welcher neu um ein schlüs-

siges Gesamtmodell gerungen werden muss, das beidem, religiösem Antrieb wie historischem Gesamtgefüge, Rechnung trägt.

Volker Leppin

- 1 S. hierzu W. FLÜGEL, *Konfession und Jubiläum. Zur Institutionalisierung der lutherischen Gedenkkultur in Sachsen 1617–1830* (Leipzig 2005); H. LEHMANN, *Luthergedächtnis 1817 bis 2017* (Göttingen 2012).
- 2 Luther an Amsdorff, 1. November 1527 (WA.B 4, 275 [Nr. 1164, 25–27]): „Wittembergae die Omnium Sanctorum, anno decimo Indulgentiarum conculcatarum, quarum memoria hac hora bibimus utrinque consolati.“
- 3 H. VOLZ, *Martin Luthers Thesenanschlag und dessen Vorgeschichte* (Weimar 1959) 37.
- 4 E. ISERLOH, *Luthers Thesenanschlag. Tatsache oder Legende?* (Wiesbaden 1962); zum gegenwärtigen Stand der Debatte s. J. OTT / M. TREU (Hgg.), *Luthers Thesenanschlag – Faktum oder Fiktion* (Schriften der Stiftung Luthergedenkstätten in Sachsen-Anhalt 9; Leipzig 2008).
- 5 Der Spiegel 1/1966 (<http://www.spiegel.de/spiegel/print/d-46265199.html>); Zugriff am 19.6.2016).
- 6 Zur Debatte s. M. TREU, „Der Thesenanschlag fand wirklich statt. Ein neuer Beleg aus der Universitätsbibliothek Jena“, in: *Luther* 78 (2007) 140–144; V. LEPPIN, „Geburtswehen und Geburt einer Legende. Zu Rörsers Notiz vom Thesenanschlag“, in: ebd. 145–150.
- 7 Vgl. WA 48,116.
- 8 Ein Predig/ | Von der hohen Schül | zü Tübingen/ Christlichem Jubel | Jar/ den 20.tag Hornungs | gehalten. | Jn gegenwertigkeit des Durchleuchtigen hoch- | gebornen Fürsten vnnd Herren /Herren Ludwigs | Hertzogen zu Wirtemberg vnnd Teck/ Graffen zu | Mümpelgart etc. Sampt seiner ... | Gem(helin ... | Durch | Jacob Heerbrand/ der heiligen Schrifft | Doctorn vnd Professorn daselbsten. (Tübingen 1578).
- 9 H. VOLZ, „Der Traum Kurfürst Friedrichs des Weisen vom 30./31. Oktober 1517. Eine bibliographisch-ikonographische Untersuchung“, in: *GutJb* 45 (1970) 174–211, hier: 178,43f.
- 10 S. hierzu H. FELD, *Franziskus von Assisi und seine Bewegung* (Darmstadt 1994) 174–177.
- 11 D. G. KIESER, *Das Wartburgfest am 18. October 1817. In seiner Entstehung, Ausführung und Folgen. Nach Actenstücken und Augenzeugnissen* (Jena 1818) 118.
- 12 Sendschreiben der Jenaischen Burschenschaft an sämtliche protestantische Universitäten Deutschlands, in: D. G. KIESER, *Wartburgfest*, 91–93.
- 13 K. HOLL, *Reformationsfeier der Königlichen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin am 31. Oktober 1917*, 1.
- 14 E. DRYANDER, „Luther, der deutsche Prophet“, in: ders., *Evangelische Reden in schwerer Zeit*. Bd. 11 (Berlin 1917) 23–42.
- 15 K. HOLL, *Reformationsfeier*, 33.
- 16 Das Ergebnis in: K. LEHMANN / W. PANNENBERG (Hgg.), *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?* Bd. 1: *Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute* (DiKi 4; Freiburg / Göttingen 1986).
- 17 Einen Versuch, stärker die historischen Abläufe in den Blick der ökumenischen theologischen Reflexion zu nehmen, stellt die jüngste Studie des Ökumenischen Arbeitskreises dar: V. LEPPIN / D. SÄTTLER (Hgg.), *Reformation 1517–2017. Ökumenische Perspektiven* (DiKi 16; Freiburg / Göttingen 2014).

Erinnern als Grundlage der Nachfolge bei Paulus

Jubiläen sind selbstverständlich mit einer Erinnerungs- und Gedenkkultur verbunden. Die Frage nach Anfängen und Entwicklungen bis zur Gegenwart fließen in das persönliche oder kollektive Erinnern ein. In der neutestamentlichen Wissenschaft hat James Dunn die Suche nach dem „erinnerten Jesus“ publik gemacht. In seiner Monographie „Jesus Remembered“ geht er davon aus, dass die Suche nach dem historischen Jesus fehlgeleitet war, da bisher nicht in Betracht gezogen wurde, dass bereits die Erinnerung an Jesus in die neutestamentliche Überlieferung eingegangen ist.¹ Grund für die fehlgeleitete Forschungsfrage sind die Voraussetzungen der wissenschaftlichen Methoden, die von einer literarischen und nicht von einer oralen Vermittlung der Glaubenszeugnisse ausgehen. Für Dunn steht der Eindruck im Vordergrund, den der historische Jesus bei seinen Jüngern hinterlassen hat.² Genauer gesagt geht es Dunn nicht um den historischen Jesus selbst, sondern um die Erinnerungen, die die Jünger über ihn tradiert haben.³ Dunn hat mit diesem Ansatz nach einer langen Suche nach dem historischen Jesus darauf aufmerksam gemacht, dass wir nie hinter die von dritten Personen vermittelten Berichte blicken können und daher immer darauf angewiesen sind, die Glaubens- und Lebenswirklichkeit der Autoren bei der Exegese zu berücksichtigen. „To acknowledge the inescapable probability that Jesus made an impact during his mission in Galilee and Judea, is already to speak in effect of ‚faith‘; ‚impact‘ can be translated into ‚faith‘ without too much problem.“⁴

Damit „vermeidet [der Begriff ‚Erinnerung‘] die Illusion, als ob wir durch An-

wendung historisch-kritischer Methodik das subjektive Moment der Aussagen über Jesus von Nazareth je ausschließen und gleichsam direkt und unmittelbar zu ihm selbst gelangen könnten.“⁵ Obgleich dies ein wichtiger Impuls für die methodische Reflexion ist, bleibt die Theorie hinter den Errungenschaften der Kulturanthropologie, der Phänomenologie, der Kognitionswissenschaft und der Narratologie zurück.⁶ Der Ansatz unterlässt es auch, auf die neutestamentlichen Verweise des Erinnerns im Zusammenhang mit den Überlieferungen über Jesus Christus einzugehen.

Der vorliegende Beitrag geht in den paulinischen Briefen dem Begriffsfeld des Erinnerns nach, da hier auf Christus zurückgegriffen wird, um die Autorität des Apostels zu unterstreichen. Im Besonderen wird untersucht, inwiefern bei Paulus das Erinnern im Zusammenhang mit dem Gemeinschaftsmahl und der Aufforderung zur Nachfolge steht.

Erinnern bei Paulus

In Röm 15,15 rekapituliert Paulus, unter welchen Bedingungen er der Gemeinschaft in Rom geschrieben hat. Kühn (τολμηρος) habe er ihnen geschrieben. Mit der Bemerkung, dass er die Leser an Bekanntes erinnern (επαναμνησκω) wollte und dies aufgrund der Gnade, die ihm von Gott zuteil wurde (vgl. 1 Kor 3,10; Gal 2,9), tat, verweist Paulus auf die Autorität, die ihm von Christus überantwortet wurde. Die beiden Begriffe τολμηρος und επαναμνησκω werden nur an dieser Stelle im Neuen Testament verwendet. Paulus paart durch diese Begriffswahl einen Ausdruck, der besonders widerspenstig ist, mit einem anderen, der vor allem auf seine

Höflichkeit verweist.⁷ Robert Jewett vermutet, dass „honest and effective rhetoric requires Paul to admit that part of his letter moves beyond reminder toward a timely, prophetic claim against their present and future behavior, a claim consistent with the grace of God shown in the Christ event.“⁸

Seine Apostolizität, mit der er in Röm 1,1 den Brief begann, steht unter der Gnade, die ihm von Christus gegeben wurde. In diesem Sinn sandte er Timotheus nach Korinth. Er ist gesandt worden, um diese Gemeinschaft an die Wege zu erinnern (*εναμιμνηστω*), die er in Christus Jesus geht (1 Kor 4,17).

Die Abendmahlsüberlieferung bei Paulus

In explizitem Zusammenhang mit der Erinnerung an Christus stehen die paulinische Abendmahlsüberlieferung und die frühchristliche Identitätsentwicklung.⁹ Hans Lietzmann hat 1926 in der Antike zum einen ein eschatologisches Mahl (Freudenmahl) und zum anderen ein Erinnerungsmahl (Totengedächtnismahl) identifiziert, wobei sich das eschatologische Mahl zum Agapemahl und das Erinnerungsmahl zur Eucharistie entwickelt habe.¹⁰ Die Erinnerung an das Handeln Christi veranlasst Lietzmann, Unterschiede in der antiken Mahlpraxis festzustellen und zwei Mähler voneinander zu scheiden. Die Trennung sieht er allerdings nicht beim historischen Jesus gegeben, sondern bei Paulus, der das Essen von Brot und das Trinken von Wein mit dem Tod und der Auferstehung Christi verbindet. Auch bei Cullmann wird Paulus eucharistisches Wirken zugetraut. Er geht davon aus, dass Paulus im eucharistischen Mahl den richtigen Akzent gesetzt hat, indem er an das zukünftige Kommen Christi und die Verknüpfung mit seinem Tod erinnerte.¹¹ Auch Klauck geht davon aus, dass erst nachösterlich ein Sakramentalismus einsetzte, der dazu führte, dass die Rede von pneumatischer

Speise und pneumatischem Trank die Trennung von Sättigungsmahl und reinem Kultakt initiierte.¹² Das korinthische Herrenmahl würde sich durch vier Merkmale auszeichnen: die prinzipale Personalpräsenz, die kommensorative Aktualpräsenz, die proleptische Finalpräsenz und die somatische Realpräsenz. Als „kommemorativ Aktualpräsenz“ bezeichnet Klauck den Vorgang, in dem das Geschehen im erinnerten Rückblick gegenwärtig wird.

In diesen Beispielen aus der Forschungsgeschichte bildet die Erinnerung an Jesus, seine Jünger und deren Mahlpraxis den Ausgangspunkt für eine Trennung zwischen Judentum und Christentum sowie eine Trennung zwischen alltäglichen und sakramentalen Mahlgemeinschaften. Aus sozialgeschichtlicher Perspektive ist es nicht nötig, eine Dichotomie zwischen hellenistisch-paganem „Fremdeinfluss“ und jüdischen Analogien zu postulieren.¹³ Matthias Klinghardt geht davon aus, dass die frühchristlichen Mähler im alltäglichen Vereinsleben innerhalb der hellenistischen Kultur zu verorten sind. Mit der Auffassung, dass sich hellenistisch-pagane und jüdische Gemeinschaftsmähler nicht voneinander unterscheiden, widerspricht Klinghardt der Auffassung, dass die frühchristlichen Mähler innerhalb ihrer Kultur unverwechselbare Charakteristika aufwiesen.¹⁴ Dennis Smith ergänzt, dass sich die unterschiedlichen Formen der antiken Mahlgemeinschaften unter dem kulturellen Begriff der Bankett-Tradition verstehen lassen und sich die Gemeinschaften nur durch bewusst inszenierte Charakteristika voneinander unterscheiden.¹⁵

To dine together formed the dining group into a community whose identity was defined internally by means of social bonding and externally by means of social boundaries. By dining together, the dining group separated itself from the outside world thus creating social boundaries. Sometimes this was not an

especially stark boundary; civic groups, for example, dined together as a component of their common civic identity. In other cases, however, the meal intensified the community's sense of separation from the outside world.¹⁶

Hal Taussig setzt die Ergebnisse von Klinghardt und Smith in seinem Buch *In the Beginning was the Meal: Social Experimentation and Early Christian Identity* voraus und arbeitet ritualtheoretisch an der Frage nach der frühchristlichen Identitätsentwicklung. Für ihn ist aufgrund der Quellenlage deutlich, dass sich christliche Gemeinschaften aus einer sozialen Praxis heraus entwickelten. „This survey of the pervasive social practice of Hellenistic meals and of the dense set of references within early Christian literature to this social practice establishes a framework for analyzing social dimensions of early Christianity in a way that places the actual social practice in creative dialogue with the texts themselves.“¹⁷

Um die charakteristischen Unterschiede untereinander und im Verhältnis zu anderen Gruppen zu entwickeln, geht Taussig davon aus, dass die Mahlgemeinschaften mit sozialen, politischen und religiösen Werten experimentierten und sich dies in den Texten widerspiegelt. In diesem Sinn legt er dar, dass die Identitäten nicht abgeschlossen waren, sondern durch die relativ einheitliche Form lediglich einen stabilen kulturellen Rahmen für ihre Veränderungen erfuhren.¹⁸

Bei der Interpretation von neutestamentlichen Mahltexten sind die Rahmenbedingungen, die von Klinghardt, Smith und Taussig beschrieben werden, weiterführend, denn sie erlauben das kulturelle Gedächtnis und die Kontextualität der Texte einzubeziehen. Es kann festgehalten werden, dass es sich bei der Mahlpraxis um eine weit verbreitete soziale Praxis handelte. Differenzen zwischen kulturellen oder religiösen Charakteristika waren demnach Teil der allgemeinen Praxis

und dienten im 1. und 2. Jh. weder zur Trennung zwischen Judentum und Christentum noch zur Trennung zwischen alltäglichen und sakramentalen Mahlgemeinschaften. Vielmehr wird deutlich, dass Erinnerung und Nachfolge bei Paulus im Zusammenhang mit der Abendmahlsüberlieferung besondere Bedeutung für die Gemeinschaft erfahren.

Erinnerung und Nachfolge bei Paulus

Röm 1,1; 15,15 und 1 Kor 4,17 zeigen, dass Erinnerung bei Paulus mit der Vermittlung der Botschaft Christi verbunden ist. Paulus verbindet mit dem Erinnern der Gemeinschaft seine apostolische Autorität. In diesem Zusammenhang steht auch 1 Kor 11,1 (μιμηται μου γινεσθε καθως καγω Χριστου). Zuerst soll Timotheus die Gemeinschaft an seine Wege, die er in Christus Jesus geht, erinnern (1 Kor 4,17), woraufhin Paulus die Korinther auffordert, seinem Beispiel zu folgen, wie auch er dem Beispiel Christi folgt (1 Kor 11,1).

An dieser Stelle fordert Paulus die Gemeinschaft zur *imitatio* auf. In der Studie *Essen als Christusgläubige – Ritualtheoretische Exegese paulinischer Texte* wurde im Zusammenhang mit dem Rollenverhalten der Mahlteilnehmer festgehalten, dass Paulus keine konkreten Orientierungen am ethischen Verhalten des historischen Jesus einforderte, sondern der Gemeinschaft durch die *imitatio* soziale, politische und religiöse Orientierung gab. „Statt vom historischen Jesus zu sprechen, bezieht sich Paulus auf den sozialen, ja ‚rituellen‘ Jesus, welcher der Gemeinschaft als Vorbild galt und dessen soziales Rollenverhalten sie über die rituelle Performanz annehmen konnte.“¹⁹ In der Abendmahlsüberlieferung legt Paulus Wert darauf, dass die Gemeinschaft versteht, dass das, was er vom Herrn empfangen hat, das ist, was er weitergibt (1 Kor 11,23). Diese Formulierung erfüllt analog zu den Belegen

des Erinnerns den Zweck, über die soziale Praxis Vergangenes für die gegenwärtige Identitätsentwicklung fruchtbar zu machen. Die Teilhabe am rituellen Gemeinschaftsmahl des historischen Jesus wird sowohl von den paulinischen Briefen als auch von den Synoptikern unterstützt. In diesem Sinn geht es Paulus nicht um die *imitatio* des historischen Jesus, sondern um die Teilnahme an dem Ritual, an dem auch Jesus teilgenommen hat.²⁰ Vor dem Hintergrund, dass die Gemeinschaften ihre soziale, religiöse und kulturelle Praxis individuell verhandelten und nach Orientierung bzw. Differenzierung suchten, ist die Aufforderung zur *imitatio* besonders aussagekräftig. Die Identifikation mit Christus ist nur durch das gemeinschaftliche Erinnern und die *imitatio* des Apostels möglich, was unmittelbar zur Partizipation am Herrenmahl führt. Damit schließt sich der Kreis zwischen Jesus, Paulus und den Gemeinschaften. Paulus erinnert an Bekanntes (Röm 15,15) und bestätigt, dass Timotheus an seine Wege mit Christus erinnert (1 Kor 4,17). Damit Christusgläubige diesen Weg bestreiten können, fordert Paulus sie auf, ihm so zu folgen, wie er Christus gefolgt ist (1 Kor 11,1). Mittel der *imitatio* ist die Teilhabe am Gemeinschaftsmahl, das auch Jesus mit seinen Jüngern zelebriert hat. Erinnerung und *imitatio* werden über das Mahl zu performativen Prozessen, die die soziale, religiöse und gesellschaftliche Identifikation der Gemeinschaft einschließen. Es handelt sich um eine Identifikationsent-

wicklung, die Ausdruck bewusster und aktiver Beteiligung der Christusgläubigen an der Gemeinschaft ist, welche sich im gemeinsamen Mahl konstituiert.²¹

Fazit

Diese Beobachtungen haben gezeigt, dass die paulinischen Bezüge zum Erinnern im Zusammenhang mit den Überlieferungen über Christus stehen. Da die Abendmahlsüberlieferung bei Paulus im Zentrum der Nachfolge Christi steht und der Apostel in diesem Zusammenhang mit der *imitatio* eine Brücke zwischen Christus, ihm und der Gemeinschaft schließt, hat dieser Beitrag das Erinnern mit der Aufforderung zur Nachfolge verbunden. Es stellt sich heraus, dass mit dem Verständnis des Mahls als kulturelle Praxis ein willkommener Anknüpfungspunkt für die gemeinschaftliche Identitätsentwicklung war. Mit anderen Worten ist es nicht das sakramental Neue, das der historische Jesus, Paulus oder die nachösterlichen Gemeinschaften aufgrund der Erinnerung oder dem Glauben an Christus etablierten, sondern das rituell Etablierte, das die Weiterentwicklung der gemeinschaftlichen Identität gewährleistete. Erinnerung und Nachfolge stehen bei Paulus in engem Zusammenhang und erhalten über die rituelle Mahlpraxis alltägliche Bedeutung in der Entwicklung der frühchristlichen Gemeinschaften.

Soham Al-Suadi

- 1 J. D. G. DUNN, *Jesus Remembered* (Grand Rapids, Mich. 2003).
- 2 W. STEGEMANN, *Jesus und seine Zeit* (Stuttgart 2009), 106.
- 3 DUNN, *Jesus*, 131.
- 4 J. D. G. DUNN, „The Remembered Jesus“, in: *The Quest for the Real Jesus* (eds. J. V. D. WATT) (Leiden 2013) 57–66, hier 60.
- 5 STEGEMANN, *Jesus*, 108.
- 6 C. BREYTENBACH, „From Mark's Son of God to Jesus of Nazareth—un cul-de-sac?“, in: *The Quest for the Real Jesus* (eds. J. V. D. WATT) (Leiden 2013) 19–56, hier 26.
- 7 R. JEWETT, *Romans: A Commentary* (Minneapolis 2007), 905.

-
- 8 JEWETT, *Romans*, 906.
 - 9 S. AL-SUADI, *Essen als Christusgläubige – Ritualtheoretische Exegese paulinischer Texte* (Tübingen 2011), 22–25.
 - 10 H. LIETZMANN, *Messe und Herrenmahl. Eine Studie zur Geschichte der Liturgie* (Bonn 1926), 174–197.
 - 11 O. CULLMANN, *Urchristentum und Gottesdienst* (Zürich, Stuttgart 1962), 21.
 - 12 H. J. KLAUCK, *Herrenmahl und hellenistischer Kult* (Münster 1982), 371–372.
 - 13 M. KLINGHARDT, *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft: Soziologie und Liturgie frühchristlicher Mahlfeiern* (Tübingen 1996), 11.
 - 14 AL-SUADI, *Essen*, 27.
 - 15 D. E. SMITH, *From Symposium to Eucharist: The Banquet in the Early Christian World* (Minneapolis 2003), 150.
 - 16 D. E. SMITH, „The Greco-Roman Banquet as a Social Institution”, in: *Meals in the Early Christian World: Social Formation, Experimentation, and Conflict at the Table* (eds. H. TAUSSIG – D. E. SMITH) (New York, NY 2012), 23–33, hier 58.
 - 17 H. TAUSSIG, *In the Beginning was the Meal: Social Experimentation and Early Christian Identity* (Minneapolis 2009), 54.
 - 18 TAUSSIG, *Beginning*, 183.
 - 19 AL-SUADI, *Essen*, 177.
 - 20 AL-SUADI, *Essen*, 180.
 - 21 AL-SUADI, *Essen*, 182.

King Herod the Great

From Villain to National Hero in Contemporary Jerusalem

From his own time to the present day King Herod the Great has been praised as one of the greatest builders of the ancient world. Literary descriptions of his character instead are less flattering. Josephus' account and the Gospel narrative describe him as both highly unpopular with his own subjects, the Jews, as well as with Jesus' immediate and later followers. Despite these negative depictions he has risen to the ranks of one of Israel's most acclaimed national heroes. In Jerusalem his claim to fame is associated with a range of projects, including well preserved, partially restored, imagined, or recreated artifacts and buildings. A range of examples is used here to demonstrate how as a unit they have taken on a symbolic function in the dispute over Israel's claimed ownership of East Jerusalem since 1967.

Using archaeology and cultural heritage for political and territorial claims is not an Israeli invention nor is the role Herod has played in this context new. The model is rooted in initial mid-nineteenth century efforts to survey and document Jerusalem's surviving antiquities initiated first by individuals and then by several national schools and organizations representing different countries seeking to gain control over various regions of the declining Ottoman Empire. Most of the early explorers representing these different institutions were shaped, formally or informally, by their Protestant or Catholic backgrounds and their endeavors were partially determined by scientific curiosity as well as by religious dedication.¹

Not surprisingly, the focus of these early explorations in Jerusalem as elsewhere in the Holy Land were the biblical and post biblical sites. The Herodian era – sometimes referring to the rule of King Herod the Great (37 – 4 BCE) or alternatively to the time of the Herodian dynasty (37 BCE – 70 CE) – which corresponds roughly to the time of Jesus and his ministry was clearly one of the targeted areas of interest.

This model in which thematically and chronologically targeted exploration were defined by religious and political ambitions influenced early Zionist excavations, which were equally attracted by the Herodian period but for different reasons than its direct or indirect association with Jesus and his ministry. It represented the cultural context for the late Second Temple period, known as one of Judaism's most powerful religio-political eras. Recovering the physical and material past of ancient Jerusalem suited to the Zionist cause particularly well as from the beginning this ideological movement showed interest in reclaiming the land of the forefathers through physical labor and contact with its soil and stones.² Thus, promoting the visual and physical exposure and reconstruction of a largely lost Herodian city has gained further appeal with Israel's occupation of East Jerusalem.

Facts on the Ground

Indeed, since Israel's capture of East Jerusalem in 1967 archaeology has played a major role in solidifying the concept of the "eternal, united capital" of the Jewish state. The politi-

cal and legal basis was the passage of the so-called 1980 Basic Law: Jerusalem.

Already prior to the official legal declaration and in particular following its issuance various physical transformations took place in the city that would create irreversible “facts on the ground.”³ Among the early initiatives was the establishment of the Ring Neighborhoods in East Jerusalem, including Ramot, French Hill, Ne’eve Yaakov, Pisgat Ze’ev, East Talpiot, and Gilo designed to establish Jewish residential sectors in the Arab part of the city and to thus change the demographics of a previously exclusively non-Jewish area. These neighborhoods have been developed since and numerous other Jewish housing units have been added and continue to be built to this day.

From a logistical and administrative point of view, the Israel Antiquities Authority (IAA) engages all archaeological fieldwork in East Jerusalem in the same way and according to the same legal precepts as in West Jerusalem.⁴ Since from an international perspective East Jerusalem is occupied territory, UNESCO has condemned and declared illegal all archaeological activity carried out in this part of the city after the 1967 War. Palestinians, who refuse to accept Israel’s occupation as well as their imposed archaeological sovereignty, have naturally refrained from excavating in both East and West Jerusalem.

Additional physical irreversible “facts on the ground” are the creation of Archaeological and National Parks in East Jerusalem as well as the high investment in the tourist industry prioritizing the Historic Basin which includes the Old City. These measures are strategic means of confiscating land for the Israeli state without using the more obvious Jewish settlement strategies. For this purpose, the Israeli government in cooperation with the Jerusalem municipality, mostly through

the channels of the Israel Antiquities Authority and the Israel Nature and Parks Authority, have allocated some NIS 620 million (ca. 144 million Euro) between 2005 and 2013 and another NIS 350 million (ca. 81 million Euro) to be spent between 2013 and 2019 to archaeological work and the associated tourist industry in addition of millions of Euro provided by NGOs and private donors supporting the settler cause.⁵

Kings David, Solomon, and Herod

Much has been written on the use and misuse of Israeli archaeology for nationalistic and religious purposes during the decades following the establishment of the State of Israel.⁶ Criticism, however, generally concerns itself with the fact that it is the First and Second Temple periods that are highlighted in archaeological projects, most significantly in the context of public presentation and education. A lot of attention has been paid recently to the disco-veries of “King Solomon’s Wall” and “King David’s Palace”. These are identifications which are celebrated in popular literature and the media but have little or no support, however, among professional circles or within scholarly publications.

In contrast, very little attention has been paid to the significant role King Herod the Great has played in this context which uses archaeology and cultural heritage to highlight the Jewish narrative of the city’s biblical roots. The present paper is thus an attempt to pre-sent an overview of past and recent efforts to use the architecture and material culture associated with Herod in the service of a combined agenda of cultural heritage and national politics. Focusing on Jerusalem, I will establish the religious, social, economic, and political context of Herod’s popularity among Israelis and in the Judeo-Christian world more generally showing that his status

in fact exceeds that of King David and King Solomon.

Jewish and Christian Interests

Herod's legacy has shaped Jerusalem's physical and spiritual landscape for the past 2000 years. The Temple Mount still dominates the Old City with its enormous platform. In spite of its solid nature, this architectural complex has seen numerous alterations and adjustments reflecting political changes as well as volatile relationships among secular and religious residents and visitors, Jews and Muslims, Israeli and Palestinians, locally, regionally, and internationally.

The trapezoidal platform was originally built by King Herod the Great to support the new version of the Second Jewish Temple. According to the biblical narrative, the First Temple was built by King Solomon in the 10th century BCE, followed by the earlier version of the Second Temple, built by Zerubabel after the return from the Babylonian exile in the late 6th century BCE. This temple was then replaced in the 2nd half of the 1st century BCE by King Herod's Temple. Today, all buildings and structures visible on top of the platform post-date the Muslim conquest of 638. Only significant sections and components of the enclosure wall and the underground areas date back to the Herodian era. In other words, some of Herodian Jerusalem is tangible, and it can be seen, recognized, and touched. Some of Herodian Jerusalem, however, is virtual, reconstructed, interpreted, and imagined.

For Jews, the attachment to the physical remnants of King Herod's legacy, more specifically his Temple, dates back to the late Roman period, a concept that has shaped both Rabbinic and later forms of Judaism as well as more tangible aspirations of virtually and physically recreating the destroyed Temple.⁷

Among the earliest iconographic depictions reflecting this desire are several mints of the Bar Kokhba period, produced during the Second Jewish Revolt between 132-135 CE. Several of these feature the temple façade flanked by four engaged columns. About two centuries later, the first Byzantine period synagogues produced a long-standing tradition of representing various temple appurtenances, including the ark, *menoroth* (candelabra), the *lulav* (palm frond), the *etrog* (citron), the *machtab* (incense shovel), and the *shofar* (ram's horn), most commonly on mosaic floors, but also on lintel, friezes, and capitals. Incorporating symbols associated with the Temple in Jerusalem in the decoration of synagogues established itself indeed as an iconographic standard, which has survived to this day.

For Christians, the desire to expose and touch the physical remainders of Herodian Jerusalem first emerged in the Byzantine period and was linked with Helena's mission to find the true cross and more generally the goal to retrace Jesus' ministry in the city, as well as to locate various holy sites and events. This would then give rise to the relic cult, as well as to the construction of commemorative churches and monuments throughout the places and regions associated with Jesus and his followers.

It would, however, take until the mid-nineteenth century, before the first scholarly investigations, excavations, and surveys were conducted to capture what was thought to be reminiscent of Herod's time. Among the first monuments to be methodically explored at the very beginning of archaeological exploration in Jerusalem was the Temple Mount. The earliest map documenting the platform, including both exposed as well as underground or hidden structures, was drawn by Captain Charles Warren.⁸ Dating methods at the time, however, were not yet sufficiently developed

to differentiate between Herodian and earlier or later material culture. Thus, for decades, numerous structures and sites in the city were mistakenly identified as dating to the time of Herod, or more appropriately to the time of Jesus, who – as we know – lived and died in the city that Herod built. Some of these mis-identifications were based on Byzantine, Crusader, or later traditions; others were modern constructs, motivated no less by scientific curiosity than by religious dedication.

Excavating King Herod

The most extensive excavations to be carried out near the Temple Mount were initiated immediately after Israel's capture of East Jerusalem in 1967 and have been continued to the present.⁹ The area of excavation surrounds the southwestern corner of the enclosure wall and extends all the way to the southeastern corner. The various campaigns have contributed tremendously to our knowledge of Herodian architecture, material culture, chronology and typology, and even in recent years significant progress has been made in differentiating components that date precisely to the rule of King Herod the Great, and elements that pre-date and post-date his rule.

While the remains of other cultures associated with the monuments' 3000 years of building history have not been entirely ignored, they are severely underrepresented, in both scholarly publications as well as in the public presentation. This tendency is evident in the exhibition choices at the Davidson Center, located near the southwestern corner of the Temple Mount, a museum which opened its doors to the public in 2001. The highlight of the displays features a real-time virtual reality reconstruction of the Herodian Temple as well as a high-definition digital video, describing Jewish pilgrimage to Jerusalem during the Second Temple period.

The Herodian Temple Mount and its role in contemporary Jerusalem can not be discussed without addressing the legal, administrative, and religious rights, obligations, and entitlements Jews share with one other religious community: Palestinian Muslims as well as Muslims around the world. After Israel's capture of East Jerusalem in 1967, the Israeli government granted the waqf to retain the administration of the platform – known as Haram al-Sharif (the Noble Sanctuary).¹⁰ If many of Israel's archaeological projects are problematic for emphasizing their religious, historical, and cultural claims on the Temple Mount, the Islamic waqf can be criticized for undermining the site's Jewish roots. The ancient vaulted structure, located underneath the southeastern corner of the platform, popularly referred to as Solomon's Stables, was recently restored as one of the region's largest mosque, which can accommodate some 10,000 worshippers. Attributed by most scholars to King Herod the Great's expansion of the Temple Mount, a recent study suggested to identify Solomon's Stables as Mu'awiya's mosque built in 640 CE.¹¹

One factor that prompted the renovation was the intention of a Jewish religious fringe group to convert the vaulted structure into an underground synagogue. Shortly after this intention was made public, the Islamic Movement of Israel began the conversion into a mosque. Several years after the completion of the project, the Temple Mount Antiquities Salvage Operation, a project sponsored by Bar Ilan University with funding from Elad, a Jewish settler organization, blamed the waqf for using bulldozers and for willfully destroying and eliminating remains of the First and Second Jewish Temples. This case study exemplifies how a Herodian structure and its religious and cultural heritage are implicated in the religio-political conflict

between Jews and Muslims, between Israelis and Palestinians.

Another archaeological endeavor in Jerusalem's Old City initiated shortly after 1967 more exclusively focused on the Herodian period than the southern Temple Mount excavations is the Jewish Quarter excavation project.¹² Today, presented to the public as the Wohl Archaeological Museum, located within the basement level of the Yeshivat HaKotel building, the display focuses primarily on Herodian period dwellings and artifacts, whereas most of the Early Islamic and medieval layers were bulldozed. The Burnt House, another related project located at a five minute walking distance, has made similar display choices. Identified as the remains of a wealthy family of high priests active in the Herodian Temple, the finds feature as part of a light and sound show, presenting the connection of the original Jewish priestly families and the renewed occupation of Jewish residents after Israel's capture of East Jerusalem.

Tunnel Excavations

A further popular tourist attraction, similarly focused on the Herodian remains, is the Western Wall Tunnel, continuously explored since 1967. Originally carried out without archaeological supervision, the scientific accuracy and documentation during the early stages of exploration is questionable. The site has been administered by the Western Wall Heritage Foundation, a governmental organization responsible for excavation, education, and worship. Here too, guided tours are almost exclusively devoted to the Herodian remains. Several models of the Herodian Temple Mount are set up near the entrance to place the visit into a specific chronological and thematic context. Educational missions in the Western Wall Tunnel also focus on re-

ligious instruction which take place, among others, in the so-called "Herodian Hall".

The archaeological exploration rather than being understood as a scientific investigation has been viewed by many Palestinians, in particular the Muslim community, as both a physical and an ideological threat. Cracks and damages in buildings in the Muslim Quarter located directly above the tunnel itself, have been related by some to the underground diggings. Arabic media frequently report that Israeli archaeologists excavate underneath buildings adjacent to the compound in an attempt to intentionally destabilize and even destroy the Haram al-Sharif. Perhaps the most provocative step in relation to the Western Wall Tunnel, which further contributed to the negative perception among Muslims, was Prime Minister Binyamin Netanyahu's decision in 1996 to ease the circulation of visitors in the tunnel by opening the northern end. This action resulted in Palestinian protests and violent clashes in East Jerusalem which then spread to the West Bank and Gaza strip, killing more than 100 individuals, mostly Palestinians. Political activism following the opening of the Western Wall Tunnel is commonly referred to by Palestinians as the "al-Aqsa Intifada."¹³

From a scientific perspective one of the most problematic projects pertaining to the Herodian period is a recent tunnel excavation in Silwan, located immediately south of the Temple Mount, beyond the Old City walls. The tunnel incorporates sections of a drainage or sewage channel as well as remains of an early Roman street.¹⁴ Labeled by the IAA as the Herodian Street and Tunnel, they are presented to visitors as the path tread by pilgrims on their way to the Temple Plaza. The dubious nature of these projects stems from the fact that the IAA has resorted to using tunnel excavations, a method which is outdated by

approximately a century. By the late 19th and early 20th century this method was replaced by stratigraphic excavations. A further shortcoming is that this extremely costly project did not solve any chronological or functional problems which could not be answered prior to the excavation nor did it promise to elucidate any interesting aspects concerning the Second Temple period Jerusalem. Currently, visitors enter the tunnel near the Siloam Pool and exit near the Western Wall Prayer Plaza. The intention is to link the circuit with a path extending northward through the Muslim Quarter, ultimately joining with Zedekiah's Cave. In antiquity, this underground space was used as a stone quarry and according to popular belief, it served as the main source for the construction of Herod's Temple Mount complex. These initiatives to earmark new spaces both below and above the surface, in which a specific narrative is highlighted, fit into the ambitious program designed by Jerusalem's municipality and the Israeli government to increase archaeological activity and tourism in East Jerusalem.

The most recent initiative to highlight Herodian remains in the midst of a multi-layered setting are the remains of King Herod's Palace in the Kishle adjacent to the Tower of David Museum. Since 2015, visitors are encouraged to explore this underground site, which is featured as the possible location where Pontius Pilate condemned Jesus to be crucified. This focus stands in stark contrast with the clear neglect of the history of the actual fortress as well as the archaeological finds within the building and its courtyard of significance to hundreds of years of Islamic presence in the city.¹⁵

Reconstructing Herodian Structures

Other than these archaeological projects, several physical or virtual reconstructions of

Herodian structures or artifacts highlight the widespread interest in this period. Among these is a scale-model of the Temple, which was commissioned by the Temple Institute. Established in 1987 in the Jewish Quarter, the goal of this institute has been to rebuild the Holy Temple on Mount Moriah, following the biblical commandments. The same Institute sponsored the construction of a 200-pound gold menorah, reminiscent of the one, which stood in Herod's Temple, built for use in a future Third Temple. This replica was recently placed in a case overlooking the Western Wall. A further model of Herod's temple, the world's largest, built at a scale of 1:60, is located on the roof of the Aish HaTorah Yeshiva, also situated in the Jewish Quarter near the Temple Mount. It was inaugurated in 2009.

Able to reach a much wider interest group is a videogame which invites players to participate in a virtual tour of the Temple Mount. The homepage presents an overlay plan of the Second Temple positioned on top of the Dome of the Rock. Uri Ariel, Israel's Minister of Construction and Housing, officially released this virtual tour of the Temple Mount in July of 2014, in conjunction with Tisha B'av, thus stressing the governmental endorsement of the game and its implicated ideological message.

Displaying Herodian Material Culture

Efforts and interest in recreating Herodian Jerusalem and in educating the layperson also concerns the new part of the city outside of the Historic Basin. The Holyland Model of Jerusalem is a 1:50 scale-model based on Josephus' description and archaeological remains depicting the city as it appeared prior to the outbreak of the Second Jewish Revolt in 66 CE. Before Israel's capture of East Jerusalem, it was meant to provide Israelis with the opportunity to learn about the Herodian city at

a place in West Jerusalem as the Old City and most ancient sites of significance were located in East Jerusalem governed by Jordan between 1948 and 1967 and thus inaccessible to Israeli citizens. In 2006, the model was moved from its original location at the Holyland Hotel in Bayit VeGan to a new site at the Israel Museum. The costs of the move were \$3.5 million and were justified, among others, by the calculation that many more visitors would view the model.

A further museum project dedicated to the Herodian period, or more specifically to King Herod the Great, was a temporary exhibit at the Israel Museum, which opened its doors to the public in February of 2013. Referred to as the museum's most expensive archaeological show, the finds on display with a Jerusalem provenance were relatively modest in comparison to finds from other sites. This project was criticized because roughly 80 % of the artifacts on display came from the West Bank and therefore, according to international law, the codes of ethics for the preservation of antiquities, as well as the Oslo Accords, these finds are under Palestinian control and responsibility, who were completely left out of the loan and exhibition process.¹⁶ The governmental support for the unveiling of a model of the reconstructed mausoleum at Herodium in April of 2013 is clearly related to the motivation to display West Bank artifacts associated with King Herod in Israel's National Museum. Public figures present at the unveiling of the model included government ministers, Knesset members, and settler leaders.

Selling Herodian Artifacts

A more consumer-oriented initiative giving visitors or collectors the opportunity to take home a piece of history associated with King Herod leads us to some 75 Jerusalem-based antiquities dealers, most of them located in

the Old City. According to a recent market survey, Herodian artifacts are among the most desired items available.¹⁷

The most popular item among all Herodian period artifacts is the so-called Herodian oil lamp with a wheel made round body and an attached spatulate type nozzle. Some of them are authentic ancient artifacts; others are fakes. Prices range between 50 and 300 Euro. More affordable are replicas of Herodian oil lamps which can be purchased in some of the souvenir shops of the Old City for as little as 10 Euro.

More readily accessible for collectors and consumers not interested or able to visit Jerusalem are Herodian oil lamps advertised on amazon or ebay. Some of them come from licensed dealers, among these some fakes; others are replicas. Ironically, many of the lamps featuring as Herodian are typical late Roman or Byzantine lamps, intentionally mislabeled, as merchants and dealers know that it increases their marketability significantly.

Conclusion

In conclusion of this brief survey of Herodian Jerusalem, we can state that this period of the city's ancient history is more accessible than any other to visitors. Herod's building initiatives have left visible traces, best showcased with his monumental reconstruction of the Temple Mount. The alleged fortification wall of King Solomon or the assumed palace of King David, interpretations which have not gained the support of scholars, are pale in comparison with this most ambitious undertaking. Locals and tourists can explore numerous other archaeological sites which highlight the Herodian period, experience these physically, walk through them, touch them, look at them – in the Old City, in the National Parks, in museums, in both East and West Jerusalem. Apart from engaging with

Herodian material culture in real, however, other virtual and online options are available. The Israeli government, NGOs as well as various private institutions, invest millions of Shekels annually to enhance the public image of King Herod, who has evolved from a villain to a hero of the Judeo-Christian-identifying public. Religious, cultural, and economic factors help to successfully shape his image. These incentives, however, are clearly linked to the political agenda of strengthening Israel's reach into East Jerusalem, using cultural heritage as a tool.

Following the model of Jerusalem's first Protestant and Catholic explorers, whose missions were defined religiously no less than politically, the first Zionist archaeologists felt similarly drawn to this era associated at once with unprecedented wealth as well as with

ruthless annihilation. For Christians King Herod is associated with Jesus' ministry; for Jews it represents the enduring grandeur of the ancient city's Temple and associated rituals. Like the crucifixion, the destruction of the Temple was intended by the Romans to show political authority over emerging foreign spiritual forces. For both Christianity and Judaism, however, it are these physical destructions which have survived as key symbols in the respective religious traditions. Herod's visual and material culture is thus a palpable reminder of the divine force which both religions embrace in different forms. But both traditions believe it to have survived the destructive forces of the Romans as well as in the context of further periods of religious persecution.

Katharina Galor

- 1 On the religious and political agendas of the first explorations during the late Ottoman period, see N. A. SILBERMAN, *Digging for God and Country: Exploration, Archeology and the Secret Struggle for the Holy Land, 1799–1917* (New York 1982).
- 2 On early Zionist aspirations, in particular with regard to the city of Jerusalem see M. Benvenisti, *City of Stone. The Hidden History of Jerusalem* (Berkeley, Los Angeles and London 1996).
- 3 The term “facts on the ground” was coined by N. ABU EL-HAJ in: *Facts on the Ground. Archaeological Practice and Territorial Self-Fashioning in Israeli Society* (Chicago, IL 2001). She examines the impact of Israeli nationalism on archaeological endeavors during the early years and decades after the establishment of the State of Israel.
- 4 On the administration of archaeological work from the viewpoint of Israeli law see R. GREENBERG / A. KEINAN, *Israeli Archaeological Activity in the West Bank 1967–2007. A Sourcebook. The West Bank and East Jerusalem Archaeological Database Project* (Jerusalem 2009).
- 5 On the political impact of archaeology and the related tourist industry in East Jerusalem as well as the financial commitment of the Israeli government see Y. MIZRAHI, *Remaking the City. Archaeological Projects of Political Import in Jerusalem's Old City and in the Village of Silwan* (Jerusalem 2013).
- 6 One of the best summaries focusing on aspects of the Israeli administrative and legal context was written by R. KLETTNER, *Just Past? The Making of Israeli Archaeology* (London 2005).
- 7 See Y. Z. ELIAV, *God's Mountain. The Temple Mount in Time, Place and Memory* (Baltimore 2005).
- 8 This map was published as part of a larger report documenting his underground explorations in the city. See C. WARREN, *Underground Jerusalem* (London 1876).
- 9 Several volumes of the final report series have been published to date in the Hebrew University Qedem series. A summary was published as a popular version. See E. MAZAR, *The Complete Guide to the Temple Mount Excavations* (Jerusalem 2002).
- 10 On the relationship of Israeli and Palestinian archaeologists and its impact on the site's cultural heritage initiatives see G. AVNI / J. SELIGMAN, *Temple Mount 1917–2001. Documentation, Research and Inspection of Antiquities* (Jerusalem 2001). On the political implications and the tensions between Israeli and Palestinians see N. AL-JUBEH, “1917 to the Present: Basic Changes, But not Dramatic. Al-Haram

- al-Sharif in the Aftermath of 1967”, in: *Where Heaven and Earth Meet. Jerusalem’s Sacred Esplanade* (eds. O. GRABAR – Z. KEDAR) (Jerusalem and Austin 2009) 275–289.
- 11 See B. St. LAURENT / L. AWWAD, “The Marwani Musalla in Jerusalem. New Findings”, *Jerusalem Quarterly* 54 (2013) 7–30.
 - 12 Other than the multi-volume final report series published by Qedem see the popular version summarizing the excavations by N. AVIGAD, *Discovering Jerusalem* (Nashville, Camden and New York 1983).
 - 13 AL-JUBEH, *Al-Haram al-Sharif*.
 - 14 R. REICH / E. SHUKRON, “The Second Temple Period Central Drainage Channel in Jerusalem – upon the Completion of the Unearthing of its Southern Part in 2011”, in: *City of David. Studies of Ancient Jerusalem. The 12th Annual Conference* (ed. E. MEIRON) (Jerusalem 2011), 68–95.
 - 15 On the political bias of the Tower of David museum see M. HAWARI, “‘Capturing the Castle’. Archaeology, Architecture and Political Bias at the Citadel of Jerusalem”, *Jerusalem Quarterly* 55 (2013) 46–67.
 - 16 See for example Y. MIZRACHI, “Exhibition on Loan. How Israel’s Cultural Institutions Contribute to Occupation”, *972 Magazine*, May 4, 2013.
 - 17 See M. KERSEL, “When Communities Collide. Competing Claims for Archaeological Objects in the Market Place”, *Archaeologies: Journal of the World Archaeological Congress*, 7 (2011) 518–537.

Antisemitismus im kollektiven israelischen Gedächtnis

Islam vs. Christentum

Die Wurzeln des Antisemitismus in der Wahrnehmung Israels

Das Lutherjahr bricht an und niemand geht hin, jedenfalls in Israel. Das Thema Martin Luther, ja sogar das Thema Martin Luther und die Judenfeindschaft, reicht im „Nationalstaat des jüdischen Volkes“ (Netanyahus Formulierung) nicht aus, um eine intellektuelle Hektik zu erzeugen. Kein Wunder – der Name Martin Luther, so verrät uns die Suchmaschine Google, ist in Israel zu 90 % mit Martin Luther King assoziiert, nicht mit dem gebürtigen Eislebener. Im „Nationalstaat des jüdischen Volkes“ mangelt es nicht nur an Interesse für den Beitrag Luthers zum Antisemitismus oder den Unterschied zwischen Katholiken und Protestanten, sondern überhaupt an Wissen über das Christentum (sonst wäre man auch etwas hellhöriger beim Umgang mit amerikanischen, radikal Israel-freundlichen Evangelisten). Kurz: Der Staat der jüdischen Nation reagiert auf die Herausforderung des Christentums, und in diesem Fall spezifisch auf die Judenfeindschaft Luthers, ganz anders als in der Vergangenheit die Diaspora-Juden, vor allem die deutschen Juden. Hiermit bietet sich ein weiterer paradoxer Beweis dafür, dass es dem Zionismus in Israel gelungen ist, den „neuen Juden“ zu schaffen.

Früher entsprach der Titel des bereits während des Zweiten Weltkrieges veröffentlichten Buches von William McGovern „From Luther to Hitler“¹ der in Israel verbreiteten Wahrnehmung der Kausalitäten der deutschen Geschichte. Doch mit der Zeit verlagerte sich die deutsche Entwicklung hin

zur Shoah in der kollektiven Wahrnehmung der Israelis von der Überschrift „von Luther zu Hitler“ eher in Richtung „von Bismarck zu Hitler“ und ließ dabei die religiösen Wurzeln des Nationalsozialismus in den Hintergrund treten. Im größeren, d.h. gesamt europäischen Zusammenhang behielt jedoch das Christentum im kollektiven Gedächtnis Israels seine historische Bedeutung als Träger der Judenfeindschaft bei. Für die Israelis, die in den ersten Jahren nach Gründung des Staates mehrheitlich europäischer Herkunft waren, bot sich diese Interpretation der Geschichte in der Diaspora am ehesten an. Als Schlüsselbegriff bzw. Ikone der Judenfeindschaft in diesem Zusammenhang etablierte sich jedoch nicht Luther, sondern die Inquisition.

Das Bildungssystem und die Medien in Israel tendierten von Beginn an dazu, die Judenfeindschaft, seit 1879 Antisemitismus genannt, als universales Phänomen darzustellen, also ubiquitär und unaufhörlich. So konnte, wie gesagt, mit der Zeit sogar das besondere deutsche Kapitel in dieser universalen Struktur aufgehen. In anderen Worten: Daniel Goldhagen² lag in den Augen der Israelis nicht deswegen falsch, weil er den Deutschen als Kollektiv den eliminatorischen Antisemitismus vorgeworfen hatte, sondern weil er diesen Vorwurf nicht der ganzen Welt gemacht hatte.

Die kollektive Erinnerung bezieht sich naturgemäß auf die Vergangenheit, doch der gewählte Abschnitt und die gewählten Schwerpunkte dieses vergangenheitsbezogenen Bewusstseins hängen vom Ziel der Bil-

dung des kollektiven Gedächtnisses ab, also von der gegenwartsbezogenen Perspektive der Entscheidungsträger, die den Rahmen dieses Gedächtnisses abstecken. Für die israelische Gesellschaft steht spätestens seit 1948 die Auseinandersetzung mit der arabischen Umwelt im Vordergrund, was selbstverständlich auch auf das Bild der Vergangenheit projiziert wird und somit die kollektive Erinnerungsbearbeitung weitgehend bestimmt.

In dieser Auseinandersetzung spielt erstens die Religion eine immer größere Rolle und zweitens stehen die Kontrahenten Judentum und Islam im Fokus. Das Christentum wird also praktisch ausgeschlossen, da die kleine christliche Minderheit, die sich zwischen Mittelmeer und Jordanfluss befindet, ständig schrumpft und irrelevant wird. Hinzu kommt, dass die nicht-europäischen jüdischen Einwanderer, die in den 60er Jahren die demographische Struktur der israelischen Gesellschaft radikal verändert haben, eine andere kollektive Erinnerung in Bezug auf die Beziehung zwischen Juden und Nicht-Juden importiert haben, was zu einer Verschiebung im kollektiven Gedächtnis der gesamten israelischen Gesellschaft beitrug. So ist es kein Wunder, dass auch in der Rückschau, also in der kollektiven Erinnerung an die Judenfeindschaft, die Araber, die ja in der Mehrheit Moslems sind und waren, in den Vordergrund rückten und so das christliche Europa als Erinnerungsort marginalisierten. Und seitdem sich auch der Iran seit der Chomeini-Revolution 1979 zum Erzfeind Israels verwandelte, steht der Konflikt, in dem sich Israel befindet, in der israelischen Wahrnehmung noch stärker im Zeichen des Kampfes gegen den Islam als „nur“ gegen „die Araber“.

Wie sich der Schwerpunkt beim Thema Antisemitismus verlagert hat, veranschaulicht am deutlichsten eine Rede, die Benjamin Netanyahu im vergangenen Jahr vor dem zionis-

tischen Kongress hielt. Dort betonte er, dass es der Mufti von Jerusalem, Amin al Huseini, war, der Hitler zur „Endlösung“ motiviert habe. Diese erstaunliche Aussage ersetzt quasi die Interpretation „von Luther zu Hitler“ durch „von Mohammed zum Mufti“.

Der Einfluss der NS-Ideologie

Wie bekannt, haben jüdische Gelehrte sich mit Luthers Judenfeindschaft intensiv befasst, weil ihnen bewusst war, wie relevant seine Vorwürfe auch Jahrhunderte später für die Beziehungen zwischen Juden und Nicht-Juden waren und sind. Der Königsberger Rabbiner Dr. Reinhold Lewin zum Beispiel schrieb vor mehr als hundert Jahren eine preisgekrönte Arbeit zum Thema Luther und die Juden, die mit dem folgenden Satz schließt: „Wer immer aus irgendwelchen Motiven gegen die Juden schreibt, glaubt das Recht zu besitzen, triumphierend auf Luther zu verweisen“.³ Schaut man auf die antisemitische Literatur, die die Nazis später benutzten, so behielt Lewin Recht. Lewin, der selbst Opfer der „Endlösung“ wurde (1943 in Auschwitz ermordet), war Anti-Zionist, kritisierte die zionistische Kriegsbegeisterung für Deutschland im Ersten Weltkrieg und hätte sich bestimmt noch mehr darüber gewundert, dass der in Israel existierende Zionismus das „von Luther zu Hitler“ zugunsten der Mohammed-Mufti-Kombination ausblenden ließ. Doch so absurd diese neue Art von Antisemitismus- und Shoah-Wahrnehmung ist – aus der israelischen kollektiven Erinnerung (nicht unbedingt so extrem wie bei Netanyahu) ist sie nicht mehr wegzudenken.

Der Weg dorthin führt paradoxerweise, wie es die Rede Netanyahus zeigte, auch über die NS-Einstellung zu den Arabern bzw. zum Islam. Der Nationalsozialismus bekam seit 1933 Schwierigkeiten mit dem modernen Begriff Antisemitismus: Goebbels wies bereits

1935 die Presse an, den Ausdruck Antisemitismus zu vermeiden, weil „der Kampf des deutschen Volkes“ sich nur gegen Juden richte. 1943 hieß es im „Handbuch der Judenfrage“: Der „Ausdruck Antisemitismus ist schon insofern nicht glücklich, als es andere Völker semitischer Sprache, so die Araber, gibt, die im scharfen Gegensatz zu den Juden stehen.“⁴ Tatsächlich versprach der NS-Chefideologe Alfred Rosenberg Haj Amin al Huseini Mitte 1943, dass „in Zukunft die Bezeichnung Antisemitismus zu unterbleiben hat“.⁵ Die NS-Propaganda bemühte sich auch um die Gunst der arabischen Bevölkerung und ein Radiosender wurde zu diesem Zweck installiert und sendete antisemitische Propaganda an den Nahen Osten.⁶ Mehr noch: An verschiedenen Stellen findet man neben der NS-Kritik an dem zu „laschen“ Christentum auch Lob für den Islam als kampfbegeisterte Religion, die vor allem mit den Juden abzurechnen bereit ist. Professor Johann von Leers schrieb im Dezember 1942 einen Artikel mit dem Titel „Judentum und Islam als Gegensätze“, in dem er darauf hinwies, dass Mohammed ein Zeichen für die europäische Gegenwart gesetzt habe, indem er im siebten Jahrhundert 600 Juden „niedergemacht“ habe. Derselbe von Leers, der ein enger Mitarbeiter Goebbels im Reichsministerium für Volksaufklärung und Propaganda war, floh nach dem Krieg nach Ägypten und bekehrte sich dort nicht nur zum Islam, sondern wurde auch Propaganda-Experte im Dienste des ägyptischen Regimes. Das alles half dabei, im israelischen Kollektivgedächtnis den Eindruck zu hinterlassen, dass der Islam, dass „die Araber“ im Prozess der „Endlösung“ eine zentrale Rolle gespielt hatten und dass im Kampf der Religionen der eigentliche Gegensatz zwischen Judentum und Islam besteht.

Historikern, auch in Israel, ist bekannt, dass das Thema Islam im Dritten Reich eigent-

lich eine Marginalie war und dass die Rolle, die Amin al Huseini als Araber im Dritten Reich gespielt hat, eher zu den Ausnahmen zählt. Aber die Medien in Israel, umso mehr seit der politischen Wende im Jahr 1977, haben diese Informationen aufgegriffen und darauf hingewirkt, dass Amin al Huseini zur repräsentativen Figur der Palästinenser wurde. Netanyahus überzogene Bemerkung aus dem Jahr 2015 kam also nicht von ungefähr, er folgte jedoch in der Absicht, das kollektive Gedächtnis im Dienste einer konkreten Gegenwartspolitik zu instrumentalisieren: In der israelischen Gegenwart werden die Palästinenser oder auch die Iraner, also Moslems, als Gefahr wahrgenommen, nicht mehr die Deutschen, ergo wird auch die Vergangenheit entsprechend rekonstruiert und die kollektive Erinnerung neu formiert.

Gedächtnis und Relativierung

Es ist unbestritten, dass die Shoah ein zentraler Grundpfeiler des kollektiven Gedächtnisses, also der kollektiven Identität der Israelis ist, und dass vor allem die Angst vor der Wiederkehr einer Shoah die Sicherheits- und Außenpolitik Israels, ja das Verhalten Israels der Welt gegenüber überhaupt, bestimmt. Zum kollektiven Gedächtnis gehört selbstverständlich die Erinnerung an die von den Deutschen geplante und ausgeführte „Endlösung“, aber da die Bundesrepublik Israel nicht gefährdet, sondern massiv unterstützt, werden die historische Last und die Erinnerung an vergangene Tage relativiert. Zum einen achtet man schon seit langem auf die Unterscheidung zwischen Nazis und Deutschen. Zum anderen assoziiert man die Shoah und vor allem den Antisemitismus nicht nur mit Deutschland. Auch ohne so weit zu gehen wie Netanyahu in seiner oben erwähnten Rede – im kollektiven Gedächtnis verankert sich die Erinnerung an eine Nazi-Palästinensische Kooperation. Und

da die Shoah nur als ein Glied in der unendlichen Kette der antisemitischen Eruptionen gewertet wird, können auch weitere Relativierungsversuche stattfinden: Die Reisen von Jugendlichen nach Auschwitz tragen z.B. dazu bei, dass man auch an die Mitverantwortung der Polen für die Shoah glaubt. Eine vom Koebner Center geführte repräsentative Meinungsumfrage hat dies bereits im Jahr 2007 bestätigt: 28% der Befragten meinten, „dass die Polen [!] voll und ganz die Verantwortung für die Shoah mittragen“. 30% behaupteten, dass „die Polen eine antisemitische Tradition haben, aber in der Shoah nur eine sekundäre Rolle gespielt haben“. Das erstaunliche Resultat dieser Erinnerungsarbeit ist also die verhältnismäßige „Entlastung“ des gegenwärtigen Deutschlands einerseits und – was für diesen Beitrag so wichtig ist – die rückwärts-gewandte Belastung der Palästinenser oder der Moslems andererseits.

Der Antisemitismus spielt im kollektiven Gedächtnis, sowie auch als Instrument der israelischen Politik, eine so zentrale Rolle, dass im Amt des Regierungschefs eine besondere Abteilung geschaffen wurde – „Forum zur Koordination des Kampfes gegen den Antisemitismus“ (CFCA) – die detaillierte Informationen über antisemitische Vorkommnisse in aller Welt registriert, um dann den jährlichen Bericht dafür zu benutzen, die existenzielle Gefahr des Antisemitismus für Juden und Israel nachzuweisen. Das Augenmerk wird in diesem Bericht, wie auch in Berichten von anderen Institutionen oder auch oft in der wissenschaftlichen Literatur⁷, mit Nachdruck auf den Antisemitismus in der muslimischen Welt, vor allem bei den Palästinensern, gelegt.

Antisemitismus im Islam

Bekanntlich haben sich antisemitische Vorstellungen und Stereotypen in der muslimischen Welt vor allem in der zweiten Hälfte

des 20. Jahrhunderts verbreitet, meist um als Instrument und Schützenhilfe in der Auseinandersetzung mit Israel zu dienen. Bereits im Jahr 2008 hat das israelische „Zentrum für das Vermächtnis der Geheimdienstgeschichte“ einen gründlichen Bericht über die Inhalte und Verbreitung dieses relativ neuen Antisemitismus veröffentlicht und dabei auf den Zusammenhang zwischen antisemitischer Propaganda und der Situation im Nahen Osten hingewiesen.⁸ MEMRI (Middle East Media Research Institut) trägt dazu bei, dass nicht nur für Israelis Islam und Antisemitismus untrennbar miteinander assoziiert werden. In der israelischen kollektiven Erinnerung verankert sich somit das Bild des konsequent antisemitischen Islam. Dabei wird auch jede anti-israelische Haltung quasi automatisch als Antisemitismus deklariert, und somit schließt sich der Kreis: Auch die Vergangenheit der Beziehungen zwischen Moslems und Juden wird im Zeichen des Antisemitismus dargestellt, und das obwohl die Toleranz gegenüber Juden bis zum 18. Jahrhundert eher die muslimische als die christliche Welt charakterisierte.

Während der Antisemitismus im Nachkriegs-Europa im israelischen Diskurs weniger auf seinen christlichen als vielmehr auf seinen nationalen Ursprung zurückgeführt wurde, werden der Antisemitismus und auch der Antizionismus in Nahost primär als Produkt des Islam verstanden. Bei Umfragen des Koebner Center zeigte sich, welche Bedeutung der Antisemitismus in den Ländern des Islam für Israelis eingenommen hatte: Bei der Frage nach dem gefährlichsten Hort des Antisemitismus der Gegenwart hielten 56 % Iraner und 16 % die Palästinenser für die gefährlichsten Antisemiten. Nur 9 % nannten hierzu Osteuropa und weniger als 4 % Deutschland. Diese Umfrage fand zur Zeit der Präsidentschaft von Ahmadinedschad statt (2010), der den Idealtypus des muslimischen Antisemiten

verkörperte. Wenn man aber die Reden der israelischen Politiker aufmerksam verfolgt, scheint diese Grundhaltung auch nach Ahmadinedschad unverändert geblieben zu sein. Der Zusammenhang zwischen kollektiver Erinnerung und politischer Einstellung beruht hier, wie so oft, auf Gegenseitigkeit. Sie passen sich aneinander an.

Gewiss ist es keineswegs präzedenzlos, dass man das kollektive Gedächtnis an die politischen Ziele anpasst. Im arabisch-israelischen Konflikt benutzen beide Kontrahenten diese Taktik, und dabei spielt der Antisemitismus eine nicht unerhebliche Rolle. Es verwundert auch nicht, dass in der israelischen Gesellschaft die traumatische Erinnerung an die Shoah zur Antisemitismus-Paranoia beiträgt und die Fokussierung auf die nahöstliche Variante des Antisemitismus stattfindet. Es ist auch nicht zu bestreiten, dass in den Medien und in den Kurrikula der arabischen Länder krasse antisemitische Vorurteile zum Vorschein kommen, und dazu auch eine fundamentalistische Auslegung des Koran herangezogen wird, kurz: dass es sich um einen realexistierenden muslimischen Antisemitismus handelt. Doch die Konstruktion der kollektiven Erinnerung geht einen entscheidenden Schritt weiter – sie lenkt vom Zionismus und von der israelischen Politik als Aufhänger oder Katalysatoren ab. Dieses chronologisch nach hinten gewandte Gedächtnis wirkt sogar prophylaktisch: Da die israelische Gesellschaft ihre kollektive Identität immer mehr als jüdisch-religiös, und zwar im orthodoxen Sinne, begreift, erweist die Vorstellung von der ewigen muslimischen Feindschaft einen weiteren Vorteil – sie bewahrt die jüdisch-israelische Gesellschaft vor der Annäherung an die nichtjüdische Gesellschaft. Ein „Talkbackist“ hat diese Haltung gut zusammengefasst: „Ich ziehe es vor, dass die Moslems mich offen hassen ... wehe uns, wenn das Erziehungssystem der Sprösslinge

der muslimischen Einwanderer nach Erez Israel [auf diesem Flügel der politischen Szene gelten die Palästinenser als späte Einwanderer ins Land] auf den Frieden zwischen ihnen und den Juden hingewirkt hätte. Wollt ihr eine jüdische Assimilation, die zehnfach und hundertfach stärker ist als heute?“⁹ Dieser Judenhass schützt – so die verbreitete Vorstellung – das jüdische Israel vor der Assimilation. Wohlgermerkt: Im religiösen und zionistischen Wörterbuch ruft dieser Begriff eine absolut negative Assoziation hervor. Die Konstruktion des Islam als jüdenfeindlich seit der ferneren Vergangenheit hat also eine weitreichende Funktion – nicht nur einen Frieden mit den Arabern als illusionär darzustellen, sondern auch die so gefürchtete Assimilation zu verhindern. Diese Denkweise ist allerdings nicht neu: Orthodoxe Juden in Ost-Europa hielten die Judenfeindschaft (Risches genannt) für einen effektiven Schutz gegen Emanzipation und Assimilation.

Fazit

Da für Israelis der Feind per se „der Moslem“, nicht „der Christ“ ist, verliert der altbekannte Diskurs um den christlichen Antisemitismus, inklusive der Diskussion um Luthers Schriften, seine Bedeutung. Zwar gehört die christliche Welt aus israelischer Perspektive noch immer zum Arsenal des Antisemitismus, und der Kampf gegen die Missionierung von Juden ist auch in Israel ein Thema, doch spielt sie im Vergleich zur Beschäftigung mit „Mischehen“ mit Moslems nur eine geringe Rolle. Auch wenn es um antisemitische Ausschreitungen in Frankreich, England oder Deutschland geht, richtet sich die israelische Aufmerksamkeit in den letzten Jahrzehnten auf die muslimische Bevölkerung dieser Länder (und kritisiert deswegen auch die Flüchtlingspolitik Angela Merkels). In anderen Worten – nicht nur die Region rund

um Israel, sondern auch Europa wird immer mehr durch die Brille des muslimischen Antisemitismus beobachtet (und dabei der autchtone „bio-europäische“, auf christliche

und nationalistische Traditionen bauende Antisemitismus marginalisiert).

Moshe Zimmermann

- 1 W. M. MCGOVERN, *From Luther to Hitler* (Boston 1941).
- 2 D. GOLDHAGEN, *Hitlers willige Vollstrecker. Ganz gewöhnliche Deutsche und der Holocaust* (Berlin 1996).
- 3 R. LEWIN, *Luthers Stellung zu den Juden. Ein Beitrag zur Geschichte der Juden in Deutschland während des Reformationszeitalters* (Berlin 1911) 110.
- 4 Th. FRITSCH, *Handbuch der Judenfrage. Die wichtigsten Tatsachen zur Beurteilung des jüdischen Volkes* (Leipzig 1944) 18, 542.
- 5 M. ZIMMERMANN, „Mohammed als Vorbote der NS-Judenpolitik? Zur wechselseitigen Instrumentalisierung von Antisemitismus und Antizionismus“, *Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte* 33 (2005) 293.
- 6 J. HERF, *Nazi Propaganda for the Arab World* (New Haven 2009).
- 7 R. S. WISTRICH, *A Lethal Obsession Anti-Semitism from Antiquity to the Global Jihad* (London 2010).
- 8 http://www.terrorism-info.org.il/data/pdf/PDF_08_AS_1.pdf (abgerufen am 22.10.2016).
- 9 <http://mida.org.il> (abgerufen am 9.11.2015).

Aktuelles aus dem Forum Studienjahr Jerusalem e.V.

Theologie studieren im „Land der Bibel“ und ökumenisches Lernen

*Eine postkoloniale Epistemologie für das
Theologische Studienjahr Jerusalem¹*

1. Die *Programmatik des Studienjahres* hat sich bewährt. Im nun 43. Jahrgang bleibt es „ein ökumenisches Lehr- und Lernprojekt am zentralen Ort der monotheistischen Religionen [...], das seine Schwerpunkte auf biblische Wissenschaften, Archäologie und Realienkunde, den Dialog der Konfessionen und politische Zeitgeschichte legt.“⁴² Als Proprium sind „der [Lern-]Ort Jerusalem, die ökumenische Ausrichtung, das gemeinsame Leben und Lernen im Josefshaus, die benediktinische Träger-schaft und die wissenschaftliche Verankerung in der deutschsprachigen Theologie“⁴³ zu nennen, ebenso die „gemeinsame Erschließung der biblischen Texte in ihren Ursprachen, Archäologie und Landeskunde, die Frage nach der innerchristlichen und abrahamitischen Ökumene sowie die Auseinandersetzung mit Judentum und Islam“⁴⁴, aus der neueren Entwicklung das freiwillige Sozialprojekt und die zwei christlich-islamischen Werkwochen.

2. Die *Zeitsignatur des Studienjahres* ist geprägt von rasanten Veränderungen der Gesellschaft und der Kommunikationsmittel, von den europäischen Studienmobilitätsbedingungen seit dem Bologna-System, den Ausdifferenzierungen der theologischen Studien an den deutschsprachigen Universitäten, der neuen Rolle der konfessionellen Identitätsvergewisserungen, der zunehmend israelischen Formatierung der zeitgeschichtlichen Narrative,

den neuen Herausforderungen seitens des Islams und den Erfordernissen interkultureller Kompetenz etc. Die beiden folgenden Themen, die sich an der Bezeichnung des Lehrstuhls orientieren, verstehen sich als Antwort, wie sich das Studienjahr einigen dieser Herausforderungen der Gegenwart stellt.

3. Laurentius Kleins Programm wird häufig zitiert als „*Theologie studieren im Land der Bibel*“, das eine „existentielle [...] Erfahrung biblischer Urlandschaft“⁴⁵ ermöglicht und einen „neue[n] Sinn für den ‚Sitz im Leben‘ biblischer Aussagen [...] durch das Erlebnis von Land und Leuten“⁴⁶. „[B]iblische Berichte [bekämen damit] eine faszinierende Unmittelbarkeit.“⁴⁷ Damit könnte ein Missverständnis eines recht unreflektierten Bezugs auf das „Land der Bibel“ forciert werden.

3.1. Doch genau die dafür relevante Disziplin der *Archäologie*⁸ zerstört jede Illusion eines direkten Rückgriffs auf die sogenannten „biblischen Realien[...]“⁴⁹. Gerade der Reichtum der archäologischen Funde ist unhintergebar an die Interpretationsarbeit gebunden.

3.2. Die *kontextuelle Theologie* wird als weitere Methode zur Bearbeitung der Differenzen von damals und heute eingesetzt, die auf die Identifizierung eines bleibenden Textes im zeitgeschichtlichen Kontext aus ist, um die

Differenzen in einen gemeinsamen Horizont des Verstehens zu heben.

3.3. *Postkoloniale Heterotologie*: Im hermeneutischen Theorierahmen werden locus / topos und tempus als einfache Raum-Zeit-Koordinaten verstanden. Darüber hinaus sind sie epistemische Kategorien. Orte als „loci theologici“ sind Quellen theologischer Erkenntnis. „Topos“ ist ebenso ein epistemischer Ort, von dem aus Fragen gestellt werden. Die Zeit von heute ist nicht nur der hermeneutische Anwendungsfall der Texte von damals, sondern birgt als „signa temporum“ ein semiotisches Kriterium und ist nicht nur Auslegungshorizont – für das, was ein Text zu sagen hat. Solche Orte sind nicht mehr Auslegungsorte, sondern verstörende Anfrageorte, Anders-Orte oder Heterotopien.¹⁰

Damit werden ein „Studieren im Land der Bibel“ und das verstehende Subjekt einer radikalen Umkehrung unterzogen. Land und Geschichte werden nicht mehr als Museum durchwandert, sondern es greifen Orte und Zeiten auf uns zu. Beim Lesen der Texte sind wir den Orten und Zeiten unterworfen, sie üben eine epistemische Macht aus, der wir nicht ausweichen können. Diese Mächte etablieren Zuschreibungen und verrücken die Ordnungen des Wissens zwischen den Zentren und Peripherien. Dadurch kommen Identitäten in den Fluss, was sich auf die Bedeutung der verwendeten Zeichen auswirkt. Denn sie verändert sich in dem fortlaufenden Gebrauch der Zeichen (Semiose). Diese Verschiebungen werden postkolonial auf ihre Machteinschreibungen reflektiert.

3.4. Laurentius Kleins *Perspektiven* zielten auf die Entwicklung einer „Heilstopologie“¹¹, die es nicht einfach auf Geographie, Landes- und biblische Realienkunde abgesehen hatte. Vielmehr zeichnet sich mit der Verschiebung

von der geographischen und kontextuellen Bestimmung der Orte hin zur semiotischen, topologischen und postkolonialen Epistemologie eine Methodik für diese Heilstopologie ab. Das erfordert nicht nur eine neue zusätzliche Methode, sondern eine grundlegende Umstellung in der Theologie, die den Habitus einbezieht. Gefragt ist also eine Spiritualität des Mutes, die die Fragen und Konfrontationen der Orte wahrnimmt und zulässt. Es braucht eine postkoloniale Schulung der Erkenntnisprozesse, um versteckte Machtverhältnisse aufzuspüren, die in Wissen eingeschrieben sind, um dem auf die Spur zu kommen, wie der verrückte Gott damals und heute an verrückten Orten zur Welt kommt. Das ist gerade kein utopisches Unternehmen, das an einen Nicht-Ort der Welt geträumt wird und nie stattfindet, sondern ein heterotopisches. Ein Unternehmen also, das Mut braucht, das Befremden der Orte als Lektüreauftrag an das Evangelium zu erfassen und eine Problem- und Leidenssensibilität der Theologie zu entwickeln, um mit der Schrift in die Fremde zu gehen. Das verstehe ich unter einem Studium im „Land der Bibel“, gerade im Gegensatz zu einem Museumsrundgang.

4. *Ökumene: Erfolge, Misslingen und Perspektiven*:

Auch 50 Jahre nach dem Zweiten Vatikanum ist das gemeinsame Theologiestudium von evangelischen und katholischen Studierenden noch immer eine Singularität im deutschsprachigen Raum. Für das Lernen in einer ökumenischen Gemeinschaft bleibt das Studienjahr eine prophetische Innovation. Die ökumenischen Erfahrungen der bisher 1019 Studienjahrler gehören zu den kostbarsten Schätzen der deutschsprachigen Theologie überhaupt.

4.1. Mit den *Ökumene*paradigmen können die Erfolgsgeschichte, aber auch Grenzen der

bisherigen Ökumene nachgezeichnet werden. Die größten Leistungen für die Aufarbeitung der dogmatischen Kontroversen hat (1) die *Konsensökumene* erbracht, die (2) mit der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre von dem Paradigma des *differenzierten Konsenses* abgelöst wurde. (3) Mit der *Ökumene der Profile* etablierte sich ein „polemogenes Programm“ gegen die Ökumene. (4) Noch deutlicher setzte sich das Projekt der *Differenzhermeneutik*¹³ von der bisherigen Ökumene ab, bis (5) schließlich die *Bekennnisökumene*¹⁴ sowohl die ökumenischen Erfolge als auch die Reformentwicklungen der eigenen Kirchen ablehnt.

4.2. Für das *Misslingen der Konsensökumene* werden gemeinhin die mangelnde Rezeption und die fehlende institutionelle Umsetzung genannt. Um jedoch den Ursachen und Lösungen näher zu kommen, müssen die Voraussetzungen der Konsensökumene auf ihre Alternativlosigkeit befragt und die Ziele der Ökumene überprüft werden.

4.3. *Ökumenische Theorievoraussetzungen*: Ein Abdriften von der Konsensökumene und dem differenzierten Konsens ist kein gangbarer ökumenischer Weg, denn dadurch werden die Ziele der Ökumene verraten. Vielmehr sind die epistemischen Theorievoraussetzungen zu prüfen und um andere Wissensformen zu ergänzen. Die Konsensökumene hatte sich in der Annahme, die theologischen Lehrinhalte und gegenseitigen Verurteilungen hätten zur Spaltung geführt, ganz auf die Dogmatik und ihr Spezialwissen konzentriert.

Nach dem cultural turn in den Geisteswissenschaften sehen wir, dass nicht nur dogmatische Lehrsätze Wissen transportieren, sondern ebenso eine Vielzahl kultureller Äußerungen und Zeichen, während nach dem ritual turn die Performanz und Ästhetik des

religiösen Wissens beleuchtet werden. Aufmerksamkeit verdient das ökumenische Wissen der Lebensformen, der rituellen Vollzüge, symbolischen Interaktionen, Zeichenhandlungen und Lebenspraktiken einer Sinngemeinde. Die Welt außen wurde nach dem pastoral turn des Zweiten Vatikanums zu einem Konstitutivum des Glaubens im Innern. Die Bedeutung der gelebten Zeichen verändert sich im je konkreten Gebrauch. Lebenspraxis generiert Bedeutungen. Hierher gehören die unzähligen Beispiele gelebter Ökumene, darunter ganz sicher das Studienjahr. Bei diesen Beispielen geht es nicht um Dogmatikökumene und deren Rezeption an der Basis, sondern um eine Symphonie von Lebens- und Glaubensvollzügen der Kirche. Eine postkoloniale Theologie kann das alte insinuierte Verhältnis von Dogmatik und Lebenspraktik als einer bloßen Einbahnstraße der Rezeption auf die inhärenten Machtansprüche dekonstruieren. Denn gerade das Misslingen der größten ökumenischen Erfolge ist ein Lehrstück der Macht. Es ist Ausschau zu halten nach der Agency, damit die Ökumene nicht in der hierarchischen Zuordnung von Dogmatik und Glaubensformen und in der Aporie des Rezeptionsproblems stecken bleibt.

4.4. Die ökumenischen Zielsetzungen konzentrieren sich auf „das Streben nach Überwindung der Trennungen zwischen den verschiedenen christlichen Kirchen und Konfessionen“¹⁵ und bleiben in einem bin-nenchristlichen Raum. Eine postkoloniale Perspektive richtet sich darüber hinaus auf den Wortsinn von *ökumene* als gesamten Erdkreis, der vom hellenistischen Weltreich Alexanders und dann vom Römischen Imperium usurpiert wurde und in deren Dienst an der Einheit der römischen *ökumene* die Kirche gestellt wurde.¹⁶

Das Zweite Vatikanum stellt die Ökumene in diesen globalen Horizont: „Eine solche Spaltung widerspricht aber ganz offenbar dem Willen Christi, sie ist ein Ärgernis für die Welt und ein Schaden für die heilige Sache der Verkündigung des Evangeliums vor allen Geschöpfen.“ (UR 1). Diese skandalöse Überschrift stellt die Kirche auf die Titelseite ihres Portfolios. Eine Kirche, die so über sich schreibt, hat eine Revolution durchgemacht von der am Innen ausgerichteten *societas perfecta*, der es an nichts fehlt, hin zu einer „Kirche in der Welt von heute“ (GS). „Die Kirche versteht sich von Außen her“.¹⁷ Sie hat einen Versöhnungsauftrag gegenüber der ganzen Menschheit (NA 1) und verändert das Verhältnis zur Welt, zu den Juden und anderen Religionen und zu den anderen Kirchen grundlegend. Diese Revolution bleibt nichts Äußerliches, denn die Ökumene wird getragen von einem geistlichen Prozess (*oecumenismus spiritualis*) als der „Seele der ganzen ökumenischen Bewegung“ (UR 8), der mit einer Bekehrung beginnt und die Heiligkeit des Lebens und das Gebet einschließt.

Das Konzil hat die Kirche von dem Resentiment freigemacht, auf die Schwächen der anderen zu schielen, um die eigenen Stärken hervorzuheben. Vielmehr sucht sie nach den Stärken der anderen, um sprachfähig zu werden für die eigenen Schwächen. Mit der „Ökumene [...] bildet sich ein Ort aus, um die eigenen Schwächen von den Stärken der anderen her anzugehen.“¹⁸ Ökumene wird ebenfalls zu einem Heterotopos. Sie geht an die Andersorte der Not der Menschen in der Welt von heute und steht für „keine Fortschrittsperspektive, sondern [für] das, was den Kirchen fehlt und was sie von der Bedeutung der eigenen Glaubenswahrheit fern hält“¹⁹

Die Kirche hat sich aus der Position der Selbstgenügsamkeit heraus in einen Lern-

prozess begeben, „mit der Sprache der anderen ihre eigene Position zu beschreiben.“²⁰ Das erfordert Mut! Diese „mutige [...] Bereitschaft, auch ökumenisch zu leben“²¹, sind die Studierenden des Studienjahres eingegangen, getragen von „der Überzeugung, dass ökumenisches Lernen von einer tiefen Spiritualität ausgehen muss“²² und „auf Vertrauen beruht“²³.

Eine Ökumene im Format des Zweiten Vatikanums geht auf volles Risiko. Ökumene ist die Arbeit an einem Skandal, sie ist keine leicht verzichtbare Kosmetik oder ein freiwilliges Additiv der Kirchen²⁴, vielleicht zum Aufpolieren konfessioneller Eitelkeiten. So ist „[d]as Theologische Studienjahr Jerusalem [... *kein*] Beispiel einer Ökumene der Profile“²⁵! Die Studierenden werden „ökumenische Mystiker“²⁶, also Menschen, die etwas erfahren haben, und nicht nur, wie Rahner beklagte, intellektuelles Wissen angesammelt haben. Wer daraus nur eine Bestätigung der eigenen konfessionellen Identität abzuleiten vermag, hat das verfehlt, was die Kirche mit der Ökumene begonnen hat, nämlich eine radikale und riskante Transformation ihrer Identität, bis der skandalöse Zustand überwunden ist. Ökumene ist also auf Transformation aus! Ökumene kostet etwas. Die katholische Kirche hat es den Perfektionsanspruch gekostet, den Gläubigen kostet es die Beheimatung in einer immer gleichbleibenden Identität.

Identitäten sind nicht die Wiederholung des immer Gleichen, sondern sind zusammengesetzt, hybride und fluide. Die Menschen stehen vor der prozessualen Lebensaufgabe eines „Boundary-Managements“ und der Ausverhandlungen, Übersetzungs-, Umdeutungs- und Transformationsleistungen. Das erfordert eine geübte Spiritualität, um stark zu sein, die eigenen Schwächen immer wieder von den Stärken der anderen her anzugehen.

Dafür kann das Studienjahr ein Beispiel sein, wie Laurentius Klein vorhersagte, nämlich ein Modell für die Kirchen zu sein, um das, was sie vor Jahrzehnten so mutig begonnen haben, gegen das ökumenische Vergessen, auch in den Zeiten der ökumenischen Krisen, tapfer und mutig als ein prophetisches Zeugnis für die Kirchen zu leben. Daraus erwächst Agency²⁷, eine Handlungsmacht aus der Ohnmacht einer ökumenischen Mystik, aus der Kompetenz einer studierten, durchlebten und erfahrenen Ökumene im Studienjahr, um „Brückenbauer [...] inmitten der zerspaltenen Christenheit“²⁸ zu sein, wie Laurentius Klein die Studienjahrlere nannte.

5. Die Umsetzung eines solchen epistemischen Programms in der *Praxis des Studienjahres* ist auf das Vertrauen in seinen Versprechenscharakter angewiesen. Neben dem hohen wissenschaftlichen Anspruch des Studienjahres sind es *auch habituelle Prinzipien und Spiritualität*, die für die Theologie als voraussetzungsgeleitete Wissenschaft von Bedeutung sind. Diese sind auf Einübung in den verschiedensten Bereichen des Studierens und Zusammenlebens angewiesen. Das Lernen insbesondere im Bereich der Ökumene bleibt kein Zuschauerlernen, sondern ist ein Lernen von und unter Teilnehmern. So ist die Einübung in Begegnungskompetenz ein Markenzeichen des Studienjahres. Über die hier angesprochenen Themen des Studiums im Land (Bibelwissenschaften, Archäologie und Landeskunde) und der Ökumene hinaus sind weitere *inhaltliche Prinzipien* maßgeblich: der theologische Bezug zum Judentum und die Israeltheologie, das theologische Verhältnis zu den anderen Religionen in der Religionstheologie, die detailgenaue theologische Auseinandersetzung mit den Inhalten und Wahrheitsansprüchen anderer Religionen in der komparativen Theologie, eingelöst in den

christlich-islamischen Werkwochen, in denen zusammen mit muslimischen Studierenden aus Deutschland gemeinsam Theologie getrieben wird.

Mit einigen hier ausgewählten *praktischen Akzenten* wird eine Übersetzung in das Leben des Studienjahres versucht: 1. Das Studienjahr ist undenkbar ohne Abtei, ein ökumenisches Studienjahr ist aber auch undenkbar ohne die andere Kirche. So gibt es für das Studienjahr zwei kirchliche Säulen, die katholische Dormitio-Abtei und die evangelische Erlöserkirche. 2. Aus den konfessionskundlichen Studientagen wurden die ökumenischen Studientage, aus dem Lernen über andere aus Büchern wurde ein Lernen, das mit dem Zuhören und bei dem Lernen von den Studierenden der anderen Kirchen beginnt. 3. Alle Studierenden sind in permanenten Arbeitsgruppen organisiert, die sich während des ganzen Studienjahres um Kontakte zum Judentum, zum Islam und zu den orthodoxen und orientalischen Kirchen bemühen. 4. In der Fülle der Angebote braucht es eine Zusammenschau und Reflexion der Lernprozesse. So wird eine regelmäßige Wochenreflexion als eigene Lehrveranstaltung „ökumenisches und interreligiöses Lernen“ angeboten.

Das Studienjahr und Jerusalem sind in der Lage, Beispiele und Zeichen zu setzen. 1. Miteinander zu beten und in die Gebetstraditionen der anderen Kirchen hineinzuwachsen, hebt die Charta Oecumenica²⁹ als wichtige Aufgabe der Ökumene hervor und gehört zur tragenden Praxis des Studienjahres. Daraus folgt auch das Für-Einander-Beten, wie dies der Probst der Erlöserkirche, Wolfgang Schmidt, ausführlich beim Hochgebet während des Abendmahls tat, als er ein langes Fürbittgebet für die Mönche der Dormitio in einer für die Abtei entscheidenden Woche sprach. Es sollte Schule machen, was die Schweizer Jesuiten praktizieren, die im Eu-

charistischen Hochgebet nicht nur für Papst, Bischöfe und für die ganze Welt, sondern ausdrücklich für die Patriarchen, Bischöfe und Kirchenleitungen der anderen Kirchen beten. 2. Das Studienjahr lebt im Zeichen des Regenbogenkreuzes. Christus ist keine Ausschließungsfigur, sondern das Kreuz steht im Kontext des Bundes Gottes mit dem Volk Is-

rael und mit der gesamten Menschheit. Das ist die Botschaft der christlichen Präsenz auf dem Zion. Das Studieren im Land der Bibel und das ökumenische Leben sind eingebettet in eine noch größere Liebesgeschichte Gottes.

Ulrich Winkler

- 1 Auszugsweise Zusammenfassung der Antrittsvorlesung für den Laurentius-Klein-Lehrstuhl für Biblische und Ökumenische Theologie am 13. Oktober 2016 an der Dormition Abbey Jerusalem mit dem Titel: „Theologisches Studienjahr Jerusalem revisited. Eine postkoloniale Epistemologie ökumenischen und interreligiösen Lernens im ‚Land der Bibel‘“. Gegenstand der Antrittsvorlesung war es, Rechenschaft abzulegen über meine theologischen Perspektiven auf das Studienjahr. Eine ausführlichere Fassung wird 2017 in der Reihe *Jerusalem Theologisches Forum* erscheinen.
- 2 C. STRACK, „Ökumene im Lernen, Lernen in der Ökumene“, *HerKorr* 68 (2014) 20–24, hier 20.
- 3 U. ZWINGENBERGER, „Die Zukunft des Studienjahres aus der Sicht des ‚Forum Studienjahr Jerusalem e.V.‘“, in: *Lernort Jerusalem. Kulturelle und theologische Paradigmen einer Begegnung mit den Religionen* (eds. E. BALLHORN u.a.) (*JThF* 9; Münster 2006) 215–225, hier 216.
- 4 C. MARKSCHIES / B. SCHRÖDER, „Interreligiöses Lernen in Jerusalem. Zwei Studienprogramme im Vergleich“, *ZPT* 68,3 (2016) 284–301, hier 286.
- 5 L. KLEIN, „Das Studienjahr in Jerusalem“, in: *Pro Memoria. Das Studienjahr der Dormition Abbey auf dem Berg Sion in Jerusalem. Sammlung von Artikeln und Gastvorlesungen aus verschiedenen Studienjahren* (eds. L. Klein – I. Jacobs), (Jerusalem 1983), 5–23, hier 10.
- 6 KLEIN, *Studienjahr*, 11.
- 7 KLEIN, *Studienjahr*, 11.
- 8 Vgl. T. FARNET-PONSE, „Quid archaeologia cum theologia systematica? Ein anderer Blick auf die Geschichtlichkeit von Glaube und Theologie. *Lectio ultima* als Inhaber des Laurentius-Klein-Lehrstuhls für Biblische und Ökumenische Theologie [16. März 2016]“, in: *Jerusalem Theologisches Forum* (erscheint 2017).
- 9 KLEIN, *Studienjahr*, 22.
- 10 Vgl. H.-J. SANDER, *Einführung in die Gotteslehre* (Darmstadt 2006).
- 11 KLEIN, *Studienjahr*, 22.
- 12 G. M. HOFF, „Die neue Betonung der konfessionellen Identitäten. Eine fundamentaltheologische Ortsbestimmung“, in: *Stichproben. Theologische Inversionen. Salzburger Aufsätze* (ed. DERS.) (*STSud* 40; Innsbruck/Wien 2010) 175–186, hier 177.
- 13 Vgl. D. SATTLER, „Den Nächsten kennen wie sich selbst. Das Studienprojekt ‚Grund und Gegenstand des Glaubens‘ kritisch gewürdigt“, in: *Ökumene – überdacht. Reflexionen und Realitäten im Umbruch* (eds. T. BREMER – M. WERNSMANN), (*QD* 259; Freiburg 2014) 111–128.
- 14 Vgl. Institut für Bekenntnisökumene Gomarängen.
- 15 F. NÜSSEL / D. SATTLER, *Einführung in die ökumenische Theologie* (Darmstadt 2008) 16.
- 16 Vgl. NÜSSEL / SATTLER, *Einführung*, 19.
- 17 Vgl. H.-J. SANDER, „Der Ort der Ökumene für die Katholizität der Kirche – von der unmöglichen Utopie zur prekären Heterotopie“, in: *HThKVatII* 5 (Freiburg – Basel – Wien 2006) 186–200.
- 18 SANDER, *Orte der Ökumene*, 200.
- 19 SANDER, *Orte der Ökumene*, 198.
- 20 SANDER, *Orte der Ökumene*, 192.
- 21 GEMEINSAME ARBEITSGRUPPE DER RÖMISCH-KATHOLISCHEN KIRCHE UND DES

ÖKUMENISCHEN RATES DER KIRCHEN, „Ökumenisches Lernen“ [1985], in: Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene 3 (1990–2001), hg. und eingeleitet von H. MEYER u.a. (Paderborn – Frankfurt 2003) 712–720, Nr. 11.

21 Ökumenisches Lernen, Vorwort.

22 Ökumenisches Lernen, Nr. 16.

23 Vgl. Ökumenisches Lernen: Die Spaltungen seien „sündhaft und skandalös“ (Nr. 3), deshalb ist „Ökumene [...] für die Kirchen nicht freiwillig.“ (Nr. 26).

24 T. FORNET-PONSE, „Das Theologische Studienjahr Jerusalem als Beispiel einer Ökumene der Profile. Vorlesung anlässlich der Übernahme des Laurentius-Klein-Lehrstuhls für biblische und Ökumenische Theologie“, in: Jesus Christus – von alttestamentlichen Messiasvorstellungen bis zur literarischen Figur. Ökumenische Beiträge aus dem Theologischen Studienjahr Jerusalem (ed. DERS.) (JThF 25; Münster 2015) 201–224.

25 Diesen Begriff habe ich zum ersten Mal bei dem Bonner Vortrag 2014 zum vierzigjährigen Jubiläum des Studienjahres verwendet.

26 Vgl. H. K. BHABHA, *The Location of Culture* (London – New York 2007).

27 KLEIN, Studienjahr, 23.

28 KONFERENZ EUROPÄISCHER KIRCHEN (KEK)/RAT DER EUROPÄISCHEN BISCHOFSKONFERENZEN (CEE), *Charta Oecumenica*.

SIMUL COMMUNIS ET PROPRIUS– DAS EXPERIMENT IST GEGLÜCKT

Ein arabisches Sprichwort sagt, dass ein in Jerusalem verbrachtes Jahr mit zwei Jahren an einem anderen Ort aufgewogen werden kann. Doch nicht nur die Stadt, auch die Menschen, die hier leben und sie prägen, sind einer gewissen Fluktuation unterworfen. Vom Ozean des deutschen Bildungssystems verschluckt und an den Strand der alma mater des Studienjahres gespült erblicken wir schon die Wellen in der Brandung, die uns in wenigen Monaten bereits wieder nach Hause tragen werden. Zeit also, um in diesem ganzen Trubel einmal kurz inne zu halten und ein Resümee aus dem bereits Erlebten zu ziehen: dem, was die Gruppe, die Hausgemeinschaft und natürlich auch das Studienjahr selbst als Institution bereits erlebt haben.

Das 43. Studienjahr konstituierte sich in einer Zeit des Umbruchs. Mit dem Rücktritt von Abt Gregory und der Einsetzung von Pater Nikodemus Schnabel als Prior Administrator der Abtei ereignete sich ein ebenso einschneidendes Ereignis wie mit dem Wechsel der akademischen Leitung auf dem Zionsberg. Auf der einen Seite liegt dieser Wechsel formal in der Besetzung des Laurentius-Klein-Lehrstuhls mit dem Salzburger Dogmatiker Prof. Dr. Ulrich Winkler begründet, auf der anderen Seite auch inhaltlich und materiell in seinen theologischen und administrativen Ansichten, die die weitere Gestaltung des Studienjahres entscheidend prägen. Dazu gesellt sich eine illustre Schar an Studierenden, die unterschiedlicher nicht sein könnten. Angefangen bei der Altersspanne (19 bis 25 Jahre), über die verschiedenen Herkunftsorte innerhalb Mitteleuropas bis hin zu biographischen Besonderheiten und speziellen fachlichen Expertisen lässt sich über diese Gruppe junger

Menschen vor allem eines sagen: Sie sind wahrhaft individuelle Charaktere! Dass dieses Sozialexperiment bis zum jetzigen Zeitpunkt so reibungslos funktioniert, ist vor allem dem Rahmen, man möchte fast sagen: „Inkubator“, in dem dieses stattfindet, zu verdanken. Das, was hier für ein gedeihliches Umfeld sorgt, ist die spezielle Lebens- und vor allem Lernsituation hinter den Mauern der Abtei. Besonders deutlich trat dies zu Beginn des akademischen Betriebes während der Ökumenischen Studententage hervor. In Kleingruppen kam man zunächst über die eigene konfessionelle und spirituelle Identität ins Gespräch. Die dabei aufkeimenden Fragen und Themengebiete wurden im Plenum gesammelt und in Referaten weiter vertieft. So ergaben sich Vorträge über die Struktur der EKD bis hin zum Verständnis des Sündenbegriffs oder der Heiligenverehrung. Die einzelnen Themen wurden von den Kommilitoninnen und Kommilitonen teilweise sehr kreativ umgesetzt. Das Spektrum reichte dabei von dogmatischen Game-shows bis hin zur gemeinsamen Gestaltung eines Kirchenraumes. Ebenso eindrücklich waren die ersten Exkursionen, beispielsweise begleitend zur Vorlesung von Dr. Markus Lau über die Geschichte und Archäologie der Heiligen Stadt. Was wir vormittags an kognitiven Kräften während der Vorlesung aufbringen mussten, wurde am Nachmittag wieder mit den physischen Kräften aufgewogen, die nötig waren, um beispielsweise auf den Ölberg hinauf oder ins das Kidrontal hinab zu gelangen.

Was diesen „Inkubator“ zu einem solchen macht, sind vor allem zwei Aspekte. Zunächst ist da die offene Struktur der Lehre. Die Dozenten und Referenten, die im Beit Joseph

lehren, bieten keine fertige Ware an, die nur noch zu konsumieren ist, sondern diskutieren ihre Ansichten mit den Studierenden. Ermöglicht wird dies durch den geschützten Rahmen innerhalb der Hausgemeinschaft, zu der auch die Dozenten für einige Zeit gehören, und die Tatsache, dass Gespräche und Diskussionen auch innerhalb des Hauses, egal ob beim Mittagessen oder einem Glas Wein im Kamelzimmer, fortgeführt werden können und nicht in die Schranken einer 90-minütigen wöchentlich stattfindenden Lehrveranstaltung gebannt werden. Hinzu kommt, dass diese offene Struktur sich auch auf den Lernort selbst auswirkt. Dieser ist keinesfalls auf den Studiensaal oder die Bibliothek beschränkt, sondern erstreckt sich von unseren Exkursionen als „fahrendem Klassenzimmer“ bis hin zu den persönlichen Erfahrungen, die die Studierenden hier im Land machen dürfen. Somit ergeben sich vielfältige Lern- und mit ihnen auch Erfahrungsräume. Das ist es, was den besonderen Reiz dieses Studienprogrammes ausmacht: kognitive und reflektierende Lern-tätigkeit stehen in einem angemessenen Gleichgewicht zu sinnlichem Erfahren und persönlichen Begegnungen. Dass dieser Lebensabschnitt in einer fixen Gruppe bestritten wird, lässt all diese Individualisten zueinander in Kontakt treten und damit zu einem Kollektiv werden.

Die erste große Herausforderung, vor die jenes Kollektiv gestellt wurde, war die 10-tägige Reise durch das Nachbarland Jordanien. Unter einem besonderen Stern stand dieses Vorhaben auch deshalb, weil aus gesundheitlichen Gründen nur die Hälfte der Studienleitung an der Exkursion teilnehmen konnte. So schlugen sich die Studienassistenten, die Studierenden und ein unbarmherziger Guide den Weg durch die staubigen Schluchten des Wadi Rum und die Flussläufe des Wadi Hesa, bis sie schließlich bei den Franziskanern auf

dem Nebo ankamen. Bereits während der Reise und auch bei der späteren Reflexion und Aussprache konnte man feststellen, welch einen gruppendynamischen Meilenstein die Jordanienexkursion für das 43. Studienjahr darstellte.

Ehe man im Beit Joseph wieder zur üblichen Routine zurückgekehrt war, ging es dogmatisch und ökumenisch *in medias res*, als Prof. Sattler und Prof. Nüssel ihr Hauptseminar „Abendmahl und Eucharistie“ in ökumenisch-theologischer Perspektive“ abhielten. Man hörte gespannt zu, diskutierte und kam letztlich auch als Gruppe, sowohl auf theologischer wie auch persönlicher Ebene, immer mehr in den ökumenischen Diskurs.

Für weiteren Diskussionsstoff in der Gruppe sorgten vor allem die Lehrveranstaltungen im Bereich Judaistik. Rabbinisches Denken und das Verständnis jüdischer Traditionsliteratur waren für viele Studierende genauso herausfordernd wie der Umgang mit der jüdischen Geschichte, die letztlich auch mit der Gründung des Staates Israel und allen politischen Diskussionen, die sich um dessen Existenz ranken, zusammenhängt. Eine besondere Bereicherung hierbei war das Treffen mit den Mitgliedern des Gesprächskreises „Juden und Christen“ des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (ZdK). In kurzen Impulsvorträgen der Studierenden wurde das erworbene Wissen aus den bisherigen Lehrveranstaltungen eingebracht und in den anschließenden persönlichen Gesprächen diskutiert. Dem Besuch des Gesprächskreises ging ein weiterer Besuch voran, der auf dem Zion vermutlich nicht so schnell in Vergessenheit geraten wird. Die Deutsche Bischofskonferenz und der Rat der EKD beendeten ihre gemeinsame Pilgerreise Ende Oktober mit einem ökumenischen Gottesdienst in der Basilika des Klosters. Beide Delegationen hatten sich zuvor mit den Studierenden des

Theologischen Studienjahres sowie von „Studium in Israel“ getroffen. Es war bereichernd zu sehen, dass der ökumenische Funke, der bei den Studierenden spürbar war, auch von den offiziellen Vertretern der beiden großen Kirchen in Deutschland im Innersten getragen wird. Ökumene ist ein Phänomen, das auf verschiedenen Ebenen stattfinden kann und muss, egal ob im theologischen Diskurs oder dem gemeinsamen Gebet. Diesen ökumenischen Geist bestätigt zu wissen und ihn gemeinsam zu (er)leben, war für alle Beteiligten ein eindruckliches Erlebnis.

Mitte November wurde das Konzept des „fahrenden Klassenzimmers“ während der Galiläa-Exkursion noch einmal auf die Spitze getrieben. Nach dem Abschluss der Exkursion besteht kein Zweifel mehr daran,

dass alle Studierenden bestens mit dreischiffigen Basiliken, Zodiakmosaiken und Sechskammertoren vertraut sind. Auch wenn im Exkursionsprogramm archäologische Themen im Vordergrund standen, kam man um theologische und vor allem – bedingt durch den Ausgang der Präsidentschaftswahl in den USA – politische Debatten nicht herum. Wie immer zeigten sich die lebendige Gemeinschaft und der enge Zusammenhalt innerhalb der Gruppe. Auch wenn das 43. Studienjahr noch lange nicht vorüber ist, kann man mit Blick auf die kurze aber dennoch existente Vergangenheit sagen, dass das „Sozialexperiment“ Studienjahr geglückt ist und der akademische Inkubator auf Hochtouren läuft.

Julian Lezuo

Reisen in Vergangenheit und Zukunft

Bericht zur Mitgliederversammlung des Forum Studienjahr Jerusalem 2016

Die Mitgliederversammlung am 15. Oktober 2016 führte eine bunte Schar von Studienjährlern verschiedener Jahrgänge nach Frankfurt am Main. Dort begann das Programm mit einer Reise in die Vergangenheit. Im Museum Judengasse begaben wir uns auf die Spuren der Geschichte der jüdischen Gemeinde Frankfurts. Mitten in den Ruinen des ersten jüdischen Ghettos Europas entführten zahlreiche Dokumente, Gebrauchsgegenstände, Fotos und Tonaufnahmen in jüdisches Alltagsleben und damit in einen besonderen Teil der Frankfurter Stadtgeschichte. Im Mittelpunkt des Interesses stand dabei die vielfältige Interaktion der Bewohner der Judengasse mit der christlichen Bevölkerung Frankfurts, dem Rat und dem Kaiser.

Nach einer kulinarisch hochwertigen Mittagspause, in der wir uns in den Markt-Trubel Frankfurts wagten, trafen wir uns zu einem zweiten Programmteil und der anschließenden Mitgliederversammlung in den Räumen der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Frankfurt. Mit einem Vortrag von Prof. Dr. Christian Wiese blickten wir zurück auf die Geschichte Jüdischen Lernens und Lehrens in Frankfurt und damit auch auf die Geschichte der Universität. Im Anschluss an diese Erkundungen richteten sich die Blicke in der Mitgliederversammlung vor allem in die Zukunft. Nach vierjährigem Engagement scheidet Saskia Lieske aus dem Vorstand aus. Sie wird beerbt von Steffen Götze, während alle anderen Mitglieder des Vorstands erneut

kandidierten und einstimmig zum neuen Vorstandsteam gewählt wurden. David Käbisch wurde für drei Jahre als Pressereferent des Forums gewählt. Neben Berichten aus dem vergangenen und aktuellen Studienjahr und den verschiedenen Forumsgremien diskutierte die Mitgliederversammlung vor allem die Bewerbungslage und damit zusammenhängend das Thema Werbung. Für die Arbeit im Werbeteam konnte Johannes Seidel aus dem letzten Studienjahr neu gewonnen

werden. Ganz herzlich danken wir den Auscheidenden, Saskia Lieske, Annika Schmitz, Sara Stäbler und Tobias Stäbler für ihre engagierte Arbeit im Forum!

Die nächste Mitgliederversammlung findet im Rahmen einer Exkursion ins Luther-Land (10.-12. November 2017) am 11. November 2017 in Helfta/Eisleben statt. Weitere Informationen zu dieser Exkursion folgen.

Nancy Rahn

Veränderungen und Neuigkeiten zur Reihe "Jerusalem Theologisches Forum" (JThF) im Jahr 2016

Im Jahr 2016 wurde für die Publikationsreihe „Jerusalem Theologisches Forum“ kräftig im Hintergrund gearbeitet, sodass mehrere Bände vor ihrer unmittelbaren Drucklegung stehen.

Derzeit erstellt die Schriftleitung ein detailliertes Register für eine liturgiewissenschaftliche Publikation, die sich ausführlich mit der Feier des Stundengebets in der Hagia Sophia beschäftigen wird. Des Weiteren soll ein auf mehrere Bände angelegtes, umfangreiches Werk mit der Edition koptischer Texte erscheinen. Ferner sind bereits weitere Publikationen in Anfrage oder Vorbereitung. Die Reihe wird also auch im Jahr 2017 erfolgreich fortgesetzt werden können.

Darüber hinaus erschien 2016 Band 29 des JThF, der die Unterreihe „Ökumenische Beiträge aus dem Theologischen Jerusalem“ weiterführt und sich dem Jahresthema des Jahrgangs 2014/2015 widmet: „Überall und immer“ – „nur hier und jetzt“. Theologische Perspektiven auf das Spannungsverhältnis von Partikularität und Universalität. Unter diesem Titel nahm das 41. Studienjahr ein Thema in

den Blick, das (nicht nur) dem Christentum von Beginn an eingeschrieben ist: Von dem partikularen Ereignis des Lebens, Sterbens und der Auferstehung des konkreten Menschen Jesus von Nazareth wird universale Heilsbedeutung geglaubt und ausgesagt. In dem 222 Seiten umfassenden Sammelband, der vom ehemaligen Studiendekan Thomas Fornet-Ponse herausgegeben wurde, finden sich im Charakter eines Jahrbuchs Beiträge zu Lehrveranstaltungen unterschiedlicher theologischer Disziplinen. Dabei wird eine große Perspektivenvielfalt eröffnet: Das Verhältnis von Universalität und Partikularität bzw. Kontextualität wird aus religionsgeschichtlichem, biblischem, ekklesiologischem bzw. ökumenischem und interreligiösem Blickwinkel betrachtet. Die gesammelten Beiträge erheben dabei natürlich keinen Anspruch auf Vollständigkeit, sondern verstehen sich vielmehr als exemplarische Einblicke in dieses Themenspektrum und wollen Anstöße bieten für die weitere Arbeit in diesen Feldern. Ergänzt werden die Überlegungen wiederum durch einen Beitrag aus studentischen Federn.

Einen kurzen Überblick über die behandelten Fragen bietet der Text auf dem Buchumschlag, den wir im Folgenden vorstellen möchten:

Band 29: Thomas Fornet-Ponse (Hrsg.): „Überall und immer“ – „nur hier und jetzt“. Theologische Perspektiven auf das Spannungsverhältnis von Partikularität und Universalität

„Überall und immer“ oder „nur hier und jetzt“? Können einzelne Ereignisse universale Geltung beanspruchen? Diese Grundfrage des Spannungsverhältnisses von Universalität und Partikularität ist dem Christentum von Beginn an eingeschrieben – denn dieses behauptet die universale Bedeutung der partikularen Person Jesus von Nazareth. Zudem ist diese Person in der partikularen Geschichte der Bundesgeschichte Gottes mit seinem Volk Israel verwurzelt. Daraus ergibt sich eine Vielzahl von Fragen, von denen zahlreiche in Lehrveranstaltungen des 41. Theologischen Studienjahres behandelt wurden. Einige dieser Perspektiven sind im vorliegenden Band versammelt: beginnend mit biblischen Einsichten zu Schuld und Strafe, den Kyrotexten sowie der paulinischen Rede vom „Christus“ über systematisch-theologische Überlegungen der Sichtbarkeit der Kirche, Ansätzen einer Geschichtstheologie, dem Zusammenhang

von Offenbarungs- und Religionstheologie sowie den Menschenrechten bis hin zu Beiträgen zum rabbinischen Judentum und der islamischen Philosophie.

In der Verbindung dieser unterschiedlichen Perspektiven zeigt sich das Potential einer interdisziplinär arbeitenden Theologie, wie sie im Theologischen Studienjahr Jerusalem praktiziert wird.

Die Schriftleitung möchte es wie jedes Jahr zum Abschluss nicht versäumen, auf den exklusiven Rabatt für Mitglieder des Forum Studienjahr von 20% auf den Ladenpreis für alle lieferbaren Bände des JThF hinzuweisen. Bestellungen – unter Berufung auf die Mitgliedschaft – sollten direkt an Herrn Ludger Maas vom Aschendorff-Buchverlag (ludger.maas@aschendorff.de) gerichtet werden.

Des Weiteren laden wir alle ehemaligen Studienjahrlerinnen und Studienjahrler ein, sich mit ihren Publikationsprojekten an uns zu wenden. Schreibt einfach eine E-Mail an: jthf@studienjahr.de. Dissertations- und Habilitationsschriften aller Fachrichtungen sind herzlich willkommen! Schaut regelmäßig auf unserer stets aktuellen Internetpräsenz vorbei, die stetig ausgebaut wird: www.jthf.de

Joachim Braun

Jahresbericht 2015 - 2016 der Ökumenischen Stiftung Jerusalem e.V.

Haushaltsbericht für das Jahr 2015

Im Jahresabschluss 2015 finden sich zum 31.12.2015 Erträge in Höhe 1.187,94 Euro, die zu einer leichten Erhöhung unseres Stiftungskapitals auf 105.401,27 Euro führten. Diese Erträge fließen z.T. in Rücklagen für die für 2016 geplante Neuauflage des Flyers der

Stiftung (vgl. letztjähriger Tätigkeitsbericht). Ebenso konnte eine Rückstellung für die geplante Förderung der Jordanien-Exkursion des 42. Studienjahres gebildet werden, die pro Teilnehmer mit 25 Euro bezuschusst werden soll. Die Rückabwicklung unserer Investition in die „DECEHA Trocknungsanlagen 5“,

durch die wir Mindereinnahmen durch das gesunkene Zinsniveau auszugleichen versucht hatten, läuft tranchenmäßig weiter, eine vollständige Abwicklung steht Ende 2016 an.

Personelle Veränderungen und Tätigkeiten

Im Jahr 2016 konnten wir Dr. Dr. Thomas Fornet-Ponse im Vorstand der Stiftung begrüßen, der für Simon Kramer nachrückt. Wir bedanken uns bei Simon für sein Engagement und sein Bemühen um die Stiftung und freuen uns, mit Thomas einen gut vernetzten ehemaligen Studienjährling gefunden zu haben, der sich in die Vorstandsarbeit einbringt – herzlich willkommen!

Im Februar 2015 erstellten wir die Bilanz für das letzte Kalenderjahr und legten Eckpunkte des Haushalts für das laufende Jahr fest. Daneben überprüften und führten wir die Übersicht über Spenden bzw. Zustiftungen weiter, damit Stiftungsvermögen und Stiftungskapital klar voneinander abgegrenzt sind.

Außerdem wurde ein Kontakt mit der Pax-Bank, Köln, initiiert, die eine Reihe größerer und kleinerer kirchlicher und kirchennaher Stiftungen betreut. In Gesprächen mit den Beratern für institutionelle Anleger konzip-

ieren wir derzeit eine Umstrukturierung unseres Portfolios, das an die anhaltend niedrige Zinsphase angepasst werden muss. Durch den Kontakt zur Pax-Bank haben wir auch als relativ kleine Stiftung die Möglichkeit, in die für kirchliche Stiftungen konzipierten Investments mit Fokus auf besonders sichere Anlagen zu gehen, die aufgrund des kirchennahen Hintergrunds der Pax-Bank kostengünstig und professionell gemanagt werden.

Im Oktober 2016 gab es außerdem wohl eine Premiere – der komplette Stiftungsvorstand nahm an der Mitgliederversammlung des Forums in Frankfurt teil, beriet mit den angereisten Mitgliedern Möglichkeiten und Ideen zur Förderung der Arbeit in den Studienjahren und stand für Fragen zur Verfügung.

Förderung 2016

Die für das Jahr 2015 eingeplante Förderung der Jordanien-Exkursion des 42. Studienjahres konnte 2016 aus den Rückstellungen finanziert werden (s.o.).

*Michael Huber
Simon Kramer
Josef Jochum*

Niedrige Zinsen?

Es lohnt sich trotzdem, für Sie und Euch, zu stiften! Das eingezahlte Kapital nützt jedem neuen Studienjahr. Zustiftungen erreichen uns unter folgender Bankverbindung:

Ökumenische Stiftung Jerusalem
IBAN: DE80 3506 0190 1200 1230 14
KD-Bank für Kirche und Diakonie, Dortmund
BIC: GENODED1DKD
Zweck: „Zustiftung“

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

1. PERSÖNLICHE DATEN

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

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

2. MITGLIEDSBEITRAG

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

Gläubiger-Identifikationsnummer: **DE05ZZZ00000713896**

Mandatsreferenz: **Wird separat mitgeteilt**

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

Falls von obigen Daten abweichend:

Name, Vorname (Kontoinhaber): _____

Straße, Hausnummer: _____

PLZ, Ort: _____ Summe: _____

Kreditinstitut (Name): _____

BIC: _____ IBAN: _____

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

- Ich beantrage die Paarmitgliedschaft zusammen mit:

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

3. SPENDEN

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

folgende Summe _____ EUR/CHF

- einmalig
- jährlich

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

Datum und Unterschrift

Bitte senden an:

Forum Studienjahr Jerusalem e.V., Postfach 2706, 48014 Münster

E-Mail: forum@studienjahr.de

Zu den Autoren

Volker Leppin ist Professor für Kirchengeschichte (Spätmittelalter und Reformation) an der Eberhard Karls Universität Tübingen.

Soham Al-Suadi ist Privatdozentin am Institut für Bibelwissenschaft der Universität Bern.

Katharina Galor ist Visiting Associate Professor (Judaic Studies) an der Brown University.

Moshe Zimmerman ist emeritierter Professor der Hebräischen Universität Jerusalem.

Ulrich Winkler ist seit August 2016 Studiendekan des Theologischen Studienjahrs Jerusalem und Lehrstuhlinhaber des Laurentius Klein Lehrstuhls für Biblische und Ökumenische Theologie.

Julian Lezuo ist Student des aktuellen 43. Studienjahres in Jerusalem.

Nancy Rahn ist Assistentin am Institut für Bibelwissenschaft der Universität Bern.

Joachim Braun ist Repetitor am Collegium Orentale Eichstätt und Mitarbeiter der Forschungsstelle Christlicher Orient der Katholischen Universität Eichstätt. Als Schriftleiter betreut er gemeinsam mit P. Dr. Nikodemus Schnabel die Reihe JThF.

Michael Huber ist Studienrat an einem Darmstädter Gymnasium und ausbildungsbeauftragter für Fachdidaktik der Kath. Religionslehre am Studieseinar in Darmstadt. Zudem ist er Vorstandsmitglied der Ökumenischen Stiftung Jerusalem

Josef Jochum arbeitet als Immobilienverwalter in Krefeld. Er ist Vorstandsmitglied der Ökumenischen Stiftung Jerusalem.

Simon Kramer ist Pastor der Ev.-luth. St. Maria und St. Nikolaus Kirchengemeinde Steenfelde und Vorstandsmitglied der Ökumenischen Stiftung Jerusalem.

Impressum

© 2017

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

Idee: René Dausner

Redaktion: Sarah Schulz, Sabine Hüttig, Maria Lissek

Titellogo: Gunnar Floss

Titelbild: Christoph Knoch



Khor Virap © saiko3p, Fotolia.com

IHR SPEZIALIST FÜR STUDIENREISEN – WELTWEIT.



Armenien – ältestes christliches Land der Welt

Armenien hat sich seine christliche Identität über 1700 Jahre bewahrt. Im Jahre 301 nahm König Tiridates das Christentum an und Armenien wurde zum ersten christlichen Staat der Welt. Auf einer 9-tägigen Entdeckungsreise finden sich eindrucksvolle Zeugnisse der Vergangenheit – Kirchen und Klöster in einer ganz eigenen Formensprache, eingebettet in eine atemberaubende Landschaft. Im Kloster Khor Virap ist noch heute die Grube sichtbar, wo Gregor der Erleuchter 15 Jahre lang gefangen gehalten wurde. Der einzigartige Blick fällt auf den jenseits der türkischen Grenze liegenden Berg Ararat. In Etschmiadzin, Sitz des armenischen Katholikos und UNESCO-Weltkulturerbe, bietet sich der Besuch eines Gottesdienstes an. Die Genozid-Gedenkstätte in Jerewan thematisiert die leidvolle Geschichte des armenischen Volkes. Ein Gang durch den Matenadaran zeigt eine der größten und wertvollsten Handschriftensammlungen weltweit.

Wenn Sie Gruppenreisen für die Gemeinde, den Verein, Hochschulen oder Freundeskreis planen – wir unterstützen Sie seit 55 Jahren bei der Umsetzung Ihrer Reiseideen mit Planung, Organisation und Abwicklung. Wir erstellen unverbindlich ein maßgeschneidertes Programm individuell ganz nach Ihren Wünschen und Themenschwerpunkten. Melden Sie sich zur **Einführungsreise Armenien vom 05.05.-12.05.17** als Vorbereitung auf Ihre Gruppe an.

Wir beraten Sie persönlich: Tel. 0711/61925-0
E-Mail: gruppen@biblische-reisen.de
Reiseideen für Gruppen: www.biblische-reisen.de

BIBLISCHE REISEN GMBH
Silberburgstraße 121
70176 Stuttgart

9-tägige Rundreise Armenien
Reisepreis pro Person
ab € 1.290,-

inkl. Flug, Übernachtung/
Halbpension, Rundreise inkl.
Eintrittsgelder, Reiseleitung

**Mindestteilnehmerzahl:
25 Personen**



Entdecken Sie die ganze Vielfalt unserer Reisen. Jetzt unsere **Kataloge 2017** kostenlos anfordern unter Code BUK17.