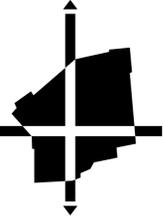


# cardo

EIN BAZAR FÜR DAS THEOLOGISCHE STUDIENJAHR JERUSALEM

Heft 12 des Jahres 5774 • 2014 • 1435



# Inhaltsverzeichnis

Editorial.....	02
<b>Gotteswort in Menschenwort</b>	
<i>Thomas Söding</i>	
Gotteswort im Menschenwort.	
Der theologische Nerv einer Hermeneutik der Bibel.....	05
<i>Volker Leppin</i>	
„et“, „partim ... partim“ – oder auch nicht?	
Das Schriftdekret von Trient, gelesen in ökumenischem Horizont.....	11
<i>Erwin Dirschel</i>	
Messianische Zeit zwischen dem rettenden Wort Gottes und der Sprache der Menschen. Ein Dialog mit G. Agamben.....	17
<i>Mirjam Schambeck sf</i>	
Wenn in Worten Tiefe wohnt.	
Überlegungen zum biblischen Lernen.....	24
<i>Klaus von Stosch</i>	
Gottes Wort in Menschenwort?	
Untersuchungen zum muslimischen Offenbarungsverständnis.....	32
Buchrezensionen.....	39
<b>Aktuelles aus dem Forum Studienjahr Jerusalem e.V.</b>	
<i>Christian Schramm/Martin Wenzel</i>	
Zukunftsweisend und kontrovers – Die Zukunftswerkstatt „Studienjahr“.....	47
<i>Franziska Stretz</i>	
Eine „runde Sache“. Bericht aus dem 40. Theologischen Studienjahr...	48
<i>Frank Dittmann/Michael Huber/Simon Kramer</i>	
Jahresbericht 2013 der Ökumenischen Stiftung Jerusalem.....	51
<i>Martin Steiner</i>	
Mit dem Post-Studienjahr-Stipendium in die Feldforschung.	
Ein Erfahrungsbericht.....	53
<i>Nikodemus C. Schnabel, OSB</i>	
Kontinuität und Wandel beim „Jerusalem Theologischen Forum“.....	55
<i>Katharina Pyschny</i>	
„Was für Studierende der Forstwirtschaft das Praktikum im Wald ist ...“	
Erste Eindrücke von der Jubiläumstagung (Bonn, 19-22.06.2014).....	61
<b>Projektvorstellungen</b> .....	64
Impressum.....	67

## Editorial

„Da Gott in der Heiligen Schrift durch Menschen nach Menschenart gesprochen hat, muß der Schrifterklärer, um zu erfassen, was Gott uns mitteilen wollte, sorgfältig erforschen, was die heiligen Schriftsteller wirklich zu sagen beabsichtigten und was Gott mit ihren Worten kundtun wollte“ (Dei Verbum 12). Die Charakterisierung der Heiligen Schrift als Gotteswort in Menschenwort in der Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung hat fast 50 Jahre nach ihrer Veröffentlichung nichts an theologischer Brisanz verloren. Sie wirft tiefgehende Fragen hinsichtlich der exegetischen Methodik, der biblischen Hermeneutik, des Schrift- und Offenbarungsverständnisses, der Inspirationsvorstellung, der Bibeldidaktik wie auch des interreligiösen Dialogs auf.

Die vorliegende Ausgabe versucht, sich dieser theologisch spannungsreichen Herausforderung aus bibeltheologischer, kirchengeschichtlicher, systematischer, religionspädagogischer und interreligiöser Sicht anzunähern: *Thomas Söding* zeigt in seinem Beitrag den theologischen Nerv einer Hermeneutik der Bibel auf: die Suche Gottes nach dem Menschen, die zur Suche der Menschen nach Gott führt. Dabei nähert er sich dem Kommunikationsproblem „Wie kann der eine Gott sich Menschen überhaupt verständlich machen, und wie können Menschen irgendetwas Sinnvolles vom lebendigen und wahren Gott sagen“ über den Begriff

der Inspiration und verdeutlicht an alt- und neutestamentlichen Beispielen, dass die Charakterisierung der Bibel als Gotteswort in Menschenwort nicht nur ihre Form, sondern auch ihren Inhalt bestimmt. Inwiefern die Dogmatische Konstitution Dei Verbum die Lehre von Trient transformiert hat, wird in dem Beitrag von *Volker Leppin* erarbeitet. In dem Versuch, das Schriftdekret von Trient im ökumenischen Horizont zu lesen, zeigt er, dass Dei Verbum nicht nur mit der Unterscheidung zwischen Offenbarung selbst und ihrer Weitergabe der Hermeneutik von Trient folgt, sondern auch in der Verhältnisbestimmung von Schrift und Tradition das Schriftdekret von Trient aufnimmt. Ausgehend von einem Dialog mit G. Agamben stellt *Erwin Dirscherl* Berührungspunkte für ein theologisches Verständnis der Sprache vor: Wenn Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes im Wort bzw. in der Sprache geschieht, dann ist dies eine Perspektive, die verdeutlichen will, dass in der Sprache ein Sich-Aussetzen Gottes und analog auch des Menschen geschieht. Vor welchen didaktischen und theologischen Herausforderungen die Vermittlung biblischer Texte bzw. Inhalte im Religionsunterricht steht, verdeutlichen *Mirjam Schambecks* Überlegungen zum biblischen Lernen. Autorin stellt eine bibeltheologische Didaktik mittels drei Phasen (Analyse der Textwelt, Analyse der Leserwelt und Verschränkung von Text- und Leserwelt) vor, die nicht

nur existentielle Orientierungen und Weisen des Gottfindens fördern, sondern auch den Selbstwertungsprozess von Schülerinnen und Schülern unterschützen kann. Die interreligiöse Relevanz des „Gotteswort in Menschenwort“ zeigen insbesondere die Untersuchungen zum muslimischen Offenbarungsverständnis durch *Klaus von Stosch*. Vor dem Hintergrund des kommunikationstheoretischen bzw. dialogischen Offenbarungsverständnisses des Zweiten Vatikanums werden drei Modelle vorgestellt: der Koran als Selbstmitteilung Gottes in seiner Barmherzigkeit, der Koran als Selbstmanifestation des Gotteswortes im Zeugnis der entstehenden muslimischen Gemeinden und der Koran als Manifestation der Schönheit Gottes. Dabei wird nicht nur die Vielfalt der offenbarungstheoretischen Ansätze im Islam, sondern auch deren Relevanz für die christliche Theologie angedeutet.

Zur Vertiefung der in den einzelnen Beiträgen aufgeworfenen Fragen und gegebenen Antworten stellen wir Ihnen in Form von Kurzrezensionen fünf Bücher vor, die sich mit exegetischen, kirchengeschichtlichen, systematischen, praktisch-theologischen und interreligiösen Aspekten der Thematik beschäftigen und zur weiteren inhaltlichen Auseinandersetzung anregen sollen.

An den thematischen Teil der Ausgabe schließen sich die Berichte über die aktuellsten Ereignisse und vielfältigen Aktivitäten im Zusammenhang mit dem Studienjahr Jerusalem an.

Dabei stehen insbesondere Neuigkeiten von der „Zukunftswerkstatt Studienjahr“, aus dem 40. Studienjahr, von der Ökumenischen Stiftung Jerusalem, der Reihe „Jerusalem Theologisches Forum“, aber auch Eindrücke aus einem Post-Studienjahr-Stipendium sowie der Jubiläumstagung in Bonn im Vordergrund. Abgeschlossen wird die vorliegende Ausgabe des *Cardo* mit der Rubrik „Projektvorstellungen“, in der drei Projekte von Studienjahrlern vorgestellt werden, die zur Vernetzung einladen.

Abschließend sei allen, die an der Entstehung dieser *Cardo*-Ausgabe mitgewirkt haben – insbesondere den Autorinnen und Autoren sowie unseren Werbepartnern – herzlich gedankt. Besonders danken möchten wir unserem neu etablierten wissenschaftlichen Beirat: M. Konkel (Biblische Theologie), C. Markschieß (Historische Theologie), J. Rahner (Systematische Theologie), B. Krane-mann (Praktische Theologie), Rabbi D. Bollag (Interreligiöses). Sie haben uns bei der Themenauswahl und inhaltlichen Konzeption des *Cardo* unterstützt und damit einen unerlässlichen Beitrag zur Qualitätssicherung unserer Vereinszeitschrift geleistet. Wir dürfen uns also in Zukunft auf viele spannende Hefte freuen und wünschen allen viel Freude bei der Lektüre dieser Ausgabe!

Katharina Pyschny, Bochum  
Till Magnus Steiner, Jerusalem

# Gotteswort in Menschenwort

## Gotteswort im Menschenwort

*Der theologische Nerv einer Hermeneutik der Bibel*

von Thomas Söding

### 1. Der Ansatz

Das Zweite Vatikanische Konzil hat in seiner Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung *Dei verbum*<sup>1</sup> erklärt, dass „Gott in der Heiligen Schrift durch Menschen nach Menschenart gesprochen hat“ (DV 12). Es beruft sich auf Augustinus; bei ihm lautet das Zitat vollständig: „Gott spricht durch Menschen nach Menschenart, weil er, so redend, uns sucht“ (*De Civ. Dei XVII 6 [BiTeu II, 219, 19-22 Dombart/Kalb]*). Der Satz ist nicht nur auf die Bibel bezogen, sondern ist auch der Bibel abgesehen. Er ist von Jesus inspiriert, der als Mensch nach der Art von Menschen auf die Suche nach Menschen gegangen ist, um sie für Gott zu gewinnen. Nach Lk 19,10 sagt er im Hause des Oberzöllners Zachäus von Jericho: „Der Menschensohn ist gekommen, zu suchen und zu retten, die verloren sind“.

Die Suche Gottes nach den Menschen, die zur Suche der Menschen nach Gott führt, ist der theologische

Nerv einer Hermeneutik der Bibel. Gott tritt nicht als Konkurrent der Menschen auf, sondern als ihr Schöpfer, Helfer und Erlöser. Deshalb besteht kein prinzipieller Gegensatz zwischen Gotteswort und Menschenwort. Allerdings herrscht eine qualitative Asymmetrie. Gott ist vielsprachig; Menschen machen viele Worte. Gott spricht, so die Bibel, durch die Schöpfung; er spricht durch sein Handeln in der Geschichte; er spricht durch die Zeichen der Zeit; er spricht durch Institutionen wie den Tempel; dass er durch Menschen spricht, ist keine exklusive, sondern eine spezielle Weise seiner Offenbarung, weil Menschen für ihn ein „Du“ und ein „Ihr“ sind, seine Ebenbilder, die hören und sprechen, aber auch taub und stumm sein können. Die Menschen ihrerseits reden viel, auch wenn sie wenig zu sagen haben. Das hat Jesaja im Sinn, wenn er vor Gott bekennt, ein „Mann mit unreinen Lippen ... in einem Volk mit unreinen Lippen“ zu sein (Jes 6,5).<sup>2</sup> In den vielen Menschenworten diejenigen herauszuhören, die Gott sagen will, ist schwer.

Die Bibel macht diese Zusammenhänge klar, ist aber auch selbst in sie hineingestellt. Sie verfolgt heiße Spuren der Suche Gottes nach den Menschen und der Menschen nach Gott – und zwar so, dass auch die vielen Spuren, die weit außerhalb der Bibel verlaufen, gelesen werden kön-

nen. Die Bibel entziffert diese Spuren so, dass durchweg die menschlichen Bedingungen transparent bleiben, unter denen sie gelegt werden; denn es werden laufend Namen, Orte und Zeiten, Situationen, Anlässe und Folgen genannt, in denen die Texte der Bibel entstanden sind. Auch wenn die historisch-kritische Exegese längst nicht alle Angaben verifizieren kann, sind sie Teil des kanonischen Textes geworden. Sie zeigen, dass die Bibel kein vom Himmel gefallenes, sondern ein in der Geschichte des Gottesvolkes gewachsenes Buch ist, an dem viele Menschen mitgeschrieben haben.<sup>3</sup> Während der Koran nach klassisch islamischer Lehre ein himmlisches Original hat, das eine ewige Wahrheit dokumentiert, ist die Bibel sichtbar auf der Erde entstanden und durchweg zeitbedingt.<sup>4</sup>

Aus diesem Grund wird oft versucht, die Bibel in einen göttlichen Kern und menschliche Schalen aufzuspalten oder Teile der Heiligen Schrift als gültiges Gotteswort, andere hingegen als fehlbares Menschenwort zu erklären. Das ist vergebliche Liebesmüh<sup>5</sup>. Zum einen zeigt jede Beschäftigung mit der langen Auslegungsgeschichte, wie schnell und stark die Geschmäcker sich ändern. Zum anderen aber verkennt das Subtraktionsverfahren die Pointe biblischer Offenbarungstheologie: Die Heilige Schrift ist zu 100 % das Wort Gottes und zu 100 % das Wort von Menschen. Die Bibel kann nur als Gotteswort erkannt werden, wenn sie als Menschenwort gelesen wird; und sie ist als Menschenwort nur dann

verstanden, wenn sie als Gotteswort studiert wird.

Die theologische Dialektik ist ihrerseits nicht selbstverständlich, sondern voraussetzungsreich. Sie ergibt sich, wenn man dem Duktus der Bibel selbst und ihrer Gottesrede folgt. In der jüdischen Bibel fordert sie eine permanente Exegese der Tora<sup>5</sup>; in der christlichen Bibel des Alten und Neuen Testaments eine Perspektive auf Jesus Christus, das fleischgewordene Wort Gottes, das grundlegend von der Bibel Israels bezeugt wird.<sup>6</sup>

## 2. Die Berufung

Das Kommunikationsproblem, das durch die biblische Theologie aufgeworfen, aber auch gelöst wird, entsteht durch den Monotheismus, den die Texte propagieren<sup>7</sup>: Wie kann der eine Gott sich Menschen überhaupt verständlich machen, und wie können Menschen irgendetwas Sinnvolles vom lebendigen und wahren Gott hören und sagen?

Die im Alten wie im Neuen Testament entwickelte Antwort heißt Inspiration.<sup>8</sup> Demnach ist es der Geist Gottes selbst, der Menschen befähigt, sein Wort zu vernehmen und weiterzugeben – derselbe Geist, der Menschen dazu führt, in den Worten anderer Menschen die Stimme Gottes zu hören. Wie aber Inspiration vorgestellt werden kann, ist strittig. Philo von Alexandrien setzt auf die Ekstase, weil er sicher ist, dass ein Mensch alles Irdische hinter sich las-

sen muss, um mit Gott in Beziehung zu treten; Mose, für Philo der Autor der Tora, auf der Spitze des Sinai ist das Paradebeispiel (*De vita Mosis* 2,188).<sup>9</sup> Josephus hingegen setzt auf die erzieherische Wirkung Gottes, der Menschen ausbildet, Hörer und Schreiber seines Wortes zu werden (*contra Apionem* 1,37-41).<sup>10</sup> Bei Philo wird der menschliche Faktor relativiert, bei Josephus aber transzendiert. Philos Ansatz ist populär bis heute; doch Josephus' Konzept ist wegweisend. Denn im Horizont biblischer Pneumatologie<sup>11</sup> kann die menschliche Auseinandersetzung mit dem Wort Gottes nicht ausgeblendet werden. Inspiration schaltet den Verstand nicht aus, sondern ein.

In der Bibel selbst wird keine Theorie der Inspiration entwickelt; aber an einigen Schlüsseltexten wird erzählt und reflektiert, wie der biblische Text entstanden ist. Dort ist das Modell des Prophetischen charakteristisch. Inspiration erfolgt über Personen. Im Kern steht die Berufung durch Gott.

Im Neuen Testament portraitiert sich Johannes von Patmos als inspirierter Autor. Er beschreibt, wie er den Auftrag erhalten hat, zu schreiben, was er „gesehen“ hat (Offb 1,9-20). Er ist als Autor in seinem Werk sehr präsent: voller Angst, der Aufgabe nicht gerecht zu werden, voller Schmerz über das, was ihm offenbart wird, aber auch voller Entschiedenheit, seinen Auftrag zu erfüllen.<sup>12</sup> Paulus macht in seinen Briefen immer wieder klar, dass er Autor als Apostel ist, der von Gott selbst beauftragt

worden ist, Jesus Christus in der Kraft des Geistes unter den Völkern zu verkünden; auch Paulus macht deutlich, wie sehr ihn diese Arbeit an Grenzen führt, aber auch zu einem Menschen macht.<sup>13</sup> Der Lieblingsjünger, der im vierten Evangelium als idealer Autor präsentiert wird (Joh 21,24f.), wird von Jesus in seine Nachfolge berufen und vom Geist Gottes inspiriert, die Erinnerung an Gott so zu pflegen, dass Jesus als Sohn Gottes glaubhaft wird.<sup>14</sup> Von den anderen Evangelisten weiß die kirchliche Tradition ähnliche Berufungsgeschichten – ohne sicheren historischen Anhaltspunkt, aber mit Gespür für hintergründige Zusammenhänge und offenkundige Dramen – zu erzählen, besonders von Matthäus, dem Zöllner, der zum Schriftsteller geworden ist (Mt 9,9-13).<sup>15</sup>

Im Alten Testament ragt das Beispiel Jeremias heraus, dessen Buch mit Prophetenworten König Jojakim verbrennt, um seinen Kritiker endgültig mundtot zu machen – ohne dass er mit dem geistreichen Gedächtnis des Propheten gerechnet hätte, der aus dem Kopf alles wieder seinem Sekretär Baruch diktieren kann „und noch viele weitere Worte“ (Jer 36).<sup>16</sup> David, der kanonische Autor der meisten Psalmen, ist – für Jesus ein Prophet (Mk 12,35ff.) – eine der ganz großen Figuren alttestamentlicher Historiographie; in den (sekundären) Regiebemerkungen werden einige Psalmen mit Szenen seiner narrativen Biographie verbunden und erlangen dadurch neue Bedeutungsgehalte.<sup>17</sup> Mose wird

nach Ex 34 auf dem Sinai von Gott selbst zum Autor bestimmt<sup>18</sup> – und hat dann (auf der Ebene des Kanons) die Geschichte seiner Berufung, sein Zögern, seine Begabung, sein Hadern und seinen Glauben in dieses Buch hineingeschrieben, so dass seine Biographie zur Theologie wird und die Theologie ihre biographische Dimension ausfüllt.

Soweit die biographischen Autornotizen historische Anhaltspunkte haben, sind sie nach dem Modell von Prophetenbiographien stilisiert; soweit sie fiktiv sind, nach demselben Modell historisiert. In beiden Fällen zeigen sie das Drama einer Begegnung zwischen Gott und Mensch, das den Menschen zutiefst herausfordert und verändert, so dass er ein Anwalt Gottes werden kann. Die wenigsten dieser Menschen haben allgemeine Anerkennung gefunden; Jesus hat das Sprichwort geprägt: „Ein Prophet gilt nichts im eignen Land“ (Mk 6,4 par.; Joh 4,44). Erst im Nachhinein werden sie erkannt – von der Gemeinschaft derjenigen, die ihren Worten Glauben schenken: in Israel und der Kirche.

### 3. *Das Zeugnis*

Dass die Bibel Gotteswort in Menschenwort ist, bestimmt ihre Form, aber auch ihren Inhalt. Nichts ist in der Bibel wichtiger als Gott<sup>19</sup> und der Mensch<sup>20</sup>. „Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde“ ist der erste (Gen 1,1), „Die Gnade des Herrn Jesus sei mit allen“ der letzte Satz

der christlichen Bibel (Offb 22,21). „Gott schuf den Menschen als sein Ebenbild“ (Gen 1,27), steht auf der ersten, „Komm, Herr Jesus“ (Offb 22,20) auf der letzte Seite der Bibel. Wie auch immer die Konstellation zustande gekommen ist, spiegelt sie die christliche Grundüberzeugung, dass in Jesus Gott selbst erschienen ist, um die Schöpfung zur Fülle des Heils zu führen, und dass der Mensch keine größere Hoffnung als die Wiederkunft Jesu Christi haben kann, der Gottes Reich vollendet.<sup>21</sup>

In diesem Rahmen stehen eine Vielzahl von Zeugnissen über Gott und die Welt; an der Schnittstelle stehen die Menschen mit ihren Erfahrungen und Erwartungen, ihrem Leid und ihrer Freude, ihrer Schuld und Gnade. Die Möglichkeit, dass Gott sein Wort durch Menschen sagt und dass Menschen Gottes Wort sagen, ist in eine Beziehung des Zueinander, die zum Miteinander und Ineinander wird, ohne dass Gott aufhört, Gott, und der Mensch aufhört, Mensch zu sein. Wie nahe Gott den Menschen und wie nahe die Menschen Gott kommen, ist die große Frage biblischer Theologie, die auf der Basis der Schöpfungsgeschichte jenseits von Eden gestellt und beantwortet wird.

Immer bleibt es bei der Fundamentalunterscheidung zwischen Gott und Mensch. Aber zum Glaubenszeugnis beider Testamente gehört, dass Gott nicht aus sicherer Distanz agiert, sondern sich in ungeahnter Intensität auf die Menschen einlässt. Dadurch entsteht eine äußerst kritische Lage, die aber von Gott selbst

zum Guten geführt wird, wenn auch durch den Tod hindurch.<sup>22</sup>

Das Alte Testament macht diese Nähe am ganzen Volk Israel fest, das als „Sohn“ und als „Tochter“ oder als „Braut“ Gottes figuriert.<sup>23</sup> Es hebt aber auch einzelne Menschen hervor, besonders Abraham, der zum „Freund“ Gottes wird (Jak 2,23; vgl. Jes 41,8; Dan 3,35; 2Chron 20,7)<sup>24</sup>, und Hiob, der durch den Tod hindurch geht, um seinen Erlöser zu sehen.<sup>25</sup> Das entscheidende Motiv ist die Liebe Gottes, die Nähe schafft und Untreue verwindet (Hos 11).

Dieses Motiv wird im Neuen Testament aufgenommen und jesuanisch modelliert. Einerseits verkündet Jesus in seiner Reich-Gottes-Botschaft, dass Gott den Menschen unendlich nahekommt, damit er ihnen nahegeht und sie einander nahekommen, so dass der Hass überwunden wird und Liebe entstehen kann.<sup>26</sup> Andererseits ist Jesus selbst der Ort dieser unendlichen Nähe. Im Johannes-

evangelium wird dies in einer Theologie der Liebe Gottes ausgelotet. Sie gipfelt darin, dass durch Jesus im Heiligen Geist all diejenigen, die Gott retten will, an seinem Leben teilhaben, so dass sie ganz „in“ Gott sind, wie Gott ganz „in“ ihnen ist, vermittelt durch Jesus.<sup>27</sup>

Eine solche Vision ist unerhört. Sie ist entweder eine unverschämte Projektion oder eine ungeheure Inspiration. Folgt man der Bibel selbst in der Unterscheidung wahrer und falscher Prophetie (Dtn 13; 18), ist eine Entscheidung immer nur im Rückblick zu erkennen: ob die Gottesliebe, zu der die Nächstenliebe gehört, gestärkt oder geschwächt wird und ob die Zeitdiagnosen zutreffend oder irreführend waren. Am Ende gilt: „An ihren Früchten werdet ihr sie erkennen“ (Mt 7,16.20). Die Lektüre ist der Ernstfall biblischer Hermeneutik – eine Lektüre mit den Augen und mit dem Herzen.

- 1 Zur Auslegung vgl. H. Hoving, Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Göttliche Offenbarung, in: P. Hünermann/B. J. Hilberath (Hg.), Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil III, Freiburg/Basel/Wien 2005, 695-831.
- 2 Vgl. W. A. Beuken, Jesaja 1-12. Unter Mitwirkung und in Übersetzung aus dem Niederländischen von Ulrich Berges (HThKAT), Freiburg/Basel/Wien 2003, 160.
- 3 Vgl. T. Söding, Einheit der Heiligen Schrift? Zur biblischen Theologie des Kanons (QD 211), Freiburg/Basel/Wien 2008 (2005).
- 4 Vgl. J. Rist/C. Breitsameter (Hg.), Wort Gottes. Die Offenbarungsreligionen und ihr Schriftverständnis (Theologie im Kontakt. Neue Folge 1), Münster 2013.
- 5 Vgl. D. Krochmalnik, Im Garten der Schrift. Wie Juden die Bibel lesen, Augsburg 2006.
- 6 Die *Interpretatio Christiana* wird oft als Attacke auf den Eigenwert des Alten Testaments gesehen; im Neuen Testament wird aber eine dialogische Hermeneutik etabliert; vgl. E. Brünenberg, Der Mensch in Gottes Herrlichkeit. Ps 8 und seine Rezeption im Neuen Testament (FzB 119), Würzburg 2009.
- 7 Aktuelle Bestandsaufnahme: C. Frevel, Der Eine oder die Vielen? Monotheismus und materielle Kultur in der Perserzeit, in: C. Schwöbel (Hg.), Gott – Götter – Götzen. XIV. Europäischer Kongress für Theologie (11.-15. September 2011 in Zürich) (VWGTh 38), Leipzig 2013, 238-265.

- 8 Vgl. J. Whitlock, Schrift und Inspiration. Studien zur Vorstellung von inspirierter Schrift und inspirierter Schriftauslegung im antiken Judentum und in den paulinischen Schriften (WMANT 98), Neukirchen-Vluyn 2002.
- 9 Vgl. Y. Amir, Die hellenistische Gestalt des Judentums bei Philo von Alexandrien (FJCD 5), Neukirchen-Vluyn 1983, 67-106.
- 10 Vgl. G. Stemberger, Hermeneutik der Jüdischen Bibel, in: C. Dohmen/G. Stemberger, Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments (KSrTh 1,2), Stuttgart/Berlin/Köln 1996, 23-132: 33-36.
- 11 Vgl. K. Erlemann, Unfassbar? Der Heilige Geist im Neuen Testament, Neukirchen-Vluyn 22012 (2010).
- 12 Vgl. T. Schmeller/M. Ebner/R. Hoppe (Hg.), Die Offenbarung des Johannes – Kommunikation im Konflikt (QD 253), Freiburg/Basel/Wien 2013.
- 13 Vgl. R. Vorholt, Der Dienst der Versöhnung. Studien zur Apostolatstheologie bei Paulus (WMANT 118), Neukirchen-Vluyn 2008.
- 14 Vgl. J. Zumstein, Kreative Erinnerung. Relecture und Auslegung im Johannesevangelium (ATHANT 84), Zürich 2004; kritisiert von J. Becker, Johanneisches Christentum. Seine Geschichte und Theologie im Überblick, Tübingen 2004.
- 15 Zum Roman geformt von A. Stadler, Salvatore, Frankfurt am Main 2008.
- 16 Vgl. G. Fischer, Jeremia 26-52 (HThKAT), Freiburg/Basel/Wien 2005, 281-284.
- 17 Vgl. W. Dietrich, David. Der Herrscher mit der Harfe, Leipzig 2003.
- 18 Vgl. C. Dohmen, Exodus II (HThKAT), Freiburg/Basel/Wien 2004, 372f.
- 19 Vgl. R. Feldmeier/H. Spieckermann, Der Gott der Lebendigen. Eine biblische Gotteslehre, Tübingen 2011.
- 20 Vgl. C. Frevel (Hg.), Biblische Anthropologie. Neue Einsichten aus dem Alten Testament (QD 237), Freiburg/Basel/Wien 2010.
- 21 Vgl. T. Hieke/T. Nicklas, „Die Worte der Prophetie dieses Buches. Offenbarung 22,6-21 als Schlussstein der Bibel Alten und Neuen Testaments gelesen (BThSt 62), Neukirchen-Vluyn 2003.
- 22 Vgl. J. Negel/M. Gruber (Hg.), Figuren der Offenbarung. Biblisch – Religionstheologisch – Politisch (JThF 24), Münster 2012.
- 23 Vgl. M. Häußel, Tochter Zion auf dem Weg zum himmlischen Jerusalem. Rezeptionslinien der „Stadtfräulein Jerusalem“ von den späten alttestamentlichen Texten bis zu den Kirchenvätern, Dresden 2011.
- 24 Zum Motiv vgl. M. Gruber/S. Kiechle (Hg.), Gottesfreundschaft. Ordensleben heute denken, Würzburg 2007.
- 25 Vgl. L. Schwienhorst-Schönberger, Ein Weg durch das Leid. Das Buch Ijob, Freiburg/Basel/Wien 2007.
- 26 Vgl. T. Söding, Die Verkündigung Jesu – Ereignis und Erinnerung, Freiburg/Basel/Wien 2012 (2011).
- 27 Vgl. K. Scholtissek, In Ihm sein und bleiben. Die Sprache der Immanenz in den johanneischen Schriften (HBS 21), Freiburg/Basel/Wien 2000.

*Thomas Söding in Professor für Neues Testament an der Ruhr-Universität Bochum.*

## „et“, „partim ... partim“ – oder auch nicht?

*Das Schriftdekret von Trient,  
gelesen in ökumenischem  
Horizont*

von Volker Leppin

**A**llein die Schrift: Diese reformatorische Exklusivpartikel stand nicht, wie man leicht meinen könnte, am Anfang der Reformation, sondern hat sich erst in deren Verlauf entwickelt. Besonders deutlich lässt sich dies an den Wittenberger Theologen zeigen: Martin Luther dürfte das *Solus Christus* noch von seinem Beichtvater Johannes von Staupitz übernommen haben. Zu einem *Sola gratia* entwickelte er diese Einsicht dann erst unter dem vertieften Einfluss Augustins weiter. Nicht nur weil der Kirchenvater zugleich Patron seines Ordens war, ist es deutlich, dass Luther sich damit noch ganz im Rahmen der mittelalterlichen Theologie und Frömmigkeit bewegte. Entsprechend hat auch die „Gemeinsame Erklärung“ zur Rechtfertigungslehre zwischen Lutheranern und römisch-katholischer Kirche 1999 festhalten können, dass die Differenz erst bei einer anderen Exklusivpartikel einsetzte: dem *Sola fide*. Luther scheint dies im Frühjahr 1518 – also einige Monate nach der Zustellung seiner Thesen gegen den Ablass am 31. Oktober 1517 an die zuständigen Bischöfe – entwickelt und konturiert zu haben. Das Schriftprinzip aber gewann erst danach Gestalt – und

zunächst nicht durch Luther, sondern durch Melancthon. Nach der Leipziger Disputation, auf der 1519 Eck und Luther miteinander stritten, formulierte der junge *artes*-Lehrer in seinen Thesen für das theologische Baccalaureat: „Für einen Katholiken [so der zu diesem Zeitpunkt noch selbstverständliche Gebrauch dieses Wortes für jeden Christen und jede Christin; V.L.] ist es nicht notwendig, über die Dinge hinaus, die ihm durch die Schrift bezeugt werden, noch weitere zu glauben“ (Melancthons Werke, hg. v. Robert Stupperrich, Bd. 1: Reformatorische Schriften, Gütersloh 1951, 24.29f).

Etwas anders verlief die Entwicklung in der Schweiz. Huldrych Zwingli, der in der deutschen lutherischen Forschung gerne als abhängig von Luther charakterisiert wird, gelangte auf einem ganz eigenen Weg zu reformatorischen Überzeugungen: Ihn hatten Lehren des spätmittelalterlichen Scotismus tief beeindruckt, in deren Zentrum die unendliche Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf stand – eben diesen Gedanken hat er dann durch unterschiedliche Transformationen hindurch weiterentwickelt, unter anderem zu dem Gedanken vom schroffen Gegensatz zwischen Menschenwort und Gotteswort. Im Angesicht Gottes konnte nur das letztere standhalten. Symbolisch manifest wurde dies, als am 9. März einige Zürcher Bürger in Gegenwart Zwinglis demonstrativ Wurst aßen und so das vorgeschriebene Fasten brachen: Die Regel entstammte ja allein dem menschlichen,

nicht dem göttlichen Wort.

Auf unterschiedlichen Wegen war man damit im reformatorischen Lager zu der Einsicht gelangt, dass allein die Schrift in Fragen des Heils Geltung besitzen könne. Der altgläubigen Seite war nur zu bewusst, dass damit eine theologische Begründungsstruktur geschaffen war, die sich mit dem tradierten ausgefeilten Autoritätensystem nicht mehr vereinen ließ. Entsprechend prallten die Gegensätze schon auf dem Augsburger Reichstag 1530 aufeinander, als die mit Wittenberg verbundenen reformatorischen Stände die *Confessio Augustana* vorlegten. Zwar verzichtete man auf einen eigenen Artikel über die Heilige Schrift, aber deren alleinige Geltung als Norm war doch unmissverständlich formuliert, wenn es etwa in Artikel 15 über die Kirchenordnungen hieß: „Darüber wird gelehret, daß alle Satzungen und Traditionen, von Menschen dazu gemacht, daß man dadurch Gott versühne und Gnad verdiene, dem Evangelio und der Lehre vom Glauben an Christum entgegen sind“ (BSLK 69f); dies wurde dann im zweiten Teil der CA noch anhand einzelner Bestimmungen ausgeführt. Die altgläubigen Verfasser der *Confutatio*, welche die CA widerlegen sollte, erkannten das Problem sofort und konterten, diese Lehre sei „gently aufzuheben“ (Die *Confutatio* der *Confessio Augustana* vom 3. August 1530, hg. v. Herbst Immenkötter, Münster 1979, 114). Dies bekräftigten sie in der Auseinandersetzung um Fastengebote: „Deßhalben auch, welcher solchen

gesetzen der kirchen frevelich widerstrebt oder veracht, derselb belaidigt schwerlich Got“ (ebd. 176). Damit war die Differenz in der Schriftfrage offenkundig – wenngleich man sich für beide Seiten vor Augen halten muss, dass man sich noch in einem Definitionsprozess befand, in dessen Verlauf die mittelalterliche Theologie auf unterschiedliche Weisen transformiert wurde. Diese war klar von der Begründung aller Theologie in der Schrift ausgegangen, hatte diese aber im Rahmen eines **Harmonie-modells** im Zusammenhang mit Kirchenvätern und Kirchenlehre verstanden. Erst durch die Reformation trat das **Differenzmodell** als Herausforderung auf, das auf mögliche und tatsächliche Gegensätze zwischen Schrift und Tradition verwies.

Diejenigen also, die in der mit dem Papst verbundenen Kirche bleiben wollten, mussten nach einer neuen Zuordnung des Verhältnisses beider Größen suchen – eben das ist die Aufgabe, die sich in Trient stellte. Bekanntlich hat man sich gleich zu Beginn den wichtigen dogmatischen Fragen zugewandt, welche durch die Reformation aufgeworfen worden waren. In diesen Kontext gehört das „Dekret über die Annahme der heiligen Bücher und Überlieferungen“ vom 8. April 1546 (DH 1501-1508).

Die darin formulierte Lehre basiert auf einer Zweistufigkeit vom Evangelium selbst und seiner Vermittlung. Aus Sicht der Konzilsväter von Trient ist die „*puritas ipsa Evangelii*“ (DH 1501) dieser Vermittlung vorgegeben, durch die Kirche aber bewahrt

(„...*conservetur*“). Erst an das Evangelium anschließend ist dann die Frage zu behandeln, durch welche Medien diese Bewahrung erfolgt. Diesen Status wird man sich bewusst machen müssen: Auch für Luther ist es von zentraler Bedeutung, das Evangelium vom bloßen Schriftwort abheben zu können – das drückt die berühmte Formel „Christum (...) treyben“ (WA.DB 7,384,26) aus. Aber die Entwicklung des Schriftprinzips hatte doch zugleich die Möglichkeit zur unverfälschten Erfassung eben dieses Evangeliums an die Schrift selbst gebunden. Trient hingegen ging davon aus, dass es über die von den Aposteln unmittelbar „*ab ipsius Christi ore*“ („aus dem Mund Christi selbst“) empfangenen Lehren hinaus auch solche gebe, die diese „*Spiritu Sancto dictante*“, „durch das Diktat des Heiligen Geistes“, erhalten und dann „*quasi per manus traditae*“, „durch die Hände übertragen“, den späteren Generationen weitervermittelt hätten. Damit ist bei unbefangener Lektüre gegenüber dem evangelischen Schriftprinzip zweierlei festgehalten: erstens, dass es im Christentum solche Lehren gibt, die nicht unmittelbar auf die Lehre Jesu Christi zurückgehen, und dass diese zweitens in einer an die apostolische Amtsnachfolge gebundenen Tradierungsweise erhalten sind.

Der Versuch, diesen Befund historisch zu relativieren, dürfte dabei nur begrenzt weiterführen: in mehreren Beiträgen hat Josef Rupert Geiselman im Vorfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils darauf aufmerk-

sam gemacht, dass der beschlossene Text des Dekrets eine Abschwächung gegenüber dem vorherigen Entwurfstext darstellte. An der entscheidenden Stelle hatte es im Vorschlag vom 22. März 1546 noch geheißen, die Lehren seien „*partim (...) in libris scriptis, partim sine scripto traditionibus*“, „teils in geschriebenen Büchern, teils in ungeschriebenen Traditionen“ enthalten gewesen (CT V, 31). Das hätte in der Tat eine klarere materiale Aufteilung der Inhalte bedeutet, als sie im endgültigen Dekret erscheint. Diese Variante ist aber nicht belastbar genug, um in dem Beschluss des Konzils eine wirkliche Öffnung für das *Sola scriptura* zu sehen. Theologiehistorisch lässt sich dieser am ehesten so verstehen, dass die Konzilsväter sich bemühten, das tradierte Harmoniemodell des Bezugs von Schrift und Tradition so zu fassen, dass es dem neuen Problemstand, der stärker die Unterschiedenheit beider Größen wahrnehmen ließ, gerecht würde. Hierzu diene insbesondere die zentrale Unterscheidung des Evangeliums selbst von den Medien, die es für die Kirche bewahren.

Eine ehrliche evangelische Selbstreflexion wird allerdings gerade auch hierin ein ökumenisches Potenzial entdecken, das heute bewusster und expliziter ist als noch im sechzehnten Jahrhundert. Das evangelische Schriftprinzip ist, darauf haben insbesondere Wolfhart Pannenberg und Jörg Lauster hingewiesen, durch die Aufklärung in eine schwere Krise geraten. Die orthodoxe Schriftlehre, wie sie insbesondere in kritischer

Auseinandersetzung mit römisch-katholischen Auffassungen entwickelt wurde, lässt sich in der Form, in die sie gegossen wurde, offenkundig nicht mehr aufrechterhalten. Die Infragestellung des *Sola-scriptura*-Prinzips kam dabei aus zwei Richtungen und muss infolgedessen zu einer zweifachen Modifikation des Prinzips selbst führen: Die eine Frage ist die exegetische, bei der freilich – wie von evangelikalen Kritikern durchaus mit Recht betont wird – das Ergebnis durch die methodischen Voraussetzungen mitgestaltet wurde: Indem die biblischen Schriften als Produkte menschlicher Autorschaft verstanden wurden, sind auch ihre Inhalte zunächst einmal menschlichen Ursprungs. Die plausibelste Antwort hierauf aber, also die erste Modifikation, besteht darin, den göttlichen Ursprung der Schrift nicht im Sinne der klassischen Inspirationslehre nach 2 Tim 3,16 in den Autoren zu suchen, sondern in dem berichteten Geschehen, also dem Christusereignis, das Bestand auch dann hat, wenn Teile des Berichteten sich als menschliche Deutungen oder gar Konstruktionen erweisen. Damit entsteht aber als ein plausibles Verständnis der Schrift im evangelischen Kontext ein Modell, das den schon bei Luther angelegten Unterschied von Evangelium selbst und seiner biblischen Gestalt stärker akzentuiert als dieser es getan hat – und das sich durchaus sprachlich und inhaltlich an Einsichten annähert, wie sie in der beschriebenen Zweistufigkeit des Trienter Dekrets gefasst sind. Hier handelt es sich also um

eine **Relativierung** des evangelischen Schriftprinzips.

Etwas komplexer gestaltet sich das Problem bei der zweiten Infragestellung des Schriftprinzips, die primär nicht exegetischer, sondern dogmengeschichtlicher Art ist. Die wie die Exegese als kritische Wissenschaft entstandene Dogmengeschichte hat den Reflexionsprozess offengelegt, der zu bestimmten christlichen Dogmen geführt hat, und damit deutlich gemacht, dass diese nicht einfach aus dem biblischen Befund erhoben wurden, sondern unter zum Teil erheblichem philosophischem Aufwand konstruiert worden sind. Den wohl bedeutendsten evangelischen Dogmenhistoriker Adolf von Harnack hat dies in seinem „Wesen des Christentums“ dazu geführt, eben dieses Wesen ausgesprochen reduktionistisch zu bestimmen. Ein hermeneutisch weiter ausholender Ansatz wird aber wohl nach Beschreibungsmodellen suchen müssen, die erkennen lassen, dass dieser Weg nicht etwa den biblischen Befund verfremdet hat, sondern ihn auf eine nach seinerzeitigen Vorstellungen adäquate Weise zum Ausdruck gebracht hat, wobei offen bleibt, ob nicht die Vorstellung von der Trinität und ihre biblischen Grundlagen – dass zugleich an dem einen Gott festgehalten und doch drei Personen als göttliche behandelt werden – anders reformuliert werden können. So oder so bleibt die Trinitätslehre in ihrem Kern ein angemessener Ausdruck biblischer Lehre, was man freilich nur dann formulieren kann, wenn man bis zu einem gewis-

sen Maße eine **Annäherung an ein Harmoniemodell** vornimmt, das die Möglichkeit einer Weiterentwicklung christlicher Lehre im Gespräch mit der Schrift vorsieht.

Relativierung und Annäherung an ein Harmoniemodell bedeuten freilich nicht die Aufgabe des Schriftprinzips, sondern dessen Transformation – und sie bedeuten auch nicht, dass der evangelische Anstoß am Schriftdekret von Trient einfach verschwunden wäre. Die vorausgesetzte Möglichkeit einer mündlichen Überlieferung, die sich unmittelbar auf Christus oder den Heiligen Geist zurückführen lässt und in besonderer Weise an die Amtsträger gebunden ist, wird dem beschriebenen komplexen Zusammenhang aus Bibel und verstehender Weiterentwicklung nicht gerecht. Vor allem ist die in Trient trotz der Geiselmanschen Interpretation vorhandene Möglichkeit einer additiven Vorstellung des Zusammenhangs von Schrift und Tradition, wonach der biblische Befund nicht einfach verstehend angeeignet, sondern um andere oder spätere Inhalte ergänzt würde, so evangelischerseits nach wie vor nicht tragbar. Zugespitzt gesagt: Die Dogmatisierung der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel, wie sie noch 1950 durch Papst Pius XII. erfolgte, ist auf Grundlage des Schriftdekrets von Trient möglich, auf Grundlage des modifizierten evangelischen Schriftprinzips, auch in seiner modifizierten Gestalt, hingegen nicht.

Umso interessanter ist es daher, den nächsten Schritt der Konzili-

enhermeneutik zu verfolgen, wie er durch das Zweite Vatikanum getan wurde. Die dogmatische Konstitution „*Dei verbum*“ hat ihrerseits die Lehre von Trient transformiert. Die grundsätzliche Unterscheidung zwischen Offenbarung selbst und ihrer Weitergabe („*transmissio*“) in Kapitel 1 und 2 folgt dabei der Hermeneutik von Trient. Auch im Blick auf das Verhältnis von Schrift und Tradition wird das dortige Schriftdekret aufgenommen (s. vor allem DH 4207). Deren Zuordnung aber erfolgt auf eine neue Weise: Schrift und Tradition werden nun nicht nur als auf eine Quelle zurückgehend beschrieben, sondern auch aufs engste miteinander verbunden: „*in unum quodammodo coalescunt et in eundum finem tendunt*“ („Sie fließen beide gewissermaßen in eines zusammen und streben demselben Ziel zu“; DH 4212). Obwohl ausdrücklich abgelehnt wird, dass die (römisch-katholische) Kirche ihre Gewissheit „*per solam Sacram Scripturam*“, „durch die Heilige Schrift allein“ habe, betonte Joseph Ratzinger seinerzeit, es handle sich hier um die Annäherung an ein katholisches *Sola scriptura* (LTHK<sup>2</sup> 13,524), welches er allerdings zu Recht von einem evangelischen *Sola scriptura* unterschied. Dennoch ist hierdurch ein Interpretationsrahmen für das Schriftdekret von Trient geschaffen, der die Frage des *Sola scriptura* im Grundsatz nicht mehr als konfessionstrennend wahrnehmen muss. Fünfhundert Jahre Lerngeschichte haben beide Konfessionen aus jeweils eigenen Gründen

und eigener Ansicht so weit aufeinander zubewegt, dass der Ökumenische Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen 1992 optimistisch erklären konnte, dass „eine Verständigung über die zwischen den

Kirchen in dieser Sache noch offenen Fragen erreichbar sein“ sollte (Verbindliches Zeugnis. Bd. 1, hg. v. Wolfhart Pannenberg und Theodor Schneider, Göttingen/Freiburg 1992, 397).

*Volker Leppin ist Professor für Kirchengeschichte an der Eberhard Karls Universität Tübingen.*

## Messianische Zeit zwischen dem rettenden Wort Gottes und der Sprache der Menschen

*Ein Dialog mit G. Agamben*

*von Erwin Dirscherl*

### *1. Der Mensch und seine mögliche Verlorenheit*

In jedem Augenblick übertrifft das Maß des Vergessens und der Zerstörung, der ontologische Verbrauch, den wir in uns tragen, die Barmherzigkeit unserer Erinnerungen und unseres Bewußtseins bei weitem. (...) Es gibt eine Kraft und eine Aktivität des Vergessenen, die nicht nach den Regeln bewußter Erinnerung gemessen oder als Wissen angehäuft werden könnten, deren Insistenz aber den Stellenwert jedes Wissens und jedes Bewußtseins bestimmt. Das Verlorene fordert nicht, erinnert und kommemoriert zu werden, sondern als Vergessenes in uns und mit uns zu bleiben, als Verlorenes – und nur deshalb ist es unvergesslich“.<sup>1</sup> Diese Feststellung von G. Agamben in seinem Römerbriefkommentar gibt auch der Theologie zu denken. Das, was uneinholbar vergessen ist, muss in dem Sinne unvergesslich bleiben, dass wir ihm treu bleiben, damit es auf rätselhafte Weise bei uns bleiben und noch möglich, d.h. veränderbar sein kann. Damit ist die Unabgeschlossenheit der Vergangenheit, die sich einem aktiven Erinnern-können entzieht, und auf andere Weise erin-

tert wird, eine Frage der Treue.

Das Messianische bei Paulus ist aus der Sicht Agambens der „Ort einer Anforderung, die sehr genau die Erlösung dessen, was gewesen ist, betrifft“ (52f.). Damit ist nicht die Perspektive gemeint, die die Welt als schon vollendet erlöste anschaut. Vielmehr bedeutet die Ankunft des Messias, „daß alle Dinge – und mit ihnen auch das Subjekt, das sie betrachtet – vom *Als-ob-nicht* eingenommen und mit einer einzigen Geste zugleich berufen und widerrufen sind“ (53). Das ist die Dislokation des Subjekts, insofern es der Verlorenheit als seiner eigenen Verlorenheit inne wird. Es kann nicht nur Dinge verlieren, auch sich selbst. Ruf und Widerruf bringen die Spannung einer verlierbaren, fragilen Beziehung zum Ausdruck, die nicht sicherer Besitz ist.

In diesem Kontext tritt die Frage nach Tod und Vergänglichkeit in den Vordergrund. Denn der Messias „lebt genaugenommen in ihm (in Paulus; E.D.) als jenes ‚nicht mehr ich‘, als der tote Leib der Sünde, den wir noch in uns tragen und der im Messias durch den Geist erweckt wird (Röm 8,11). Die ganze Schöpfung ist der Vergänglichkeit unterworfen (*mataiótēs*, die Flüchtigkeit dessen, was verlorenght und verdirbt) – aber genau deshalb seufzt sie in Erwartung auf Erlösung (Röm 8,20-22)“ (53). Das unaufhörliche Verlorengehen des Subjekts kann nicht in kluge Rede gefasst, es kann nur im Seufzen hörbar werden. Agamben zielt auf die Treue zu dem Verlorenen. Wer ihm treu bleiben will, kann „nicht

an irgendeine Identität oder weltliche *klēsis* glauben“ (53). Das „als ob nicht“ beschreibt also die absolute „Angleichung an das, was verloren und vergessen geht“ (53). Eine Angleichung an das Vergehende bzw. Vergangene ist eine Angleichung an das, was auf den ersten Blick nicht mehr ist, an das, was durch Todesnähe und Negativität gezeichnet ist und vergessen werden kann. Ist das nicht unser aller Vergangenheit? Geht unsere Zeit nicht in jedem Moment von einer vorübergehenden Gegenwart in eine Vergangenheit über, deren Grenze zur Gegenwart geöffnet bleibt und nicht geschlossen werden kann, weil das, was war – nicht nur das Erinnerbare, auch das, was wir nicht mehr erinnern können – uns immer auf rätselhafte und komplexe Weise prägen und daher bleiben wird? Bleibt nicht eine Verbindung zur Vergangenheit, die eben nicht „nicht mehr“ ist, sondern anders als gegenwärtig, d.h. verwandelt gegenwärtig bleibt?

Aufgrund des zeitlichen Abstands des Menschen zu sich selbst würde jede Identifizierung fragwürdig, die keinen Abstand mehr zuließe, wäre jedes Verständnis von Identität verfehlt, das die zeitliche Differenz in ihr überspielt und das Verlorene im Subjekt selbst verdrängt. Eine differenzlos gedachte Identität wäre vor einem Selbstverlust dauerhaft geschützt. Auf rätselhafte Weise stehe ich mit mir und allem in Beziehung und werde doch nur an meinem Platz, zu meiner Zeit handeln können. Was aber, wenn ein anderer in

mir ist, der die Zeiten füreinander so zu öffnen vermag, dass ich meine Zeit überschreite, ohne es zu wissen, dass ich in meinem Leib eine Geschichte trage, über die mein Bewusstsein nie wird gänzlich verfügen können? Was, wenn der Messias das, was war, was ist und was kommen wird, so in sich trägt und zusammendrängt, dass das Vergessene nicht verloren ist, sondern das Erste, was gerettet werden wird? Ist nicht in jedem Moment alles präsent, insofern in der Gegenwart alles zusammengedrängt in Verbindung steht: Das, was vorübergegangen ist, was jetzt passiert und das, was noch kommen wird: Das Zu-Ende-Gehen der Zeit? Agamben versteht die messianische Zeit als operative Zeit, die die chronologische Zeit im Innersten verwandelt und auf das Ende hin drängt, Zeit, „die wir benötigen, um die Zeit zu beenden – in diesem Sinne: die *Zeit, die uns bleibt*“ (81). Der Messias verhindert die Rückkehr des Unmöglichen. Das Unmögliche ist für Agamben das endgültig Fixierte, das Unveränderbare und unwiderruflich Geschehene, das endgültig Abgeschlossene, das keine Zukunft mehr hat. Der Messias öffnet die Zeiten, die in den Subjekten und zwischen ihnen geschehen, füreinander und hält sie offen. „Während unsere Darstellung der chronologischen Zeit als derjenigen Zeit, *in der wir sind*, uns von uns trennt und uns sozusagen in ohnmächtige Zuschauer unserer selbst verwandelt, die ohne Zeit die flüchtige Zeit betrachten, ist die messianische Zeit als operative Zeit, in der wir unsere Zeitdar-

stellung ergreifen und vollenden, die Zeit, *die* wir selbst sind – und daher die einzig reale Zeit, die einzige Zeit, die wir haben“ (81).

Was unwiderruflich erscheint, wird widerrufen, die Geschlossenheit der Vergangenheit wird aufgerissen und unwiderruflich offengehalten durch einen Ruf, der nicht fixiert, sondern auf- und ent-schließt. Der Ruf des Messias geschieht in der Spannung von Berufung und Widerrufung. Der Messias, der alles ein wenig ver-rückt, stellt alles an seinen Platz, an den Platz, der der seine und doch auch der unsere ist. Ein Platz, ein Ort, der zwischen uns liegt, der uns einnimmt und den wir einnehmen, ein Ort, der für unser Handeln offen steht, ein Ort, in dem das Verhältnis zu uns und zum Anderen geschieht. Ist dieser offene Ort der Zeit eine Leere oder geschieht in ihm eine Verbindung? Wir alle könnten in ihm verloren gehen und genau darin besteht unsere (Möglichkeit der) Rettung.

Der Tod und die Vergänglichkeit holen das Subjekt von einem Thron, der als selbsterbauter Turm von der Verlorenheit des Menschen und seiner Not ablenkt und daher einen Scheinblick auf die Wirklichkeit eröffnet. Wie im Turmbau zu Babel will der Mensch auch den Himmel und sein Schicksal beherrschen. Die messianische Zeit aber holt die Verlorenheit wieder in unsere Nähe, so können wir ihr wieder nahe kommen. Damit aber kommen wir zu uns, zu unserem Kern, der unvergesslich ist in seiner Verlorenheit, nicht in

seiner Mächtigkeit.

Beschreibt Agamben eine messianische Haltung, die mit Verlorenheit überhaupt noch rechnet und die Rettung nicht einfach für ausgemacht hält, die auch im Blick auf die Erlösung die noch vorhandene Not nicht übersieht? Wenn die Rettung ohne die Spannung des „noch nicht“ behauptet würde, welche überhebliche Selbstsicherheit würde sich daraus ergeben? Die Figur der Hoffnung vermag diese Spannung zu umschreiben: Eine Haltung des Ausharrens bei und mit dem Verlorenen, um die Zukunft offenzuhalten, in der eine Wandlung geschehen kann.<sup>2</sup> Wie J. P. Sartre versteht Agamben das Nichts und die Negation als Eröffnung von Freiheit. Die Negation wird zum Raum der möglichen Rettung, sie ist nicht einfach Verneinung und Nichtung, sie kann es werden, aber sie kann auch in Rettung umschlagen. Dies aber ist nicht von vornherein sicher. Eva Geulen hat gezeigt, dass Agamben auch eine Neubestimmung der Negativität versucht, die zeigen will, dass Unvermögen nicht nur Negation des Vermögens, sondern ein eigenständiger Ermöglichungsgrund ist, der das Verhältnis von Sprache und Tod berührt.<sup>3</sup>

Nicht von ungefähr fügt Agamben an dieser Stelle seiner Analysen einen Exkurs über die Parabel ein. Mit Bezug auf E. Jünger und F. Kafka stellt er heraus, dass sich im Gleichnis ein Übergang jenseits der Sprache ereignet, der nur möglich ist, indem der Mensch selbst Sprache wird (vgl. 55). „Im messianischen Gleichnis

nähern sich *signum* und *res significata* an, weil in ihm die bedeutete Sache die Sprache selbst ist“ (55). Darin liegt die irreduzible Ambiguität der Gleichnisse, in denen die Differenz zwischen Zeichen und Bezeichnetem niemals völlig verschwindet. Was sich im Gleichnis ereignet, wird als „Übergang“ bezeichnet, als „Übergang jenseits der Sprache“, der im Sinne Kafkas möglich ist, indem man selbst Sprache wird (55).

## *2. Mögliche Rettung dessen, was bleibt: Sprache und Präsenz des Menschen*

Hier ergeben sich Berührungspunkte zu einem theologischen Verständnis der Sprache. Wenn Offenbarung ausgehend vom biblischen Zeugnis im Wort, in der Sprache geschieht, als Selbstmitteilung Gottes, dann ist das die eine Perspektive, die verdeutlichen will, dass in der Sprache ein Sich-Aussetzen Gottes und – analog – auch des Menschen geschieht.<sup>4</sup> Im Sprechen verlassen wir uns in einem Wort, das wir sprechen und das verklingt, aber gehört werden und wirken kann. Offenbarung geschieht auch jenseits der Sprache, im Schweigen, in „einer Stimme verschwebenden Schweigens“ (so Martin Bubers Übersetzung von 1 Kön 19,12), in einem Vorübergang Gottes, der Übergänge zwischen Wort und Schweigen, Ewigkeit und Zeit, Leben und Tod, Verlorenheit und Rettung ermöglicht und erst im Nachhinein zur Sprache kommt. Ein Vorübergang Gottes geht uns voraus. Dieses

Geschehen ist von einer Diachronie durchzogen, die das Denken an die Grenzen führt, obwohl das Leben diese Grenzen schon zuvor überschritten hat. Gibt es eine Verbindung zwischen der Zeit und einem Jenseits der Zeit?

Wenn K. Rahner recht hat mit seiner These, dass das, was in unserem Leben zuvor geschieht, im Nachhinein niemals adäquat zur Sprache gebracht werden kann, dann stellt sich die Frage, was von einem Geschehen und seiner Präsenz bleibt und wie es auch jenseits der Möglichkeiten der Sprache und des Denkens bewahrt werden kann. Hängt das, was von Vergangenem bewahrt wird, von unserer Erinnerungsfähigkeit und unserem Willen ab? Hängt das „kulturelle Gedächtnis“ der Menschen nur an dem, was aufgeschrieben oder weiter erzählt wurde und ist alles andere vergessen? Das wäre ein sublimarer Zusammenhang von Sprache und Tod: Sprache verstanden als aktive Fähigkeit oder als Besitz des Menschen wäre nicht dazu in der Lage, alles zu bewahren, was geschehen ist. Vieles, allzu vieles wäre verloren. Hängt das, was von Geschehenem bleibt am Menschen und seiner Fähigkeit? Dann würde das „im Nachhinein“ der Sprache zum Grab des Vergessens. Wie viele Geschichten von Menschen sind über die Jahrtausende verlorengegangen? Sind sie verloren für immer, weil sie nicht mehr erinnert werden können? Und was kümmert es mich, dass diese alle verloren sind?

Agamben stellt diese Frage mit

einer Wendung, die für das Subjekt prekär wird: Könnte es sein, dass auch Du zu den Vergessenen gehörst, dass auch Du von Verlorenheit bedroht bist, deren schlagendstes Zeichen der Tod ist? Kannst Du durch Dein Erinnern und Sprechen den Tod und deine Verlorenheit umgehen und dich retten? Das Verlorene bin ich selber, wenn ich mich nur auf mich verlasse und in meinem Selbstbesitz und Eigensinn meine eigene Verlorenheit und Todesbedrohtheit ausblende. Das Vergessene und Verlorene bin ich, weil die zusammengedrängte messianische Zeit alles Vergessene und Verlorene in meine Nähe bringt, denn diese Zeit ist mir nicht äußerlich, sie geschieht in mir, im Subjekt.<sup>5</sup> Die messianische Präsenz geschieht in einem Zwischen-Raum der Diachronie, die meine Selbstpräsenz auszeichnet und in der Sprache geschehen kann. Sprechen geschieht in einem Zwischenraum, zwischen mir und dem Anderen und Gott. Es ist spannend, dass die Rede von der Immanenz Gottes in und seiner Transzendenz gegenüber der Welt von einer Nähe und Ferne des Erhabenen spricht, der in seiner Abwesenheit den Raum für den Anderen eröffnet, so dass in der Distanz und Differenz ein Zwischenraum der Begegnung, der Berührung und Sprache aufgeht, in dem Nähe geschehen kann, vorübergehende Nähe. Dieser Zwischenraum ist der Raum der Präsenz, in dem wir als Menschen ein Leben lang leben. Was in unserer Gegenwart geschieht, können wir zwar erst im Nachhinein auf seine Bedeutung hin befragen,

aber zuvor ist schon Entscheidendes geschehen. Das Zuvor, das der Messias uns er-innert, d.h. in unsere Innerlichkeit einfügt, ist mehr, als das von uns Erinnerungsbare, es ist die ganze zusammengedrängte und in Spannung versetzte Geschichte aller Menschen, auch der Verlorenen, Vergessenen. In uns ist diese Geschichte nicht abgeschlossen, weil sie weiter geht, indem wir weitergehen und der Messias mit uns durch die Zeit geht, der alle mit sich führt. Diese Geschichte können nicht wir umfassen, nur jener, der sie ganz zu erinnern vermag. Was aber, wenn die Sprache in dem, was sie von Vergangenem sagt, mehr sagt, als sie sagen kann? Wenn sie nur noch zu seufzen braucht und darin alles „gesagt“ ist, wenn dem Gesagten ein Sagen vorausgeht, das ich selber bin?<sup>6</sup> Wer spricht hier? Ist es unser Geist oder der Heilige Geist, der Atem Gottes, der uns inspiriert? Gott in uns, der *In-fini*, der Unendliche im Endlichen (E. Levinas), der sich und uns für alle öffnet? Jener Atem Gottes, der auch den Messias begleitet? Wenn Jesus Christus für alle gelebt hat und für alle gestorben ist, wenn er als neuer Adam bezeichnet wird, dann haben alle in ihm gelebt und finden in ihm ihr Leben, so wie er in ihrem Leben, im Leben der Vergessenen und Verlorenen sein Leben gefunden hat bis hin zum Tod am Kreuz. Wenn der Messias in uns lebt, leben all die in uns, für die er gelebt und die er repräsentiert hat. Wir haben als Adam Christus angezogen und er hat uns angezogen. Ist das bei Paulus der Vorschein der Ret-

tung durch einen Gott, der am Ende alles in allem sein wird?

Wenn Agamben mit G. Scholem von der messianischen Zeit als einer „Zeit im Aufschub“ (83) spricht, in der nichts endgültig vollendet werden kann, so steht diese Unvollendbarkeit für eine Offenheit des Geschehens. In diesem Sinne ist die messianische Zeit Übergangszeit und Grenzbereich zwischen zwei Parousien: dem Anfang eines neuen Äons und dem Ende eines alten Äons (vgl. 83). Zwischen diesen beiden gibt es keine klare Grenze, denn beide gehen inversiv ineinander über, so wie sich in der Gegenwart Vergangenheit und Zukunft treffen und keine klare Grenze gezogen werden kann. Das ist für Agamben auch im Begriff „Parousia“ selbst angelegt, den er als „Anwesenheit“ im Sinne eines „Neben-Seins“ versteht, da das Sein in der Anwesenheit neben sich selbst stehe (vgl. 84). Wieder ein handlungs- und entscheidungseröffnender Zwischenraum in der Präsenz. Agamben bietet eine Phänomenologie der Gegenwart, der Präsenz, die nicht von ungefähr von Paulus an die Christologie gekoppelt wird. In ihr, in der Gegenwart Gottes in seinem Wort erschließt sich die Gegenwart des Menschen und umgekehrt. Daher ist der von Agamben zitierte berühmte Satz W. Benjamins, jede Sekunde könnte die Pforte sein, durch die der Messias in die Zeit eintritt, wieder mit dem Phänomen einer kurzen Zeitspanne verbunden – einer Sekunde (vgl. 85). In dieser Sekunde des *exaiphnes* kann sich alles

entscheiden. Danach wird es keine messbare Sekunde mehr geben. Wo ist die Grenze? Agamben verweist zu Recht auf die Analogie zur Theologie des Sabbat, der nicht einfach ein weiterer Tag in der Reihe der Tage ist, sondern, wie die messianische Zeit, „der innere Bruch in der Zeit, durch den man – um Haaresbreite – die Zeit ergreifen und sie vollenden kann“ (85). Um Haaresbreite – eine kleine Verschiebung, vielleicht muss alles nur ein wenig ver-rückt werden, so wie das Subjekt jetzt schon einen messianischen Abstand zu sich selbst leben muss, der im Nachhinein als schwache messianische Spur zur Sprache zu kommen vermag.

Die Geschichte aller geht in uns und mit uns weiter, auch wir können diese Geschichte wandeln und verändern, insofern sind wir an den „Ort einer Erfordernis“ gestellt. Ohne den Messias könnten wir nichts tun, weil alles schon abgeschlossen, das Vergessene vergessen wäre. Mit ihm können wir alles tun, wir werden handlungsfähig, Rettung wird möglich, weil Veränderung und Übergänge nicht nur für uns, sondern für alle möglich sind. Dieses Offenhalten der Geschichte und unseres Handlungsraumes aber geschieht durch einen anderen, durch Gott, dessen Wort in der Zeit geschieht und sie erfüllt.

- 1 G. Agamben, *Zeit, die bleibt*. Ein Kommentar zum Römerbrief, Frankfurt 2006, 51. Vgl. dazu E. Dirscherl, *Paulus und seine messianische (Lebens-)Zeit der Wandlung*, in: ders., *Das menschliche Wort Gottes und seine Präsenz in der Zeit*, Paderborn 2013, 137-164, bes. 147-162. Im Folgenden werden die Verweise bzw. Seitenzahlen im Haupttext in Klammern gegeben.
- 2 Agamben spricht vom Neuen Bund als Lebensform. (137)
- 3 Vgl. E. Geulen, *Giorgio Agamben zur Einführung*, Hamburg 2005, 44f.
- 4 Ich verweise hier auf die Studien von J. Wohlmuth, *Die Tora spricht die Sprache der Menschen*. Theologische Aufsätze und Meditationen zur Beziehung von Judentum und Christentum, Paderborn u.a. 2002, bes. 21-122.
- 5 Hier erinnere ich an die Formulierung von E. Levinas, der vom „Anderen im Selben“ spricht.
- 6 Vgl. dazu Wohlmuth, *Tora*, 76-83 und seine Auslegung zu Röm 8,22f. im Kontext seines Nachdenkens über die „Sprache aus kosmischer Leidens- und Geisterfahrung“ (76). Wohlmuth hat wiederholt die Unterscheidung von „dire“ und „dit“ bei Levinas zum Anlass genommen, um über die Bedeutung der Sprache jenseits des Gesagten nachzudenken.

*Erwin Dirscherl ist Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Universität Regensburg.*

## Wenn in Worten Tiefe wohnt

### *Überlegungen zum biblischen Lernen*

von *Mirjam Schambeck sf*

**E**s überrascht immer wieder neu, wie Worte, ungekannt und zum ersten Mal gehört, manchmal auch verstaubt und abgetan, mit einem Mal zu Worten werden, die Leben stärken, aufrichten oder sogar orientieren können. Das ist mit Gedichten so, mit Zeilen, die persönlich zugewidmet wurden, auch mit zufälligen Worten – jedenfalls mit Texten, die aus der Tiefe kommen und wieder an Tiefe rühren. Dort, wo existentiell gesprochen wird, kann auch existentiell gehört werden. Manche Worte reichen so sehr über sich selbst hinaus, dass sie an das Geheimnis rühren, das im Christentum Gott genannt wird. In Alltagstexten verstreut oder gesammelt in heiligen Büchern wollen sie, einmal geschrieben, je neu gelesen, entschlüsselt und je neu vom Leben durchwoben werden. Denn der Buchstabe für sich bleibt tot, solange er nicht vom Leser zum Leben erweckt wird.

Biblische Texte stehen in dieser Tradition, werden aber in religionsunterrichtlichen Zusammenhängen eher mit Skepsis betrachtet. Was sollen so alte Texte für uns Heutige noch austragen? Was interessieren Gotteserfahrungen von Menschen aus biblischen Zeiten, da Gott in unseren

Zeiten prekär, mindestens aber fremd geworden ist? Mit welchem Anspruch werden Texte des Glaubens im Religionsunterricht thematisiert, da der christliche Glaube für die meisten Schülerinnen und Schüler zu einer verschlossenen Welt geworden ist?

Die Antworten sind vielfältig und reichen von kulturhermeneutischen Begründungen bis zu Aussagen Habermas'scher Provenienz, dass eben demokratische Gesellschaften auf das in religiösen Semantiken innewohnende Humanisierungspotenzial nicht verzichten können.<sup>1</sup>

Wie biblische Texte gelesen und dann auch gedeutet werden, entscheidet sich an der Bereitschaft des Lesers, welchen Wirkungsradius er ihnen zugestehen will: schön erzählte Geschichten zu sein, literaturwissenschaftlich interessante Texte und historische Dokumente zu bleiben oder existentiell bedeutsam zu werden und sogar noch mehr: sich als Gotteswort im Menschenwort zu zeigen.

Diese Aussage ist in einem theologischen und literaturtheoretischen Sinn auffällig. Als solche impliziert sie religionspädagogische Konsequenzen von enormer Sprengkraft, die im sog. Ansatz der bibeltheologischen Didaktik einen Ausdruck gefunden haben.

### *1. Die Kenosis als Deuteschlüssel des Weges Gottes*

Dass die Texte der Bibel Gotteswort in Menschenwort sind und eine Beschäftigung mit ihnen auch

angesichts der Fremdheit biblischer Welten für Jugendliche lohnt, speist sich von dem fundamentalen Gedanken der Kenosis als Paradigma und Deuteschlüssel des Weges Gottes zum Menschen. Gott hat sich als einer gezeigt, der es vorgezogen hat, nicht in seiner Herrlichkeit wohnen zu bleiben, sondern sich in seinem Wort, dem Logos, der das Urwort aller anderen Worte ist, vernehmbar zu machen. Er sagt sich aus im Logos und wählt damit die Kenosis (vgl. Joh 1; Phil 2), die Entäußerung, als Weise, Mensch und Welt zu schaffen und dem Menschen und der Welt nahe zu kommen. Dieses Sich-Heraussagen und -Aussagen, das sich als Grunddatum von Schöpfung zu erkennen gibt, ist nicht einfach etwas von Gott Verschiedenes, sondern beschreibt Gott selbst. Überall, wo diese Bewegung des Sich-Aussagens und -Hinaussagens geschieht, wo der Andere zum Angesprochenen wird, da geschieht Göttliches.

Diese Bewegung der Kenosis findet auch in der Schriftwerdung Gestalt. Der Text birgt die Anrede Gottes an den Menschen, wartet aber darauf, vom Menschen als lebensschaffendes Wort entdeckt zu werden. Erst wenn das geschieht, erst wenn der Leser hinter dem Buchstaben den Geist entdeckt, kommt Gottes Wort zur Fülle. Diese „Ungeheuerlichkeit“ Gottes, sich vom Menschen „abhängig“ zu machen, hat Auswirkungen auf biblisches Lernen. Auch bei der Begegnung mit dem Text geht es darum, den Leser als sinnstiftende Größe ernst zu nehmen. Er ist es, der

darüber entscheidet, ob ein Text für ihn zum Lebenswort wird oder nicht.

Literaturtheoretisch wird diese theologische Aussage fruchtbar in rezeptionsästhetischen Ansätzen, die deutlich gemacht haben, dass es *den* Text nicht gibt. Texte werden erst zu solchen, indem Leser/innen ihre Welten in den Text hineinweben und dem Text Sinn abgewinnen. Das geschieht freilich in einer doppelten Ausrichtung. Zum einen ist es sehr wohl der Text, der den Leser mittels seiner Strategien lenkt und den Leser, je nachdem, mit welchem Vorwissen und welchen Einstellungen und Erwartungen er an den Text herantritt, an der Nase herumführt oder auch zu tieferem Verstehen bewegt. Das Johannesevangelium mit seinen, den modernen Leser verstörenden, Gesprächsdramaturgien ist dafür ein beredtes Beispiel. Wer kennt nicht die Irritationen beispielsweise bei der Erzählung von der Hochzeit zu Kana (Joh 2,1-12), in der der Text mit den wenigen Signalwörtern „der dritte Tag“, „Hochzeit“, „meine Stunde“ für den kundigen Leser schon in den Anfangsversen das Tableau bereitet, dass das Kommende nichts Geringeres zu Gehör bringen wird als die Offenbarung dieses Jesus als Christus. Dies alles geschieht mit denselben Worten, die der „Normalleser“ als Zeitangabe wahrnimmt, als Grund für die Zusammenkunft (Hochzeit) vernimmt bzw. als für den Erzählfortgang unwichtiges Detail (meine Stunde) im Zuge des ökonomischen Lesens und Verstehens (U. Eco) einfach überliest und insofern

auch sonst bereit ist, der Erzählung auf der Oberfläche zu folgen.

Die bibeltheologische Didaktik nimmt diese theologischen und in der Literaturtheorie aufbereiteten Aussagen zum Anlass, der Verschränkung von Textwelt und Leserwelt nachzugehen und diese im Einzelnen aufzuschlüsseln.<sup>2</sup>

## *2. Textwelt und Leserwelt thematisieren und verschränken*

Die Erschließung biblischer Texte in religiösen Lernprozessen geschieht in der bibeltheologischen Didaktik mittels dreier Phasen:

1. In der Analyse der Textwelt
2. In der Analyse der Leserwelt
3. In der Verschränkung von Text- und Leserwelt in didaktischer Absicht

Damit ist keine Priorisierung vorgegeben, sondern vielmehr angezeigt, dass alle drei Phasen in einem Lernarrangement zur Geltung kommen müssen, um einen religiösen Lernprozess auslösen und verantwortet strukturieren zu können.

Die Welt des Textes ist ähnlich wie die Welt des Lesers eine komplexe und durch viele unterschiedliche Größen bestimmte Welt. Auch wenn benennbare Elemente diese jeweiligen Welten konstituieren, sind die Text- und Leserwelt mehr als die Summe ihrer Teile. In biblischen Lernprozessen, in denen die Texte der Schrift so thematisiert werden sol-

len, dass Schüler/innen die Chance haben, sie als tiefe, lebensbedeutsame Worte kennenzulernen, können die Einzelelemente der unterschiedlichen Welten aber Markierungen darstellen, die den Weg biblischen Lernens abzustecken und einzugrenzen helfen. Das heißt nicht, dass in Lernarrangements alle Größen der jeweiligen Welt zum Tragen kommen müssen. Das meint aber schon, sich Gedanken darüber zu machen, was, wann, für welche Lerngruppe sinnvollerweise im Unterricht einfließen muss und was begründet übergangen werden kann.

### *2.1 Die Welt des Textes*

#### **Geschriebener Text und rekonstruierter Text**

Die „Welt des Textes“ besteht nicht an sich oder für sich. Sie tut sich gleichsam von zwei Seiten her auf. Einmal von Seiten des geschriebenen Textes. Und einmal von Seiten des Lesers und Verstehers, der einen Text iest bzw. versteht. Ist die Seite des Textes im Sinne des geschriebenen Textes, also physischen Textes, bei der Bibel relativ klar umrissen, so ist näher zu fragen, inwiefern der Leser bzw. Verstehereine Größe der Textwelt ausmacht. Der fundamentale theologische Gedanke der Kenosis konkretisiert sich hier literaturtheoretisch gewendet, wenn die bibeltheologische Didaktik davon ausgeht, dass Texte ohne Leser bedeutungslos bleiben. Für biblisches Lernen ist genau diese Beziehung ausschlaggebend.

Dies ist in zweierlei Hinsicht zu verstehen. Zum einen zeigt sich der Textsinn als Rekonstruktion durch den Leser. Der Text begibt sich also in eine Abhängigkeit zum Leser. Der Text bliebe toter Buchstabe, wenn der Leser den Text nicht als Wort an sich selbst verstünde und daraus Sinn für sich zöge.

Zum anderen steht der Leser in einer Abhängigkeit vom Text. Der Text konzipiert aufgrund seiner Strategien einen bestimmten Leser. Im Rückgriff auf die Semiotik *Umberto Eco*s, *Wolfgang Iser*s und seiner Gefährten aus dem *Konstanzer Kreis* wird hier vom Modell-Leser bzw. impliziten Leser gesprochen. Nur wer z.B. die Leerstellen erkennt, die ein Text auf tut, kann tiefere Zusammenhänge ausfindig machen. Damit aber wird deutlich, dass auch der Text, das Wort Gottes, den Leser formt, ja gleichsam provoziert.

## Der „Kosmos“ der Auslegungen

Nun haben die biblischen Texte schon viele Begegnungen mit Lesern vergangener Zeiten ausgelöst. Die meisten davon sind vergessen. Andere sind weiter erzählt, aufgeschrieben, ja sogar für maßgeblich (kanonisch) erachtet worden. Herkömmlicherweise wird dieses Phänomen mit dem Begriff der Wirkungsgeschichte bezeichnet.

Deren Erforschung ist in der bibeltheologischen Didaktik Teil des Auslegungsprozesses eines biblischen

Textes. Sie kann in Form von Textzeugnissen aus Kommentaren der Kirchenmütter und -väter oder späterer Generationen erfolgen, über Bilder und Musikstücke eingespielt werden, die auf ihre Weise biblische Texte interpretieren, wie dies z. B. die Deutungen zum verlorenen Sohn von Rembrandt tun, die Oratorien von Bach, Händel oder Mendelssohn Bartholdy oder die Kompositionen von John Rutter, Arvo Pärt u. a.

## Was es an Wissenswertem gibt

Eine weitere Größe der Textwelt ist das Hintergrundwissen, das ein Text aufruft, sprich die Enzyklopädie des Textes, die maßgeblich für das Verstehen eines Textes ist. Dieses Hintergrundwissen kann das Wissen um die Zeitumstände sein, um die Kultur und Atmosphäre, die in einem Text transportiert werden, oder die Theologie bezeichnen, die im Text explizit wird.

## Die Endgestalt des Textes als Bezugspunkt

Ein wichtiger Streitpunkt zwischen Vertretern der historisch-kritischen Exegese und Protagonisten der intertextuellen Exegese ist die Frage, welcher Text als Bezugspunkt der Auslegung gilt. Während die Ersteren Wert auf die unterschiedlichen redaktionellen Bearbeitungen des Textes legen, heben die Letzteren auf

die Endgestalt des Textes als Bezugspunkt des Lese- und Interpretationsprozesses ab.

Der Ansatz der bibeltheologischen Didaktik konzentriert sich mit diesen auf die Endgestalt des Textes, denn nur sie steht den Lesenden unmissverständlich zur Verfügung und nur sie galt der Auslegungsgemeinschaft als tradierungswürdiger, kanonischer Text. Das heißt jedoch nicht, dass das Erkenntnisbemühen der historisch-kritischen Exegese um die unterschiedlichen redaktionellen Veränderungen und damit Akzentuierungen unwichtig wäre. Diese Anstrengungen werden vielmehr mittels der Analyse der Enzyklopädie des Textes in den Interpretationsprozess integriert und mittels des intertextuellen Lesens konkretisiert.

### Intertextuelle Lesart als Instrumentarium

Die intertextuelle Lesart ist ein Instrument, das die Aktualisierung eines Textes, eines Motivs o. ä., wie sie im Prozess der Kanonwerdung erfolgte, auch im heutigen Erschließungsprozess biblischer Texte zur Geltung bringt.

Beim intertextuellen Lesen geht es darum, die „alten Erfahrungen“ durch das Neulesen und Aktualisieren von heutigen Leser/innen zum Klingen zu bringen und dadurch zu erneuern, fortzuschreiben und zu erweitern. Intertextuelles Lesen zielt darauf, herauszufinden, welche Rekonstruktionen Leser bezüglich des Textes vornehmen. Was greifen

Leser an einem Text heraus? Was akzentuieren sie? Was geht bei einem Text unter?

Der Weg geht dabei vom Näheren zum Weiteren. Ein alttestamentlicher Text wird also zunächst durch andere Texte im AT und dann erst durch die Gesamtbibel ausgelegt und um deren Klangräume erweitert. Analoges gilt für neutestamentliche Perikopen. Auch sie werden zuerst im NT und dann im Klangraum der Gesamtbibel gelesen. Dabei werden die sogenannten „*kanonbewussten Redaktionen*“<sup>43</sup> zuerst ausfindig gemacht. Damit sind die Einspielungen gemeint, die ein Redaktor vornimmt, indem er z.B. einen Vers zitiert (vgl. z. B. Mt 11,5 als Zitat von Jes 26,19).

Danach gilt es, die sog. „*hermeneutischen Redaktionen*“ zu identifizieren. Diese können nur mithilfe von Vorkenntnissen erschlossen werden. Bei der Hochzeit zu Kana heißt das beispielsweise, um die Bedeutung des „dritten Tages“ zu wissen oder die theologische Botschaft mitzuhören, die in der „johanneischen Stunde“ verankert ist.

Intertextuelles Lesen umfasst auch, die „Strategien eines Textes“ zu entdecken. Damit sind jene Absichten gemeint, mittels derer ein Text den Leser führt, ja zum Teil konzipiert. Das können Doppelungen im Text sein, die den Leser auf etwas Wichtiges aufmerksam machen, ebenso wie Signalwörter, Leerstellen sowie Brüche im Text.

Ein bewährtes Mittel, die Lenkungen des Textes ausfindig zu machen, stellt die Möglichkeit dar, Fragen an

den Text zu stellen: Was bedeutet es, dass die Tat Jesu auf der Hochzeit zu Kana als „erstes Zeichen“ deklariert wird? Warum kommen nur die Jünger zum Glauben (vgl. Joh 2,11), obwohl doch auch die Diener um die Hintergründe des wundersamen Weines wissen?

## *2.2 Die Welt des Lesers*

Auch wenn die Welt des Lesers hier an zweiter Stelle besprochen wird, kann der biblische Erschließungsprozess auch bei ihnen und ihrer Welt beginnen. Denn wichtig bleibt auch hier, dass erst die Leser es vermögen, die Sinnpotenziale des Textes im Heute zu verankern.

### **Der Leser und seine Vorstellungen vom Text**

Die „Welt des Lesers“ wird sowohl durch den Leser als auch die Rekonstruktionen des Lesers in Bezug auf den Text bestimmt. Ist eindeutig, was mit dem empirischen Leser gemeint ist, so muss deutlicher erklärt werden, was unter Letzterem zu verstehen ist.

Bei der Begegnung mit biblischen Texten tritt der Leser in einer bestimmten Weise in das Blickfeld. Es interessiert seine Beziehung zum Text. Bringt er Fragen mit, die der Text vielleicht beantworten kann? Kennt er Erfahrungen, die auch der Text erzählt? Verfolgt er bestimmte Absichten mit dem Text? Weiß er vielleicht schon etwas über den Text und seine Welt?

### **Was es auf Leserseite zu erfahren gibt**

Ähnlich wie bei der Welt des Textes ist auch die Welt des Lesers durch ganz unterschiedliche Größen charakterisiert: das Lebenswissen des Lesers, sprich seine Enzyklopädie, sowie die Verstehergemeinschaft, der er angehört, also z.B. die Klasse bzw. die Tradition, aus der er kommt und die sich mit der Auslegungsgemeinschaft der Tradition überlappt.

Auch das eingespeicherte Wissen dieser Tradition, sprich die Enzyklopädie der Verstehergemeinschaft, macht ein Element der Leserwelt aus. All diese Größen helfen, die Welt des Lesers zu bestimmen. Damit kann der Auslegungsprozess konkretisiert werden. Die Bedeutung der Verstehergemeinschaft und ihrer Enzyklopädie machen zudem bewusst, dass Verstehen kein selbstbezogener Prozess ist. Verstehen ist vielmehr ein Ereignis, das auf andere, deren Denken und Handeln und die Interaktion mit ihnen verwiesen ist.

### **Die Lebenswelt als Rahmen und Raum der Leserwelt**

Die Lebenswelt zeigt sich als Rahmen und Raum des Lesers. Sie ist sozusagen der Ort, der den Leser und das Lesen des Textes bedingt. Sie ist nicht fest umrissen wie der Kanon, der die Textwelt fest umgrenzt.

Sie fließt vielmehr als Reservoir in die Textbegegnung ein, aus dem der Einzelne bewusst und unbewusst schöpft. Für (religiöse) Bildung-

sprozesse ist es unabkömmlich, die Lebenswelt ernst zu nehmen, denn Lernen gelingt nur dort, wo die lernenden Subjekte Anderes, Fremdes, zu Lernendes in eine Bezogenheit zur eigenen Lebenswelt setzen können.

## Verstehensvoraussetzungen ermitteln als Instrumentarium

Es ist v. a. das Verdienst der sog. entwicklungsorientierten Ansätze in der Bibeldidaktik<sup>4</sup>, die „Beziehungen des Lesers zum Text“ in den Blick genommen zu haben. Hier geht es darum, die Verstehensbedingungen des Lesers zu klären, seine entwicklungspsychologischen Voraussetzungen einzuschätzen, sein Vorwissen und seine religiöse (Nicht-)Sozialisation zu ergründen und ebenso die Erwartungen und Ziele aufzudecken, die ein Leser mit einem Text verfolgt.

### *2.3 Biblische Lernprozesse als Bewegungen zwischen Text- und Leserwelt*

Nun bleibt es beim biblischen Lernen nicht bei der Feststellung, dass Textwelt und Leserwelt aufeinander bezogen sind. Der bibeltheologischen Didaktik geht es gerade darum, diese Bezogenheit und die Bewegungen zwischen Textwelt und Leserwelt einzuholen. Was verändert sich durch die Begegnung mit dem Text aufseiten des Lesers und seiner Absichten und aufseiten des Textes und seiner Sinngestalten? Und selbst dort, wo

alles gleich bleibt, ist es interessant zu fragen, warum das so ist.

Die Bemühungen der bibeltheologischen Didaktik zielen darauf, diese Bewegungen kommunikabel zu machen. Erst wenn sie einen Ausdruck finden, sei es in der Sprache, in ästhetischen Formen oder im konkreten Engagement, wird die stattgefundene Begegnung mitteilbar und damit auch für andere relevant. Erst dann, wenn Schüler/innen Texte als *Texte für sich* verstehen, wenn Fragen aufkommen dürfen, was das Geschriebene meint, und was es auch für sie meint, kann die Begegnung mit biblischen Texten zum Anlass für religiöse Lernprozesse werden.

Damit wird nochmals das Ziel der Begegnung von biblischer Textwelt und Leserwelt deutlich: Es geht darum, nicht nur die syntaktische und semantische Dimension des Textverstehens zu erhellen, sondern Schüler/innen zu befähigen, eine eigene, verantwortete und begründete Position in Bezug auf biblische Texte einzunehmen. Man könnte auch sagen, sich zu biblischen Texten verhalten zu lernen.

### *3. Worum es geht*

Ist biblisches Lernen vor diesem Hintergrund also dann schon gelungen, wenn Schüler/innen die Lebensbedeutsamkeit von Texten erkannt haben, auch wenn sie diese für sich selbst nicht in Anspruch nehmen? Greift das nicht zu kurz angesichts des Glaubens, dass in den menschlichen Worten und Erfahrungen der

Bibel Gotteswort zu finden ist? Ja und nein. Dass Worte zu existentiellen Orientierungen und Weisen des Gottfindens werden, ist und bleibt etwas Unverfügbares, weil eben Geistgewirktes und kann weder automatisiert, didaktisiert noch verordnet werden. Es kann aber erschwert und behindert, oder aber befördert und erleichtert werden. Und für Letzteres steht ein didaktisch verantwortetes Konzept biblischen Lernens.

Dazu kommt ein zweiter Gedanke: Biblisches Lernen in der Schule geht von der Annahme aus, dass es selbst für diejenigen Schüler/innen, die sich begründet davon distanzieren, in der Bibel Gottes Wort zu vernehmen, ein Gewinn sein kann, sich mit lebens-

bedeutsamen Worten auseinanderzusetzen: denn Selbstbestimmung und Selbständigkeit als Bildungsziele einer freiheitlichen demokratischen Gesellschaft leben nach wie vor von einer Selbsterkenntnis im Sinne eines Wissens um sich selbst<sup>5</sup>, in dem die eigenen Abgründe genauso bewusst sind wie die eigenen Fähigkeiten und Potenziale. Wenn biblisches Lernen zu diesem Selbstwertungsprozess über den Weg der Selbsterkenntnis einen Beitrag leistet, dann mag dies ausreichen. Die biblischen Texte jedenfalls bieten genügend Material, um beides im Menschen zu entdecken, seine Verschlagenheit wie staunenswerte Erhabenheit.

1 Vgl. J. Habermas, *Glauben und Wissen*. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels, Frankfurt a. M. 2001, 22.

2 Vgl. M. Schambeck, *Bibeltheologische Didaktik*. *Biblisches Lernen im Religionsunterricht* (= UTB 3200), Göttingen 2009.

3 Vgl. G. T. Sheppard, *Canonization. Hearing the Voice of the Same God through Historically Dissimilar Traditions*, *Int* 36 (1982) 21-33.

4 Vgl. dazu den Ansatz von Anton A. Bucher, Joachim Theis, Friedrich Schweitzer.

5 Vgl. die interessanten Ausführungen zu Selbstbestimmung und Selbsterkenntnis bei Bieri, Peter, *Wie wollen wir leben?*, München 20142.

*Mirjam Schambeck ist Professorin für Religionspädagogik an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg i. Br.*

## Gottes Wort in Menschenwort?

### *Untersuchungen zum muslimischen Offenbarungsverständnis*

von Klaus von Stosch

Die Konstitution über die Offenbarung des Zweiten Vatikanischen Konzils bedeutet in der lehramtlichen Rede von der Offenbarung einen immer wieder herausgestellten Paradigmenwechsel, der insbesondere darin besteht, Offenbarung nicht mehr instruktions-, sondern kommunikationstheoretisch zu fassen. Diesem Verständnis zufolge geht es in der Offenbarung darum, dass Gott sich selbst mitteilt (DV 6) und „aus überströmender Liebe die Menschen an[redet] wie Freunde“ (DV 2). In Christus erhalten wir – so die Überzeugung des Konzils – nicht irgendwelche Gebote, Satzungen oder Lehren, sondern „Kunde vom Inneren Gottes“ (DV 4).

Für das Schriftverständnis bedeutet dieses neu gewendete Offenbarungsverständnis, dass „Gott in der Heiligen Schrift durch Menschen nach Menschenart gesprochen hat“ (DV 12) – ein Bekenntnis, das der katholischen biblischen Theologie zu Recht den Weg in die historisch-kritische Exegese geöffnet hat und mittlerweile Allgemeingut innerhalb der katholischen Theologie geworden ist. Gott will diesem Bekenntnis zufolge seine Menschenfreundlichkeit nicht

anders als durch Menschen und in den Menschen fassbarer Weise kundtun. Gott will mit den Menschen in Dialog treten und in einem Mensch gewordenen Wort sich selbst berührbar und kommunikabel machen.<sup>2</sup> Kann man ein solches Schriftverständnis auch aus muslimischer Sicht befürworten? Ist von der gegenwärtigen islamischen Theologie im Zuge ihrer Modernisierung ein ähnlicher Paradigmenwechsel zu einem dialogischen Offenbarungsverständnis zu erwarten, wie er sich katholischerseits im 20. Jahrhundert vollzogen hat und wie er schließlich auch lehramtlich rezipiert worden ist?

### *1. Der Koran als Selbstmitteilung Gottes in seiner Barmherzigkeit (Mouhanad Khorchide)*

Emphatisch und explizit bejaht werden diese Fragen von dem Münsteraner muslimischen Theologen Mouhanad Khorchide. In seinem derzeit viel diskutierten Buch *Islam ist Barmherzigkeit*<sup>3</sup>, bekennt er sich ausdrücklich zu einem kommunikationstheoretischen Offenbarungsverständnis (109) und affirmiert auch die Konsequenz, dass sich im Koran Gottes Wesen manifestiert (110). Durch die Offenbarung des Korans – so Khorchide – werde der Mensch mit Gottes Barmherzigkeit konfrontiert und in diese hineingenommen. Da er die Barmherzigkeit – anders als die islamische Tradition – nicht nur als kontingente Handlungs-, sondern als notwendige Wesenseigenschaft Gottes versteht (32) und

Gott sogar mit seiner Barmherzigkeit gleichsetzt (35), braucht er allerdings die Welt als ewiges Gegenüber in Gott. Wörtlich schreibt er: „Gott war durch seine Barmherzigkeit immer schon für die Schöpfung des Menschen entschlossen“ (33; vgl. 72). Ein immer schon bestehender Entschluss Gottes muss aber auch immer schon Folgen haben, so dass nicht verständlich wäre, wie und warum Gott auf einmal aus dem Nichts schaffen soll, wenn er vorher schon zum Schaffen entschlossen ist. Khorchide versucht dieses Problem zu lösen, indem er auf die Zeitlosigkeit Gottes abhebt. „Gott ist absolut, er ist außerhalb von Raum und Zeit. Seine Entscheidungen trifft er somit nicht in der Zeit, sondern er ist immer entschieden für das, was er will“ (34). Gott wäre demzufolge also immer schon als Entschiedenheit für die Schöpfung zu denken. Seine Barmherzigkeit wäre also dadurch Teil seines Wesens, dass er immer schon der Schöpfung gegenüber barmherzig ist, weil er immer schon den Plan hat, die Schöpfung zu erschaffen. Oder in den Worten Khorchides: „Die Entschiedenheit Gottes für die Erschaffung des Menschen geht auf seinen ewigen Willen zurück, sie ist Bestandteil seiner Eigenschaft als Allbarmherziger, seiner ewigen Entschiedenheit, mit dem Menschen Kontakt aufzunehmen und sich ihm mitzuteilen“ (71).

Wenn Gott aber ewig entschieden ist, die Welt zu erschaffen, ist unklar, wie es in der Zeit zu einer Erschaffung der Welt kommen soll. Die ewige Entschiedenheit Gottes

verlangt auch eine ewig bestehende Schöpfung – zumindest ist das ein Argument, das bereits islamische Philosophen wie Ibn Rušd ins Feld geführt haben, um das aristotelische Konzept von der Ewigkeit der Welt zu verteidigen.<sup>4</sup> Geradezu klassisch ist dabei die Behauptung, dass Gott der Welt zwar logisch, nicht aber zeitlich vorausgeht – so wie die Strahlen der Sonne zwar von der Sonne ausgehen, aber gleichzeitig mit ihr da sind.<sup>5</sup> Die hier denkbaren Antwortoptionen werden von Mouhanad Khorchide bisher nicht zureichend sondiert, so dass seine Position recht unklar bleibt, aber es ist durchaus denkbar, dass man hier eine spekulativ befriedigende Antwort ausarbeiten kann.<sup>6</sup>

Allerdings scheint es mir etwas fragwürdig zu sein, die Tateigenschaft der Barmherzigkeit als immer zu suchende Haltung zu propagieren und deshalb mit Gott zu identifizieren. Khorchide versucht zwar zu zeigen, dass Barmherzigkeit sich auch im Zorn oder in der Strafe zeigen kann (45) und deswegen nicht als Freifahrtschein zum Sündigen verstanden werden darf (66-69). Durch seine Beispiele macht er auch überzeugend deutlich, dass sich die Zuwendung des Vaters zu einem Kind gerade darin zeigen kann, dass er es fordert und bestraft. Ein Ausbruch von Zorn kann zeigen, dass mir jemand anders nicht gleichgültig ist und eine Strafe kann eine pädagogische Maßnahme sein, um dem anderen weiterzuhelfen. Allerdings ist es etwas verwirrend, wenn man deswegen Strafe oder Zorn als Barm-

herzigkeit bezeichnet.

Barmherzigkeit scheint ja zunächst einmal eine versöhnungsbereite Grundhaltung anzuzeigen und der jüdische Religionsphilosoph Emmanuel Levinas warnt ganz zu Recht: „Eine Welt, in der die Versöhnung allmächtig ist, wird unmenschlich.“<sup>67</sup> In ähnlicher Stoßrichtung gibt auch der im Apartheidkampf bekannt gewordene islamische Befreiungstheologe Farid Esack gegen allzu liberale theologische Traditionen zu bedenken, dass die Rede von einer allgemeinen Befreiung und Barmherzigkeit leicht dazu führen kann, die Interessen der Starken zu bedienen.

Der Koran wolle aber nicht nur Almosen für die Armen, sondern eine gerechte Gesellschaftsordnung, die keine falschen Kompromisse mit den Mächtigen eingeht. Von daher zielen er auf mehr ab als auf Barmherzigkeit und es sei theologisch nicht gerechtfertigt, Gott unterschiedslos als barmherzig zu charakterisieren.<sup>8</sup>

Sicher will Khorchide den Begriff der Barmherzigkeit nicht gegen den der Gerechtigkeit ausspielen und würde wohl auch die Gerechtigkeit als Folge der Barmherzigkeit verstehen. Aber so wichtig der Begriff der Barmherzigkeit im Koran auch ist, so wenig überzeugend erscheint mir bisher Khorchides Begründung dafür, ihn als universalen Schlüssel für alle theologischen Reflexionen ins Feld zu führen. Doch auch rein koranexegetisch scheint die Rede von der Barmherzigkeit Gottes als Wesenseigenschaft fragwürdig zu sein.

## 2. *Der Koran als Selbstmanifestation des Gotteswortes im Zeugnis der entstehenden muslimischen Gemeinde (Angelika Neuwirth)*

Zumindest wenn man den exegetischen Rekonstruktionen Angelika Neuwirths Glauben schenken darf, ist es so, dass *al-Rahmān*, der Erbarmer, nur in der mittelmekkanischen Periode der übliche Gottesname war (451, 473)<sup>9</sup>, also in einer Phase, in der sich die frühe muslimische Gemeinde ausdrücklich an der israelitischen Heilsgeschichte orientierte und die Auseinandersetzung mit den biblischen Geschichten in den Vordergrund der Verkündigung rückte (465).

Erst spätmekkanisch und dann vor allem in Medina entdeckt die Gemeinde die Rede vom Zorn Gottes bzw. offenbart sich ihr Gott auch in seinem Zorn (518), weil die Rede von einer unbedingten Barmherzigkeit Gottes zur Bewältigung der eigenen Erfahrungen offenkundig nicht mehr ausreicht. Auch hier kann sich der Koran an biblischen Vorbildern orientieren und verliert die Barmherzigkeit keineswegs aus den Augen, ja sie wird im Vergleich zum biblischen Text sogar noch einmal stärker akzentuiert (526). Aber Gott wird hier nicht mehr einfach mit der Barmherzigkeit identifiziert, so dass Khorchides Deutung nicht nur theologisch, sondern auch exegetisch als unterkomplex erscheint. Wie viele zeitgenössische muslimische Theologen besteht auch bei ihm

das Problem, den Koran einfach als *fait accompli* zu betrachten, ohne hinreichend auf die Chronologie seiner Entstehung zu achten und die einzelnen Aussagen in ihren jeweiligen historischen Kontext einzuordnen. Von daher kann man bei ihm trotz seiner anderslautenden Offenbarungstheologischen Beteuerungen und trotz einzelner exegetischer Analysen nicht die grundsätzliche Wende zu einer historisch-kritischen Exegese feststellen, die eigentlich erforderlich wäre, wenn man das kommunikationstheoretische Offenbarungsparadigma ernst nehmen wollte.

Das ändert aber nichts daran, dass seine grundlegende These von der kommunikationstheoretischen Deutbarkeit des Koran richtig sein könnte. Auch Angelika Neuwirth macht deutlich, dass der Koran sich in einer eigenen Rezeption der christlichen Logos-theologie als „*Selbstmanifestation* des Gotteswortes“ (166) versteht. Allerdings wehrt sie sich dagegen, den Terminus der Inkarnation dann einfach durch den der Inlibration zu ersetzen, weil in ihrer Interpretation die akustische Präsenz des Wortes Gottes im Koran das Entscheidende ist (165f.). Die Verkörperung des Gotteswortes sieht sie deshalb „in der lebendigen Rezitation des arabischen Koran“ (180). Ähnlich wie Navid Kermani betont sie die Bedeutung des kultischen Sprechens und damit den ästhetischen Aspekt der koranischen Verkündigung, ohne hieran die Einzigartigkeit des Korans festzumachen. Vielmehr ist in ihrer Perspektive die „sakrale Aufführung

des Textes ... keine Neuentdeckung der koranischen Gemeinde, sondern eine Antwort auf die gottesdienstlichen Formen der pluralen Kulturen im Entstehungsmilieu des Koran“ (169). Diese Kontextualisierung muss allerdings nicht in einem normativen Sinne als relativierend verstanden werden, sondern macht lediglich darauf aufmerksam, dass die Behauptung einer Höchstgeltung des Koran nicht an seiner Übergeschichtlichkeit ansetzen darf, sondern an seiner Historizität als Text der Spätantike ihren Ausgangspunkt nehmen muss, will sie wissenschaftlich redlich verantwortet werden. Seine Unnachahmlichkeit ließe sich auch nach Neuwirth dennoch durchaus in ästhetischen Kategorien argumentativ stützen (732-743), aber eben nicht in einer schlechthinnigen Andersheit zu den vorgefundenen Formen von Religiosität und Offenbarungsformen, sondern in ihrer überbietenden Aufnahme.

Die Göttlichkeit des Koran steht bei Neuwirth also nicht in Spannung zu seiner Eigenart, Gottes Wort in menschlicher Weise durch Menschen zu Gehör zu bringen. Sie steht nicht im Kontrast zu seiner historischen Einbettung und der Tatsache, dass er Debatten seiner Hörschaft aufgreift und fortschreibt (112). Von daher könnte man in Anknüpfung an ihr Projekt der historisch-kritischen Erforschung des Koran von islamisch-theologischer Seite in zwei Hinsichten anknüpfen: Zum einen könnte man die historisch-kritische Kontextualisierung einzelner Text-

stellen weiter vorantreiben und auch die literaturwissenschaftliche Bearbeitung des Textes vertiefen. Dies geschieht derzeit beispielsweise in der Ankaraner Schule und in Deutschland insbesondere bei Ömer Özsoy in Frankfurt, ohne dass er seine Gedanken bereits in deutscher Sprache in Form eines Gesamtentwurfs zur Sprache gebracht hätte. Aber immerhin liegen eine Reihe von Puzzlestücken vor, die auch dank der unermüdlichen Übersetzungsarbeit von Felix Körner zumindest in Ansätzen auch der deutsch- und englischsprachigen Öffentlichkeit bekannt sind. Da dieser Ansatz bereits eine recht große Verbreitung erlangt hat und auch von mir an anderer Stelle dargestellt und kritisch diskutiert worden ist<sup>10</sup>, konzentriere ich mich hier auf einen jüngst vorgelegten anderen Entwurf zur islamischen Offenbarungstheologie, der bisher nur in Skizzenform vorliegt, aber in durchaus vielversprechender Weise das kommunikationstheoretische Offenbarungsmodell fortschreiben könnte.

### *3. Ausblick: Der Koran als Manifestation der Schönheit Gottes (Ahmad Milad Karimi)*

Der Münsteraner Kollege von Mouhanad Khorchide Milad Karimi scheint mir gegenwärtig der einzige Theologe in Deutschland zu sein, der die auch von Angelika Neuwirth rezipierten islamwissenschaftlichen Vorarbeiten Navid Kermanis zur Schönheit Gottes ausnutzt, um einerseits

eine ästhetische Koranhermeneutik und andererseits einen ästhetisch konfigurierten muslimischen Offenbarungsbegriff zu entwickeln. Karimis Ansatz liegt bisher erst im Rohzustand vor, so dass ich mich auf einige wenige Bemerkungen beschränke.<sup>11</sup>

Karimi übernimmt die Idee aus Kermanis Dissertation, dass der Koran primär eine „akustische, atmosphärische und mithin ästhetische Erfahrung“ ist (19). Dabei anerkennt er seine Historizität und die Tatsache, dass er nur in historisch gewissenhafter Rekonstruktion in seiner Bedeutung richtig erschlossen werden kann (21). Zugleich beharrt er darauf, dass der Koran „das reine Wort Gottes [ist], unübersetzbar, unwandelbar und unübertrefflich“ (16). Als solches Ereignis der direkten Rede Gottes, das uns mit der Schönheit Gottes selbst konfrontiert, ist die Rezitation des Koran Ort der Gegenwart Gottes, so dass Gott sich selbst hier erfahrbar macht, ja er offenbart mit dem Koran „seine eigene Gegenwart“ (27). Diese Gegenwart wird hier als Ereignis der Schönheit und Majestät Gottes gedacht, die nur in der arabischen Form des Koran in seiner ganzen Wucht erfahren werden kann, so dass hier etwas in der Geschichte aufscheint, das diese transzendiert. Karimi wörtlich: „Was sich ereignet, unmittelbar und rein, ist die Gegenwart der Einheit und zugleich die Einheit der Gegenwart; dies entzieht sich ihrer Natur nach a priori der Historizität“ (23).

Man darf gespannt sein, wie Karimi die hier angelegte Spannung zwi-

schen Geschichtlichkeit und Übergeschichtlichkeit, zwischen Göttlichkeit und Menschlichkeit des Korans in der zu erwartenden Ausgestaltung seiner Theologie weiter entwickelt. Insbesondere wird man fragen müssen, worin die Besonderheit gerade des Koran im Vergleich zu anderen herausragenden ästhetischen Ereignissen liegt. Wie immer Karimi hier seinen Ansatz fortentwickeln wird, so ist er jedenfalls ein weiteres Beispiel dafür, wie lebendig und spannend in der gegenwärtigen islamischen Theologie um eine Neukonfigurierung der Offenbarungstheologie gerungen wird. Auch bei ihm gilt, dass die Heilige Schrift das Wort Gottes in menschlicher Gestalt darstellt und göttliches und menschliches Handeln nicht gegeneinander ausgespielt werden dürfen, weil Gottes Anrede nur in menschlich vermittelter Weise erfahrbar werden kann. Ob diese Einsicht schon ausreicht, um ein kommunikationstheoreti-

sches Offenbarungsmodell zu entwickeln, das den traditionellen Vorgaben der sunnitischen Orthodoxie entspricht, wird man abwarten müssen. Jedenfalls ist der muslimische Diskurs zur Offenbarungstheologie der Gegenwart erfreulich vielfältig und kann auch christliche Theologie neu in Bewegung bringen.

Denn auch der christlichen Theologie kann es nicht schaden, wieder neu für die Bedeutung der Barmherzigkeit Gottes sensibel zu werden und sie in ihrem Spannungsverhältnis zur Gerechtigkeit und zum Zorn Gottes neu zu bedenken. Genauso kann es ihr nur gut tun, wahrzunehmen, wie in der islamischen Theologie trotz der Einsicht in den Charakter des Koran als gewachsenem liturgischen Text seine Dignität als Wort Gottes verständlich bleibt. Und schließlich kann sie durch den Dialog mit islamischer Theologie der ästhetischen Dimension des Offenbarungsgeschehens neu auf die Spur kommen.

- 1 Vgl. als ausführlichere Charakterisierung des kommunikationstheoretischen Offenbarungsmodells K. von Stosch, *Offenbarung*, Paderborn u.a. 2010, 46-57.
- 2 Vgl. M. Khorchide, *Islam ist Barmherzigkeit. Grundzüge einer modernen Religion*, Freiburg/Basel/Wien 2012. Ich beziehe mich im folgenden Abschnitt auf dieses Werk immer durch Angabe der Seitenzahlen im Fließtext.
- 3 Vgl. Ibn Rushd, *Maßgebliche Abhandlung. Faṣl al-maqāl*, Berlin 2010, 26-32.
- 4 Vgl. die entsprechende Darstellung dieser philosophischen Position bei Al Ghazali's *Tahahut al-Falasifa* (Incoherence of the philosophers). Translated into English by Sabih Ahmad Kamali, Lahore 1963 (Pakistan Philosophical Congress; 3), 13, die dieser sich allerdings nicht zu Eigen macht.
- 5 Als ausführliche Auseinandersetzung mit Khorchide vgl. demnächst meinen Beitrag *Barmherzigkeit als Leitkategorie für Islamische Theologie? Christlich-theologische Anmerkungen zu Mouhanad Khorchides Theologie der Barmherzigkeit* in einem von Khorchide, Karimi und mir herausgegebenen Sammelband.
- 6 Zit. n. P. Petzel, *Christ sein im Angesicht der Juden. Zu Fragen einer Theologie nach Auschwitz*, Mainz 2001, 192.

- 7 Vgl. F. Esack, Unterwegs zu einer islamischen Befreiungstheologie. In: K. von Stosch/Muna Tatars (Hg.), Gott und Befreiung. Befreiungstheologische Konzepte in Islam und Christentum, Paderborn u.a. 2012 (Beiträge zur Komparativen Theologie; 5), 19-42; sowie K. von Stosch, Gott und Befreiung – eine Theologie der Barmherzigkeit und eine Theologie der Befreiung im muslimisch-christlichen Gespräch. In: Cibedo-Beiträge zum Gespräch zwischen Christen und Muslimen 7 (2012), 58-65.
- 8 Die Seitenzahlen im Fließtext in diesem Abschnitt beziehen sich alle auf A. Neuwirth, Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang, Berlin 2010.
- 9 Vgl. K. von Stosch, Wahrheit und Methode. Auf der Suche nach gemeinsamen Kriterien des rechten Verstehens Heiliger Schriften. In: H. SCHMID/A. RENZ/B. UCAR (Hg.), „Nahe ist dir das Wort ...“ Schriftauslegung in Christentum und Islam, Regensburg 2010 (Theologisches Forum Christentum - Islam), 244-260, hier 252-255.
- 10 Ich beziehe mich im Folgenden auf folgenden Aufsatz: A. M. Karimi, Versuch einer ästhetischen Hermeneutik des Qurʾān. In: Mouhanad Khorchide/ Klaus von Stosch (Hg.), Herausforderungen an die Islamische Theologie in Europa – Challenges for Islamic Theology in Europe, Freiburg 2012, 14-30. Ich zitiere aus diesem Aufsatz in diesem Kapitel im Fließtext durch die Seitenangabe in Klammern.

*Klaus von Stosch ist Professor für Systematische Theologie an der Universität Paderbon.*

## Buchrezensionen

Söding, Thomas (Hg.)

Das Jesus-Buch des Papstes. Die Antwort der Neutestamentler (Theologie kontrovers)

Herder, Freiburg i. Br. 2007, 160 Seiten, ISBN: 978-3451297168, Preis: 9,90€.

Das erste Buch „Jesus von Nazareth“ von Joseph Ratzinger/Papst Benedikt XVI. war 2007 ein Ereignis – vor allem deshalb, weil es offen zur Diskussion einlud. Der vorliegende Band wurde ebenfalls 2007 von Thomas Söding – kath. Neutestamentler an der Ruhr-Universität Bochum – herausgegeben. In ihm kommen sowohl katholische wie evangelische Neutestamentler – einzige Frau ist Angelika Standhartinger – zu Wort. Die zwölf am Band beteiligten NeutestamentlerInnen beziehen Stellung, erläutern ihre Punkte der Zustimmung und Kritik und treten so in die von Ratzinger/Benedikt XVI. eingeforderte Diskussion. In seiner Einführung betont Thomas Söding, dass die Beiträge „nicht auf Linie gebracht“ sind, „weder in Auswahl der Autoren noch in der Absprache der Themen“ (18). Zudem handelt es sich bei den AutorInnen um NeutestamentlerInnen, die eine Generation jünger als Benedikt XVI. sind, Franz Mußner ausgenommen – „der exegetische Freund und Weggefährte Joseph Ratzingers“ (6).

Knut Backhaus (kath., München) liest in Christus-Ästhetik. *Der „Jesus“ des Papstes zwischen Rekonstruktion*

*und Realpräsenz* (20-29) das päpstliche Jesus-Buch „als christologisches Gedächtnisgemälde, freilich eines, das uns keine Phantasiegestalt, sondern eine geschichtlich wirkliche und wirksame Person vor Augen malt“ (28) und hält m. E. richtig fest: „In die Christus-Wahrnehmung des Papstes sind – noch einmal: geschichtlich verwurzelt – zwei Jahrtausende Christuserfahrung eingeflossen, eine theologisch abenteuerliche Lebensgeschichte und eine Lektüre der Heiligen Schrift, die mit ihren Lesern zu wachsen pflegt“ (28).

In *Jeder Ausleger hat seine blinden Flecken* (30-42) geht Martin Ebner (kath., 2007 Münster, jetzt Bonn) v. a. darauf ein, dass jedes Jesusbuch seinen Verfasser spiegelt und zeigt dies – durchaus kritisch – für das von Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. Jörg Frey (ev., 2007 München, jetzt Zürich) nimmt in Historisch – kanonisch – kirchlich: Zum Jesusbild Joseph Ratzingers (43-53) „[d]ie Einladung zum wissenschaftlichen Gespräch und gegebenenfalls zum Widerspruch [...] – als dezidiert evangelischer Exeget und Theologe – gerne an“ (44) und sieht das christologische Grundanliegen des päpstlichen Werkes – die Frage der Verbindung von Historie und Christologie – „bei allen nötigen Korrekturen im Detail – theologisch dringend und exegetisch durchaus begründet“ (52). Rudolf Hoppe (kath, Bonn) geht es in Historische Rückfrage und deutende Erinnerung an Jesus. Zum Jesusbuch von Joseph

Ratzinger/Benedikt XVI. (54-65) „in erster Linie um Überlegungen zur Begründung der Notwendigkeit historischer Fragestellung an die Jesusüberlieferung und ihren Traditionsprozess“ (55), um abschließend darauf begründet einige Fragen an das päpstliche Jesusbuch zu stellen, vor allem das „Verständnis der historischen Methode“ (62) betreffend.

Rainer Kampling (kath., Berlin) kommentiert in „Jede Kontroverse um des Himmels willen trägt bleibende Früchte“ (PirkeAvot 5,19) (66-76) das Papstbuch sehr persönlich und kommt beim „Versuch einer kleinen Apologie [der Exegese]“ (74-76) zum Schluss, dass nicht übersehen werden darf, dass diese „immer dazu verhilft, verantwortungsvoll von der Schrift zu reden“ (76). Auf der Suche nach dem Jesuanischen (77-86) ist Claus-Peter März (ev., Erlangen) in seinem Beitrag, den er abschließt mit der Überlegung – basierend auf dem im Jesusbuch des Papstes zu findenden Gespräch mit dem Juden Jacob Neusner – ob nicht im „Zusammenspiel unterschiedlicher Ansätze, Zugänge und Methoden, im Versuch, sich der Gestalt Jesu immer neu zu nähern“ ein Hinweis für die theologische Arbeit „im Hinblick auf die rechte Wahrnehmung der Gestalt Jesu liegen könnte“ (85). Ein Buch der Beziehungen (87-98) ist das Buch von Ratzinger/Benedikt XVI für Franz Mußner (kath., Regensburg) und zwar in fünffacher Hinsicht: Beziehung 1. des Sohnes zum Vater, 2. eines Themas zur selben/ähnlichen Thematik in den Evangelien und im

ganzen NT, 3. zum AT, 4. zu den Kirchenvätern, 5. zur heutigen Lage der Welt. Karl-Wilhelm Niebuhr (ev., Jena) schreibt in *Der biblische Jesus Christus*. Zu Joseph Ratzingers Jesus-Buch (99-109) diesem ökumenisches Potential zu, insofern in ihm „im Bemühen um die verstehende Vergegenwärtigung der Gestalt Jesu von Nazareth, wie sie die Heilige Schrift bezeugt, ein gemeinsames Verständnis des Evangeliums entsteht“ (108). In Rehistorisierung der Christologie? Anmerkungen zu einem angestrebten Paradigmenwechsel (110-120) zeigt Dieter Sänger (ev., Kiel), dass J. Ratzinger/Benedikt XVI. durch seine Fundierung der Christologie im Leben Jesu zwar nicht die Absicht hat, es aber „eine kaum zu vermeidende Konsequenz“ (119) ist, „theologisch zu minimieren, was Karfreitag und Ostern zu einem unerwarteten Novum hat werden lassen“ (109). Jens Schröter (ev., 2007 Leipzig, jetzt Berlin) konstatiert in *Die Offenbarung der Vernunft Gottes in der Welt. Zum Jesusbuch von Joseph Ratzinger* (121-133), dass dessen Stärke in den theologischen Schriftauslegungen des Papstes liegen, diese zugleich aber auch problematisch sind, da sie historischer Theologie „letztlich kein eigenständiges Recht“ (132) einräumen. An Thomas Södings eigenem Beitrag *Auf der Suche nach dem Antlitz des Herrn. Das Jesusbuch des Papstes und seine Theologie des Wortes* (134-16) ist besonders interessant, dass er bei der „Gestalt“ Jesu einen Versuch des „Brückenschlag[es] zwischen exegetischer Jesusforschung mit theolo-

gischem Anspruch und dogmatischer Christologie mit biblischer Fundierung“ (137) sieht, in dem der Papst auf H. U. v. Balthasar und H. Schürmann rekurriert. Explizit mit dem Gespräch J. Ratzingers mit J. Neusner setzt sich Angela Standhartinger (ev., Marburg) in *Der Papst und der Rabbi. Anmerkungen zum christlich-jüdischen Dialog im Jesusbuch von Benedikt XVI.* (147-156) auseinander, das auf der Ebene des Papstbuches ihrer Meinung nach nicht funktionieren kann, vor allem wegen der „typologische[n] Auslegungsmethodik und damit verbunden [des] letztlich doch unhistorischen Lesen[s] der Texte“ (154).

Abschließend sei festgehalten: Der vorliegende Band ist ein wertvoller Beitrag zur Einschätzung des Jesusbuches von J. Ratzinger/Benedikt XVI., der die LeserInnen bei der eigenen Einschätzung dessen zu unterstützen vermag.

Veronika Burz-Tropper

Wallraff, Martin

**Kodex und Kanon. Das Buch im frühen Christentum.** (Hans-Lietzmann-Vorlesungen Bd. 12).

De Gruyter: Berlin/Boston 2013, XV + 78 Seiten, ISBN: 978-3-11-030718-4, Preis: 19,95€.

Der Basler Kirchenhistoriker Martin Wallraff (W.) untersucht in dieser kurzen wie überaus anregenden Studie, der Hans-Lietzmann-Vorlesung des Jahres 2010, die Rolle des Buches im frühen Christentum, die, so seine auch titelgebende These, nur aus der

wechselseitigen Beziehung zwischen Kodex und Kanon umfassend verstanden werden kann.

Nach einem Blick auf die gegenwärtige Medienrevolution in den „medienhistorischen Vorüberlegungen“ (3-8) wendet sich W. dem Kodex (8-25) und dem Kanon (25-37) im frühen Christentum zu. Bei dem vom 2. bis 5. Jh. sich vollziehenden Siegeszug des Kodex in alle Gesellschaftsbereiche läßt sich für das Christentum von Anfang an eine deutliche Präferenz für das neue Medium feststellen. Die Gründe hierfür sind u.a. in den praktischen Vorzügen des Kodex sowie im Ablösungsprozess vom Judentum zu suchen. Das neue Medium Kodex ermöglichte größere Zusammenstellungen, erleichterte die konsultierende wie die intensive Lektüre von Texten und generierte insgesamt eine „neue Lesekultur“ (23). Nach W. kommt bei diesem Prozess Euseb von Cäsarea eine Schlüsselrolle zu, entwickelte dieser doch „Killerapplikationen“ (23), die das neue Medium gezielt nutzten: die Kanontafeln zu den Evangelien, die als Synopse fungieren (und die sich bis heute in kritischen NT-Ausgaben finden, vgl. NA28 89\*ff), sowie die zuvor entworfenen Kanontafeln zu den Psalmen, die diese nach ihren Autorenangaben sortieren (ein von W. wiederentdecktes Werk!). Euseb wandte dabei als erster auf die Hl. Schrift den Begriff „Kanon“ an – in der (zumeist vernachlässigten) Bedeutung „Katalog, Liste“, die W. zufolge für das 4. Jh. mindestens ebenso wichtig war wie die Bedeu-

tung „Regel“ (35).

Eröffnete das Medium Kodex die Möglichkeit zur ästhetischen Gestaltung des Textes, so sind auch in dieser Hinsicht die eusebianischen Kanontafeln wegweisend, stellt deren künstlerische Dekoration doch nach W. den Beginn der christlichen Buchmalerei dar (42), wie er zum Buch als „Gesamtkunstwerk“ ausführt (37-48), dem dann eine „Aura der Unveränderbarkeit und Unberührbarkeit“ zukommt (48). Über die Funktion als Textträger hinaus wurde das spätantike Buch auch selbst zum Zeichen und gewann „performative Valenz“ (48-53): in der feierlichen Präsentation und Verehrung im Gottesdienst, als *Vicarius Christi* bei Synoden und Konzilien, oder als das christliche Symbol schlechthin in Missionsituationen (Bonifatius!).

Für diese Prozesse der Kanonisierung und Sakralisierung des Textes sowie dessen Weiterentwicklung in ästhetischer wie performativer Hinsicht läßt sich sodann eine „erstaunliche Parallelität“ (61) in der Geschichte des Islam und des Christentums beobachten, wie W. im Ausblick „Kodex und Koran“ (54-62) instruktiv skizziert, bevor ein reicher Abbildungsanhang (63-78) den Band beschließt.

Mit dieser Studie möchte W. einen Beitrag zum Desiderat einer Mediengeschichte des frühen Christentums leisten (2) – nach äußerst inspirierender Lektüre will man dem Band zurufen: Mehr davon! Werde Buch!

Martin Wenzel

Gabel, Helmut

Inspiriert und inspirierend – die Bibel.

Echter Verlag, Würzburg 2011, 160 Seiten, ISBN: 978-3-429-03393-4, Preis: 12,80€.

Was bedeutet es von der Inspiration der Bibel zu sprechen? Dieser grundlegenden Frage geht Helmut Gabel in seinem Buch „Inspiriert und inspirierend – die Bibel“ nach, indem er die geschichtliche Entwicklung der Inspirationstheologie nachzeichnet (Kap. 1) und heutige Modelle der Inspirationstheologie (Kap. 2) darstellt. Diesem historisch-theologischen Überblick folgt eine bilanzierende Beantwortung der Frage: „Was können wir heute aus diesen Denkbemühungen der Geschichte lernen?“ (S. 87), indem Helmut Gabel sein theologisch verantwortetes Verständnis von Inspiration darlegt (Kap. 3) und dessen Bedeutung in einem „Praxistest“ an „schwierigen Bibelstellen“ erprobt (Kap. 4).

Der Geschichtsüberblick zur Inspirationstheologie beginnt in der Bibel (2 Tim 3,16f; 2 Petr 1,20f) und zeichnet den Weg von dem weiten Inspirationsverständnis bei Origenes hin zur Verengung der Inspirationslehre in der Neuscholastik und zur Öffnung im II. Vatikanum. H. Gabel konzentriert sich im Folgenden auf drei katholische Ansätze in der gegenwärtigen Diskussion, die er prägnant darstellt: 1. den sozial-ekklesialen Ansatz (z.B. K. Rahner; P. Grelot); 2. den literaturtheoretischen Ansatz (z.B. L. A. Schönelk; W. Vogels); 3.

den pneumatologischen Ansatz (z.B. T. A. Hoffman; P. Knauer). Verwoben mit der Darstellung der verschiedenen Denkansätze – bzw. der Perspektive auf Inspiration von der Konstituierung der Glaubensgemeinschaft her, vom dem Verständnis der Bibel als Literatur her und vom Ansatz bei der Inspiration des glaubenden Menschen her – reflektiert H. Gabel über das Verhältnis von Schrift und Kirche, der Glaubensgemeinschaft als Lese- und Rezeptionsgemeinschaft, den Strukturzusammenhang von Autor, Text und Leser und über die Frage der Inspiration der heiligen Schriften anderer Religionen.

H. Gabel entwirft seine eigene Inspirationstheologie im dritten Kapitel aus der Pneumatologie heraus und aus der Grundannahme, dass die Lebensprozesse der Glaubensgemeinschaft vom Heiligen Geist „inspiriert“ sind (S. 93.102). Inspiriert ist für ihn nicht zuvorderst das Wort der Bibel, sondern die personale Begegnung in der Geschichte zwischen Gott und der glaubenden Gemeinde – was dazu führt, dass auch „[a]lle schriftlichen authentischen Glaubenszeugnisse (etwa der Kirchenväter, Mystiker und anderer spiritueller Autoren) als inspiriert gelten [können]“ (S. 108). Die Besonderheit der Inspiration der Bibel liegt hingegen ‚nur‘ in der besonderen Nähe zu den entscheidenden geschichtlichen Ereignissen, was die Bibel als „ursprüngliche und normative Inspiration“ (S. 109) auszeichnet. Die Inspiration ist nicht nur auf die Menschen als Verfasser, als *veri auctores* begrenzt, son-

dern im Verständnis von Inspiration als dialogisches Geschehen gilt für H. Gabel, dass es auch einen *veri lectores* geben muss: „Die Leser der Schrift sind *veri lectores* (wahre Leser), deren persönliche Farbe, deren gesellschaftliche Epoche, deren – im Lauf ihrer Lebens- und Glaubensgeschichte erworbene – Theologie und Spiritualität in das Aufnehmen des Gotteswortes einfließen.“ (S. 118). So gelangt er u.a. zu der Annahme, dass „ein außerchristlicher Text jemanden näher zu Christus führen kann als mancher Bibeltext“ (S. 121).

Das Buch schließt im letzten Kapitel mit Hilfen zur Auslegung biblischer Texte (Beispieltexte: Gen 22; 1 Sam 15; Kol 3) in denen vier „Faustregeln“ für das Bibellesen angegeben werden: 1.) Biblische Texte als Menschenwort lesen; 2.) Biblische Texte im Kontext der ganzen Schrift lesen; 3.) Biblische Texte in gläubiger Offenheit lesen; 4.) Biblische Texte in der Glaubensgemeinschaft lesen.

H. Gabel behandelt in diesem Buch, in einer allgemein verständlichen Sprache sachkundig allumfassend die Thematik und das Buch bietet einen hervorragenden Einstieg in die weitere Beschäftigung mit der Frage: „Was bedeutet es von der Inspiration der Bibel zu sprechen?“

Till Magnus Steiner

Janssen, Heinz  
 Gottes Wort und Menschenwort.  
 Lesen – Hören – Weiter sagen,  
 Saarbrücken 2012, 384 Seiten, ISBN:  
 978-3841603159; Preis: 58,00€.

„Das Wort Gottes ist in den biblischen Schriften gesprochenes, geschenes Wort, es spricht an, sucht hörende Ohren, schafft Beziehung, wirkt heilsam“ (11). Vor diesem Hintergrund bietet Heinz Janssen, Herausgeber und Schriftleiter des Heidelberger Predigt-Forums, in dem vorliegenden Band 70 „Lese- und Hörversuche“ zur Bibel, die sich an alle richten, die beruflich und ehrenamtlich im Dienst der kirchlichen Verkündigung – sei es in Schule oder Gemeinde – tätig sind. Jeweils unter einem Leitthema bzw. Stichwort (z.B. „Geschwisterliebe oder: Beziehungsarbeit“ für Gen 25,19-36,43 oder „Ungewöhnliche Rechnung im Falle von Mt 20,1-16) werden 20 alt- und 50 neutestamentliche Perikopen in der kanonischen Reihenfolge der evangelischen Kirchen ausgelegt. Ein Perikopenverzeichnis ermöglicht darüber hinaus eine kirchenjahrbezogene Lektüre. Die jeweils 3-5-seitigen Auslegungen gehen größtenteils auf Predigtvorbereitungen bzw. -manuskripte sowie Publikationen zurück. Die kommentierten Bibeltexte sind den Ausführungen in der revidierten Lutherübersetzung (1984) vorangestellt.

Damit bietet Janssen eine umfangreiche und anregende Sammlung von kurzen Textauslegungen, Bibelstudien und Meditationen. Seine gut

verständlichen, aber dadurch keineswegs unterkomplexen Ausführungen zeugen von einer intensiven Auseinandersetzung mit den hebräischen und griechischen Texten sowie von einer sorgfältigen Berücksichtigung der aktuellen Forschungsliteratur. Ein Bibelstellenverzeichnis wie auch eine Liste theologischer/dogmatischer Begriffe motiviert dazu, sich gezielt mit bestimmten Themen in biblischer Perspektive zu beschäftigen. Exegetische Fragestellungen – die Notwendigkeit einer historisch-kritischen Herangehensweise an biblische Texte ist stets mitbedacht – werden überwiegend in den Anmerkungen ausgegliedert. Der Anhang bietet darüber hinaus Meditationen zu fünf Kirchenliedern aus dem Evangelischen Gesangbuch (1, 4, 30, 201, 325).

Damit bietet das Buch einen reizvollen Einblick in die Bibelarbeit des Autors, kann aber auch weiterführende Impulse für das eigene Bibelstudium geben bzw. insbesondere aufgrund der vielen Informationen zu den Einzeltexten (z.B. etymologische Ableitungen, Erläuterungen zu historischen Kontexten) zu einem vertieften Textverständnis führen. Janssens Auslegungen sind sichtlich von der Bemühung getragen, die biblischen Texte mit den Lebenserfahrungen der Rezipienten zu korrelieren und liefern damit einen anregenden Zugang zu biblischen Texten, der allen, „die ihre Erwartung an die Bibel haben“ (12) empfohlen werden kann.

Katharina Pyschny

Schmid, Hansjörg/Renz, Andreas/  
Ucar, Bülent (Hg.)

„Nahe ist dir das Wort...“ Schrift-  
auslegung in Christentum und  
Islam,

Regensburg 2010, 277 Seiten, ISBN:  
978-3791722566, Preis: 19,95€.

Die Frage nach der Vergleichbarkeit von Bibel und Koran stellt sich im interreligiösen Dialog unvermeidlich. Dabei ist jeweils schnell geklärt, dass der Koran für Muslime eine andere Bedeutung hat als die Bibel für die Christen: Muslime verstehen den Koran selbst als Wort Gottes, wohingegen für Christen die Selbstoffenbarung Gottes in der Person Jesu stattgefunden hat und die Texte der Bibel als von dieser Offenbarung inspirierte Menschenworte verstanden werden. Diesen gewichtigen Unterschied im Offenbarungsverständnis beider Religionen einmal vorausgesetzt, kann jedoch auch festgehalten werden, dass sich sowohl Christen als auch Muslime auf einen Text als Urkunde ihres Glaubens beziehen und dass dieser Text nicht nur immer wieder verkündet und vorgetragen, sondern auch ausgelegt und in die Lebenswirklichkeit der Gläubigen übertragen wurde und wird.

Die Bedeutung des vorliegenden Buches liegt darin, dass es „vergleichbare hermeneutische Ausgangsbedingungen für die Rezeption“ (13) von koranischen und biblischen Texten feststellt und davon ausgehend Unterschiede und Gemeinsamkeiten des christlichen und des muslimischen Umgangs mit ihren

heiligen Schriften vorstellt. Es ist die Zusammenstellung von Beiträgen und Beobachterberichten der fünften Fachtagung des Theologischen Forums Christentum – Islam an der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart von 2009. In sechs Kapiteln nähern sich christliche und muslimische Autoren jeweils einem bestimmten Thema: Hermeneutische Grundlagen, Übersetzungen, feministische Auslegungen, Interdependente Interpretationen, Deutungsmonopole und gemeinsame Hermeneutik.

Dabei liegt der besondere Reiz der Aufsatzsammlung nicht nur darin, dass muslimische Stimmen ebenso wie christliche vertreten sind, sondern auch darin, dass neben bekannten, hochrangigen Theologen auch Nachwuchswissenschaftler zu Wort kommen. Besondere Aufmerksamkeit verdient das Kapitel zu den feministischen Auslegungen: Muna Tatari wie auch Kerstin Rödiger zeigen eindrücklich auf, dass frauenabwertende Urteile nicht primär der Bibel oder dem Koran anzulasten sind, sondern dass ein patriarchales Verständnis bestimmter Texte von den Leser selbst konstruiert wird, indem sie sich dem Text mit bestimmten Vorerfahrungen und Erwartungen nähern. Insgesamt bietet der Tagungsband in seinen verschiedenen Aufsätzen viele spannende Einblicke in Bezug auf Bibel- und Koranhermeneutik und deren Interdependenzen und leistet insofern wichtige Grundlagenarbeit für den interreligiösen Dialog.

Christiane Schubert

# Aktuelles aus dem Forum Studienjahr Jerusalem e.V.

## Zukunftsweisend und kontrovers – die Zukunftswerkstatt „Studienjahr“

Der Weg in den Harz ist lohnend, doch kostet er im Oktober angesichts des herbstlichen Wetters so manche Mühe: So ist der ein oder die andere Teilnehmer/in bei der Anreise nach Goslar leider etwas nass geworden. Doch empfing die insgesamt fast 30 Teilnehmenden an der diesjährigen Forumsveranstaltung eine beeindruckende Jugendstilvilla, in der das St. Jakobushaus, die Akademie des Bistums Hildesheim, residiert. Vom 11. bis 13. Oktober 2013 zerbrachen sich Studienjährlern/innen aus allen Generationen – das 1. Studienjahr war genauso vertreten wie das 39. und noch viele dazwischen – den Kopf über das Studienjahr als solches. Doch nicht nostalgisch in Erinnerungen schwelgend, sondern unter dem Titel „Unvergesslich – unverbesserlich?!“ wurde im Rahmen der Zukunftswerkstatt „Studienjahr“ nach „Impulsen aus und für Jerusalem“ gesucht. Mit dieser Veranstaltung wurde der Reigen der Jubiläumsfeierlichkeiten zum 40. Geburtstag des Studienjahres eröffnet. Finanziell unterstützt wurde die Tagung mit Mitteln des Bundesministeriums für Bildung und Forschung (dem DAAD gilt ein herzlicher Dank) und des Forum Studienjahr Jerusalem e.V.

## *Der Blick zurück: 40 Jahre Studienjahr*

Zum Einstieg nahm Kristina Hellwig (StJ 1994/95, Redaktionsleiterin der Bergischen Morgenpost/Rheinischen Post in Remscheid) die Gruppe mit auf eine Erkundungstour durch 40 Jahre Studienjahr: „Das Studienjahr im Wandel der Zeit – Menschen, Themen, Zahlen“. Dabei begegneten die Teilnehmenden nicht nur den ersten Frauen auf Gruppenfotos und hörten so manche Anekdote aus längst vergangenen Tagen, sondern sie tauchten auch intensiv in die Geschichte des Studienprogrammes ein. So wurde in einem ersten Einblick deutlich, welche Konstanten, aber auch welche grundlegenden Veränderungen zu verzeichnen sind.

Der erste Abend war dann ganz dem Ankommen, Wiedersehen oder neu Kennenlernen und dem Austausch gewidmet – in guter Studienjahrstradition natürlich geschlechter-, generationen- und konfessionsübergreifend. Die Akademie bot hierfür mit Salon, Lesesaal und Bar einen würdigen Rahmen.

## *Impulssuche: Spuren des Studienjahres im eigenen Leben*

Der erste Akt der Zukunftswerkstatt lenkte den Blick auf das eigene Leben und die Spuren, die das Studienjahr darin hinterlassen hat. Dass

die neun Monate in Jerusalem eine prägende Zeit in der eigenen *vita* darstellen, dürfte wohl kaum ein/e Ehemalige/r bestreiten, doch welche Impulse sind konkret auszumachen? Um sich dieser Frage anzunähern, haben vier Ehemalige aus unterschiedlichen beruflichen Feldern exemplarisch ihr eigenes Leben daraufhin befragt und anregende und je völlig unterschiedlich akzentuierte Kurzpulse gegeben.

Jens Nieper (StJ 1993/94; Geschäftsführer des Jerusalemvereins und Nahostreferent des Berliner Missionswerkes) vertrat den Bereich „Kirche“ und sprach u. a. von den „leuchtenden Augen“, die er bekommt, wenn er von der Zeit in Jerusalem erzählt. Auf seinem beruflichen Weg profitierte er von den topographischen und geschichtlichen Kenntnissen, die er vor Ort erwerben konnte. Auch die Bedeutung von Institutionen für die Ökumene wurde ihm in Jerusalem deutlich. Und er stellte zwei bedenkenswerte Anstöße in den Raum: Zum einen sei das Forum Studienjahr als Ehemaligenetzwerk gut beraten, verstärkt die Kompetenz der eigenen Mitglieder zu nutzen, zumal wenn diese an wichtigen Schaltstellen in Kirche, Gesellschaft, Wirtschaft oder Wissenschaft sitzen. Und zum anderen sei angesichts der grundsätzlich katholischen Trägerschaft des Studienjahres immer darauf zu achten, ob ausreichende Kontakte zur EKD gepflegt werden und ob (und wie) der ökumenische Charakter des Programms gestärkt werden kann.

Für den Bereich „Wissenschaft“ war aus Göttingen Katharina Heyden (StJ 1999/2000; aktuell Privatdozentin und Forschungsstipendiatin an der Universität Göttingen; ab Januar 2014 Professorin für Ältere Kirchen- und Dogmengeschichte sowie die Geschichte interreligiöser Begegnungen an der Universität Bern) ange-reist. Sie führte dem Auditorium fünf „Selbstverständlichkeiten“ Jerusalemer Theologietreibens vor Augen, die jedoch außerhalb Jerusalems alles andere als selbstverständlich sind: 1) die Einheit von theologischer Reflexion und praktischer Gestaltung des Glaubens; 2) die Vielfalt der Quellen, insbesondere nichtsprachlicher; 3) die innertheologische Interdisziplinarität; 4) der ökumenische Denkstil (Bewusstsein; Sensibilität); 5) die politische Dimension von Religion. Diese fünf Aspekte könnten geradezu als „Kriteriologie“ für die Frage nach der inhaltlichen Ausgestaltung des Studienjahres der Zukunft dienen. Zusammengefasst schärfte für Katharina Heyden das Studienjahr das Bewusstsein für Komplexität und weckte zugleich die Freude an Vielfalt.

Handelte es sich bei den Bereichen „Kirche“ und „Wissenschaft“ um solche, die den allermeisten Teilnehmenden aus eigener Anschauung bekannt sind, waren durch Benedikt Jürgens und Christoph Strack zwei für Theologen/innen eher „exotische“ Arbeitsfelder vertreten. Benedikt Jürgens (StJ 1992/93; Geschäftsführer der PEAG HR GmbH, Duisburg) sprach für den Bereich „Wirtschaft“.

Er erlebte das Studienjahr als ein Stück „Deutschland in Jerusalem“, charakterisiert und bestimmt durch Exkursionen, das gemeinsame Leben im Beit Josef, den politischen Kontext und Konflikt in Israel/Palästina sowie den „interfaith dialogue“. Vor dem Hintergrund seiner beruflichen Tätigkeit im Bereich Personalentwicklung und Kompetenzmanagement schlüsselte er das Studienjahr in personale, sozial-kommunikative und fachliche Kompetenzen auf (und zeigte nebenbei, orientiert an der Ritualtheorie von Victor Turner, Parallelen zwischen dem Aufbau des alttestamentlichen Kanons und seinem eigenen Verständnis von Personalberatung auf). Das Ergebnis war beeindruckend: Es konnte eine Fülle an Kompetenzen ausgemacht werden, die während der Zeit in Jerusalem aktiviert und trainiert werden. Das Studienjahr vermittele einzigartige, wertvolle Erfahrungen, fördere die Ambiguitätstoleranz und sei eine Inspirationsquelle für alles weitere theologische Arbeiten.

Mit Christoph Strack (StJ 1984/85; Redakteur mit besonderen Aufgaben im Hauptstadtstudio bei Deutsche Welle Fernsehen, u. a. Kirchen- und Religionsexperte im deutschen Programm) kam schlussendlich ein Vertreter des Bereichs „Medien“ zu Wort. Mit journalistischer Anschaulichkeit ließ er das Auditorium an seinem reichen Studienjahresfundus teilhaben. Für ihn stellt das Studienjahr weniger eine Wissensgemeinschaft als vielmehr eine Weggemeinschaft dar, in der sich

die Lebenstauglichkeit von Theologie beweisen muss. Insofern sei die Frage zu stellen, ob der wissenschaftliche Aspekt und das hohe theologische Niveau des Studienjahres in der Außendarstellung zu Recht einen so großen Raum einnehmen sollten.

An diese vielfältigen Impulse schloss sich, dem Charakter eines Kolloquiums entsprechend, eine erste Gruppenphase an, in der die Teilnehmenden in Kleingruppen auf eine Spurensuche im eigenen Leben gingen, wobei ein im Vorfeld verschickter und vorbereitend ausgefüllter Fragebogen gute Dienste leistete. Es war spannend, im Gespräch herauszufinden, was generationenübergreifend als prägend ausgemacht wurde, und wo die je persönlichen „Früchte“ zu entdecken waren. Jede Gruppe musste sich abschließend auf drei „Argumente“ zur Frage „Warum (heute) Studienjahr?“ einigen. Dabei wurden der ökumenische Charakter („die Zukunft der Kirche ist ökumenisch“, „gelebte Ökumene“) sowie die Einzigartigkeit des Programms mehrfach hervorgehoben und auch die Lebenstauglichkeit, die grenzüberschreitende Weite und die Multiperspektivität der in Jerusalem gelehrten und gelebten Theologie betont. Im Plenum herrschte Einigkeit: Das Studienjahr soll weitergehen.

### *Stadt der Kirchen und Kaiser: Historische Spurensuche in Goslar*

Eine Studienjahrs-Veranstaltung kann natürlich nicht den Zauber

des jeweiligen Ortes ignorieren. So machte sich die Gruppe, sachkundig von der Stadtführerin Helga Kammeler angeleitet und nur durch – im Vergleich mit dem Vortag – dezenten Nieselregen begleitet, auf den Weg, Goslar, die „Stadt der Kirchen und Kaiser“ zu erkunden. Angesichts der für die Größe der Stadt enormen Zahl an Kirchen mag es den einen oder die andere beruhigt haben, dass nicht alle Kirchen auf dem Programm standen. Nach einem Gang quer durch die Stadt endete die historische Stadtführung im Schatten der Kaiserpfalz und machte eindringlich Werbung für einen erneuten Besuch in Goslar – mit mehr Zeit und hoffentlich bei besserem Wetter.

### *Von „oben“ betrachtet: Das Studienjahr aus Sicht der Studienleitungen*

War der erste Akt der Zukunftswerkstatt den „Impulsen aus Jerusalem“ gewidmet, so ging es ab dem Nachmittag um die „Impulse für Jerusalem“. Jetzt galt es, das Studienjahr der Zukunft zu entwickeln. Als überleitendes Scharnier kamen die Dekane und die Dekanin zu Wort: drei als Teilnehmende der Zukunftswerkstatt persönlich (Josef Wohlmuth, Joachim Negel, Sr. Margareta Gruber) sowie der amtierende Dekan Thomas Fornet-Ponse per verlesenem Statement.

Josef Wohlmuth nahm das Studienjahr zwar durchaus als „deutsche Insel“ wahr, doch wirkt seiner Meinung nach das Land auf jeden Fall

ein. Er verdeutlichte dies durch seine Schilderung der völlig unterschiedlichen politischen Situationen in den beiden zeitlich weit auseinanderliegenden Studienjahren (1984/85 und 2003/04), die er als Dekan begleiten und gestalten durfte.

Für Joachim Negel (Dekan 2004–2009) war erstaunlich, wie unterschiedlich die Sensibilität für ökumenische Fragestellungen in einzelnen Studienjahren ausgeprägt sein kann: von konfessioneller Stärkung bei gleichzeitiger ökumenischer Weitung auf der einen bis hin zu völligem Desinteresse auf der anderen Seite. Als Kennzeichen des Programms sieht er die Verbindung von Wissenschaft und Spiritualität. Zugleich betonte er auch die Mittelposition des Studienjahres zwischen Israel und Deutschland. Abschließend stellte er die Frage in den Raum, inwiefern die „abrahamitische Ökumene“ im Rahmen des Studienjahres ausgebaut werden könne bzw. solle.

Als erste Dekanin in der Geschichte des Studienjahres amtierte Sr. Margareta Gruber von 2009 bis Mitte des Jahres 2013 auf dem Zion. Sie konnte dementsprechend aktuelle Eindrücke und Entwicklungen schildern. Folgende Aspekte waren ihr in ihrer Amtszeit bei der (Weiter-)Entwicklung des Studienprogrammes wichtig: theologische Interdisziplinarität, Aktualisierung des Exkursionsprogramms, zunehmende Thematisierung der politischen Situation, Verbindung von Theologie und Diakonie durch die Ermöglichung von Sozialprojekten, Suche nach

neuen jüdischen Gesprächspartnern, verstärkte Schwerpunktsetzung im Bereich „Islam“ (z. B. christlich-muslimische Werkwoche). In Goslar machte sie darauf aufmerksam, dass einige Studenten aufgrund der Unsicherheit bei der Anerkennung der Jerusalemer Studienleistungen an deutschen Universitäten bis zu 15 Vorlesungsprüfungen absolvieren würden und hier deutlich Entlastung geschaffen werden müsse. Die Modularisierung der Studiengänge in Deutschland sieht sie als Hauptgrund für die anhaltend niedrigen Bewerberzahlen und sie plädierte nachdrücklich für die Weiterentwicklung des Studienjahres hin zu einem einjährigen Masterprogramm.

Der amtierende Dekan, Thomas Fornet-Ponse, meldete sich mit einem schriftlichen Gruß zu Wort, in dem er das Studienjahr als „eine ausgezeichnete (wenn nicht die beste) Möglichkeit, Theologie in ihren unterschiedlichen Facetten zu studieren“, würdigte. Er hält das Gesamtkonzept gerade mit der Zusammenstellung unterschiedlicher Formate für „nach wie vor bestechend“. Um eine nötige Horizonterweiterung zu leisten, waren und sind ihm die ökumenischen, interreligiösen und interkulturellen Dimensionen wichtig – und diese werden im Studienjahr nicht nur theoretisch gelehrt, sondern auch praktisch gelebt und erfahren (im Beit Josef ebenso wie in der Stadt). Insgesamt kann das Studienjahr in seinen Augen als „konkretes Beispiel einer interkulturellen Transformation der Theologie gelten“.

## *Der Blick nach vorn: Das Studienjahr der Zukunft*

Derart von der „anderen Seite“ des Studienjahres angeregt, stellten die Teilnehmenden anschließend die Studienjahres-Bausteine kritisch auf den Prüfstand und entwickelten Visionen für ein Studienjahr der Zukunft. Zunächst wurden mittels eines (stummen) Schreibgesprächs die für die Gruppe wesentlichen Aspekte zu den einzelnen Studienjahres-Bausteinen erarbeitet. Folgende Plakate luden zur schriftlichen Diskussion ein: ... akademisches Intensivstudium?!; ... im Land der alten Steine?!; ... interreligiöse Lernerfahrungen?!; ... gelebte Ökumene?!; ... Ora et labora?!; ... mitten im Nahostkonflikt?!; ... Lebens- und Lerngemeinschaft?!; ... (Exkursions-)Abenteuer bis an die Grenze(n)?!; ... eine deutsche Insel?!

Bereits im Schreibgespräch zeichneten sich kontroverse Diskussionen wie auch deutliche Schwerpunktsetzungen in einzelnen Bereichen ab; für die anschließende Weiterarbeit in Kleingruppen wurden daher einige Bausteine zusammengefasst. In den Gruppen zu den einzelnen Themen wurden dann, unterbrochen von der Mitgliederversammlung des Forums am Samstagabend, die jeweiligen Plakate gesichtet, thematisch auf die Hauptpunkte konzentriert und für das jeweilige Themenfeld drei Hauptthesen formuliert, die im Abschlussplenum präsentiert und diskutiert wurden.

Thesen zu fünf thematischen Fel-

dern wurden vorgestellt, die im Folgenden kurz paraphrasiert werden sollen (für eine ausführliche Ergebnispräsentation sei auf den separaten Abschlussbericht der Veranstaltung verwiesen):

- Studienprogramm: kein Absenken des Niveaus, Interdisziplinarität setzt Disziplinarität voraus (Votum pro Sprachanforderungen), Strukturklärung erforderlich.

- Ökumene (Zukunftsvisionen): Abtei als Vorbild für aktiv gelebte Ökumene, orthodoxe Kirchen (in Deutschland) begeistern sich für das Studienjahr, institutionalisierte Formen und Freiräume für die persönliche konfessionsübergreifende Begegnung.

- Interreligiosität: interreligiöser Dialog gehört zur dialogischen Struktur des Studienjahres, christlich-jüdischen Dialog ausbauen, christlich-muslimischen fortsetzen, Master „Theologien im Dialog“ etablieren.

- Politik, Insel, mittendrin: politischer Diskurs als wesentlicher Bestandteil des Studienjahres, Insel-situation aktiv (auch politisch) nutzen, Fortbestand des Studienjahres in jeder Konfliktlage sicherstellen.

- Lebens- und Lerngemeinschaft, Spiritualität: Entscheidungsprozesse rund um das Studienjahr (Strukturen, Programm, Zusammenleben im Haus) mit mehr Beteiligung gestalten, Sensibilität für „Studienjahres-spiritualität“, studentisches Potenzial nutzen (Eigeninitiativen ermöglichen).

Diese Thesen wurden im Plenum vorgestellt. Die Diskussion konzent-

rierte sich anschließend auf einzelne Aspekte, wobei besonders die formale Frage nach einem „Studienjahres-Master“ leidenschaftliche Befürworter und ebenso entschiedene Gegner fand. Demgegenüber gerieten z. B. die Idee, einen „wissenschaftlichen Beirat“ für die Gestaltung des Studienprogramms einzurichten, oder die ökumenischen Anregungen eher in den Hintergrund. Insgesamt kristallisierte sich in der Abschlussdiskussion heraus: Die Herausforderungen für die Zukunft des Studienjahres liegen einerseits im formalen Bereich (Anerkennung von Prüfungsleistungen; Zulassungsvoraussetzungen; Struktur eines etwaigen einjährigen Masterprogramms), andererseits im inhaltlichen Bereich: Wie können die Bereiche „Islam“ und „Interreligiosität“ ausgebaut werden? Welchen Stellenwert besitzt die „gelebte Ökumene“? Wie ist es um den archäologisch-exegetischen Schwerpunkt bestellt? Wie gelingt es, in der Vielfalt des Studienjahres ein spezifisches „Profil“ erkennbar werden zu lassen?

Dabei ließ sich in der Diskussion fast eine Art „Generationenkonflikt“ beobachten, sowohl was die Haltung zu gegenwärtigen universitären Strukturen und Bedingungen und ihren Konsequenzen für das Studienjahr angeht als auch hinsichtlich der „Profildiskussion“. Ganz offensichtlich lieben die meisten das Studienjahr doch so, wie sie es selbst erlebt haben. Da dies die einem Ehemaligenverein wohl *sui generis* eigenen nostalgischen Tendenzen verstärkt und möglicherweise die Visions- und

Handlungsfähigkeit einschränkt, könnte es für den Gestaltungsprozess der Zukunft des Studienjahres hilfreich sein, sowohl potenzielle wie aktuelle Interessenten als auch die nicht so vom Studienjahr „infizierten“ Ehemaligen einzubinden und ihre Einschätzungen und Vorschläge zu erfragen.

So wurde insgesamt in der Zukunftswerkstatt deutlich, wo die Herausforderungen, Probleme, Gefahren, aber auch Chancen für die Zukunft des Studienjahres liegen. Dass die kontroverse Diskussion über

die einzelnen inhaltlichen Bausteine offen endete und sich kein einheitliches Votum des Plenums ergab, liegt in der Natur der Sache begründet. So ist für die Zukunft und Zukunftsfähigkeit des Studienjahres in Goslar eine inspirierende Basis gelegt worden, auf der aufgebaut und von der aus weitergedacht werden kann – im Blick auf die Jubiläumsfeierlichkeiten 2014 wie (hoffentlich) auch 2024, wenn das Studienjahr 50 wird!

Christian Schramm,  
Martin Wenzel

## **Eine „runde Sache“. Bericht aus dem 40. Theologischen Studienjahr**

„Ein Datum kann noch so krumm sein, irgendwann wird eine runde Sache daraus“ formuliert der deutsche Journalist und Literaturkritiker Ulrich Greiner. Auch das Jubiläumsjahr lief nicht ohne Schwierigkeiten an. So war uns 19 Studierenden, die aus ganz Deutschland ihre Reise auf den Zion antraten, bereits vor der Anreise klar, dass der arabische Frühling und insbesondere die politische Situation im Nachbarland Ägypten große Themen sein würden, die Auswirkungen auf das 40. Studienjahr haben konnten.

Schon bald stand fest: Die erste große Exkursion würde nicht in den Sinai gehen, wie es eigentlich Studienjahrestradition ist. Stattdessen bereiteten wir uns unter Rückgriff

auf die Erfahrungen des 37. Studienjahres auf eine Reise nach Jordanien vor. Zu Beginn dieser Reise stand die für jedes Studienjahr unentbehrliche und prägende Wüstenerfahrung – dieses Mal im Wadi Rum. Dieses Naturerlebnis – der beeindruckende Sternenhimmel des Nachts oder die Wanderungen im heißen Wüstensand – hinterließ bei allen einen tiefen Eindruck. Als besonders prägend wurde von vielen auch der Tag empfunden, an dem sich jeder allein einen Platz in der Wüste suchte und schweigend dort ausharrte, um die Einzigartigkeit der Schöpfung still auf sich wirken zu lassen.

Die nächste Station auf der Reise durch Jordanien war eine Wanderung durch das Wadi al-Hasa. Stets von den Fluten begleitet, kämpften wir uns dort nicht selten „mit dem Wasser bis zum Hals“, wie man sprichwörtlich sagt, mal mit kleinerer mal

mit größerer Anstrengung durch eine beeindruckende Landschaft. Natürlich kannten wir uns zu diesem Zeitpunkt bereits, doch die Erfahrung, wie hilfreich und befreiend es ist und wie viel sicherer man in wilden Gewässern steht, wenn man einander die Hand reicht, schweißte unsere Gruppe noch stärker zusammen.

Ein mit Sicherheit für jedes Studienjahr wichtiges Erlebnis waren die gemeinsamen Andachten, die nach wie vor ein unverzichtbarer Teil unserer Exkursionen sind. Der Titel des Liederbuchs des 40. Studienjahres lautet: „Vom Aufgang der Sonne bis zu ihrem Niedergang sei gelobt der Name des Herrn“ (Psalm 113,3). Wir begannen unsere Tage mit einem morgendlichen Gebet und beendeten sie mit einer Andacht. So erreichten wir schließlich die letzten Stationen unserer ersten großen Exkursion, indem wir Petra erkundeten und unsere letzte Nacht auf dem Berg Nebo verbrachten. Dort legten wir uns ein letztes Mal gemeinsam im Freien nieder, um nach einem Blick auf den Sonnenuntergang unter dem Sternenzelt zu übernachten.

Einen weiteren Höhepunkt bildete natürlich die zweite längere Exkursion, die uns – passend zu unserem Jahresthema – auf den Spuren Jesu rund um den See Genezareth in Galiläa führte. Unser Ruhepol war während der langen Exkursionstage die Begegnungsstätte Beit Noah in Tabgha, zu der wir jeden Abend zurückkehrten um gemeinsam zu kochen, abends Zeit am Seeufer in Dalmanutha zu verbringen und

schließlich unsere müden Häupter zu betten, um am nächsten Tag wieder frisch und erholt in unseren Bus steigen zu können.

Doch nicht nur die Exkursionen begeisterten die Studierenden des Jubiläumsjahres. Auch unser Alltag im Beit Josef – soweit man in einer „Stadt, mit der man nicht zu Rande kommt“, wie Jerusalem überhaupt von Alltag sprechen kann – stellt uns vor spannende Herausforderungen.

Gleich zu Beginn des Studienjahres durften wir zu dem Thema Erlösung Prof. Dr. Ömer Özsoy, den ersten muslimischen Theologieprofessor auf einem deutschen Lehrstuhl, und Prof. Dr. Dr. Felix Körner SJ bei uns im Beit Josef begrüßen. Auch aktuell beschäftigen wir uns während der christlich-muslimischen Werkwochen mit dem Islam und diskutieren angeregt mit sechs jungen muslimischen Theologinnen und Theologen aus Deutschland über die Frage nach dem Leid in der Welt. Eigentlich war die Anreise von acht Muslimen geplant gewesen. Einem wurde jedoch kein Visum gewährt und einem anderen der Eintritt in das Land verwehrt. Auch dies sind Aspekte des Konfliktes, dem wir tagtäglich ins Antlitz blicken, wenn wir mit offenen Augen durch die Straßen Jerusalems gehen.

Eine Professorin, die zum ersten Mal im Studienjahr zu dem Thema „Der historische Jesus“ dozierte, war Prof. Dr. Annette Merz, die uns auch nach Galiläa begleitete. Ein weiteres, wenn auch nicht geplantes Novum im Jubiläumsjahr war, dass uns aufgrund

des krankheitsbedingten Ausfalls von Prof. Dr. Küchler Markus Lau mit der Geschichte und Archäologie Jerusalems bekannt machte. Seine Ausführungen ermöglichten es uns, uns bewusster in der Heiligen Stadt zu bewegen – wobei dieses Mehrwissen die theologische Reflexion über die heiligen Stätten der Christenheit nicht unbedingt vereinfacht.

Unser Studiendekan Dr. Dr. Thomas Fornet-Ponse, der als zweiter Inhaber des Laurentius-Klein-Lehrstuhls für Biblische und Ökumenische Theologie im Jubiläumsjahr seinen Dienst auf dem Zion antrat, hatte uns bereits zu Beginn des Studienjahres prophezeit, dass wir nach unserem Studienaufenthalt im Heiligen Land immer noch verwirrt sein würden, nur auf höherem Niveau. Diese Aussage hat sich in vielerlei Hinsicht bereits bewahrheitet: In vielen Lehrveranstaltungen, Abendvorträgen, Exkursionen oder auch Diskussionen in der Mittagspause haben wir alle schon viel dazugelernt, aber durch das neu erschlossene Wissen tun sich abermals neue Fragen auf. Auch in unserer freien Zeit auf dem Zion haben uns „neue“ Fragen umgetrieben, denen wir uns zu stellen versuchen: Anhaltende Diskussionen zum Thema „Nachhaltigkeit“ haben zur Gründung eines Arbeitskreises geführt.

Aus der Herausforderung, als Christen konfessionell unterschiedlicher Prägung gemeinsam zu studieren und zu leben, erwuchs ein ökumenischer Arbeitskreis, in dem wir uns in den freien Abendstunden mit

Fragen auseinandersetzen, die unsere jungen Theologenherzen umtrieben. Auch die Ästhetiker unter uns hatten die Möglichkeit in ihrer freien Zeit ihrem Hobby zu frönen, indem man sich bei einem guten Glas Hauswein gegenseitig Texte vorstellte und einander selbst verfasste Gedichte vortrug.

Ein Zwischenfazit für die Halbzeit des Studienjahres soll aus der Außenperspektive gezogen werden: Nach dreiwöchigem Besuch im Beit Josef verabschiedete sich Florian Lippke, der Studienassistent des 36. Studienjahres, mit folgenden Worten von uns: „Studienjahr ist immer, was ihr daraus macht – und ihr macht das gut!“.

Franziska Stretz

## Jahresbericht 2013 der Ökumenischen Stiftung Jerusalem

### Haushaltsbericht (Jahres- abschluss 2012)

Das Vermögen der Ökumenischen Stiftung Jerusalem lag Ende 2012 bei 110.543,28 €. Das ist ein kleiner, aber erfreulicher Zuwachs von 2,64% oder 2.841,20 €. Im Bereich der Zustiftungen mussten wir 2012 und 2013 einen erheblichen Einbruch verzeichnen. Im beginnenden Jubiläumsjahr 2014 wollen wir die sich bietenden Chancen nutzen, um verstärkt um Zustiftungen zu werben.

### Förderung 2013

Nachdem im Studienjahr 2010/11 bereits einmal das Europastipendium ausgeschüttet werden konnte, trug 2013 nun das Poststudienjahresstipendium erste Früchte. *Martin Steiner* (Studienjahr 2012/13) konnte mit den ausgeschütteten 2.500,- € seine auf einem Referat aufbauenden Studien zum messianischen Judentum vertiefen. Sein Forschungsbericht ist in diesem Cardo zu lesen.

Ebenso hat die Stiftung aufgrund noch freier Kapazitäten einen Druckkostenzuschuss in Höhe von 500,- € zur Dissertation von *Christoph Bruns* (Studienjahr 2005/06) gewährt: „Trinität und Kosmos. Zur Gotteslehre des Origenes“, Münster 2013. Der derzeitigen Studienjahresassistentin *Maria Lissek* konnten wir eine

finanzielle Unterstützung für von ihr in Anspruch genommene geistliche Begleitung zusagen. Außerdem soll auch dem laufenden Studienjahr das Kulturticket angeboten werden.

### Neue Geldanlagen

Zwei neue Geldanlagen haben wir realisiert. Die Wahl ist auf zwei Beteiligungen im Bereich erneuerbare Energien/nachwachsende Rohstoffe gefallen. Zum einen arbeiten wir mit der Miller Forest Investment AG zusammen, die in unserem Auftrag für 7.285,- € einen Hektar Land auf einer ihrer Estancias in Paraguay mit Wert- und Energieholz nach ökologischen Kriterien aufforstet. Das Waldengagement wurde für 20 Jahre abgeschlossen. Erträge werden nach sieben, zehn und zwanzig Jahren ausgeschüttet. Der Zeithorizont bis zur Ernte der Bäume harmoniert gut mit dem Stiftungsgedanken des nachhaltigen Wachstums. Miller Forest ist eine deutsche Firma mit langjähriger Erfahrung in der Waldwirtschaft wie auch als Reiseveranstalter in Südamerika. Politisch, rechtlich und wirtschaftlich ist Paraguay stabil. Die Holzproduktion zielt auf den einheimischen Markt, wodurch das Abholzen von Naturwäldern in Paraguay verringert wird. Miller Forest achtet vorbildlich auf Qualifizierung und soziale Absicherung ihrer paraguayianischen Mitarbeiterschaft. Zur Diversifikation unseres Portfolios setzen wir hiermit auf ein Investment außerhalb des Euroraums (nähere Infos: [www.miller-forest.de](http://www.miller-forest.de)).

Mit der zweiten Beteiligung investieren wir 12.000,- € in eine Biomassetrocknungsanlage der DECEHA GmbH ([www.dasemissionshaus.de](http://www.dasemissionshaus.de)). Die Trocknungsanlagen der DECEHA verarbeiten vornehmlich im Pferdeland Niedersachsen Pferdemit zu Brennstoff oder Dünger. Die Geschäftsidee ist clever, die Technik bewährt, der Markt für die Produkte längst noch nicht gesättigt.

Beide neu abgeschlossenen Investments sind unternehmerischer Natur. Wir vertrauen damit auf innovative, ökologisch und sozial vorbildliche Mittelständler aus Deutschland und erhoffen uns eine verlässliche Rendite abseits schwankender Finanzmärkte. Für einen Inflationsausgleich, die Deckung unserer Kosten und eine angemessene Ausschüttung von Mitteln benötigen wir eine Durchschnittsrendite von 6% auf unsere Geldanlagen. Da das derzeit mit Sparbrief und Co. nicht möglich

ist, suchen wir die besten Angebote im genannten unternehmerischen Sektor, die wir vor Vertragsabschluss gründlich prüfen.

## Alle in Bewegung...

2013 war für die drei Stiftungsvorstände privat ein bewegtes Jahr. Wir sind umgezogen: *Frank Dittmann* hat es nach Oberhessen verschlagen auf seine neue Pfarrstelle mit den beiden schönen, ländlich gelegenen Gemeinden Ruppertsburg und Laubach. *Simon Kramer* hat einen Umzug innerhalb seiner Gemeinde im südlichen Ostfriesland hinter sich – das neue Pfarrhaus wurde 2013 endlich fertig. *Michael Huber* ist im Dezember ins neu gebaute Eigenheim in Dieburg bei Darmstadt eingezogen.

Frank Dittmann, Michael Huber,  
Simon Kramer

Zustiftungen erreichen uns in Zukunft unter folgender Bankverbindung:

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

Im Netz: [www.studienjahr.de/stiftung](http://www.studienjahr.de/stiftung)  
Per Email: [stiftung@studienjahr.de](mailto:stiftung@studienjahr.de)

## Mit dem Post-Studienjahr-Stipendium in die Feldforschung. Ein Erfahrungsbericht

Unmittelbar nach dem Ende des 39. Studienjahres wurde mir das Post-Studienjahr-Stipendium der Ökumenischen Stiftung durch einen dreimonatigen Forschungsaufenthalt in Jerusalem ermöglicht, den ich für die Abfassung meiner Diplomarbeit nutzen konnte. Die dort begonnene Studie trägt den Titel „Die neutestamentliche Exegese des Messianischen Judentums im Staat Israel. Eine Studie zur Methodologie und Hermeneutik.“ Diese Arbeit wurde am Institut für Neues Testament an der Universität Wien eingereicht, weil die Themenkreise Judenmission und bibeltheologische Glaubensgrundsätze (Gebote, Lebenswandel, Pesach, Ostern, Beschneidung, Taufe) sowie das Selbstverständnis der Gemeinden ad intra bzw. ad extra eng mit neutestamentlich-exegetischen Fragestellungen verknüpft sind.

Mit dem Stipendium konnte ich innerhalb von drei Monaten die Kontakte zu mehreren messianisch-jüdischen Gemeinden in Jerusalem herstellen, im Caspari Center und anderen Bibliotheken nach vorwiegend englischsprachiger Literatur suchen, messianische Gottesdienste besuchen sowie analysieren und mir – u. a. durch Gespräche mit den Gemeindeleitern und -mitgliedern – ein Bild von der Spiritualität in den Gemeinden vor Ort machen. Da die messianisch-jüdische Bewegung

ein „grass-root-movement“ ist und nur wenige Gemeindemitglieder theologisch gebildet sind, habe ich mich bei den narrativen Interviews auf theologisch versiertere Gemeindemitglieder, die Gemeindeleiter, fokussiert. Dass der Forschungsaufenthalt auf drei Monate ausgelegt war, machte sich bezahlt, denn bis auf ein einziges Interview mussten alle Gesprächstermine verschoben werden – z. T. mehrfach. So brauchte es vier Anläufe, um ein Interview mit dem Pastor der Gemeinde „König der Könige“ zu führen. Möglicherweise spielten hier die schlechten Erfahrungen meiner Gesprächspartner eine Rolle: Ich habe mich bei meinen Gesprächspartnern immer als katholischer Christ vorgestellt, sodass sie von vornherein über meine Religionszugehörigkeit informiert waren. Die Reaktionen der Gemeindeleiter auf meine Kontaktaufnahme waren sehr unterschiedlich – teils einladend, teils skeptisch und zurückhaltend. Letztere Reaktion könnte darauf beruhen, dass über manche Gemeinden bereits negativ geschrieben wurde, und dass auch physische Gewalt gegen Gemeindemitglieder und Gebäude ausgeübt wurde.

Hilfreich für die Arbeit war ein Interview mit dem Patriarchalvikar der hebräischsprechenden Katholiken, David Neuhaus SJ, der als Jude geboren wurde und zum Christentum konvertierte, oder auch das Gespräch mit Christa Behr, die mir Kontakte in die Bewegung hinein vermittelte.

Wer ein messianischer Jude ist,

hängt nicht zuletzt von der Definition dessen ab, was messianisches Judentum ist. Die messianisch-jüdische Bewegung ist keine einheitliche, darum soll die Diversität des Phänomens in meiner Studie kurz skizziert werden. Zusätzlich ist kaum deutschsprachige Literatur vorhanden, die einen aktuellen und fachkundigen Überblick über das Thema verschaffen könnte. Daraus ergeben sich die Ziele der Arbeit: Eine Einführung in das Thema, die Klärung der Termini „Judenchristen“, „messianische Juden“, „hebräische Christen“ usw. In einem weiteren Schritt sollen messianische Juden selbst zu Wort kommen – ebenso wie die Gemeinde der hebräisch-sprechenden Katholiken, die als Beispiel für eine Gruppe vorgestellt wird, die sich von den messianisch-jüdischen Gemeinden abgrenzt.

Ein theologisches Problem stellt für mich eine lange Tradition der Judenmission von Missionsgesellschaften im 19. Jahrhundert dar, aus der auch messianisch-jüdische Gemeinden entstanden sind. Methodisch lässt sich dieser Einfluss der Judenmission mittels eines geschichtlichen Abrisses der Judenmission an der Christ Church in der Altstadt von Jerusalem aufzeigen, in der sich neben der anglikanischen Gemeinde die messianischen Juden wöchentlich treffen, die mit der anglikanischen Gemeinde zusammen arbeiten. Im 20. Jahrhundert lassen sich erstmals eigenständige messianisch-jüdische Gemeinden nachweisen, die sich in ihrem Selbstverständnis auf die

judenchristlichen Gemeinden des ersten Jahrhunderts berufen, wie z. B. die messianisch-jüdische Gemeinde von Joseph Shulam. Sie wurden nicht von einer Missionsgesellschaft gegründet und verkünden Jesus als den Messias unter den Juden, ohne dass sie gegenwärtig in Verbindung zu einer Kirche stehen. Aufgrund des missionarischen Hintergrunds soll die Beziehung von messianischem Judentum und Christentum genauer herausgearbeitet werden. Die Differenz zwischen beiden liegt weniger in der Bedeutung der Taufe, als in der Zugehörigkeit zu einer christlichen Kirche. Daher ist es mir wichtig die Bedeutung der Konversion eines Juden zum Christentum zu untersuchen, da es eine Art Konversion vom Judentum zum messianischen Judentum aus Sicht des messianischen Judentums nicht gibt. Folgendes scheint mir nötig zu bedenken: Alle messianischen Juden identifizieren sich mit „den Judenchristen“ des ersten Jahrhunderts. Ob diese These aus christlicher Sicht zu halten ist, möchte ich in einem exegetischen Teil zu klären versuchen. Hierbei werde ich mich schwerpunktmäßig mit Texten auseinandersetzen, auf die sich messianische Gemeinden immer wieder beziehen: Röm 11 oder Apg 15.

Martin Steiner

## Kontinuität und Wandel beim „Jerusalem Theologischen Forum“

Nachdem die Reihe „Jerusalem Theologisches Forum“ im Jahr 2012 um vier Neuerscheinungen ergänzt wurde und auch im Jahr 2014 mindestens vier Neuerscheinungen zu erwarten sind, ist 2013 kein neuer Band herausgekommen. Insofern wartet der vorliegende Beitrag nicht mit dem gewohnten Überblick über die Neuerscheinungen des vergangenen Jahres auf.

Dennoch haben sich im Jahr 2013 einige Neuerungen ergeben. So ist die JThF-Unterseite auf der Forum Studienjahr-Homepage, die sich bequem unter [www.jthf.de](http://www.jthf.de) ansteuern lässt, im Jahr 2013 nicht unverändert geblieben, sondern wurde stetig verbessert: Mittlerweile gibt es für jeden Band einen Empfehlungsbutton für „Google+“, „Twitter“ und „Facebook“, das Inhaltsverzeichnis als PDF-Datei, eine Leseprobe als PDF-Datei und ein stets aktualisiertes Verzeichnis der erschienenen Rezensionen zum jeweiligen Band.

Die Betreuung der Online-Präsenz unserer Reihe ist mit einem ganz konkreten Namen verbunden: Christian Schramm, meinem Kollegen in der Schriftleitung seit 2007, als Achim Budde und Oliver Schuegraf, die Gründungsschriftleiter des JThF, den Staffelstab an uns weiterreichten. Gemeinsam haben wir in diesen sieben Jahren zwölf Bände als Schriftleiter betreut – vier weitere werden Anfang 2014 erscheinen, so dass wir

insgesamt bald auf 16 gemeinsam verantwortete Bände zurückschauen dürfen.

An dieser Stelle möchte ich ihm auch hier im Cardo meinen ganz herzlichen Dank aussprechen! Die sieben gemeinsamen Jahre waren eine tolle Zeit, in denen wir uns gemeinsam gefreut haben, wenn ein schönes Buch unkompliziert seinen Weg in die Druckstraße gefunden hat, in denen wir aber auch gemeinsam gelitten haben, wenn sich die Arbeiten am Buch bzw. die Zusammenarbeit mit den Autoren schwierig gestaltete. Christian: Danke!!!

Da man sich schon in jungen Jahren darin üben sollte, nicht an seinem Sessel kleben zu bleiben, wollen wir beide die Schriftleitung in jüngere Hände legen. Dies wird schrittweise geschehen, um den Übergang möglichst reibungslos zu gestalten. 2014 wird Christian Schramm den Anfang machen, seinen Nachfolger einarbeiten und sich aus der Schriftleitung zurückziehen. Da Christian und ich beide Absolventen des 28. Studienjahrs (2000/2001) sind, steht der Neue im Team für einen echten Generationswechsel. Er soll selbst verraten, wer es sein wird:

*„Liebe Alumni des Studienjahres,  
liebe Cardo-Leserinnen und -Leser,*

*in der Schriftleitung der wissenschaftlichen  
Buchreihe „Jerusalem Theologisches Forum“  
vollzieht sich gerade ein personeller Wandel. Ich  
werde von Christian Schramm diese ehrenvolle  
und spannende Aufgabe übernehmen. Gemein-  
sam mit P. Nikodemus bin ich zukünftig für  
die Formalia der Publikationen zuständig. Aus  
diesem Grund möchte ich mich Ihnen und Euch  
kurz vorstellen.*



*Mein Name ist Joachim Braun, ich bin am 16. November 1987 geboren und  
stamme aus dem beschaulichen Dorf Hochaltingen im Nördlinger Ries. Noch im  
ersten Quartal 2014 werde ich mein Studium der Theologie an der Katholischen  
Universität Eichstätt-Ingolstadt abschließen. Während des Studiums entwickelte  
sich bei mir ein ausgeprägtes Interesse für die ostkirchlichen Traditionen, welches  
ich als Teilnehmer am 37. Studienjahr 2010/2011 intensiv vertiefen konnte. Der-  
zeit bin ich als Hilfskraft an der Forschungsstelle Christlicher Orient in Eichstätt  
angestellt und arbeite am DFG-Projekt „Orientalische Quellen zum Kirchenrecht  
– Edition und Übersetzung pseudapostolischer Kirchenordnungen in arabischer  
Überlieferung“ mit. In diesem Zusammenhang traf ich im Mai 2013 während  
einer zweiwöchigen Forschungsreise nach Ägypten Papst Tawadros II. und konnte  
im bei Alexandria gelegenen Menas-Kloster Einsicht in Manuskripte des koptischen  
Patriarchats nehmen. Darüber hinaus kam mir die Überarbeitung und Fertig-  
stellung der Festschrift „Orientalia Christiana“ zum 70. Geburtstag von Hubert  
Kaufhold zu, wie ich schon früher in Korrekturarbeiten für das Lehrbuch der Fun-  
damentaltheologie von Christoph Böttigheimer und Norbert Fischers „Die Gottes-  
frage in der Philosophie von Emmanuel Levinas“ involviert war. In meiner Freizeit  
engagiere ich mich mit großer Begeisterung im örtlichen Musikverein.*

*Ich freue mich auf die neue Aufgabe und hoffe auf zahlreiche interessante Publika-  
tionen im Jerusalem Theologischen Forum.“*

Zum Schluss soll auch die Kontinuität in unserer Reihe zur Sprache kommen:

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

## **„Was für Studierende der Forstwirtschaft das Praktikum im Wald ist...“. Erste Eindrücke von der Jubiläumstagung (Bonn, 19.-22. Juni 2014)**

Was für Studierende der Forstwirtschaft das Praktikum im Wald ist, ist für Theologiestudierende ein Studienaufenthalt im Land der Bibel“. Dieses Zitat von Pater Laurentius Klein, des Begründers, geistigen Mentors und langjährigen Studiendekans des Theologischen Studienjahrs Jerusalem, ist aus den „Ursprungslegenden und -mythen“ rund um das Studienjahr nicht mehr wegzudenken. Unmittelbar ruft es bei jeder Studienjahrlerin und jedem Studienjahrler die je eigenen Erinnerungen an eine in vielerlei Hinsicht prägende und unvergessliche Zeit auf, die mit den Worten von Thomas Fornet-Ponse, dem aktuellen Studiendekan, als „entscheidender

Unverändert bestehen bleibt auch die Einladung der Schriftleitung an alle ehemaligen Studienjahrlerinnen und Studienjahrler, sich mit Publikationsprojekten an uns zu wenden. Schreibt einfach eine E-Mail an: [jthf@studienjahr.de](mailto:jthf@studienjahr.de). Dissertations- und Habilitationsschriften aller Fachrichtungen sind herzlich willkommen!

P. Nikodemus C. Schnabel OSB

Wendepunkt ihres Studiums oder als Bereicherung für ihr ganzes Leben“ bezeichnet werden kann.

Das Bewusstsein dafür, dass die Bibel ohne die „Realienkunde“ bzw. die Verortung der Texte in ihrer Umwelt unverständlich bleibt, und dass interreligiöser Dialog und Ökumene keine akademischen Prinzipien sind, sondern im wahrsten Sinne des Wortes erlebt werden müssen, hat vor 40 Jahren ein theologisches Studienprogramm ins Leben gerufen, das heute noch als ein ganz besonderes Juwel in der Programm-Palette des DAAD gilt.

Dem feierlichen Begehen dieser 40-jährigen Erfolgsgeschichte widmete sich die viertägige Jubiläumstagung in Bonn unter dem Motto „Grenzgänge, Übersetzungen, Begegnung“. In dem sehr zahlreich erschienenem Publikum waren fast alle 40 Studienjahre vertreten; quantitativ stach besonders das 39. Theologische Studienjahr hervor, das beinahe vollständig anwesend war! Den Ver-



Abt Gregory im Gespräch mit Altabt Nikolaus

anstellungsauftrakt bildete ein einführender Vortrag von Kristina Hellwig, die äußerst anregend und unterstützt durch mitreißendes Fotomaterial über Menschen, Themen und Zahlen aus 40 Jahren Studienjahr berichtete. Dabei wurde man nicht nur über Zahlen und Fakten informiert, sondern auch mit der einen oder anderen witzigen Anekdote aus den „Studienjahrschroniken“ beschenkt. Diese Eindrücke wurden in den (an-)moderierten Zeitzeugengesprächen vertieft und mit einer jeweils eigenen persönlichen Note in Form eines Souvenirs aus Jerusalem versehen.

Der nächste Tag stand ganz im Zeichen des inhaltlichen Austausches: Nach zwei Impulsreferaten von Prof. Dr. Ulrich Winkler und Alick Isaacs, die insbesondere (theologische) Grenzüberschreitungen fokussiert haben, erfolgte nachmittags eine umfassende und äußerst facettenreiche Workshopphase. Die parallelen Workshops zu u.a. biblischen, religionsgeschichtlichen, interreligiösen, ökumenischen und (friedens-)poli-

tischen Themen und Arbeiten boten nicht nur die Gelegenheit einen Einblick in rezente „Werkstätten“ ehemaliger Studienjahrlerinnen und Studienjahrler zu bekommen, sondern zeigten insbesondere auch die Breite und Vielseitigkeit der Absolventenkarrieren auf.

Den Höhepunkt der Jubiläumsfestlichkeiten bildete der von Katrin Großman und Christian Schramm moderierte und musikalisch u.a. von Annemarie Glock, Kathrin Hager, Fabian Hunze und Pater Ralph Greis gestaltete Festakt an der Universität Bonn. Nach einer Einstimmung durch Prof. Dr. Wohlmuth aus seinem Jerusalemer Tagebuch, wurden seitens des DAAD und der durch Abt Gregory Collins vertretenen Dormitio Abtei Festgrüße ausgerichtet. „Ich habe die Dormitio ... schon zweimal besucht,“ gestand DAAD-Präsidentin Prof. Margret Wintermantel beim Festakt zur Jubiläumsveranstaltung, „und ich bin jedes Mal fasziniert von dem Spirit, der dort herrscht, von der Offenheit und dem hohen



Abendliche Zeitzeugengespräche

Reflexionsniveau der jungen Menschen dort“. Anschließend erläuterten Absolventinnen und Absolventen verschiedener Studienjahrgänge und ehemalige Lehrende die Relevanz des Studienjahres für Politik und Gesellschaft (Dr. Claudia Lücking-Michel), für Theologie und Wissenschaft (Prof. P. Dr. Felix Körner SJ) und für Kultur und Kirche (Pfr. Christian Lehnert). Der aktuelle Studiendekan Thomas Fornet-Ponse beschloss den Festakt mit der Überzeugung, dass das Studienjahr „mit seiner ökumenischen Ausrichtung und seinen interkulturellen wie interreligiösen Lernerfahrungen am Puls der Zeit und dieser immer wieder voraus“ sei. Er betonte, dass die Absolventinnen und Absolventen des Studienjahres angesichts ihrer vielseitigen Karrieren, die nicht nur kirchliche, schulische und akademische, sondern auch journalistische und wirtschaftliche Berufsfelder umfassen, als Multiplikatoren in alle gesellschaftlichen Bereiche hineinwirken. Den Abschluss des Festaktes bildete eine ökumenische

Vesper im Bonner Münster unter Beteiligung von Abt Gregory Collins, Landesbischof Ulrich Fischer und Weihbischof Christoph Hegge, bevor die Feierlichkeiten in einem gemütlichen Sommerfest ausklangen.

Die Jubiläumstagung war eine rund um gelungene Veranstaltung, bei der man nicht nur in Erinnerung schwelgen, sondern durch den Austausch mit Ehemaligen aus 40 Jahren Studienjahr auch viel Neues erfahren und diskutieren konnte. Daher gäbe es noch viel mehr zu berichten, was hier leider aus Platzgründen unterbleiben muss. Doch hat nicht zuletzt die inhaltliche Gestaltung der Jubiläumstagung mit ihren vielfältigen Vorträgen und Workshops die Idee reifen lassen, diese Beiträge zu veröffentlichen. Wir dürfen uns also schon auf die nächste Cardo-Ausgabe freuen, die vor diesem Hintergrund als Jubiläumshft gestaltet und sich insbesondere der Publikation der Jubiläumsbeiträge widmen wird.

Katharina Pyschny

# Jerusalemener Theologisches Forum

// Figuren der Offenbarung //

Herausgegeben von Joachim NEGEL und Margareta GRUBER. 2012, 375 Seiten, kart. 52,- €. ISBN 978-3-402-11025-6. Band 24 der Reihe

Offenbarung ... was ist das? Hat man es hier mit Visionen, Auditionen und Divinationen, also mit unmittelbaren Widerfahrnissen des Heiligen zu tun? Oder verhält es sich nicht eher so, dass die Gegenwart der Gottheit uns immer nur im Spiegel von Sprache und Kultur, Tradition und Reflexion zugänglich wird? Sollte Letzteres zutreffen, muss man freilich zugeben, dass von Gott anders als vermittels menschlichen Zeugnisses nichts gewusst werden kann. Welche Konsequenzen aber hat diese Einsicht für die Theologie insgesamt? Die hier versammelten »Ökumenischen Beiträge aus dem Theologischen Studienjahr Jerusalem« verfolgen diese Fragen aus der Perspektive der Bibelwissenschaften und der hermeneutischen Religionstheologie. Der Band dokumentiert das vielfältige Themenspektrum und die Diskussionskultur im »Theologischen Studienjahr Jerusalem«.

// Zum Einsatz kommen //

»Die Eselin Bileams und Köhelets Hund« von Elazar Benyoëtz, vielstimmig gelesen zum 75. Geburtstag. Herausgegeben von Michael BONGARDT und René DAUSNER.

2012, XXIX und 165 Seiten, kart. 35,- €. ISBN 978-3-402-11026-3. Band 23 der Reihe

Die deutschsprachige Dichtung von Elazar Benyoëtz ist längst kein Geheimtipp mehr. Wer seine Ein-Sätze gelesen, reflektiert und meditiert hat, ist um Erfahrungsschichten der Sprache, des Glaubens, des Betens und der Hoffnung reicher geworden. Seine Texte beleben nicht nur die Welt der Bibel, von der sie selbst leben, sondern ebenso die deutsch-jüdische Kultur, die mit Auschwitz untergegangen zu sein schien. Elazar Benyoëtz verbindet seine eigenen Erfahrungen mit der biblischen und talmudischen Tradition und schreibt über den Bruch von Auschwitz hinweg seine Ein-Sätze in die deutsche Sprache hinein. Mit dem vorliegenden Buch soll dieser Dichter anlässlich seines 75. Geburtstages für sein Werk und seine Erinnerungsarbeit geehrt werden.

 **Aschendorff**  
Verlag [www.aschendorff-buchverlag.de](http://www.aschendorff-buchverlag.de)



**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 ermächtigt 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](mailto:forum@studienjahr.de)

# AUSSCHREIBUNG

Die Ökumenische Stiftung Jerusalem schreibt aus:

**2.500 €**

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

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

**Zielgruppe:** Ehemalige Studierende des Studienjahres

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

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

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

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

Der Stiftungs-Vorstand:

*Simon Kramer, Frank Dittmann, Michael Huber*

## Projektvorstellungen

Die folgende Rubrik soll die Möglichkeit bieten, unterschiedliche Projekte, an denen Forumsmitglieder arbeiten und die an Themen des Studienjahres anknüpfen, vorzustellen. Unsere Hoffnung ist, dass so Möglichkeiten für Austausch und Kommunikation erschlossen werden und Netzwerke entstehen, die gemeinsame Projekte verfolgen.

Die drei Projekte, die sich in dieser Ausgabe präsentieren, stehen in direktem Bezug zu Themen des Studienjahres. Wir hoffen, dass sich durch ihre Vorstellung interessante Betätigungsfelder und Vernetzungsmöglichkeiten für ehemalige Studienjähler eröffnen.

Forumsmitglieder, die an dieser Stelle über ihre Arbeit berichten möchten, sind herzlich eingeladen, ihre Projektbeschreibungen an die Adresse [cardo@studienjahr.de](mailto:cardo@studienjahr.de) zu senden.

### Bibel und Altertumswissenschaften

Bibel+Orient Museum

**Fachbereich:** Altes (und Neues) Testament, Biblische Umwelt, Altertumswissenschaften

**Projekttitel/-thema:** Bibel+Orient Museum Freiburg CH. Vermittlung der Kulturgeschichte der Biblischen Welt und Aufarbeitung des Sammlungsbestandes (14.000 Objekte)

**Projektleitung:** Florian Lippke (Fach- und Studienleiter, Co-Leitung zusammen mit A. v. Imhoff und L. Pajarola)

**Mitarbeitende:** Diplomierte Museumsguides, Assoziierte Forschende aus bibelwissenschaftlichen und archäologisch-altertumswissenschaftlichen Arbeitsbereichen, Kurz- und Langzeitpraktikant(inn)en, Studierende in Qualifikationsphasen (Abschlussarbeiten div. Studiengänge)

**Beschreibung:** Unter Rückgriff auf die zahlreichen (von Th. Staubli und Othmar Keel) realisierten Ausstellungen werden die wesentlichen Ergebnisse der religions- und realiengeschichtlichen Erforschung des Alten und Neuen Testaments anhand der weltweit einzigartigen Sammlungsbestände präsentiert und diskutiert. Neben der Dauerausstellung (thematisch und regional geordnet)

bietet die temporäre Ausstellung „Von den Schriften zur Heiligen Schrift“ (H.U. Steymans/Th. Staubli) noch bis Dezember 2014 Einblicke in die kulturellen Verbindungen zwischen den antiken Hochkulturen bzgl. Schrift, Schreiben und Sprache. Die Bedeutung der Levante für den mehrtausendjährigen Prozess der Alphabet-Entwicklung wird besonders hervorgehoben. Das Museum bietet im Rahmen seiner Dauerausstellung für alle Themen und Teilprojekte Spezialführungen, Workshops und interdisziplinäre Seminare an: Themen wie „Gott Weiblich – eine verborgene Seite des biblischen Gottes“, „1001 Amulett - Altägyptischer Zauber, monotheisierte Talismane, säkulare Magie“, „Kleider in Biblischer Zeit“ u.a. können in aufbereiteter Form und mit detaillierten Objektstudien am Original den Besuchern offeriert werden. Die unterschiedlichen Themen tragen in Gesamtheit zum Dachprojekt der „Vertikalen Ökumene“ (O. Keel) bei.

**Ort/Institution:** Bibel+Orient Museum (Universität Miséricorde) Freiburg CH; <http://www.bible-orient-museum.ch/>

**Kontaktdaten:** [info.bom@unifr.ch](mailto:info.bom@unifr.ch); [florian.lippke@unifr.ch](mailto:florian.lippke@unifr.ch)

## Bibel & Pastoral

### Evangelium in Leichter Sprache

**Fachbereich:** Biblische Theologie / Praktische Theologie

**Projektleitung:** Claudio Ettl (Studienjahr 1990/91)

**Mitarbeitende:** Dieter Bauer, Sr. Paulis Mels, Barbara Reiser

**Beschreibung:** Seit dem 1. Advent 2013 werden die Evangelientexte der Sonn- und Feiertage der katholischen Leseordnung in Leichter Sprache übersetzt und über die Webseite [www.evangelium-in-leichter-sprache.de](http://www.evangelium-in-leichter-sprache.de) öffentlich und kostenlos zugänglich gemacht. Leichte Sprache ist eine barrierefreie Sprache, die sich durch einfache, klare Sätze und ein übersichtliches Schriftbild auszeichnet.

Sie berücksichtigt insbesondere die Bedürfnisse von Menschen mit Lernschwierigkeiten, aber auch von Menschen mit Demenz, von Menschen, die nicht so gut Deutsch sprechen können oder Leseschwierigkeiten haben. Das Projekt ist eine Kooperation zwischen der Akademie Caritas-Pirckheimer-Haus in Nürnberg und dem Katholischen Bibelwerk.

**Ort/Institution:** Akademie CPH Nürnberg / Katholisches Bibelwerk Stuttgart

**Kontaktdaten:**

[www.evangelium-in-leichter-sprache.de](http://www.evangelium-in-leichter-sprache.de)

Claudio Ettl, Akademie CPH, Königstraße 64, 90402 Nürnberg, [ertl@cph-nuernberg.de](mailto:ertl@cph-nuernberg.de)

## Spirituelles

GEIST UND LEBEN – Zeitschrift für christliche Spiritualität

**Fachbereich:** Theologie der Spiritualität

**Mitarbeitende:** PD Dr. Christoph Benke, Dipl. Theol. Anna Albinus M. A. (geb. Stein, Studienjahr 2008/09)

**Beschreibung:** Für die Zeitschrift suchen wir laufend theologisch fundierte und spirituell verankerte Beiträge von AutorInnen aller christlichen Konfessionen. Eine ökumenische Ausrichtung ist ausdrücklich gewünscht! Thematisch sind Beiträge aus den Bereichen Bibel, Liturgie, Mystik, Spiritualität allgemein, Frömmigkeitsgeschichte, interreligiöser Dialog etc. willkommen. Die Zeitschrift weiß sich einer Vermittlung zwischen akademischem Niveau und gelebter Spiritualität verpflichtet, dies sollte sich auch in den Artikeln widerspiegeln.

**Ort/Institution:** Redaktion GEIST UND LEBEN, Wien; Hrsg. von der Deutschen Provinz der Jesuiten

**Kontaktdaten:**

Redaktion GEIST UND LEBEN, Pramergasse 9, A-1090 Wien; [redaktion@geistundleben.de](mailto:redaktion@geistundleben.de); [a.albinus@geistundleben.at](mailto:a.albinus@geistundleben.at)

## Impressum

© 2014

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

Wissenschaftlicher

Beirat: Biblische Theologie: Michael Konkel  
Historische Theologie: Christoph Marksches  
Systematische Theologie: Johanna Rahner  
Praktische Theologie: Benedikt Kranemann  
Interreligiöses: Rabbi David Bollag

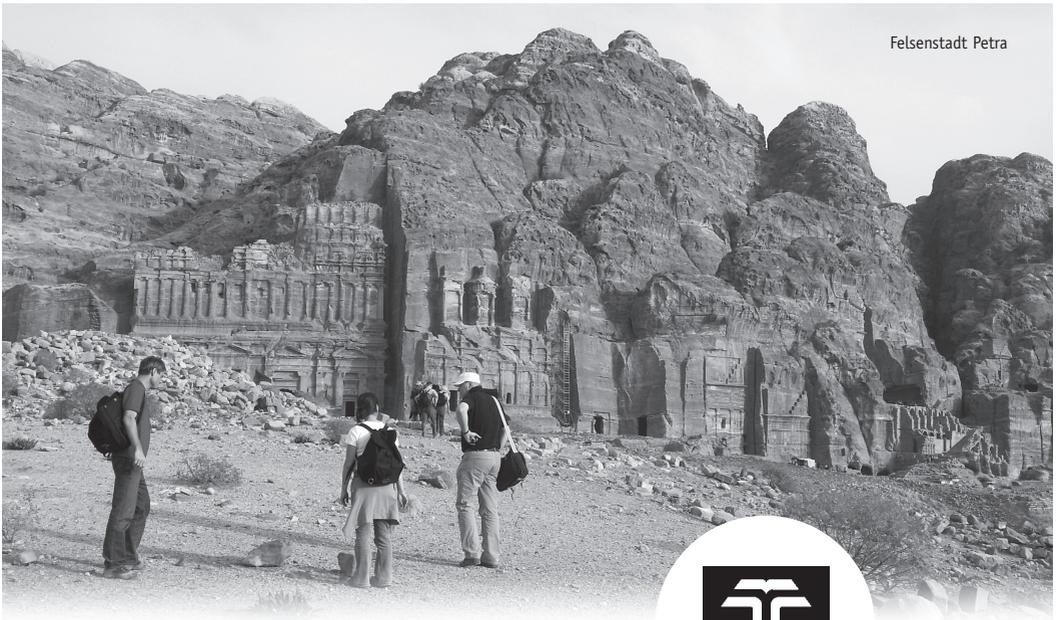
Idee: René Dausner

Redaktion: Katrin Großmann, Sabine Hüttig, Dominik Löw,  
Michaela Neulinger, Katharina Pyschny, Sarah  
Schulz, Till Magnus Steiner

Titellogo: Gunnar Floss

Titelbild: Apostel Markus, Abbildung 21 aus dem Lorscher  
Evangeliar, auch als Codex Aureus Laureshamen-  
sis bekannt, vermutlich in der Hofschule Karls des  
Großen entstanden (ca. 810-815 n. Chr.). [public  
domain]

ISSN: 2198-3887



IHR SPEZIALIST FÜR STUDIENREISEN – WELTWEIT.



# Die Länder der Bibel entdecken

Mit unseren Reisen möchten wir Ihrer Gruppe oder Gemeinde immer neue Perspektiven bieten, die Länder der Bibel kennenzulernen. Entdecken Sie im **Heiligen Land** die erst seit kurzem zugängliche Taufstelle am Jordan oder die Ausgrabungen unter der ev. Erlöserkirche in Jerusalem. Auch ein Besuch der Felsenstadt Petra in **Jordanien**, in der Heimat Abrahams in der **Türkei** oder der Stätten des Paulus im gesamten Mittelmeerraum wird zum nachhaltigen Erlebnis. Biblische Reisen bietet Ihnen die Möglichkeit für Begegnungen mit interessanten Gesprächspartnern in der jeweiligen Region, um noch tiefere Einblicke in deren Leben und Kultur zu erhalten.

Biblische Reisen organisiert seit über 50 Jahren Gruppenreisen „nach Maß“. Wir gestalten das Reiseprogramm ganz nach Ihren Wünschen, übernehmen die Abwicklung, unterstützen Sie bei der Werbung und stellen Referenten für einen Ländervortrag. Nutzen Sie als Gruppenverantwortlicher unsere Einführungsreisen in über 25 Länder und informieren Sie sich vor Ort.

Fordern Sie ein unverbindliches Angebot für Ihre Gruppe an unter E-Mail: [gruppen@biblische-reisen.de](mailto:gruppen@biblische-reisen.de).

## BIBLISCHE REISEN GMBH

Silberburgstraße 121

70176 Stuttgart

Tel. 07 11/6 19 25-0

Fax 07 11/6 19 25-811

E-Mail: [info@biblische-reisen.de](mailto:info@biblische-reisen.de)

[www.biblische-reisen.de](http://www.biblische-reisen.de)



Jetzt unsere **Kataloge 2014** oder Informationen „Mit der eigenen Gruppe verreisen“ kostenlos anfordern.