

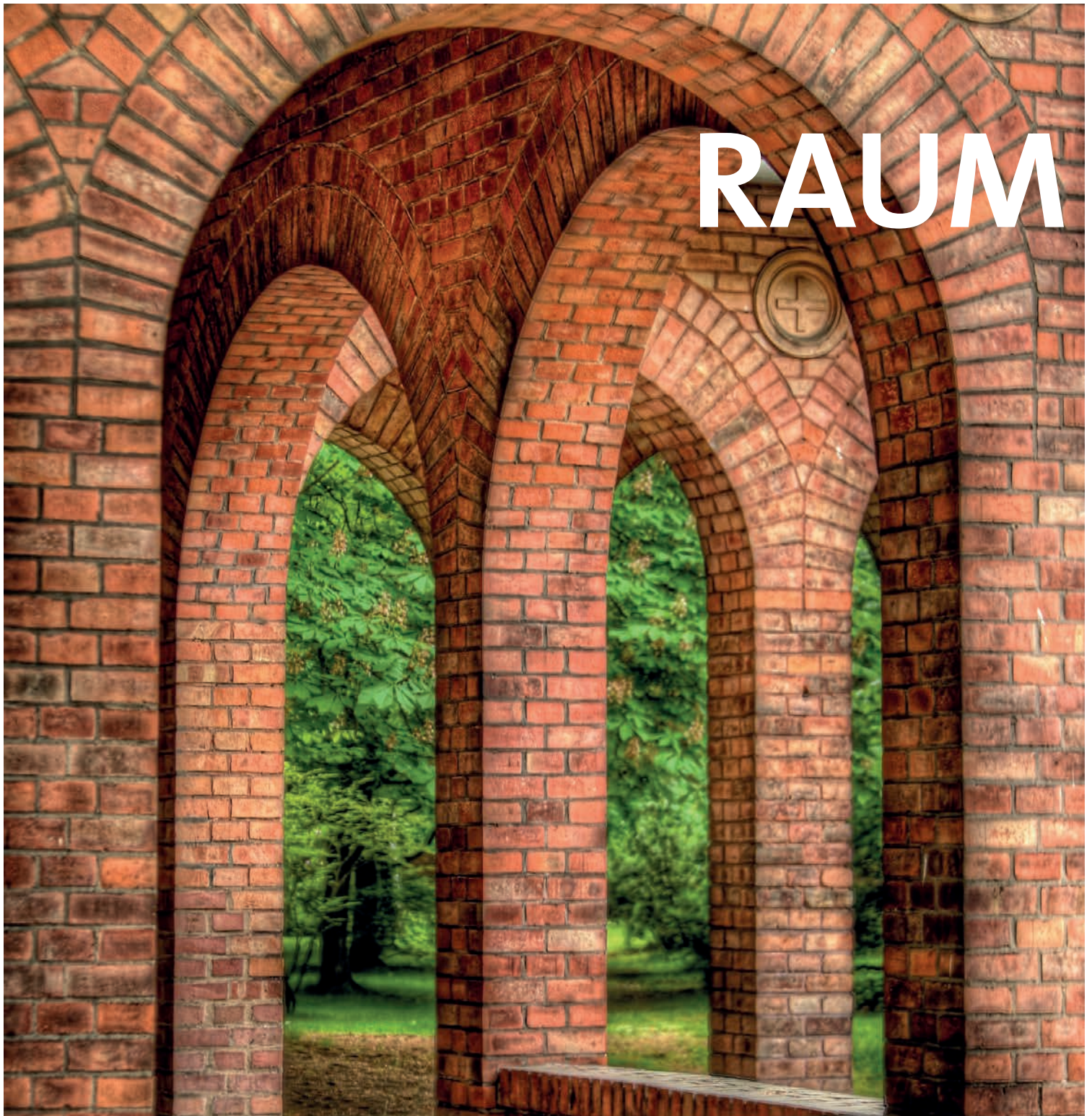


Universität
Zürich^{UZH}

facultativ

Theologisches und Religionswissenschaftliches aus Zürich

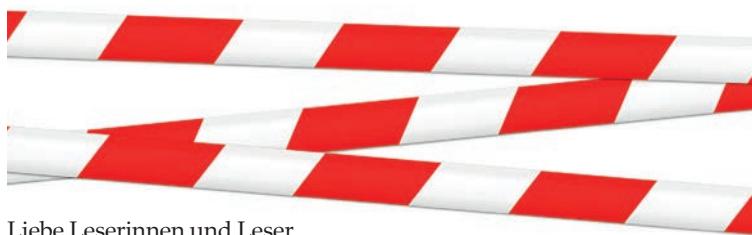
Juli 2020



RAUM

Juli 2020

- 3 **Isaac Newtons Kampf gegen die Entgöttlichung des Raumes**
Matthias Wüthrich
- 5 **Der Blitz des Bruno Schulz**
Natan Sznajder
- 7 **Religiöse Praxis im digitalen Raum**
Thomas Schlag
- 9 **Politische Theologie**
Benedikt Korf
- 11 **Islamophobie und Raum in Zeiten von Corona**
Christine Schenk
- 12 **Ein Tempel vor den Toren Jerusalems?**
Christoph Uehlinger
- 14 **Aktuelles und Veranstaltungen**



Liebe Leserinnen und Leser

In unserem Alltagsverständnis ist «Raum» zunächst ein leicht zugänglicher Begriff. Er erstreckt sich in drei Dimensionen, umschreibt ein Volumen, das, einem Gefäss oder Behälter gleich, meist auf mehreren Seiten begrenzt ist. Schaut man genauer hin, fällt schnell auf, dass «Raum» sehr vielfältig gedacht werden kann und gedacht wird: Ob als quantitative Erstreckung der materiellen Körperwelt (René Descartes), als physikalisch wirksame Realität (Isaac Newton) (S. 3–4), als Mittel zur Darstellung und Analyse sozialer Strukturen (Pierre Bourdieu) oder als Bereich gesellschaftlicher Interaktionen, als territoriale oder kulturelle Zuordnung, als philosophische Anschauungsform oder imaginärer Ausdehnungsbereich. Dem semantischen Raum des «Raumes» scheinen keine Grenzen gesetzt...

Mit dem Auftreten der Corona-Pandemie erhielt das Thema «Raum» in seiner Alltagsbedeutung schlagartig eine unerwartete Aktualität. Der öffentliche Raum wurde abgesperrt, eingezäunt oder mit Klebeband in Streifen zerlegt, unser Bewegungsradius und persönliche Freiräume wurden auf ein Minimum reduziert. Grenzen wurden wieder ein Thema, wo sie lange keines mehr waren. Das Ermitteln von angemessener Nähe oder Distanz bleibt seither ein ständiger Begleiter – das Gespür für «zwei Meter» ist längst in unser Körperwissen übergegangen. Ein grosser Teil unserer (sozialen) Aktivitäten und Begegnungen verlagerten sich in den digitalen Raum.

So auch die Praktiken von religiösen Gemeinschaften, Institutionen und Gläubigen. Dabei können sich religiöse Praxis und digitaler Raum gegenseitig beeinflussen (siehe Beitrag von Thomas Schlag, S. 7–8). Der digitale Raum bietet aber nicht nur Möglichkeiten der Vergemeinschaftung, wo physische Kontakte nicht möglich sind. Er kann auch Ausgrenzung und Diskriminierung fortschreiben und ihre rasche Verbreitung befördern, wie dies gegenwärtig z.B. bei islamophoben Tendenzen in Sri Lanka der Fall ist (Beitrag von Christine Schenk, S. 11). In einem weiteren Beispiel aus Sri Lanka beschreibt Benedikt Korf eindrücklich, wie Kirchenräume zu Zufluchtsorten für verfolgte Tamilen wurden (S. 9–10). Anhand eines Wandbilds des ermordeten jüdischen Malers, Dichters und Schriftstellers Bruno Schulz denkt Natan Sznajder (S. 5–6) über das Verhältnis von territorialem, zeitlichem und kulturellem Raumverständnis und damit verbundene Konsequenzen nach. In seinem Beitrag über einen aufsehenerregenden archäologischen Fund vor den Toren Jerusalems stellt Christoph Uehlinger verschiedene raumrelevante Überlegungen an, die von der Vergangenheit bis in die Gegenwart reichen (S. 12–13).

Ich wünsche Ihnen viel Raum zum Lesen!

Mit herzlichen Grüssen
Jacqueline Grigo



Impressum

facultativ Magazinbeilage zu *bref* Magazin
Pfungstweidstrasse 10, 8005 Zürich, Tel. +41 44 299 33 11
www.brefmagazin.ch

Redaktion, Bildredaktion, Gestaltung & Produktion
Jacqueline Grigo im Auftrag der Theologischen Fakultät
Zürich, Kantonsschulstrasse 1, 8001 Zürich,
Tel. 044 634 54 06, oeffentlichkeitsarbeit@theol.uzh.ch

Korrektorat Ursula Klauser, www.bueroklauser.ch

Verlag Reformierte Medien

Druck Jordi AG, Aemmenmattstrasse 22, 3123 Belp

Herausgeber Reformierte Medien

Bildnachweis

Titelbild: *Impossible object. Columbiadamm Friedhof Berlin.*
Till Krech from Berlin, Germany / CC BY (<https://creativecommons.org/licenses/by/2.0/>) // S. 4 *Gelehrter durchbricht das mittelalterliche Weltbild.* Anonymous in: Camille Flammarion, *L'Atmosphère: Météorologie Populaire* (Paris, 1888), pp. 163, Public domain // S. 6 *Gedenktafel für Bruno Schulz in Drohobycz.* J. Naus / CC BY-SA (<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/3.0/>) // S. 8 *Digitale Kirche im Lockdown: Kirchenfenster der Theodorkirche Basel.* © Jacqueline Grigo // S. 10 *Papst Franziskus lässt im Tamilengebiet eine Friedenstaube fliegen.* REUTERS: © Alessandra Tarantino // S. 11 *Spuren von Gewalt gegenüber Muslimen in Sri Lanka: das Massaker in der Moschee von Kattankudy.* © Fowzul Buhary // S. 13 *Ausgrabungsstätte unter der Autobahn.* © Christoph Uehlinger // Rücktitel: *spiral galaxy,* NASA, ESA (public domain).

Isaac Newtons Kampf gegen die Entgöttlichung des Raumes

Isaac Newton wurde zu einer Ikone eines reduktionistischen, mechanistischen Weltbildes – obwohl er ein solches gerade bekämpft hatte.

MATTHIAS WÜTHRICH

Der Naturphilosoph und Mathematiker Isaac Newton (1642–1727) gilt als Begründer eines rein mechanistischen Weltbildes. Doch er selbst hat kein solches Weltbild vertreten! Zumindest keines, das davon ausgeht, dass die Welt nur eine komplizierte «Maschine» ist, die gemäss unveränderlichen Naturgesetzen abläuft und deren Bewegungen allein auf Anziehungskräften und mechanischen Impulsen beruhen. Denn der Gottesgedanke spielt in Newtons bahnbrechenden physikalischen Überlegungen zur Mechanik eine wesentliche Rolle. Anhand von Newtons Raumverständnis lässt sich aufzeigen, dass bzw. inwiefern er selber nicht ein solches mechanistisches Weltbild vertreten hat. Um seine Position darstellen zu können, ist es hilfreich, sie derjenigen des französischen Philosophen und Mathematikers René Descartes (1596–1650) gegenüberzustellen.

Raum im Verständnis von René Descartes

Descartes entwickelt eine Philosophie, die den Ort zuverlässigen Wissens in der unbezweifelbaren Gewissheit der eigenen denkenden Existenz findet (*cogito, ergo sum*, «ich denke, also bin ich»). Aufgrund seines Neuansatzes beim denkenden Ich zerfällt bei Descartes die Welt in zwei Substanzen: die denkende Substanz, die *res cogitans*, die er als menschliche Seele deutet, und die ausgedehnte Substanz, die *res extensa*. Die ausgedehnte Substanz bezeichnet die materielle Körperwelt, inklusive menschlicher Körper.

Für unseren Zusammenhang ist nun wichtig, dass nach Descartes der Raum mit der Körperwelt zusammenfällt. Raum ist nichts anderes als die materielle Ausgedehtheit der Körper und Dinge (die *res extensa*) – gemessen in den Dimensionen

Länge x Breite x Höhe. So schreibt Descartes etwa in «Die Prinzipien der Philosophie»: «Und in der Tat werden wir leicht erkennen, dass es dieselbe Ausdehnung ist, die die Natur des Körpers und die Natur des Raumes ausmacht (...). Descartes denkt Raum allein in dieser quantitativen Erstreckung der materiellen Körperwelt. Er wehrt sich deswegen gegen die Vorstellung eines leeren Raumes. Es gibt keinen Raum an sich unabhängig von den Körpern – auch kein Vakuum. Der Raum ist immer «voll», und zwar voll mit einer kontinuierlichen sichtbaren oder unsichtbaren Materie. Wobei Descartes davon ausgeht, dass die materielle Ausdehnung (und also auch der Raum) unbegrenzt ist. Der cartesianische Kosmos hat eine undefinierte, jedoch nicht unendliche Ausdehnung.

Es fragt sich: Wie bringt Descartes dieses Raumverständnis noch mit dem Gottesgedanken zusammen? Die Antwort lautet: kaum mehr. Das denkende Ich (*res cogitans*) und Gott selbst sind unausgedehnt und darum raumlos. Während der menschliche denkende Geist als Seele aber immerhin noch am Ort des Körpers lokalisiert und also nicht ortslos ist, hat Gott, dessen Unendlichkeit von der undefinierten räumlichen Ausdehnung des Kosmos klar unterschieden ist, keinen Ortsbezug. Gott wirkt zwar an, aber nicht in der Materie (auch nicht im menschlichen Körper, der als eine Art Maschine verstanden wird). Descartes vertritt also nur eine illokale Allgegenwart Gottes, die keinen ihm wesentlichen raum-zeitlichen Bezug zur Welt hat. Die Ort- und Raumlosigkeit Gottes führt dazu, dass der Raum des Kosmos letztlich entgöttlicht wird. Er ist nur noch materielle Ausgedehtheit, für ein weltimmanentes Wirken Gottes in der Schöpfung bleibt kein Platz.

Das zeigt sich auch in Descartes mechanistischem Verständnis der Kosmologie: Nach Descartes entstand die Welt vereinfacht gesagt so, dass Gott am Anfang ungeordnete, kosmische Materie geschaffen hat, die sich bewegt. Aus den Verwirbelungen der Materie gingen dann nach und nach die Himmelskörper und das Sonnensystem hervor – und zwar nach rein naturimmanenten mechanischen Gesetzen. Gott hat zwar die Initialzündung, die materiellen Ressourcen und Gesetze zur Entstehung der Welt geschaffen und hält an ihr genau so fest, wie er sie erschaffen hat. Da Gott aber unveränderlich ist, greift er nicht mehr in den Weltenlauf ein. Alle Veränderung in der Welt und in der Natur ist allein auf mechanische Wechselwirkungen zwischen Körpern, basierend auf Naturgesetzen, zurückzuführen. Descartes versteht also die Welt als einen faktisch geschlossenen deterministischen Naturzusammenhang. Descartes ein mechanistisches Weltbild zuzuschreiben wäre darum sicher weniger falsch als Newton ... Das zeigt sich in den nun folgenden Ausführungen zu Newtons Raumverständnis.

Newtons absoluter Raum

Newton vertritt ein völlig anderes Raumverständnis als Descartes, dessen Position ihm sehr wohl bekannt war. Newton unterscheidet in seinen berühmten «*Philosophiae naturalis principia mathematica*» («*Mathematische Grundlagen der Naturphilosophie*», 1. Aufl. 1686) einen absoluten von einem relativen Raum. Unter dem absoluten Raum versteht er einen unendlichen, ungeschaffenen, homogenen, isotropen, unbeweglichen und unsichtbaren Raum. Die Vorstellung eines solchen absoluten Raumes haben vor Newton v. a. die Renaissancephilosophen Francesco Patrizzi, Tom-

maso Campanella, Pierre Gassendi und einer seiner Lehrer, Henry More, (an)gedacht. Der absolute Raum ist für Newton objektiv real, obwohl er sinnlich unaufweisbar ist. Er ruft aber experimentell feststellbare Wirkungen hervor, die ohne die Annahme seiner Existenz nicht erklärbar sind (wie das berühmte Eimerexperiment). Der absolute Raum ist für Newton also eine physikalisch wirksame Realität. Der relative Raum ist ein beweglicher Teil des absoluten Raumes, also z.B. der Luftraum oder der Raum eines Schiffes.

So wie Newton sich den absoluten Raum vorstellt, in dem sich die Erde und die extraterrestrischen Körper (Planeten und Kometen usw.) bewegen, ist er an sich «leer». Es ist auf jeden Fall kein materiegefüllter Raum, in dem bewegte himmlische Körper stofflichen Widerständen ausgesetzt sind, wie das bei Descartes der Fall ist. Während Descartes' Raum genau der Ausdehnung der Materie entspricht, existiert Newtons absoluter Raum unabhängig von den in ihm enthaltenen Körpern, die er umfasst.

Es entspricht freilich einer Engführung Newtons, den absoluten Raum nur als leeren Behälter zu interpretieren. Denn faktisch denkt Newton den absoluten Raum nicht nur als teilweise mit Materie bestückt, sondern auch als «feinstofflich» gefüllten bzw. «geistig» erfüllten Raum. Eine Fernwirkung der Gravitation ist für Newton nur möglich, wenn ein «Äther» vorausgesetzt wird, den er – zeitweise – als subtilen, elektrischen Spiritus versteht. Moderner gesagt: Es gibt im absoluten Raum zwischen den Körpern wirkende Kraftfelder (und sogar in den Teilchen selbst wirken zwischen ihren kleinsten Elementen Kräfte). Der absolute Raum enthält in sich sowohl materielle als auch nichtmaterielle Elemente.

Newtons Rethologisierung des Raumes

Der absolute Raum Newtons bildet den Referenzrahmen aller physikalischen Prozesse sowie das Übertragungsmedium der fernwirkenden immateriellen Kräfte. Doch der absolute Raum ist noch mehr, denn er steht in einem intimen Gottesverhältnis:

In seinem *scholium generale* in den oben erwähnten «*Principia*» schreibt Newton über Gott: «Er währt immer und ist allgegenwärtig; und dadurch, dass er immer und überall ist, bringt er Zeit und Raum zum Sein.» Während Descartes eine illokale, raum- und wirkungslose Allgegenwart Gottes annimmt, geht Newton davon aus, dass Gott nicht nur



Un missionnaire du moyen âge raconte qu'il avait trouvé le point où le ciel et la Terre se touchent...

Ein Gelehrter durchbricht das mittelalterliche Weltbild.

alles lenkt und bewegt, sondern dass er im absoluten Raum allgegenwärtig ist und diesen gerade so konstituiert.

In seinem Buch «Optik» aus dem Jahre 1704 findet sich sogar eine Stelle, an der Newton davon spricht, dass der absolute, unendliche Raum ein «Sensorium» Gottes sei. Es wurde darüber gestritten, wie diese Aussage zu verstehen ist. Es wurde gesagt, Newton habe den absoluten Raum hier nicht nur als eine Wirkung der Allgegenwart Gottes, sondern als eine Eigenschaft Gottes aufgefasst. Weniger missverständlich wäre es wohl gewesen, wenn Newton seine Position so zusammengefasst hätte: Der absolute Raum ist das Medium der Allgegenwart Gottes (W. Pannenberg u.a.), mit dem er lenkend auf die Welt einwirkt; zugleich wird der Raum auch allererst in und mit der Allgegenwart Gottes konstituiert.

Das mittelalterliche Weltbild ging von einem geschlossenen, religiös aufgeladenen Kosmos aus, der durch die Dualität von Himmel und Erde bestimmt war und in der Erde ihr absolutes Zentrum hatte. Dieser wohlgeordnete Kosmos brach mit Beginn der Neuzeit zusammen und wurde zu einem unendlichen Universum entgrenzt. Im Zuge dieser Entwicklung musste auch die religiöse Deutung des Raumes (insbesondere des himmlischen Raumes) neu ausgehandelt werden. Newtons Raumverständnis nahm in diesem Aushandlungsprozess eine wich-

tige und bemerkenswerte Position ein. Er wurde nicht nur zum Begründer der klassischen Mechanik, sondern er kämpfte zugleich gegen die Entgöttlichung des Raumes, wie er sie bei Descartes (und dem englischen Deismus) am Werk sah. Über den Raum bleibt Gott präsent und wirkt kontinuierlich in der Welt. Theistische Vorsehungslehre und Mechanik gehen eine intime Bindung ein, bevor sie sich im weiteren Verlauf der Geschichte dann immer mehr entfremden. Zwei Dinge sind an Newtons Rethologisierung des Raumes bemerkenswert:

1. Wir wissen heute, dass die Vorstellung eines grundlegenden Konfliktes zwischen Religion und Naturwissenschaft in der abendländischen Geschichte ein historisches Konstrukt des 19. Jahrhunderts ist. Newtons Rethologisierung des Raumes, die ein wesentliches, wenn auch für die spätere Physik nicht mehr notwendiges Element seiner Mechanik darstellt, bestätigt es: Das Konfliktmodell ist zu einfach.

2. Es gehört zur Ironie der Geschichte, dass später ausgerechnet Newton zur Ikone eines reduktionistischen, mechanistischen Weltbildes wurde. Newton hat mit seiner religiös aufgeladenen Naturphilosophie in der Physik eine Weltsicht angestossen, die er selber gerade bekämpft hat!

Matthias Wüthrich ist Assistenzprofessor für Systematische Theologie.

Der Blitz des Bruno Schulz

«Wo immer Menschen zusammenkommen, schiebt sich ‹Welt› zwischen sie, und es ist in diesem Zwischen-Raum, dass alle menschlichen Angelegenheiten sich abspielen.»

(Hannah Arendt, «Was ist Politik», München, 2003, S. 25)

NATAN SZNAIDER

Was bedeutet Territorium? Ist es ein geschlossener geographischer Raum, oder kann man Territorium auch politisch, religiös, kulturell und sogar rechtlich verstehen? Wenn ja, dann kann Territorium auch als ein Raum verstanden werden, der zwischen Mitgliedern einer Gruppe besteht, ohne dass ein gemeinsamer tellurischer Raum dafür geschaffen ist. Das mag gerade für Juden in Europa der Fall (gewesen) sein. Damit werden wichtige Fragen aufgeworfen: Gab und gibt es eine jüdische Nation ohne Territorium, die verstreut und über Grenzen hinweg in Europa lebt(e)? Es sind klassische europäische Fragen. Verkürzt gesagt gibt es zwei Wege, die sich in Europa kreuzen. Der eine Weg ist die kulturelle Monogamie, die Einsprachigkeit: der Versuch, eine nationale Loyalität verbindlich zu machen. Der andere Weg ist die kulturelle Polygamie: die Liebe zu vielen Sprachen und Kulturen samt ihren Lebens- und Liebesformen. Die jüdische Kultur gerade in der Diaspora aber ist das beste Beispiel für die Polygamie der Kultur, für die Liebe der Vielfalt.

Auch wird dadurch der Ort Europa anders verstanden. Orte mögen geographisch und politisch Österreich, Polen, Sowjetunion oder Ukraine heissen; aus jüdischer Perspektive heisst der Ort zum Beispiel Galizien, eine Bezeichnung, die der Habsburgischen Verwaltungsbürokratie folgt. Die Juden Europas stellten damit die drei Homogenitätsprämissen, die stets nationalstaatlich geprägt und begrenzt gedacht wurden, in Frage: die Homogenität von Raum und Zeit, die Homogenität von Raum und Bevölkerung und die Homogenität von Vergangenheit und Zukunft.

Bruno Schulz aus Drohobytsch in Ostgalizien

Ich möchte diesen Punkt erhellen: Heute, jenseits der östlichen Grenze des geeinten Europas, an einer der Stellen also, an denen die Europäische Union aufhört, liegt ein Ort, der Drohobytsch heisst und in Ostgalizien lag. Auf der Landkarte existiert er in der Westukraine, aber er liegt auch in Ostgalizien. In Drohobytsch liegt in einem Massengrab Bruno Schulz, Maler, Dichter, Schriftsteller. 1892 in Drohobytsch geboren, verbrachte er sein Leben an diesem Ort, der stets von wechselnden Herrschern regiert wurde.

Geboren in Österreich-Ungarn, blieb er am selben Ort, der nun aber polnisch wurde. Von 1939 bis 1941 lebte er unter sowjetischer Besatzung und wurde nach dem Einfall der Deutschen 1942 von den Nazis ermordet. 1939 lebten in Drohobytsch zehntausend Polen, zehntausend Ukrainer und fünfzehntausend Juden. Schulz sprach und schrieb auf Polnisch und Deutsch. Bekannt geworden ist er für seine Erzählung «Die Zimtläden». Wahrscheinlich konnte er auch ein wenig Hebräisch und Jiddisch. Er hasste es zu reisen und verbrachte den grössten Teil seines Lebens in Drohobytsch in Ostgalizien, die einzige Bezeichnung für den Ort, die für Juden Sinn ergibt, während für andere ethnische Gruppen die geografischen und politischen Tatsachen (Habsburg, Polen, Sowjetunion, Ukraine) natürlich entscheidender sind. Schulz war ein Phantom. Wie die Figuren in seinen surrealistischen Geschichten schwebte er über der Welt, war aber immer nur in Drohobytsch zu Hause. 1942 zwang der in Lemberg kommandierende SS-Offizier Felix Landau Schulz, die Wände des Schlafzimmers seiner Kinder in seiner Villa in Drohobytsch zu bemalen. Schulz

malte Motive aus Grimms Märchen, Motive, die aus der deutschen Tradition und Folklore stammen. Kurz darauf, am 19. November, wurde Schulz von einem anderen deutschen Offizier, Karl Günther, auf offener Straße erschossen. An diesem Tage starben Hunderte Juden in Drohobytsch. Es wurde nach dem Krieg Teil der Sowjetunion und gehört seit 1991 zur Ukraine.

Wem gehört die bemalte Wand?

War Schulz Pole im Leben und Jude im Tod? War er Ukrainer? Wem gehört die Wand, die er 1942 bemalt hat? Diese Wand wurde 2001 von einem deutschen Dokumentarfilmer wiederentdeckt, war jedoch kurz nach ihrer Wiederentdeckung verschwunden, um daraufhin im Holocaustmuseum Yad Vashem in Jerusalem wieder aufzutauchen.

Die Wand wurde in Ostgalizien – einst eines der Zentren der jüdischen europäischen Kultur und heute eine Region, die kaum noch jüdisches Leben und jüdische Kultur beherbergt – ab- und in Jerusalem wieder aufgebaut. Das Holocaustmuseum Yad Vashem in Jerusalem ging davon aus, dass Schulz einer der von den Nazis ermordeten Juden war, dass er also in seinem Tod ein Opfer des Holocaust wurde und dass die Erinnerung an ihn im Museum in Jerusalem am besten aufgehoben sei. Das war der Grund dafür, dass die Gesandten des Museums den Hausbesitzern in Drohobytsch die Wand abkauften, sie abbauten und nach Jerusalem brachten.

Ist Kultur sprachlich definiert und Bruno Schulz folglich ein polnischer Dichter? Ist Kultur territorial definiert? Was heisst das dann für ein Territorium, das immer wieder unterschiedlichen Nationen zugeschlagen war? Ist Kultur ethnisch bestimmt? Oder durch die Erfah-



Gedenktafel für Bruno Schulz in Drohobycz.

nung, ja durch den Tod? Dann ist Bruno Schulz ein jüdischer Künstler. Kann Schulz alles gleichzeitig sein? Das heisst, auch Israeli. In der territorialen Lesart ist Bruno Schulz – heute – ein ukrainischer Künstler. Wie ein Grossteil des globalen Diskurses heute bewegt sich auch die Problematik des Kulturbesitzes zwischen dem Partikularismus der Nation und dem Universalismus der Welt. So kann auch die Erfahrung des Holocaust entweder als eine jüdische Erfahrung oder als eine Katastrophe verstanden werden, die der Welt gehört. Genauso kann man auch Bruno Schulz als Künstler verstehen, der der Welt gehört, oder wenigstens der Welt von Osteuropa jenseits der Grenze zur Europäischen Union. Diese Welt ist heute vergessen. Ostgalizien (Westukraine) wurde in der jüdischen Erinnerung ein Ort des Grauens, der Vernich-

ung, des Hasses. Von der ethnischen Vielfalt Österreich-Ungarns ist nichts mehr übriggeblieben. Der ethnische Nationalstaat hat sich über das multiethnische Imperium gesetzt. Von den einstmals fünfzehntausend Juden, die in Drohobytch lebten, ist die jüdische Präsenz auf vierhundert Personen geschrumpft. Was tun also mit den deutschen Märchenmotiven, die unter Zwang von einem von den Polen gefeierten Künstler gemalt wurden, während der Künstler selbst Zeit seines Lebens im ostgalizischen Drohobytch zu Hause war, das heute in der Ukraine liegt, und als Jude von den Nazis ermordet wurde?

Wenn der Raum kulturell und nicht geographisch verstanden wird, dann kann die Antwort vielschichtig und kompliziert sein. Denn die jüdische Erfahrung des Unterwegsseins und der Sehnsucht muss

von nun an auch tatsächlich mit den Konzepten von Territorialität und Nationalität, die jenseitigen Erwartungen müssen mit diesseitiger Politik zur Deckung gebracht werden. Der politische Raum ist nicht gegeben, er entsteht. Geschichte und Territorium nicht als gegebene Linearität im Raum, sondern ein aufflackerndes Licht, wie der berühmte Blitz von Heraklit, der die Welt für einen Moment erhellt, so wie die Bilder von Bruno Schulz hell geworden sind.

Natan Sznajder ist Professor für Soziologie am Academic College of Tel-Aviv-Yaffo in Israel und derzeit Sigi Feigel-Gastprofessor an der Theologischen Fakultät der Universität Zürich.

Religiöse Praxis im digitalen Raum

Mehr als eine Krisenerfahrung

THOMAS SCHLAG

Wie manifestiert sich religiöse Praxis, wenn sie nicht mehr in der bisherigen «anschaulichen» räumlichen Weise stattfindet, sondern «digital» wird? Brennpunktartig zeigten sich die digitalen Dynamiken im April 2020 im Zusammenhang von Corona-Krise und den Osterfeiertagen: Indem «social distancing» auch die Gottesdienste und andere kirchliche Zusammenkünfte trifft, vervielfältigen und dynamisieren sich religiöse Onlinepraktiken – offenbar fast so exponenziell wie das Virus selbst:

Da entstehen zum einen eher klassisch anmutende Angebote einer «religion online». Pfarrerrinnen und Pfarrer stellen ihre Festtagspredigten ins Netz oder als Podcast zur Verfügung. Selbst wenn hier manches noch etwas unbeholfen wirkt, ist schon hier ein kirchlicher Digitalisierungsschub zu konstatieren, der so bis vor wenigen Monaten schlichtweg undenkbar war. Eine etwas elaboriertere Praxis besteht darin, Karfreitags- und Ostergottesdienste – «im vollen Ornat» von Pfarrperson, Organist und kasusgemäß ausgestatteten Kirchenraum – live zu streamen, natürlich unter physischer Abwesenheit der Gemeindeglieder.

Solche Onlinepraktiken nutzen neue technologische Möglichkeiten, um das ohnehin Geplante und Erwartbare zu transportieren. Die religiöse Kommunikations-sphäre ist – mehr oder weniger identisch mit dem, wie und was Kirche immer schon zu sagen und zu feiern hat. Der Verkündigungsraum bleibt nicht nur visuell betrachtet seltsam leer.

Kreative Praktiken

Praktisch-theologisch interessanter sind kreative Praktiken, die digitale Medien nicht nur für einen bestimmten religiösen

Anlass nutzen, sondern ganz neue Verwendungsformen und Bedeutung digitaler Kommunikation erzeugen: Im Sinn einer Online-Religion» wird durch eine inzwischen unüberschaubare Zahl von partizipativen Angeboten versucht, dem digitalen Medium selbst religiöse Raum- und Resonanzqualität einzuhauchen. Dies geschieht in Live-Kanälen oder Chatforen wie etwa «hackathons». In Echtzeit werden gemeinsame Gebetszeiten vereinbart, Seelsorge ermöglicht und der wechselseitige Austausch von vorösterlichen Gedanken theologieproduktiv entzündet.

In solchen Onlinepraktiken kommt die Überzeugung zum Tragen, dass die Anbieter theologisch gesprochen nur eine Seite der Wortverkündigungs-Medaille sind. Denn zur Kommunikation des Evangeliums gehören Dialog und Resonanz zwischen Verkündigenden und Mitfeiernden notwendigerweise hinzu.

Für die praktisch-theologische Forschung wird deutlich: Die sich stark verändernde Landschaft religiöser Praxis wirft nicht mehr nur Fragen der architektonischen Umnutzung von Kirchenräumen, attraktiver gottesdienstlicher Rauminszenierungen, geeigneter Seelsorgesettings oder möglichst kreativer Rauminstallationen für reale Bildungsprozesse auf. Die an analogen Phänomenen orientierten Forschungen sind angesichts der raumgreifenden «Kultur der Digitalität» lediglich ein Teilbereich dessen, was aktuell zur Debatte steht. Blieb bei der praktisch-theologischen Beleuchtung religiöser Praxis die Kategorie des Raumes lange Zeit – nicht zuletzt aus theologischen Gründen – ohnehin sträflich vernachlässigt, so ist die Auseinandersetzung mit religiösen Praktiken in digitalen Räumen umso notwendiger und lohnenswerter.

Die aktuellen Schöpfungs- und Verwandlungsdynamiken religiöser Praxis im digitalen Raum sind deshalb für die religiösen Akteurinnen und Akteure wie für die (interdisziplinäre!) praktisch-theologische Forschung (und Lehre!) von erheblichem Herausforderungs-, Anregungs- und Interpretationspotenzial.

Schöpfungspotenziale digitaler Realität

Und hier eröffnen sich auf der Basis erfolgter Untersuchungen schon jetzt erste Deutungsmöglichkeiten:

Religiöse Praxis zeigt ein Schöpfungspotenzial digitaler Realität: die bisherigen architektonisch «handfesten» Raumgestaltungen verflüssigen sich und transformieren sich gewissermassen in eine eigene neue Sphäre. Dass sich diese Kommunikationsräume inmitten der gegenwärtigen Corona-Zeiten dabei trotzdem auf höchst existenzielle Weise entfalten, ist praktisch-theologisch gesehen so eindrücklich wie faszinierend.

Der audiovisuelle und damit in gewissem Sinn soziale Charakter gibt dem digitalen Medium im wahrsten Sinn des Wortes ein Erscheinungsbild, das über dessen technische Ermöglichungsfunktion weit hinausgeht. Hier entstehen durch sozial-partizipative Netzwerk-Praxis neue Kommunikationsräume eines identitätsstiftenden «believing and belonging». Darin bestimmt die religiöse Nutzung den Charakter des jeweiligen digitalen Mediums und trägt zu dessen kreativer Weiterentwicklung bei. Um die Dynamik eines «religious shaping of technology» weiterzuspinnen: Es dürfte nur noch eine Frage der Zeit sein, bis ganz neue virtuelle Liturgie-Formate etwa der Predigt oder auch der Feier des Abendmahls generiert werden.

Neue Autoritäten und die Zukunft kirchlicher Gemeinschaft

Dass damit ganz neue Herausforderungen für die bisherigen professionellen kirchlich-theologischen Lehrautoritäten entstehen, eröffnet nicht nur pastoraltheologisch ein spannendes weiteres Forschungsfeld: Denn wenn sich hier auf so selbstbewusste Weise theologische Produktivität «from the bottom» zeigt, wirft dies intensiv die Frage nach der Deutungskompetenz «in Sachen Religion» auf. Pfarrerinnen und Pfarrer sind herausgefordert, diese vielfältigen theologischen Raumgestalter wahr- und ernst zu nehmen.

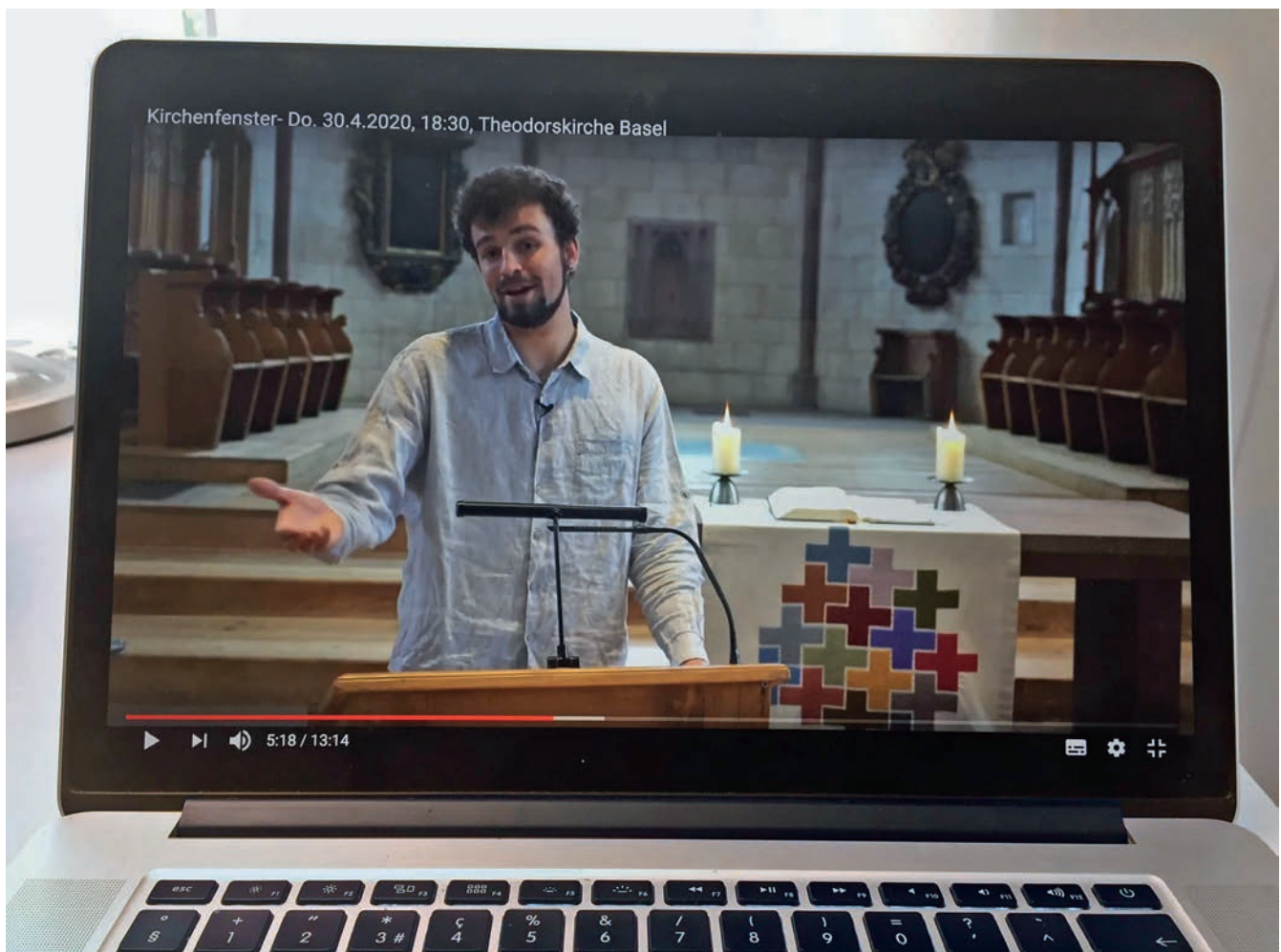
Es zeigt sich praktisch-theologisch aber auch: Gerade in diesen Zeiten des Kontaktverbots ist eine ganz bestimmte Dimension religiöser digitaler Raumpraxis auf Eis gelegt: Tatsächlich treibt viele die Sorge um, dass das individuelle Mitfeiern vor dem hauseigenen Laptop nur bedingt gemeinschaftsstiftende Wirkungen hat. Forschungen sind bisher

davon ausgegangen, dass sich die Relevanz und Nachhaltigkeit dieser Onlinepraxis erst und nur darin erweist, dass sie sich immer wieder mit realen Begegnungen im Offline verbindet. Interessante Grenzgänge sind die gerade stark einsetzenden Online-Kaffees und -Abende, in denen über die Grenzen hinweg Gemeinschaft weitergelebt wird. Dies könnte auch für religiöse Gruppen interessante neue dialogische Raumerfahrungen ermöglichen. Tatsächlich ist feststellbar, dass Teilnehmende religiöser sozialer Netzwerke sich punktuell auch «in persona» treffen.

Wenn aktuell aber solche Online-Offline-Hybrid-Erfahrungen aus den genannten viralen Gründen nicht möglich sind und damit ein wesentlicher Aspekt christlicher Raum- und Begegnungskultur eingefroren ist – wird sich dann religiöses Gemeinschaftsgefühl digital «befeuern» lassen? Dieser Frage wird sich auch über die Corona-Zeiten hinaus eine «Kirche der Zukunft» stellen müssen.

Dass sich die Gleichzeitigkeit von virtueller und realer Raumsphäre der technischen wie menschlichen Machbarkeit entzieht, hat möglicherweise mehr mit der Osterzeit zu tun, als es auf den ersten Blick erscheint. Denn theologisch gesprochen lebt die Karfreitags- und Osterverkündigung selbst von einer Spannung aus Anschaulichkeit und Entzogenheit, von staunendem Schweigen und dialogischem Weitererzählen, von individueller Begegnung und gemeinschaftlicher Wirkung, von der existenziellen Begegnung am Ostermorgen einerseits und vom geheimnisvoll Unverfügbaren andererseits. Warum sollten deshalb nicht gerade digitale Formen diese spannungsvollen Dynamiken auf ihre Weise raumgreifend und zeitgemäss und eben «miteinander» zur Sprache bringen können?

Thomas Schlag ist Professor für Praktische Theologie.



Digitale Kirche im Lockdown: Kirchenfenster der Theodorskirche Basel.

Politische Theologie

Wie Kirchen in Sri Lankas Bürgerkrieg zu Zufluchtsorten für Flüchtlinge wurden

*«Man darf Grenzen nicht nach Hause tragen, sondern muss an der Grenze leben und mutig sein.»
(Papst Franziskus)*

BENEDIKT KORF

Es ist die letzte Phase des brutalen Bürgerkriegs in Sri Lanka. In ihrem verzweifelten Abwehrkampf führen die tamilischen Separatisten der Liberation Tigers of Tamil Eelam (LTTE) massive Zwangsrekrutierungen unter tamilischen Jugendlichen durch. Voller Angst um ihre Söhne sucht eine Gruppe von tamilischen Müttern mit ihren Familien Schutz in einer Wallfahrtskirche mitten im Kriegsgebiet. Eine Gruppe von schwerbewaffneten Kadern der Rebellengruppe fordert die Herausgabe der Jugendlichen. Priester der Wallfahrtskirche stellen sich schützend vor die verängstigten Familien und verweigern den Kämpfern den Zugang zum Kirchenraum. Es kommt zu einer heftigen Auseinandersetzung. Der Kommandeur der LTTE brüllt: «Ich lasse euch alle erschiessen», aber die Priester weichen nicht zurück. Wütend ziehen die Kämpfer unverrichteter Dinge ab.

Kirchenräume als Zufluchtsorte

Auf dem Gelände des Marienwallfahrtsort Madhu, an dem sich diese Szene abspielte, hatten Tausende tamilischer Flüchtlinge Zuflucht gefunden. Madhu steht seitdem sinnbildlich für die vielen humanitären Zufluchtsorte, die Kirchenräume während des Bürgerkriegs in Sri Lanka boten. Viele tamilische Priester und Nonnen scheuten keine Gefahren, um sich für den Schutz tamilischer Zivilisten einzusetzen, unabhängig von ihrem Glauben (die Mehrheit der Tamilen in Sri Lanka ist hinduistisch, nur eine Minderheit katholisch). Sie verhandelten mit den Kriegsparteien, setzten sich für die Rechte tamilischer Zivilisten ein und transportierten Hilfsgüter in prekäre und umkämpfte Orte: «Wo selbst das IKRK

nicht hinkam, dorthin gingen Priester, um zu helfen», so erzählte uns ein Mitarbeiter einer humanitären Hilfsorganisation.

Der weisse Habit, den die Priester und Nonnen in Sri Lanka tragen, machte sie von weitem sichtbar. Viele Menschen suchten ihre Nähe. Ein singhalesischer Menschenrechtsaktivist, der für seine Arbeit viel im Kriegsgebiet unterwegs war, erzählte, dass er sich sicherer fühlte, wenn er mit Nonnen unterwegs war, da er dann keine Fragen an den Checkpoints des Militärs zu erwarten hatte. So wurden die Nonnen zu seinen «body guards». Ben Bavinck, ein protestantischer niederländischer Missionar, schrieb in seinen Memoiren, er habe sich in heiklen Momenten sicher gefühlt, wenn er mit katholischen Priestern unterwegs war. So wurden nicht nur Kirchenräume, sondern die Körper der Priester und Nonnen selbst zu Zufluchtsorten.

Glaubwürdigkeit und Charisma

Wie aber konnten Kirchenräume und die Körper von Nonnen und Priestern solche Zufluchtsorte werden? Dieser Frage ging ein langjähriges Forschungsprojekt am Geographischen Institut der Universität Zürich nach. Denn die Frage, wieso die Rebellen nicht einfach die Priester erschossen, als sie ihnen den Weg versperrten, ist nicht leicht zu beantworten. Die LTTE war als brutale Organisation bekannt. Widerstand duldeten sie nicht. Unzählige «Verräter» hatte sie umgebracht. Kaum jemand wagte noch, sich gegen sie zu stellen. Auch gegenüber religiösen Führern waren sie nicht zimperlich. Selbst Hindupriester hatten sie geschlagen und eingesperrt, als diese sich nicht ihren Anweisungen unterworfen hatten. Wieso gaben sie den Priestern in Madhu nach?

Zwei Punkte könnten eine Rolle gespielt haben: Glaubwürdigkeit und Charisma. «Sie blieben bei den Leidenden», so wurde uns immer wieder versichert. Besonders deutlich wurde dies am Ende des Krieges: Hunderttausende von Flüchtlingen waren am Strand der Lagune von Nandikadal zwischen Rebellen und vorrückendem Militär eingeschlossen. Einige Priester und Nonnen, die mit ihnen gegangen waren, lehnten das Angebot ab, auf einem Schiff des IKRK evakuiert zu werden. Sie entschieden sich dafür zu bleiben und das Inferno der letzten Kriegswochen mit den Flüchtlingen durchzustehen.

Immer wieder wird auch vom Charisma einiger Priester berichtet, die den Mut hatten, Menschenrechtsverletzungen der Kriegsparteien in einem extrem repressiven Milieu öffentlich anzuprangern. Besonders der Bischof von Mannar, zu dessen Diözese auch die Wallfahrtskirche von Madhu gehört, kritisierte immer wieder die Menschenrechtsverletzungen des Militärs, auch dann noch, als sich sonst fast niemand mehr traute. In Batticaloa hatte sich Frater Harry Miller einen Namen gemacht, weil er öffentlich gegen die Zwangsrekrutierungen der LTTE Stellung bezogen hatte.

Glaubwürdigkeit und Charisma gaben Nonnen, Priestern und Bischöfen eine «Aura», die Kriegsparteien nicht anzutasten wagten. Aura, schreibt Walter Benjamin, produziert «Unnahbarkeit» – aber im Fall der Priester und Nonnen eine Unnahbarkeit, die gegenüber Militär und LTTE zum Tragen kam und die zugleich in der Intimität ihrer humanitären Arbeit mit den vom Krieg Betroffenen Glaubwürdigkeit gewann. Diese Aura ermöglichte der Kirche, eine «Unterbrechung» der Logik der Gewalt des Krieges zu erwirken.



Papst Franziskus und Bischof Rayappu Joseph.

Und zugleich blieb die Wirkung dieser «Unterbrechung» auf einzelne humanitäre Krisenmomente begrenzt. Auf die Gesamtdynamik des Bürgerkrieges konnte die Kirche keinen Einfluss nehmen, trotz diplomatischen Anstrengungen, zwischen den Kriegsparteien zu vermitteln und zu Kriegsende die LTTE zu überzeugen, ihre Waffen niederzulegen, um ein humanitäres Desaster zu verhindern. «Die LTTE hörte uns an, aber sie hörte nicht auf uns», so fasste Bischof Joseph das Dilemma zusammen.

Politische Theologie

In einer ganz anderen historischen Situation hatte Karl Barth 1931 geschrieben: «Die Kirche hat dann zu sagen, was man hören muss. ... Sie darf dann auch Anstoss geben, weil sie es muss.» Barth bringt etwas zum Ausdruck, das auch für unseren Fall zutrifft: Die mutigen Taten vieler Nonnen, Priester und Bischöfe in Sri Lanka beruhte auf einer Entscheidung. Nicht alle Priester

wagten es, sich gegen die LTTE zu stellen oder an gefährliche Orte zu fahren, um Menschen zu helfen. Und die Kirche in Sri Lanka blieb in der ethnischen Polarisierung des Landes gefangen: Die singhalesische Kirchenführung tat sich schwer, ihren tamilischen Schwestern und Brüdern beizustehen.

Diese Spannungen traten beim Besuch des Papstes in Sri Lanka zutage. Am 14. Januar 2015 besuchte Papst Franziskus den Marienwallfahrtsort Madhu, aber dieser Besuch konnte nur gegen den erbitterten Widerstand des Kardinals von Colombo, Malcolm Ranjith, durchgesetzt werden. Der Kardinal, ein Singhalese, stand dem damaligen Präsidenten Mahinda Rajapakse nahe, der eine harte Linie im Krieg verfolgt und dabei massive Menschenrechtsverletzungen gegen tamilische Zivilisten in Kauf genommen hatte. Mit seinem Besuch positionierte sich der Papst in dieser innerkirchlichen Auseinanderset-

zung um die richtige politische Theologie: Er würdigte Bischof Joseph und mit ihm die vielen tamilischen Nonnen und Priester, die im Bürgerkrieg mutig «an der Grenze» gelebt hatten.

Benedikt Korf ist Professor für Politische Geographie am Geographischen Institut der Universität Zürich.

Forschungsprojekt und Andenken:

Das Forschungsprojekt, auf dem dieser Artikel basiert, hat Benedikt Korf mit Deborah Johnson, University of Exeter, durchgeführt. Es wurde vom Schweizer Nationalfonds (SNF) gefördert. Der Text ist dem Andenken von Shahul Hasbullah, ehemaliger Geographieprofessor an der Universität Peradeniya in Sri Lanka, gewidmet, ohne dessen unermüdliches Engagement diese Forschung nicht möglich gewesen wäre. Sein Einsatz für den Frieden in Sri Lanka bleibt uns Mahnung und Ansporn zugleich.

Islamophobie und Raum in Zeiten von Corona

Am Beispiel Sri Lanka

CHRISTINE SCHENK

Nach dem Telefonat mit meiner langjährigen Forschungskollegin Ruvena (Name geändert) habe ich ein flauendes Gefühl. Gemeinsam haben wir in Sri Lanka zahlreiche Projekte zu Frauenrechten und muslimischen Bewegungen durchgeführt. Wir sind durch dick und dünn gegangen, wenn wir mit muslimischen Würdenträgern zusammensassen oder trauernde Familien besucht haben. Das Wort «Angst» kannte ich nicht aus ihrem Mund. Nun hat sie mir am Telefon gestanden: «I am scared to walk in the streets of Colombo.» Mit ihrem Kopftuch fürchtet sie, auf der Strasse angegriffen zu werden, denn seit Beginn der Corona-Pandemie würden besonders viele Muslime angefeindet. Dabei sei die Situation wegen der Anschläge an Ostern 2019 schon vorher schwierig gewesen. Damals hatten islamistische Attentäter Hotels und Kirchen attackiert und mehr als 250 Menschen getötet. Auch gegenüber Muslimen gab es immer wieder Übergriffe.

Corona-Virus, Religion und Raum

Weltweit wurde seit dem Auftreten des Corona-Virus eine Zunahme von islamophoben sowie antisemitischen Übergriffen in Beratungsstellen registriert. So kursieren Verschwörungstheorien zur Herkunft des Corona-Virus, welches angeblich der Schwächung von anderen, z.B. religiösen Gruppen oder Wirtschaftsräumen dient. Solche Theorien kursieren nicht nur im digitalen Raum, auch im (physischen) öffentlichen Raum finden vermehrt islamophobe wie antisemitische Übergriffe statt.

Solche Angriffe gibt es auch in Süd-asien. Das Corona-Virus wurde in Sri Lanka anfangs vor allem in einem muslimischen besiedelten Teil des Landes nachgewiesen. Vom 8. bis 10. März hatten in Delhi in Indien zehntausende von Muslimen an einem Treffen der Tabliq Jamaat, einer muslimischen Reformbewegung,



Spuren von Gewalt gegenüber Muslimen in Sri Lanka: das Massaker in der Moschee von Kattankudy vom 3. August 1990.

teilgenommen. Im Februar fand ein ähnliches Treffen in Malaysia statt. Bei diesen Zusammenkünften hatten sich wohl einige Pilger angesteckt und das Virus weiterverbreitet. Diese Nachricht genügte, um die muslimischen Minderheiten in Indien, aber auch in Sri Lanka und anderen süd(ost)asiatischen Staaten grossen Anfeindungen auszusetzen.

Dieses Beispiel zeigt, wie eng Religion und Raum miteinander verflochten sind. Religiöse Praktiken oder auch das (Er)Leben in einer religiösen Gemeinschaft sind meist an konkrete, sakrale Orte gebunden. Orte, auch sakrale Orte, sind jedoch keine Raumcontainer mit undurchlässigen Grenzen. Vielmehr agieren religiöse Gemeinschaften als multi-lokale Netzwerke, wie die vielfältigen Verflechtungen muslimischer Reformbewegungen in Süd-asien aufzeigen. Die britische Geografin Doreen Massey, die 2013 die Ehrendoktorwürde der Universität Zürich erhielt, bezeichnete dies als «the global sense of place.»

Islamophobie in sozialen Netzwerken

Ebenso schnell wie das Coronavirus verbreiten sich anti-muslimische Diskurse und Islamophobie im digitalen Raum. Dabei spielen Tweets von Personen des öffentlichen Lebens ebenso eine Rolle wie multiplizierte privaten Chats. Die Nachricht vom Treffen der Tabliq oder Bilder anti-muslimischer Ausschreitungen verbreiteten sich schnell in den sozialen Medien Südasiens.

Ruvena traut sich nicht mehr aus dem Haus. Sie hat doppelt Angst: vor dem Coronavirus und vor den Anfeindungen. Beides hat globale Bezüge. Corona wird als Pandemie, also als weltumspannendes Ereignis angesehen. Das Virus breitet sich vorzugsweise in geschlossenen Räumen aus und wandert mit infizierten Menschen weiter in den sozialen Raum von Familien und Freunden. Um sich vor Ansteckung zu schützen, bleibt Ruvena zuhause.

Im Fall von Islamophobie, wie von Rassismus im allgemeinen, ist es komplizierter, denn dieses «Virus» breitet sich nicht nur im physischen Raum aus, sondern auch in den virtuellen Räumen der sozialen Medien. Konkrete Übergriffe gegen Muslime, z. B. Beleidigungen, Bespucken oder Abreißen der Kopfbedeckung, finden im öffentlichen Raum statt. Eine Verfolgung ist meist erfolglos. Einerseits ist das Rechtssystem nicht konsequent und/oder es mangelt an Beweisen. Viele Muslime ziehen sich deshalb in die Privatsphäre ihrer Familie zurück, soweit ihnen das möglich ist. Dass die Kombination von Corona und Islamophobie zum Rückzug ins ganz Private führt und Alltagserledigungen zum Catwalk werden, ist beklemmend. Es bleibt zu hoffen, dass sich das Gefühl der Ausgrenzung nicht addiert oder gar multipliziert.

Christine Schenk ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Religionswissenschaftlichen Seminar.

Ein Tempel vor den Toren Jerusalems?

Räumliche und andere Dimensionen eines aufsehenerregenden archäologischen Fundes

CHRISTOPH UEHLINGER

Wer von Tel Aviv nicht mit dem jüngst fertiggestellten Schnellzug, sondern über Land nach Jerusalem fährt, tut dies, einer geschichtsträchtigen Route folgend, meist auf der Autobahn Nr. 1: An Latrun und seinem Kloster vorbei führt die Strasse durch eine im Krieg von 1948 heftig umkämpfte Talenge und schraubt sich an Abu Ghosh vorbei langsam über die Westabhänge des Berglands hoch, um bei Mevasseret Zion («Zions Freudenbotin», Jes 40,9) eine Anhöhe (früher Qastal, lat. *castellum*) zu erreichen, von der aus man schon die Vorstädte Westjerusalems sehen kann. Bis vor wenigen Jahren stach die Strasse hier noch einmal in die Tiefe, wandte sich auf dem Grund des Sorek-Tals abrupt um fast 120 Grad, um dann wieder steil den gegenüberliegenden Hang hinaufzuführen: Kein Wunder, waren hier immer wieder Unfälle zu beklagen, weshalb Ingenieure Anfang der 1990er Jahre beschlossen, den Hügel von Qastal mit einem Tunnel zu durchstossen und der Strasse einen neuen Verlauf zu geben.

Spuren früherer Besiedlung

Noch bevor die Bagger auffuhren, stiess man 1993 – zufällig und doch erwartbar, wie oft in diesem Land – auf Spuren früherer Besiedlung: eine weitläufige neolithische Siedlung aus dem 8. und 7. Jahrtausend, darüber, wegen der Hanglage stark erodiert, Reste von landwirtschaftlichen Speichergruben und Architektur aus der, wenn man so will, «alttes-tamentlichen» Zeit. Die Rettungsgrabungen hatten zur Folge, dass die Strasse über das Tal nun als leicht geschwungene Brücke konzipiert wurde und der Fundort erhalten blieb. 2012/13 kam es zu systematischeren Nachgrabungen und dem ebenso überraschen-

den wie eindeutigen Fund eines ansehnlichen eisenzeitlichen Tempels. Am Rande einer Tagung hatte ich Anfang März die Gelegenheit, mit der Archäologin Shua Kisilevitz zuerst das Fundlager der Antikenbehörde in Jerusalem, dann den Ort selbst zu besuchen, der mit dem in Jos 18,26 genannten Dorf Moza im Stammesgebiet von Benjamin identifiziert wird.

Obwohl stark erodiert, lassen sich der Grundriss des Tempels und dessen Umgebung doch recht gut rekonstruieren: Das Hauptgebäude ist ein rund 18 m langes und 12 m breites Langhaus, dessen Eingang zwei Säulen flankierten. Dem Innenraum entlang führen Bänke, auf denen Gaben deponiert werden konnten. Vor einer dieser Bänke lagen fünf grössere Steine, die als Masseben interpretiert werden. Nebengebäude könnten der Aufbewahrung von Kultutensilien gedient haben. Die spektakulärsten Funde im Hinblick auf Rituale wurden im Hof gemacht: ein aus Feldsteinen errichteter quadratischer Altar, daneben eine Grube mit Opferabfällen, Asche und Knochen von Jungtieren, sowie ein Podium, an dessen Fuss sich Fragmente eines aufwendig, u.a. mit Löwen verzierten Kultständers, von diversen Gefässen und von anthropo- und zoomorphen Figurinen. Von zwei menschengestaltigen Köpfen lässt sich einer sicher, der andere vielleicht als männlich bestimmen. Die beiden Tierfigurinen stellen Equiden mit Zaumzeug dar. An den Flanken der grösseren haben sich Reste menschlicher Füsse erhalten – ob die darüber zu ergänzende Figur auf dem Pferd reitend oder stehend ergänzt werden soll, bleibt ungewiss.

Diese Funde stützen meine vor rund 25 Jahren formulierte Vermutung, für die bisher erst Indizien sprachen, die sich aber nicht wirklich beweisen liess: dass es in der

israelitischen bzw. jüdischen Religion jedenfalls im frühen 1. Jahrtausend noch keine grundsätzliche Aversion gegen anthropomorphe Darstellungen gab, sich der Kult vielmehr in ähnlichen Bahnen bewegte wie in der südlichen Levante generell. In Moza hat man ein prinzipielles Kultbildverbot nicht gekannt, und die in biblischen Texten berichteten Kultreformen Hiskijas (2Kön 18) und Joschijas (2Kön 23) scheinen hier keine Spuren hinterlassen zu haben. Es empfiehlt sich, die archäologischen Befunde zunächst aus sich selbst – und im Vergleich mit anderen Befunden der Region – als materielle Zeugnisse lokaler bzw. regionaler Religionspraxis zu interpretieren und die Diskussion nicht vorschnell auf Differenzen oder Konvergenzen mit biblischen Texten zu fokussieren.

«Räumliche» Anschlussüberlegungen

Die Funde in Moza legen ein paar Anschlussüberlegungen mit Blick auf das in diesem Heft diskutierte Thema «Raum» nahe. Zu allererst frappierte mich im Gespräch mit der israelischen Kollegin eine begriffliche Unterscheidung: *religious* nannte sie alles, was unmittelbar mit dem Tempel zu tun hatte; die zahlreichen Getreidesilos wenige Meter östlich des Tempels galten ihr dagegen als *secular*. Hier Religion, dort Wirtschaft, hier Sakrales, dort Profanität: Die Wortwahl folgt einer Grundunterscheidung der westlichen Moderne und spiegelt zugleich die brisante Spaltung der israelischen Gesellschaft in «Säkulare» und «Religiöse». Der Tempel von Moza aber war Teil eines Gesellschaftssystems, in dem man meinte, wirtschaftliche Prosperität nicht durch landwirtschaftliche Arbeit allein, sondern auch durch kultische Praxis fördern zu können. Künftige Grabungen werden hoffentlich zeigen können, ob zwischen

Ausgrabungen der israelischen Antikenbehörde haben vor einigen Jahren auf Tel Moza die Überreste eines Tempels freigelegt, der vom 10./9. Jh. bis ins 6. Jh. v. Chr. in Betrieb war. Aufsehenerregend ist der Fund, weil der Ort nur 7 km nordwestlich des sogenannten Tempelbergs entfernt liegt, wo laut biblischer Geschichtsschreibung bis zu seiner Zerstörung im Jahre 587 der von Salomo erbaute Tempel von Jerusalem gestanden haben soll. Einmal mehr scheinen biblische Überlieferung und archäologische Befunde zu divergieren und zeigt ein Zufallsfund, wie lückenhaft unsere Kenntnisse der Religionsgeschichte einer Region sind, die zu den archäologisch meist erforschten der Welt gehört.



Ausgrabungsstätte unter der Autobahn.

dem Heiligtum und den Silos eine wie immer geartete architektonische Trennung bestand oder nicht. So oder so ist gut denkbar, dass der Tempel überhaupt – und in erster Linie – zur Sicherung der Erntelager und Optimierung des landwirtschaftlichen Erfolgs im umliegenden Tal angelegt wurde. Die Unterscheidung eines religiösen von einem säkularen Raum ist hier anachronistisch.

Eine zweite Raumfrage betrifft die territoriale und ethnische Zuordnung des Tempels von Moza. Der leicht biblizistisch anmutende Versuch des eminenten Historikers Nadav Na'aman, Moza mit dem in 1Sam 6,10f genannten «Haus/Tempel von Obed-Edom» und damit als philistäischen Tempel zu identifizieren, scheint mir auf Anhieb wenig plausibel – es sei denn, man rechnet für das 10. und 9. Jh. generell mit der Möglichkeit stärkerer ethnischer Verflechtungen (also des Ineinandergreifens von

Räumen) als danach. Als philistäische Enklave in benjaminitischer bzw. jüdischer Umgebung wäre Moza mit Sicherheit missverstanden.

Eine dritte Raumfrage liesse sich mit Hilfe einer dem französischen Soziologen Pierre Bourdieu entlehnten begrifflichen Unterscheidung zwischen physischem (dem archäologisch erhobenen, geographisch kontextualisierten) und sozial angeeignetem physischem Raum erörtern: Welche Rolle spielte dieser Tempel für die Region und die sie bewirtschaftende Gesellschaft? In welchem Verhältnis (evtl. der Abhängigkeit) stand er zu anderen Zentren und Heiligtümern, etwa den talaufwärts leicht erreichbaren Ortslagen Gibeon oder Rama – oder dem nahegelegenen Jerusalem?

Eine vierte Raumfrage wirft Moza schliesslich mit Blick auf den von uns Heuti-

gen imaginierten, also gleichsam mentalen Raum der antiken Religionsgeschichte der Region auf: Welchen Status hat darin die Archäologie, welchen Platz sollen darin die davon oft divergierenden biblischen Überlieferungen einnehmen, die Jerusalem so exklusiv ins Zentrum rücken? Dass diese Frage nicht nur die Forschung, sondern auch die Gegenwart religiöser Ansprüche auf das Land betrifft, liegt auf der Hand. Wir sind zurück in der Welt der Politik, der Raumplaner und Ingenieure des 21. Jhs. Haben wir auf unserer kurzen Zeitreise die Gegenwart überhaupt je verlassen?

Christoph Uehlinger ist Professor für Allgemeine Religionsgeschichte und Religionswissenschaft und leitet das Sinergia-Forschungsprojekt «Stamp Seals from the Southern Levant: a multi-faceted prism for studying entangled histories in an interdisciplinary perspective».

Aktuelles und Veranstaltungen

Habilitation Theologie

Jürg Hutzli

The Origins of P. Literary Profiles and Strata of the Priestly Texts in Genesis 1 – Exodus 40

Prof. Dr. Konrad Schmid

Prof. Dr. Thomas Krüger

Aren Wilson-Wright

Jeremiah's Egypt: Reflections of the Saite Period in the Book of Jeremiah

Prof. Dr. Konrad Schmid

Prof. Dr. Thomas Krüger

Promotionen Theologie

Victor Shlenkin

History of the Teaching Ministry in the Early Church

Prof. Dr. Samuel Vollenweider

Prof. Dr. Jörg Frey

Pierrick Hildebrand

The Zurich Origins of Reformed Covenant Theology

Prof. Dr. Peter Opitz

Prof. Dr. Bruce Gordon, Yale

Divinity School

Johanna Breidenbach

Das Gebet als metaphorischer Prozess. Die Erneuerung von Welt und Sprache bei Michel de Certeau und Günter Bader

Prof. Dr. Christiane Tietz

Prof. Dr. Daniel Bogner,

Universität Freiburg

Florian Oeppling Florian

Vom Sinai zum Zion? Das Verhältnis der Gottesbergüberlieferungen im Alten Testament.

Prof. Dr. Konrad Schmid

Prof. Dr. Thomas Krüger

Promotionen

Religionswissenschaft

Felizia Benke

Kirche ohne Religion. Umnutzung von Sakralräumen in urbanen Kontexten

Prof. Dr. Rafael Walthert

Prof. Dr. Ralph Kunz

Fakultätsübergreifende Promotionen ThF und PhF

Ramona Jelinek-Menke

Religion und Disability. Behinderung und Befähigung in religiösen Kontexten. Eine religionswissenschaftliche Untersuchung von Interviews mit Betreuten und Betreuenden in anthroposophischen, evangelischen und katholischen Einrichtungen für Menschen mit geistiger Behinderung

Prof. Dr. Rafael Walthert

Prof. Dr. Dorothea Lüddeckens

Prof. Dr. Ingeborg Hedderich (PhF)

Master Theologie

Christoph Blum

Monika Grieder

Annette Herwig

Ilona Maria Monz

Anna Näf

Master Theologie, Religion und Gesellschaft

Matthias Fuchs

Stephan Krauer

Sandra Romer

Nelly Spielmann

Michèle Wenger

Master Religionswissenschaft

Alice Küng

Patrizia Kurt

Master Religionswissenschaft ThF und PhF

Tamara Bojahr

Michelle Däpp

Nora Luisa Kaiser

Chantal Knecht

David Meier

Simona Pfister

Master Religion – Wirtschaft – Politik

Neha Arondekar

Ursula Jost Carraro

Annika Lindqvist

Pinar Onbasi

Lars Roelli

Nada Sayed Ahmed Atieg

Xiaoyue Zhang

Bachelor Theologie

Lisa de Andrade

Nathanja Baumer-Schuppli

Tiziana Kaufmann

Laura Klingenberg

Darius Ramstein

Hans Jakob Riedi

Stephanie Signer Spingler

Bachelor Religionswissenschaft

Michael Aeschlimann

Loic Bawidamann

Rafaela Estermann

Antja Garrels-Nikisch

Blerta Islamaj

Patricia Jegher

Lewin Lempert

Pascale Loye

Stefanie Müller

Alexandra Probst

Jasmine Schneider

Lisa-Maria Veitl

Ernenennung

Der Universitätsrat hat am

16. Dezember 2019 Prof. Dr. Rafael

Walthert zum ausserordentlichen

Professor für Religionswissen-

schaft ernannt auf den

1. Februar 2020.

Der Universitätsrat der Universität

Zürich hat am 9. April 2019 PD

Dr. Michael Coors, auf den

1. August 2019 zum ausserordentlichen

Professor für Theologische

Ethik ernannt.

Der Universitätsrat der Universität

Zürich hat am 1. Juli 2019 PD

Dr. Stefan Krauter zum Assistenten-

professor mit Tenure Track

für Neues Testament auf den

1. August 2019 ernannt.

Eintritt

Per 1. Dezember 2019 ist

Dr. Ulvi Doguoglu Geschäftsleiter

der Theologischen Fakultät.

Antrittsvorlesung

Prof. Dr. Stefan Krauter

Samstag, 22. Februar:

Thomas von Aquins divisio des biblischen Kanons

Austritt

Prof. Dr. Alois Rust per

30. November 2019: Geschäftsleiter

der Theologischen Fakultät.

Ehrenpromotion

Die Theologische Fakultät der

Universität Zürich verleiht die

Würde eines Doktors dieses Jahr

ehrenhalber an die Drehbuch-

autorin Simone Schmid und den

Regisseur Stefan Haupt. Mit dem

Film «Zwingli» ist es den beiden

Ehrenpromovenden hervorragend

gelingen, komplexe geschichtliche

Sachverhalte quellennah in fiktive

Szenen zu fassen. Sie haben einen

christentums- und kulturge-

schichtlich bedeutsamen Moment

mit globaler Ausstrahlung in

seiner Bedeutung erschlossen.

Verstorben

Titularprofessor

Dr. J. Jürgen Seidel am 25.10.2019

Ehrendoktor 2001

Pierre-André Stucki am 27.2.2020

84jährig

Auszeichnungen

Michael Jost erhielt für seine

Dissertation *Gemeinschaft mit den*

Engeln im irdischen Gottesdienst

in frühjüdischen und neutestamentlichen

Schriften den Prix de la

Fondation pour l'enseignement

du Judaïsme à l'Université de

Lausanne.

Für ihre Dissertation *Das Gebet als*

metaphorischer Prozess. Die Erneue-

rung von Welt und Sprache bei Michel

de Certeau und Günter Bader erhielt

Johanna Breidenbach den Jahres-

preis der Theologischen Fakultät.

Die Religionswissenschaftlerin

Simona Pfister hat den Semester-

preis Frühjahrssemester 2019 für

ihre Arbeit *Luhmann, Derrida und*

der Sinn in der Religion. Verbindun-

gen von Niklas Luhmann und Jacques

Derrida hinsichtlich der Sinn- und

Religionsauffassung erhalten.



Sigi Feigel-Gastprofessur 2020

Natan Sznajder, Professor für Soziologie am Academic College of Tel-Aviv-Yaffo in Israel, ist der diesjährige Sigi Feigel-Gastprofessor an unserer Fakultät. Seine fachlichen Schwerpunkte beziehen sich auf soziologische Theorie, Globalisierung und Erinnerungskultur. In Mannheim geboren, wanderte er nach Israel aus, wo er sein Studium aufnahm. Danach folgten die Promotion über «Die Soziologie des Mitleids» an der Columbia University in New York City und mehrere Gastprofessuren an deutschen Universitäten. Zu seinen neusten Veröffentlichungen gehören: *Jewish Memory and the Cosmopolitan Order* (Cambridge 2011); *Memory and Forgetting in the Post-Holocaust Era* (Routledge 2016, mit Alejandro Baer); *Gesellschaften in Israel: Eine Einführung in Zehn Bildern* (Suhrkamp 2017); *Neuer Antisemitismus? Fortsetzung einer globalen Debatte* (Suhrkamp 2019, zusammen mit Mitherausgeber Christian Heilbronn und Doron Rabinovici).

Natan Sznajder lebt und arbeitet in Tel Aviv. Momentan arbeitet er an einer Studie über das Verhältnis von jüdischer Aufklärung und Soziologie.

Publikationen

Michael Coors; Mark Schweda; Claudia Bozzaro (Hg.): *Aging and Human Nature. Perspectives from Philosophical, Theological, and Historical Anthropology* (International Perspectives on Ageing 25), Cham, Springer 2020.
Jörg Frey; Michael R. Jost; Franz Toth (Hg.): *Autorschaft und Autorisierungsstrategien in apokalyptischen Texten*, WUNT 1/426, Tübingen 2019.

Markus Huppenbauer ist seit Anfang dieses Jahres 2020 im Herausgeberkreis der Zeitschrift für Evangelische Ethik.

Michael R. Jost: *Engelgemeinschaft im irdischen Gottesdienst. Studien zu Texten aus Qumran und dem Neuen Testament*, WUNT II/505, Tübingen 2019.

Simon Peng-Keller; David Neuhold, Fabian Winiger (Hg.): *Spiritual-Care-Modelle*, Themenheft der Zeitschrift *Spiritual Care* 2, 2020.

Thomas Krüger; Annette Schellenberg (Hg.): *Sounding sensory profiles in the Ancient Near East, Society of Biblical Literature*, Atlanta 2019. (https://www.sbl-site.org/assets/pdfs/pubs/9780884143635_OA.pdf)

Andreas Mauz, Christiane Tietz (Hg.): *Hermeneutik und Interpretationstheorie*, Ferdinand Schöningh, 2020ff.

Thomas Schlag; Michael Fricke; Georg Langenhorst (Hg.): *Jugendbibeln. Konzepte, Konkretionen, religionspädagogische Chancen*, Herder, Freiburg im Breisgau 2020.

Thomas Schlag; Antje Roggenkamp; Philippe Büttgen (Hg.): *Religion und Philosophie in schulischen Kontexten. Rahmenbedingungen, Profile und Pfadabhängigkeiten des Religions- und Philosophieunterrichts in Deutschland, Frankreich, der Schweiz und Griechenland*, Studien zur Religiösen Bildung, Band 19, Leipzig 2020.

Konrad Schmid; Jens Schröter: *Die Entstehung der Bibel. Von den ersten Texten zu den heiligen Schriften*, München 2019.

Christiane Tietz: *Dietrich Bonhoeffer. Theologe im Widerstand*, C.H. Beck, München, 2. durchgesehene Auflage 2019.

Konrad Schmid: *Theologie des Alten Testaments*, NThG, Tübingen 2019. Englische Übersetzung: *A Historical Theology of the Hebrew Bible*, Grand Rapids 2019.

Christiane Tietz; Irene Dingel (Hg.): *Säkularisierung und Religion. Europäische Wechselwirkungen, Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte*, Beiheft 123, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2019.

Christiane Tietz; Andreas Mautz (Hg.): *Verstehen und Interpretieren*.

Zum Basisvokabular von Hermeneutik und Interpretationstheorie, Reihe: Hermeneutik und Interpretationstheorie, Bd. 1, Ferdinand Schöningh, Paderborn 2020.

Walthert, Rafael: *Religiöse Rituale und soziale Ordnung*, VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden 2020.

Matthias Wüthrich; Evers, Dirk (Hg.): *Religion and Science. Narratives and Concepts*, PTSc 6/2, Mohr Siebeck, Tübingen 2019.

Veranstaltungen

51. Internationale Karl Barth-Tagung, Montag, 20. Juli, bis Donnerstag, 23. Juli *Die Nahen und die Fernen. Kirche, Nation, Menschheit* Institut für Hermeneutik und Religionsphilosophie, Institut für Schweizerische Reformationsgeschichte Ort: Seminarhotel Leuenberg Leuenbergstrasse 20, 4434 Hölstein

Tagung: Donnerstag, 15. Oktober, bis Samstag, 17. Oktober *Reformatoren Paulusauslegungen / Reformation Readings of Paul* Ort: Kirchgasse 9, 8001 Zürich

Tagung: Donnerstag, 29. Oktober, bis Freitag, 30. Oktober «Was willst Du, dass ich Dir tun soll?»- Ethik in Seelsorge und Spiritual Care Ort: Kirchgasse 9, 8001 Zürich (<https://www.ethik.uzh.ch/de/ise/veranstaltungen/ESSC2020.html>)

