

Theologisches Studienjahr Jerusalem

an der

Abtei Dormitio B.M.V. / Abbazia Dormitionis B.M.V.

in Verbindung mit der

Theologischen Fakultät

des Athenäum Sant' Anselmo - Rom



Vorlesungsverzeichnis

36. Studienjahr

2009 - 2010

Inhaltsverzeichnis

| | |
|---|----|
| Trägerschaft / Verantwortliche | 4 |
| Adressen | 5 |
| Termine | 6 |
| | |
| Einführung in das Leitthema des 36. Studienjahres <i>„Verstehst Du auch, was Du liest?“ (Joh 8, 30)</i> <i>Schriftauslegung und Hermeneutik in den drei</i> <i>monotheistischen Religionen</i> | 7 |
| | |
| Leben und Lernen in Jerusalem | 39 |
| Leben | 39 |
| Lernen | 40 |
| Mentorat | 41 |
| Immatrikulation – Exmatrikulation | 41 |
| Prüfungsordnung | 42 |
| Abschlussbericht | 45 |
| | |
| Personen und Veranstaltungen | 46 |
| Professoren und Dozenten | 46 |
| Veranstaltungsarten | 48 |
| Wintersemester 2009 | 49 |
| Sommersemester 2010 | 52 |
| Exkursionen und Studientage | 54 |
| Gastvorträge | 59 |

Trägerschaft / Verantwortliche

*Akademischer Träger des Theologischen Studienjahres
Jerusalem*

*an der Abtei Dormitio B.M.V. / Abbatia Dormitionis Beatae Mariae
Virginis ist die*

*Theologische Fakultät
Pontificium Athenaeum Sant' Anselmo
Rom*

Magnus Cancellarius
Abtprimas Dr. Notker Wolf OSB

Rector Magnificus
Prof. Dr. Juan Javier Flores Arcas OSB

Dekan der Theologischen Fakultät
Prof. Dr. Pater Stefano Visintin OSB

Delegierter des Dekans
Abt Benedikt M. Lindemann OSB

Studiendekan
Prof. Dr. Margareta Gruber OSF

Assistentin und Assistent
*Gudrun Nassauer
Florian Lippke*

Studienpräfekt
Br. Josef San Torcuato OSB

Adressen

Theologisches Studienjahr
Jerusalem
Abtei Dormitio B.M.V.

Adresse: Theologisches Studienjahr Jerusalem
Dormition Abbey
P.O.B. 22
IL-91000 Jerusalem
ISRAEL

Telefon: 00972-2-56 55 300 (Büro)
00972-2-56 55 301 (Studiendekan)
00972-2-56 55 330 (Abtei)

Fax: 00972-2-56 55 337

e-mail: studienjahr@dormitio.net
studienjahr.sekretariat@dormitio.net
studienjahr.dekan@dormitio.net

Homepage: www.studienjahr.de
www.dormitio.net

Termine

Beginn des Studienjahres: 10. August 2009

Ende des Studienjahres: 11. April 2010

Weihnachtsferien: 23. Dezember – 06. Januar

Osterferien: 27. März – 11. April

Immatrikulation: zum 1. August 2009

Exmatrikulation: zum 15. April oder
zum 30. September 2010

Belegfrist für das WiSe: bis zum 10. Oktober 2009

Belegfrist für das SoSe: bis zum 31. Januar 2010

Frühester Einzug
in das Studienhaus: 08. August 2009

Spätester Auszug
aus dem Studienhaus: 11. April 2010

„VERSTEHST DU AUCH, WAS DU LIEST?“ (Apg 8, 30)

SCHRIFTAUSLEGUNG UND HERMENEUTIK IN DEN DREI MONOTHEISTISCHEN RELIGIONEN

Einführung in das Leitthema des 36. Theologischen Studienjahres

Das Thema, welches dem 36. Theologischen Studienjahr als Leitfaden dienen soll, ist theologisch von kaum zu überschätzendem Gewicht; nicht zuletzt deswegen lässt es angehende Theologinnen und Theologen aber auch leicht verzagen. Denn mit der Frage „*Verstehst du auch, was du liest?*“ (Apg 8, 30), steht ja im Blick auf das Christusereignis recht eigentlich alles auf dem Spiel. Ob man in Jesus von Nazareth den „Messias Israels“ erblickt (Lk 1, 54f.; Joh 1, 41. 45), „das Heil der Völker“ (Röm 16, 25ff.), womöglich den inkarnierten „Logos“ (Joh 1, 14ff.), „in dem“, „durch den“ und „auf den hin“ „alles erschaffen“ ist (Joh 1, 3; Kol 1, 16f.) und der „jetzt“ (Röm 3, 21; Kol 1, 22; 2Tim 1, 10), da „die Fülle der Zeiten heraufgekommen“ ist (Gal 4, 4; Mk 1, 15), das menschengewordene Erbarmen Gottes für alle Menschen - Juden wie Heiden - verkörpert (Lk 2, 32; vgl. Röm 3, 21-31); oder ob man - wesentlich bescheidener - in ihm zunächst nur einen weiteren Vertreter in der langen Reihe der alttestamentlichen Propheten sieht (vgl. Lk 24, 19; Joh 4, 19), einen Erneuerer des Gesetzes aus dem Geist pharisäischer (vgl. Mt 5, 17ff.; Lk 16, 17) oder stoisch-kynischer Weisheit (vgl. Mt 22, 16b parr), oder gar nur einen der vielen gescheiterten Messiasprätendenten (vgl. Apg 5, 34-39) – die Beantwortung dieser Frage hängt im wesentlichen daran, wie man die Hebräische Bibel bzw. die Septuaginta, d.h. das Alte Testament zu lesen gewillt ist. Die innerhalb von nur etwa drei Generationen vollzogene Trennung von früher Kirche und Synagoge hat ja an dieser alles entscheidenden Frage ihren Ursprung. Dass es sich hierbei nicht um einen von rechthaberischen Theologen vom Zaun gebrochenen Streit handelt, sondern um den innersten Kern der mit Jesus unauflöslich verknüpften Botschaft, verrät bereits der oberflächliche Blick auf die Texte: „Schon die bei Matthäus zentrale Frage ‚*Habt ihr nicht gelesen?*‘ (Mt 12, 3-5; 19, 4; 21, 16; 22, 31; 24, 15; Mk 12, 19) stößt uns auf den entscheidenden Konflikt zwischen Jesus und den Pharisäern um die Auslegung des Gesetzes: Wie ist es zu lesen, auszulegen und zu leben? [...] Welches Licht fällt vom Gebot des Textes auf dein Leben? Lesen und Existenz rücken im Licht der Jesusverkündigung einander auf den Leib, geraten in eine bedrohliche Nähe. An dieser Nahtstelle reißt der Zu-

sammenhang von Altem Bund und Neuer Lehre; hier entsteht ein Wirbel, der nicht mehr zur Ruhe kommen wird“¹ und bis heute das Verhältnis von Juden- und Christentum entscheidend prägt, aber auch belastet und verstört.

Man sieht, dass das neutestamentliche Christusbekenntnis zunächst und vor allem das Ergebnis einer bestimmten, vorerst innerjüdisch betriebenen Interpretation *der* Bibel, d.h. der später als »alttestamentlich« bezeichneten heiligen Schriften Israels (vgl. 2Kor 3, 14f.) darstellt: „*Musste nicht der Messias all das erleiden, um so in seine Herrlichkeit zu gelangen? Und er legte ihnen dar, ausgehend von Mose und den Propheten, was in der gesamten Schrift über ihn geschrieben steht.*“ (Lk 24, 26f.) An solchen und ähnlichen Stellen wird offensichtlich: *Das Christentum ist eine in seinem innersten Kern hermeneutisch strukturierte Religion* – es ist eine im Spiegel des Christusereignisses unternommene Re-Interpretation des jüdischen Verheißungsglaubens, und gerade darin erweist es sich noch einmal neu und bleibend als Tochter- bzw. Schwesterreligion des biblischen bzw. nachbiblisch-rabbinischen Judentums.² Denn das Judentum in seiner Eigenschaft als »Buchreligion« stellt ja seinerseits eine bald dreitausendjährige, vielstimmige Interpretationsgemeinschaft dar, in welcher die überkommenen Traditionen der alttestamentlichen Gesetzes-, Propheten- und Weisheitsliteratur (Tanach) vor dem Hintergrund der jeweiligen geschichtlichen Ereignisse immer wieder neu gelesen und interpretiert werden. Insofern wird die Frage nach dem rechten Verständnis der Heiligen Schriften Israels auch nicht erst an der Nahtstelle von »Altem« und »Neuem« Testament virulent; sie ist vielmehr ein Grundproblem biblischer Überlieferung insgesamt. Nicht erst das Neue, sondern schon das Alte Testament stellt ja ein Konglomerat vielfältiger diachroner Re-Interpretationen einmal ergangener Verheißungen dar – und insofern eine „rewritten Bible“; Schriftinterpretation geschieht nicht erst inter-, sondern immer schon intra-testamentarisch. Zugleich aber ragt sie weit über den Rahmen der beiden Testamente hinaus, werden doch auf jüdischer Seite Mischna und Talmud in ähnlicher Weise als authentische Interpretationen des Tanach angesehen, wie die Kirche dies für das Neue Testament in Anspruch nimmt. Wiederum die Kirche sieht sich außerstande, die Heiligen Schriften Alten und Neuen Bundes anders als im Spiegel ihrer jeweiligen Tradition(en) zu lesen – »Tradition« verstan-

¹ Elmar SALMANN: *Die Magie des Lesens. Theologische Gedanken zur Schrift, Lektüre und Traditionsbildung*, in: EuA 83 (2007) 127-136, hier 128.

² Vgl. Christoph DOHMEN: *Die zweigeteilte Einheit der christlichen Bibel*, in: Ders. / Günter Stemberger: *Hermeneutik der jüdischen Bibel und des Alten Testaments*, Kohlhammer-Studienbücher Theologie Bd. I/2, Stuttgart u.a.: Kohlhammer (1996) 11-22.

den als ein vom Heiligen Geist geleiteter Interpretationsprozess; insofern ist sie von einer Vorstellung wie der jüdischen, dass dem Mose am Sinai die Tora in zweifacher (nämlich in schriftlicher und mündlicher) Form übergeben worden sei, gar nicht so weit entfernt. Die hermeneutischen Interferenzen zwischen den verschiedenen jüdisch-rabbinischen und christlichen Lesarten der zwei-einen Bibel sind denn auch vielfältigster Art, weswegen sich im Blick auf unser Jahresthema von hieraus eine Vielzahl exegetischer und fundamentaltheologischer Fragestellungen ergeben. Versuchen wir, einige ihre Linien etwas genauer auszuziehen.

I. Schriftauslegung und Hermeneutik innerbiblisch (Kanon- und Methodenfrage)

Die Frage „*Verstehst du auch, was du liest?*“ (Apg 8, 30) wird nicht einfach von außen an den biblischen Text herangetragen, als sei dieser eine von vorneherein fertige Größe; sondern sie markiert ein innerbiblisches Problem durch und durch. Schon der masoretische bzw. griechische Text (LXX) des Alten Testaments stellt ja ein einzigartiges Dokument innerbiblischer Schriftauslegung dar – man denke nur an die Neuinterpretation bzw. Weiterschreibung der Botschaft Jesajas in exilischer (Jes 40-55) und nachexilischer Zeit (Jes 56-66), oder an die doppelte Fassung des Dekalogs in Ex 20 und Dtn 5. Wenn auch das genauere Verhältnis beider Texte zueinander nicht sicher geklärt ist, so scheint hier doch ein Grundtext bearbeitet und mit Hinweisen auf die Folgen eines entsprechenden Verhaltens ergänzt worden zu sein. Mit Händen zu greifen ist ferner die Überarbeitung der Geschichte Israels gegenüber den Samuels- und Königsbüchern im Buch der Chronik. Mag der Chronist auch zusätzliche Quellen zur Verfügung gehabt haben, so hat er doch durch Auswahl und Akzentuierung frühere Geschichte neu gedeutet, priesterliche Interessen wie den Kult und die Tempelmusik in den Mittelpunkt seiner Darstellung platziert und Lohn und Strafe Gottes als unmittelbar die Geschichte bestimmende Größen verstanden. Damit setzt der Chronist aber nur ein Bearbeitungsverfahren fort, das - mit je anderen Akzenten - schon seine Vorlage angewandt hat: Auch das deuteronomistische Geschichtswerk hat ja vorliegende Erzählungen erst durch den Maßstab der Ideale des Deuteronomiums zu einer Einheit verschmolzen und damit radikal umgeprägt.

Als ein weiteres Beispiel biblischer Re-Lecture einmal gedeuteter, der Neu-deutung immer aber auch offenstehender Ereignisse ließe sich etwa die geschichtstheologische Interpretation der Psalmen in nachexilischer Zeit anführen.

Mittels ihnen vorangestellter Überschriften werden allgemeinmenschliche Erfahrungen mit bestimmten geschichtlichen Situationen, v.a. aus dem Leben Davids verbunden; zugleich wird dadurch aber auch die königskritische Sicht der Deuteronomisten (vgl. 1Sam 8/10) in eine positive Sicht des Königtums umgebogen. Hinzuweisen wäre des weiteren auf die aus dem Synagogengottesdienst stammende Unterteilung des Psalters in fünf Bücher, die wohl in bewusster Entsprechung zu den fünf Büchern Mose erfolgt ist und damit Gesetz und Gebet in nachexilischer Zeit aufs engste miteinander verknüpft; oder auf den (ebenfalls nachexilisch vorgenommenen) Abschluss der Prophetenschriften mit einem Verweis auf das Gesetz des Mose in Mal 3, 22, wodurch eine Einheit von Gesetz und Prophetie hergestellt wird.

Wesentlich bei all diesen Vorgängen alttestamentlicher Um- bzw. Neudeutung ist nun aber vor allem eines: „*Von Anfang an hat man offenbar bestimmte Texte als autoritativ und grundlegend betrachtet; man hat sie nicht einfach durch neue Texte ersetzt, sondern immer wieder neu angepasst und fortgeschrieben; dabei hat man aber auch immer neue Traditionsstränge ineinander geschaut und miteinander verknüpft, bis schließlich der gesamte biblische Text als Einheit galt, deren einzelne Textstücke aufeinander bezogen sind und zum gegenseitigen Verständnis beitragen.*“³ Diese Sicht der Bibel als einer einheitlichen Offenbarung Gottes war und ist nicht nur für die jüdisch-orthodoxe Tradition Basis und Ausgangspunkt aller Schriftauslegung, sondern hat über die längste Zeit auch den christlichen Umgang mit dem Heiligen Text geprägt. Zwar läuft sie in vielem den kritischen Auslegungsmethoden moderner Exegese zuwider, doch hat sie gewisse Parallelen in der „kanonischen Schriftauslegung“, die heute von manchen neokonservativen bzw. postmodernen Bibelgelehrten vertreten wird.⁴ Damit ist nun aber auch deutlich, dass eine Antwort auf die Frage, wie Schriftauslegung vonstatten gehen soll, wesentlich von der Entscheidung abhängt, welche unter den vielen biblischen Schriften man als *kanonisch*, d.h. als für die jeweilige Interpretationsgemeinschaft verbindlich betrachtet und welche Bedeutung man ihnen im einzelnen dabei zubilligt:

Liegt der Fokus der Schriftinterpretation im Wesentlichen auf der Tora, der schriftlichen (Gen-Dt) sowohl wie der mündlichen (Mischna/Talmud), unter Hintanstellung von Prophetie und Weisheit – so die hermeneutische Leitlinie der tannaitischen Rabbinen? Oder

³ Günter STEMBERGER: *Midrasch. Vom Umgang der Rabbinen mit der Bibel*, München: C.H. Beck (1989) 12.

⁴ Siehe dazu unten Anm. 11.

ist, gerade umgekehrt, die sapientiale Interpretationsrichtung die der Tora angemessene, weil in ihr die Weisheit Gottes (Chochma) allererst an den Tag kommt – so die Schriftinterpretation der mittelalterlichen Kabbalisten? Ähnliche Fragen stellen sich im Blick auf die anzuwendenden Interpretationsmethoden: Soll man sich bei der Auslegung der Heiligen Schrift allegorischer Mittel bedienen, die bspw. einer an der aristotelischen Logik geschulten Reflexion entspringen, wie insbesondere Maimonides (1138-1204) es forderte, ähnlich aber auch schon in der Spätantike – vor dem Hintergrund allegorischer Homer- und Hesiodauslegung – Aristobul und Philo von Alexandrien? Oder muss man nicht gerade umgekehrt auf solche »unjüdischen«, weil nicht-biblischen Interpretationshilfen verzichten, weil sie den Sinn der Schrift über ein Raster deklinieren, das dieser fremd ist – so seit etwa dem 9. Jahrhundert die kritische Frage der Karäer, die einem jüdischen »sola-scriptura«-Prinzip das Wort redeten und deswegen auch die mündliche Tora und ihre talmudische Kodifikation ablehnten?

Christlicherseits stellen sich wegen der Konzentration auf Jesus von Nazareth natürlich ganz anders gelagerte Probleme; hermeneutisch gesehen sind sie freilich von ähnlichem Gewicht: Da ist zunächst und vor allem die Frage, ob bzw. in welchem Umfang die alttestamentliche Gottesbotschaft die Grundlage des neutestamentlichen Christusbekenntnisses darstellt – bekanntlich hatten im zweiten Jahrhundert um der Herausstreichung des Neuen willen die diversen gnostischen Strömungen um Marcion eine Trennung von jener »veralte-ten« Grundlage gefordert – eine Forderung, die von den frühkirchlichen Apologeten (Iustinus Martyr, Irenäus von Lyon, Tertullian) mit aller Schärfe abgelehnt wurde. Nichtsdestotrotz glaubte sich im 20. Jahrhundert, obwohl diese Frage im Sinne der Alten Kirche ein für alle Mal entschieden zu sein schien, kein Geringerer als Adolf v. Harnack (1851-1930) berechtigt, zu einer Revision dieser Entscheidung aufzurufen⁵, und auf katholischer Seite war sich selbst ein so besonnener Exeget wie Otto Kuß (1905-1991) nicht sicher, ob sich die Kirche durch die Entscheidung, den gesamten alttestamentlichen Kanon zu übernehmen, nicht in eine unmögliche Aufgabe hineinmanövriert habe, nämlich „ein Textmaterial heterogener und unverdaulichster Art“ „christologisieren“ zu müssen.⁶ – Ist nun aber nichtsdestotrotz auch weiterhin davon auszugehen, dass die Kanonfrage im Sinne der frühen Kirche ein für alle Mal beantwortet ist, weil ein vom Alten getrenntes Neues Testament sich selber aufhöbe, da es seinem eigenen Anspruch nach nur durch diese Einheit besteht, so stellt sich dennoch die Frage, wie man die biblischen Schriftcorpora sowohl im einzelnen als auch im Ganzen zu interpretieren habe: Bietet jede der neutestamentlichen Schriften „das Ganze im Fragment“ (H.U. v. Balthasar), ist die einzelne Schrift also synchron bzw. kanonisch vom Ganzen der neutestamentlichen Christusverkündigung her zu lesen? Oder hat man jede einzelne Schrift zunächst einmal in ihrer diachronen Singularität zu würdigen? – Ähnliche Fragen stellen sich im Blick auf die anzuwendenden Auslegungsmethoden sowie auf den theologischen Maßstab aller Schriftauslegung („Kanon im Kanon“): Sind die Schriften des Neuen Testamentes im Spiegel eines Weltverständnisses zu interpretieren,

⁵ Adolf VON HARNACK: *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der Katholischen Kirche*, Leipzig: J.C. Hinrich'sche Buchhandlung (1921) 248-255.

⁶ Otto KUß: *Der Römerbrief, Dritte Lieferung: Röm 8, 19 – 11, 36*, Regensburg: Pustet (1978) IXf.

demzufolge jedwedem Ereignis ein wie auch immer gearteter Wortcharakter zukommt, weil Ereignis und Wort, Sein und Erkenntnis immer schon korrelativ aufeinander bezogen sind, das Christusereignis seine Be-Deutung also bereits in sich trägt und deshalb durch die rechte Erkenntnis (Gnosis) nur mehr an den Tag gebracht werden muss – so insbesondere die neuplatonisch inspirierten Exegesen der Alexandrinischen Schule? Kommt also der Sinn dieses Ereignisses erst dadurch an den Tag, dass man die neutestamentlichen Schriften vor dem Hintergrund der alttestamentlichen Messiasverheißung allegorisch bzw. typologisch interpretiert – so neben den Alexandrinern nicht zuletzt auch Irenäus von Lyon und Augustinus, die sich dabei auf Paulus berufen können (vgl. Röm 5, 14; Gal 4, 24)? Oder hat man sich, wie die Antiochenische Schule es betonte, zunächst und vor allem an den unmittelbaren Wortsinn der Schrift zu halten, der üppig wuchernden Allegorese der Alexandriner also möglichst Einhalt zu gebieten? – Ist es wiederum statthaft, innerhalb des Neuen Testaments bestimmten Schriften eine besondere theologische Dignität zuzusprechen – so etwa dem Römer- und dem Galaterbrief, deren Entgegensetzung von »Gesetz« und »Gnade« den Angelpunkt für die reformatorische Frage nach der Rechtfertigung des Menschen abgibt? Oder hängt eine solche Gewichtung nicht doch immer auch von den jeweiligen religions- und sozialgeschichtlichen Umständen ab, unter denen man die Bibel liest, und ist sie insofern nicht historisch kontingent?

Man sieht an solchen Fragen, dass Schriftexegese niemals im luftleeren Raum vonstatten geht, sondern immer schon von vielfältigen, fundamentaltheologisch wie dogmatisch relevanten Voraussetzungen gesteuert wird, die aber meist nur unzureichend reflektiert werden. Schauen wir uns einige der Problemfelder, auf die wir im Rahmen unseres Jahresthemas geführt werden, zunächst in religions- bzw. konfessionsspezifischer Hinsicht an (II-IV), bevor wir einige abschließende fundamentaltheologische Fragen stellen (V).

II. Schriftauslegung und Hermeneutik christlich

In der Spätantike, beginnend bei Origenes und fortgeführt durch Augustinus, begann man recht bald, eine Hermeneutik des geistlichen Schriftsinns auszuarbeiten. Ausgehend vom Buchstabensinn (*sensus litteralis*) wurde – im Gefolge der paulinischen Trias »Glaube, Hoffnung, Liebe« (1Kor 13, 13) – der dogmatische (*sensus allegoricus*), der eschatologische (*sensus anagogicus*) und der ethische (*sensus moralis*) Schriftsinn erhoben, und zwar in der Form eines existentiellen Zuspruchs, der an den Tag kommt, wo der Einzeltext – ins Gesamt der Heiligen Schrift eingeordnet – auf den lebendigen Glauben der Kirche bezogen und in die Zeichen der Zeit eingetragen wird. Dieses hermeneutische Verfahren erlangte in der mittelalterlichen Exegese, insbesondere bei den Vertretern der Schule von St. Viktor in Paris, seine subtilste Spitze und strahlte noch weit bis in die Neuzeit

aus. Grundlage dieser Hermeneutik ist die Überzeugung, dass „die [...] Mehrdimensionalität des Wortes, die der symbolischen Sprache schon von Natur aus innewohnt, [...] nochmals durch die Inspiration der biblischen Autoren gesteigert [wird], deren Worte – vom göttlichen Geist eingegeben – eine unauslotbare Tiefe besitzen, aus der sich immer neue Einsichten gewinnen lassen.“ Die Vielfalt der Interpretationsmöglichkeiten, wie die mittelalterlichen Theologen sie in der Heiligen Schrift entdeckten, war insofern „nicht Ausdruck exegetischer Unschlüssigkeit“, sondern wurde begriffen als „von Gott selbst geschenkte Sinnfülle des Wortes.“⁷ So konnte, um nur ein Beispiel zu nennen, Thomas von Aquin (1225-1274) unter Berufung auf Augustinus und Gregor den Großen darauf verweisen, dass ein biblischer Text weitaus mehr als nur eine Literalbedeutung habe, denn Letztautor des biblischen Textes ist der Heilige Geist, der die Tiefen der Gottheit und der Welt ergründet und deshalb nicht nur verschiedene Literalbedeutungen in ein und derselben Textpassage niederlegen, sondern darüber hinaus jeder Zeit den ihr angemessenen Sinn der Textpassage erschließen kann.⁸ In unserer Zeit hat der französische Jesuitentheologe Henri de Lubac (1896-1991) noch einmal den groß angelegten Versuch unternommen, eine Brücke von der patristischen und mittelalterlichen Bibelexegese zur modernen Rezeptionshermeneutik zu schlagen, um dadurch die Einsichten der Tradition (gegen eine Überbetonung der historisch-kritischen Exegese) zu retten. Unter Rückgriff auf die schöpfungstheologische Metapher vom „Buch der Natur“ (*liber naturae*) als der Grundlage der natürlichen Offenbarung, das in Korrespondenz steht zum „Buch der Schrift“ (*liber scripturae, sacra pagina*) als dem Zeugnis der übernatürlichen, geschichtlichen Offenbarung, schreibt er:

„Man darf sich den heiligen Text nicht so vorstellen, als trüge er einfach ganze Serien von schon geprägten Bedeutungen in sich, die man dann mehr oder weniger bloß aufdecken müsste. Vielmehr teilt ihm der Geist eine grenzenlose innere Kraft mit: und so birgt er unbegrenzt mögliche Grade an Tiefe. Ebenso wenig wie die Welt ist auch die

⁷ Alle Zitate Michael FIEDROWICZ: *Theologie der Kirchenväter. Grundlagen frühchristlicher Glaubensinterpretation*, Freiburg/Br. u.a.: Herder (2007) 146. – Zum Ganzen das Grundlagenwerk von Henri DE LUBAC: *Exégèse médiévale*, 4 Bde., Paris: Aubier (1959-62). Ferner auch Friedrich OHLY: *Vom geistigen Sinn des Wortes im Mittelalter*, in: Ders.: *Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung*, Darmstadt: WBG (1977) 1-31.

⁸ STh I q. 1, art. 10 resp.: „Quia vero sensus litteralis est quem auctor intendit, auctor autem sacrae Scripturae Deus est, qui omnia simul suo intellectu comprehendit: *Non est inconueniens*, ut dicit Augustinus [...], *si etiam secundum litteralem sensum in una littera Scripturae plures sint sensus*.“ Ferner Quodl. VII q. 6, art. 1-3; Sent., lib. 4 d. 21 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 3. – Vgl. zum Ganzen Maximino ARIAS-REYERO: *Thomas von Aquin als Exeget*, Einsiedeln: Johannes (1971).

Schrift, diese andere Welt, ein für alle mal geschaffen: der Geist ‚erschafft‘ sie noch immer, sozusagen täglich, und zwar in dem Maße, als er sie ‚erschließt‘.⁹

Grundlage einer solchen »all-egorischen« bzw. »meta-phorischen« oder »symbolischen« Exegese ist das berühmte Wort Gregors des Großen (540-604), demzufolge „die Worte der heiligen Schrift zusammen mit dem Geist des Lesenden wachsen“.¹⁰ Der Sinn des Textes ist hier nicht eine ein für alle Mal feststehende Größe; vielmehr ist er nach Art eines Horizontes zu begreifen, auf dessen Wahrheit sich der Leser im Vollzug der Lektüre zubewegt. Zu einer sinn(er)schaffenden Erschließung des Textes kommt es dann immer dort, wo sich beim Leser die Erfahrung einstellt, dass der Sinnhorizont des Textes sich im Vollzug der Lektüre auf ihn zubewegt, der Text also selber es ist, der ihn, den interpretierenden Leser, interpretiert.

Das Problem dieser Art von Exegese, die neuerdings im sog. „canonical approach“ ihre (post)modernen Befürworter findet¹¹, besteht nun freilich darin, dass je länger, je mehr fraglich ist, welche Kriterien denn anzuwenden seien, um den jeweils »authentischen«, weil den Horizont des Lesers erweiternden Sinn des Textes an den Tag zu bringen. Nicht zufällig zerbrach die wissenschaftliche Plausibilität jenes schrifthermeneutischen Verfahrens, das von de Lubac im 20. Jahrhundert noch einmal zu einsamer Höhe gebracht wurde, erstmals unter dem Eindruck der Reformation, die programmatisch zwischen Schrift und Tradition unterschied, ja beide Größen als möglicherweise einander entgegengesetzt zu betrachten sich entschloss¹², und mehr noch unter dem Eindruck der Aufklärung,

⁹ Henri DE LUBAC: *Typologie, Allegorese, Geistiger Sinn. Studien zur Geschichte der christlichen Schriftauslegung*, Einsiedeln: Johannes (1999) 252. – Zu de Lubacs Versuch, traditionelle und kritische Exegese zu versöhnen, vgl. Rudolf VODERHOLZER: *Die Einheit der Schrift und ihr geistiger Sinn. Der Beitrag Henri de Lubacs zur Erforschung von Geschichte und Systematik christlicher Bibelhermeneutik*, Einsiedeln: Johannes (1998).

¹⁰ „Verba sacrae eloquii [...] iuxta sensum legentium per intellectum crescunt“ (In Ez. hom. I, 7 [PL 76, 844]); „Dicta sacri eloquii cum legentium spiritu excrescunt“ (ebd. 846).

¹¹ Brevard S. CHILDS: *The New Testament as Canon. An Introduction*, Philadelphia (1985); DERS.: *Die Bedeutung des jüdischen Kanons in der Alttestamentlichen Theologie*, in: Martin A. Klopfenstein u.a. (Hg.), *Mitte der Schrift? Ein jüdisch-christliches Gespräch (Judaica et Christiana 11)*, Bern (1987) 269-281; DERS.: *Die Theologie der einen Bibel*, 2 Bde, Freiburg/Br. u.a.: Herder (1994-96); Georg STEINS: „Das Wort Gottes wächst mit den Lesenden.“ *Eine folgenreiche Rückbesinnung gegenwärtiger Exegese*, *Lebendige Seelsorge* 55 (2004) 74-81; DERS.: *Kanonisch lesen*, in: Erhard Blum / Helmut Utzschneider (Hg.): *Lesarten der Bibel. Untersuchungen zu einer Theorie der Exegese des Alten Testaments*, Stuttgart: Kohlhammer (2006) 45-64; DERS.: *Bibelauslegung - heute. Die Heilige Schrift in ihren konstituierenden Sinnbezügen*, in: Gotthard Fuchs / Joachim Hake (Hg.): *Vom geistlichen Sinn der Schrift*, Stuttgart: Kohlhammer 2007 (im Druck); Christoph DOHMEN: *Die Bibel und ihre Auslegung*, München (1998); DERS. / Manfred OEHMING: *Biblischer Kanon – Warum und wozu? Eine Kanontheologie*, QD 137, Freiburg/Br.: Herder (1992); DERS.: *Vom vielfachen Schriftsinn. Möglichkeiten und Grenzen neuer Zugänge zu biblischen Texten*, in: Thomas Sternberg (Hg.), *Neue Formen der Schriftauslegung?*, QD 140, Freiburg/Br.: Herder (1992) 13-74.

¹² Vgl. Walter SPARN: Art. „Schriftprinzip“, in: LThK³ Bd. IX, 266ff.; Gerhard GLOEGE: Art. „Schriftprinzip“, in: RGG³ Bd. V, 1540-1543; Peter LENGSELD: *Tradition und Heilige Schrift – ihr Verhältnis*, in: MySal Bd. I (1965)

der die Offenbarungstheologie insgesamt fraglich wurde¹³, schließlich und nicht zuletzt unter dem Eindruck des Historismus, der zwar dem geschichtlichen Denken in der Exegese zum Durchbruch verhalf, dafür aber jeden verbindlichen Kanon aufgrund des Nachweises seiner kontingenten Geschichtlichkeit zur Disposition stellen musste.¹⁴ Zwar gewann die historisch-kritische Exegese seit Mitte des 19. Jahrhunderts (darin der patristischen Exegese nicht unähnlich) eine neue Leidenschaft für den Buchstaben der Heiligen Schrift zurück, konnte als deren Geist aber nur die ursprüngliche Intention seiner Verfasser erkennen.¹⁵ Dadurch brach allerdings nicht nur eine Kluft zwischen dem nun als eruiert erscheinenden »eigentlichen« Schriftsinn und dem tradierten Glauben der Kirche auf; sondern das geistliche Leben vieler Christen koppelte sich zunehmend von den Erkenntnissen der modernen Exegese ab. Wo aber die Tradition der geistlichen Schriftlesung (*lectio divina*) mit dem Rücken zur bibelwissenschaftlichen Forschung betrieben wird oder sich gar einem Biblizismus verschreibt, der in einer unglücklichen Liebe zum Positivismus nachweisen will, dass die Bibel doch Recht hat, da liegen die Bruchlinien zwischen wissenschaftlicher Schriftauslegung und religiöser Existenz offen zu Tage. Die Theologie kann diese Entwicklung nicht kaltlassen, weil die biblischen Schriften, die ihr anvertraut sind, Grundlage kirchlichen Lebens sind und weil es letztlich allein die fundamentale Bedeutung der Heiligen Schrift für die Kirche ist, die die Exegese davor bewahrt, sich in eine Nische der Altphilologie bzw. der Religionskunde zurückzuziehen – das hier aufgeworfene Problem ist ja zuletzt in der sog. »Münsteraner Debatte« wieder virulent geworden, ob die alttestamentliche Exegese „vorderorientalische Religionskunde“ betreiben solle oder sich als „Theologie des Alten Testaments“¹⁶, womöglich gar

463-496, hier bes. 468ff.; Wolfhart PANNENBERG: *Systematische Theologie Bd. I*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1988) 36-58.

¹³ Immanuel KANT: *Der Streit der Fakultäten* [1798], in: Werke (Ed. Weischedel), Darmstadt: WBG (51983) Bd. IX, 261-393, hier bes. 300-347; DERS.: *Die Religion innerhalb den Grenzen der bloßen Vernunft* [1793/94], in: ebd. Bd. VII, 645-879, hier 762-770. – David Friedrich STRAUSS: *Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte* [1864], Neuausgabe Gütersloh (1971). – Vgl. zum Ganzen Henning Graf REVENTLOW: *Epochen der Bibelauslegung. Bd. IV: Von der Aufklärung bis zum 20. Jahrhundert*, München: Beck (2001) 71-78, 157-189.

¹⁴ Vgl. Ernst TROELTSCH: *Ueber historische und dogmatische Methode in der Theologie* [1898], in: *Gesammelte Schriften Bd. 2: Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik*, Tübingen: Mohr-Siebeck (1913) 729-753.

¹⁵ Vgl. John F.A. SAWYER: *The „Original Meaning of the Text“ and Other Legitimate Subjects for Semantic Description*, in: Marc Vervenne (Hg.): *Questions Disputées d' Ancien Testament*, BETHL XXIII, Leuven (21989) 63-70.

¹⁶ Vgl. Bernd JANOWSKI / Erich ZENGER u.a. (Hgg.): *Religionsgeschichte Israels oder Theologie des Alten Testaments*, JBTh 10, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag (22001).

als dezidiert *christliche*, d.h. als dem christologischen Glaubenszeugnis der Kirche verpflichtete „Theologie des Alten Testaments“ zu verstehen habe.¹⁷

Mit den genannten Fragen sind nun aber auch eine Reihe von Problemen angeschnitten, die ökumenisch von höchster Relevanz sind (insofern ist das diesjährige Leitthema dem Theologischen Studienjahr geradezu auf den Leib geschnitten, nehmen doch seit seiner Gründung katholische wie evangelische Studierende gleichermaßen an ihm teil) – Probleme, die zudem den strengen Rahmen der Exegese immer schon überschreiten, weil sie (als hermeneutische) von vorneherein fundamentaltheologische Valenz haben: Da ist zum einen die Frage nach dem Zusammenhang von Schrift und Tradition – sie berührt insbesondere das Gespräch zwischen der römisch-katholischen und den reformatorischen Kirchen; da ist zum anderen aber auch die Frage nach dem spannungsreichen Verhältnis von geistlicher Schriftlektüre (*lectio divina*), liturgischer Feier des göttlichen Wortes (*cultus divinus*) und wissenschaftlicher Exegese – hier ist das großökumenische Gespräch zwischen der lateinischen und der griechischen Christenheit tangiert. Wenden wir uns diesen beiden Themen ein wenig genauer zu.

(1) *Schrift und Tradition katholisch-evangelisch.* – Nicht selten haben die kontroverstheologischen Debatten eine mehr oder weniger scharfe Zäsur zwischen den beiden Größen »Schrift« und »Tradition« insinuiert. Demzufolge stützten sich die Kirchen der Reformation einzig auf die Schrift als dem geoffenbarten Wort Gottes, und dieses stelle das allein verbindliche Kriterium christlichen Lebens dar („sola scriptura“), während die römisch-katholische Kirche neben der Heiligen Schrift als weiteres verbindliches Kriterium christlichen Lebens die kirchliche Tradition kenne, da erstere nur im Spiegel der letzteren adäquat verstanden werden könne („et scriptura et traditio“). So sehr die skizzierte Zäsur etwas Richtiges trifft, so sehr ist sie geeignet, das subtile Verhältnis von Schrift und Tradition zu verzerren. Denn in Fortführung der skizzierten Kluft legt sich für eine pointiert reformatorisch argumentierende Theologie ja alsbald die Behauptung nahe, die Schrift als das Wort Gottes sei aus sich selbst heraus verständlich („scriptura sui ipsius interpres“), weswegen die Rückbindung aller Schriftinterpretation an ein sog. Traditionsprinzip (verkörpert in einem kirchlichen Lehramt) eine menschengefertigte Instanz zwischen Schrift und Leser schiebe, das Wort Gottes also nicht mehr als es selbst zu Gehör komme, während umgekehrt eine

¹⁷ Vgl. Thomas SÖDING: *Einheit der Heiligen Schrift? Zur Theologie des biblischen Kanons*, QD 211, Freiburg/Br.: Herder (2005).

pointiert römisch argumentierende Theologie geneigt ist, den Anspruch einer sich selbst auslegenden Schrift als fromm verbrämte Ansprüchlichkeit sich aus der Tradition verabschiedender Theologen zu beargwöhnen, die unter Ausblendung aller geschichtlichen Vermittlung einen direkten Zugriff auf die biblische Offenbarung haben zu können meinten und damit die Schrift ihrer jeweiligen Privatinterpretation unterwürfen.

Beide Sichtweisen (hier zugegebenermaßen karikiert) werden dem subtilen Verhältnis von Schrift und Tradition, das in unterschiedlicher Weise auf beiden Seiten wirkmächtig ist, nicht gerecht. Denn schon die Schrift selber (das Neue Testament) ist ja Tradition (*traditio*, παράδοσις), d.h. Weitergabe einer im Glauben empfangenen Neuinterpretation der Schrift (nämlich des Alten Testaments). Kronzeuge hierfür ist Paulus, der in einer seiner zentralen Schriften, dem Ersten Korintherbrief, darauf insistiert, dass sein Christuszeugnis konform gehe mit dem Kerygma der ersten Auferstehungszeugen, das wiederum seinerseits eine authentische Interpretation *der* Schrift, nämlich des Alten Testaments darstelle (vgl. 1Kor 15, 3-5). Kriterium für eine authentische Weitergabe (*traditio*, παράδοσις) der paulinischen Predigt vom auferweckten Gekreuzigten ist nun aber, dass eine solche Weitergabe nicht eigenmächtig erfolgt, sondern innerhalb der vom Geist des Auferstandenen erleuchteten Gemeinden. Mit andern Worten: Auf authentische Weise wird die Schrift nur dort gelesen, wo sie gelesen wird in jenem Geist, der die Osterbotschaft in die Welt gebracht hat (vgl. 2Petr 1, 20f.).

Nun ergibt sich jedoch das Problem, dass sich jener Geist nicht einfach durch sich selbst bezeugt, sondern immer nur durch das Zeugnis derer, die sich von ihm ergreifen lassen. Insofern ist es alles andere als eine hermeneutische Banalität, wenn man feststellt, dass die Schriftwerdung der neutestamentlichen Botschaft ein durch und durch kirchlicher und insofern traditionsgeleiteter Prozess ist. Die frühen Christengemeinden sind es, die im Vorgang interpretierenden Empfangs (παράληψις) und interpretierender Weitergabe (παράδοσις) der apostolischen *traditio* festlegen, was ihnen als »Schrift«, d.h. als kanonisches, weil authentisches Christuszeugnis gelten soll und was nicht. Jede Berufung auf »die« Schrift hat deshalb nur wenig Sinn, wenn nicht zugleich gesagt wird, was unter »Schrift« verstanden und aus welchen (religions-, sozial- und theologiegeschichtlichen) Kontexten heraus sie interpretiert werden soll. Denn was als Schrift (im Singular) gelten soll, ergibt sich ja erst aus dem Kontext eines wenigstens anderthalb, wenn nicht zwei Jahrhunderte andauernden kirchlichen Überlieferungsprozesses, in welchem sich langsam klärt, welche Schriften (im Plural) denn nun verbindli-

chen, d.h. kanonischen Geltungsrang beanspruchen dürfen und welche nicht. (Dass, nebenbei bemerkt, dieser Klärungsprozess mancherorts bis heute nicht abgeschlossen ist bzw. manche Kirchen wie bspw. die äthiopisch-orthodoxe einen wesentlich umfangreicheren Schriftkanon kennen als die lateinischen oder griechischen, zeigt nur einmal mehr, dass eine dichotomische Entgegensetzung von Schrift und Tradition als zwei voneinander zu unterscheidenden Blöcken den Realitäten nicht gerecht wird.)

Was nun wiederum innerhalb der lateinischen Kirchen, die ja in ihrer Kanonbildung im Großen und Ganzen übereinstimmen¹⁸, als Kriterium schriftgemäßer Exegese gelten darf, so sind vor dem Hintergrund jahrzehntelanger Konsensgespräche¹⁹ auch hier die Geister längst nicht mehr so scharf voneinander geschieden, wie eine kontroverstheologische Polemik es bisweilen nahe legen möchte. So ist man katholischerseits spätestens seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil (und in Überwindung einer eher sterilen Neuscholastik) davon abgerückt, das Dogma der Schrift vorzuordnen, die Exegese also als eine Art Hilfswissenschaft der Dogmatik zu betrachten.²⁰ Die Schrift wird im Gefolge dieses Paradigmenwechsels nicht mehr nur im Spiegel der Tradition gelesen („scriptura per traditionem“), sondern die Tradition (und damit das Lehramt) hat an der Heiligen Schrift immer auch ein kritisches Korrektiv („traditio per scripturam“).²¹ Die Würdigung der historisch-kritischen Exegese als unverzichtbares Instrument kirchlich verantworteter Schriftauslegung²² und ineins damit die Anerkennung der genuinen *Geschichtlichkeit* des biblischen Offenbarungsgeschehens und der auf dieses Of-

¹⁸ Abzusehen ist hier natürlich von den sog. deuterokanonischen bzw. „apokryphen“ Schriften, die nur auf Griechisch, weil über die LXX überliefert sind: Weish, Sir, Bar, Tob, Jud, 1/2Makk, sowie die nur auf Griechisch überlieferten Teile von Esth und Dan. Katholischerseits wurden sie spätestens auf dem Tridentinum (1546) definitiv in die Schriftabfolge des AT aufgenommen; Luther stellt sie in Anschluss an die kanonischen Schriften des AT in einen Anhang, während die Reformierte Kirche sie aus ihrem Kanon ausschließt.

¹⁹ Vgl. Wolfhart PANNENBERG / Theodor SCHNEIDER (Hgg.): *Verbindliches Zeugnis Bd. 1: Kanon – Schrift – Tradition*, Freiburg/Br.: Herder / Göttingen: Vandenhoeck & Rupprecht (1992); *Verbindliches Zeugnis Bd. 2: Schriftauslegung – Lehramt – Rezeption*, Freiburg/Br.: Herder / Göttingen: Vandenhoeck & Rupprecht (1995).

²⁰ Vgl. Vaticanum II, *Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung „Dei Verbum“* [= DV], in: Karl RAHNER / Herbert VORGRIMLER: *Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums*, Freiburg/Br.: Herder (¹⁵1985) 367-382, hier insbes. Art. 12 (= S. 374f.).

²¹ Vgl. DV 10: „Das Lehramt ist nicht über dem Wort Gottes, sondern dient ihm [...]“. Ausführlich dazu das Dokument der Päpstlichen Bibelkommission vom 23. April 1993: *Die Interpretation der Bibel in der Kirche* (mit einer kommentierenden Einführung von Lothar Ruppert und Hans-Josef Klauck), SBS 161, Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk (1995) 91-168, das die Notwendigkeit, die kirchliche *regula fidei* immer wieder kritisch am Text zu überprüfen, unumwunden anerkennt: „die Voraussetzungen der Textinterpretation müssen sich immer wieder am Text selbst überprüfen lassen.“ (Ebd. 128)

²² Vgl. DV 12. Dazu ausführlich *Die Interpretation der Bibel in der Kirche. Das Dokument der Päpstlichen Bibelkommission vom 23. April 1993*, aaO. 96-101.

fenbarungsgeschehen sich berufenden Tradition²³ ist das vielleicht augenfälligste Ergebnis dieses Paradigmenwechsels. – Wiederum auf evangelischer Seite wird man sich zunehmend der Tatsache bewusst, dass die Theorie eines „Kanon im Kanon“ (E. Käsemann; P. Stuhlmacher), in dessen Zentrum die paulinische Rechtfertigungslehre steht, Ausweis eines genuin reformatorischen *Traditionsprinzips* ist. Im Laufe der Jahrhunderte hat sich – anders als in der katholischen bzw. orthodoxen Schriftexegese – in Konzentrierung auf die neuzeitlich virulent gewordene Frage nach der Rechtfertigung des Menschen aus Glauben allein („sola fide“) ein bestimmter paulinisch-dialektisch geprägter Blick auf das Heilswerk Christi herausgebildet, dem aus der Fülle der neutestamentlichen Schriften andere Perspektiven auf dieses Heilswerk (bspw. eine mehr johanneisch-mystische, eine mehr deuteropaulinisch-kosmologische, eine mehr petrinisch-»frühkatholische«) zumindest ergänzend, wenn nicht sogar gleichberechtigt zur Seite treten können.²⁴

Jedoch stehen katholische wie evangelische Exegese (womöglich weil sie im Gefolge ihrer Orientierung an der historisch-kritischen Auslegungsmethode einander so ähnlich geworden sind) vor neuen, gleich gearteten Herausforderungen: Wie kann die Autorität der Heiligen Schrift als Quelle und Ursprung der Botschaft vom Heil gewahrt bleiben, wenn man zunächst und vor allem *kritisch* an sie herantritt, d.h. sie vor aller theologischen Fragestellung zunächst einmal dem Säurebad historischer Analyse ausliefert? Läuft man nicht dadurch Gefahr, ihren Wahrheitsgehalt den gerade aktuellen Auslegungsmethoden (die wiederum Ausdruck eines bestimmten philosophischen Denkhorizontes sind) zu unterwerfen? Mit andern Worten: Wie kann ein innerer Zusammenklang von historischer *Analyse* und hermeneutischer *Synthese* gefunden werden?²⁵ – Diese Frage verweist uns auf die Notwendigkeit, das Gespräch mit Traditionen der Schriftexegese zu suchen, die womöglich ganz anders geartet sind als die seit etwa 200 Jahren im Westen geübte historisch-kritische: Gemeint sind hier eine sapiential-

²³ Vgl. DV 12, 15, 18, 19.

²⁴ Vgl. den in der *Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre* (31. Oktober 1999) annotierten Hinweis auf den Text *Justification by Faith. Lutherans and Catholics in Dialogue VII* (Minneapolis 1985) = *Lutherisch/Römisch-katholischer Dialog in den USA. Rechtfertigung aus dem Glauben*, in: Harding MEYER / Günther GASSMANN (Hgg.): *Rechtfertigung im ökumenischen Dialog. Dokumente und Einführung*, Frankfurt/M.: Lembeck (1987) 107-200, hier Nr. 146: „[...] ein auf den Glauben zentriertes und forensisch verstandenes Bild von der Rechtfertigung ist für Paulus, und in gewissem Sinne für die Bibel insgesamt, von entscheidender Bedeutung, wenn dies auch keinesfalls die einzige biblische oder paulinische Weise ist, das Heilswerk Christi darzustellen.“

²⁵ Vgl. Joseph RATZINGER: *Schriftauslegung im Widerstreit. Zur Frage nach Grundlagen und Weg der Exegese heute*, in: Ders.: *Schriftauslegung im Widerstreit*, QD 117, Freiburg/Br.: Herder (1989) 15-44.

monastische Exegese (Isidor v. Sevilla, Rupert v. Deutz, Hugo v. St. Victor, Bernhard v. Clairvaux)²⁶, wie sie bis zur Heraufkunft der hochmittelalterlichen Scholastik, d.h. bis etwa Ende des 12. Jahrhunderts in den Klöstern des Abendlandes gepflegt wurde²⁷ und auf seiten der orthodoxen Tradition (Origenes, Johannes Chrysostomus, Theodoret v. Kyros, Johannes v. Damaskus)²⁸ bis heute sowohl in der griechischen (I. Karavidopoulos, E.V. Oikonomou, Ch. Papadopoulos, E. Antoniadis)²⁹ als auch in der russischen Kirche (D.I. Bogdashevskij, G. Florovskij, V. Mihoc)³⁰ lebendig ist³¹, sowie eine rabbinische bzw. midraschische Exegese, wie sie im modernen orthodoxen Judentum unserer Tage (J.B. Soloveitchik; J. Neusner) in Gebrauch steht.³² Schauen wir sie uns ein wenig genauer an.

(2) *Sapiential-monastische vs. historisch-kritische Exegese?* – Ähnlich wie die rabbinische gründet die monastische Exegese des frühen und des Hochmittelalters auf der intensiv geübten Fähigkeit zur Wiedererinnerung biblischer Texte.

Der Ausbildung dieser Fähigkeit dient nicht zuletzt die Praxis der *lectio divina*; in ihr werden die entsprechenden Abschnitte der Heiligen Schrift leise rezitierend erwogen, und zwar in der Reihenfolge »*lectio – meditatio – oratio*«, wobei der mittlere dieser drei Schritte an einen Vorgang geistiger Nahrungsaufnahme erinnert (vgl. Ez 3, 1-3; Jer 15, 16; Ps 119, 103; Offb 10, 9f.), an ein beständiges Wiederkäuen (*ruminatio*) des einmal Gelesenen. Hierdurch eignet sich der Mönch die Texte inwendig an (*per cordem, par cœur*): sowohl wird er in die Lage versetzt, ihren geistigen Geschmack (*gustus, sapor*) gleichsam zu verkosten (*sapere*) – und zwar „*in ore cordis*“ bzw. „*in palato cordis*“, wie man sagt –, als auch setzen die Texte ihren geistigen Gehalt in einem solchen Vorgang ruminierender Betrachtung allererst frei.³³

²⁶ Vgl. Henri DE LUBAC: *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, Bd. II/1, Paris: Aubier (1961) 219-238, 287-359; Bd. I/1, ebd. (1959) 221-304; Bd. I/2, ebd. (1959) 571-620; Henning GRAF REVENTLOW: *Epochen der Bibelauslegung. Bd. II: Von der Spätantike zum ausgehenden Mittelalter*, München: Beck (1994) 114-118, 161-180.

²⁷ Vgl. Jean LECLERCQ: *Wissenschaft und Gottverlangen. Zur Mönchstheologie des Mittelalters*, Düsseldorf: Patmos (1963) 83-102.

²⁸ Vgl. Michael FIEDROWICZ: *Prinzipien der Schriftauslegung in der Alten Kirche*, Traditio Christiana 10, Bern u.a.: Lang (1998).

²⁹ Vgl. Elias V. OIKONOMOU: *Bibel und Bibelwissenschaft in der Orthodoxen Kirche*, www.myriobiblos.gr/bible/studies/economou_bibelwissenschaft.asp (aufgerufen am 25. Juni 2009).

³⁰ Vgl. Alexander NEGROV: *Biblical Interpretation in the Russian Orthodox Church. A Historical and Hermeneutical Perspective*, Tübingen: Mohr-Siebeck (2008).

³¹ Vgl. James D.G. DUNN / Hans KLEIN / Ulrich LUZ u.a. (Hgg.): *Auslegung der Bibel in orthodoxer und westlicher Perspektive. Akten des west-östlichen Neutestamentler-Symposiums in Neamt, 4.-11. September 1998*, Tübingen: Mohr-Siebeck (2000).

³² Vgl. Matthias MORGENSTERN: *Halachische Bibelauslegung. Auf der Suche nach einer jüdischen Mitte der Schrift*, in: ZThK 103 (2006) 1-23.

³³ Hermann-Josef SIEBEN: Art. „*Lecture spirituelle. De la lectio divina à la lecture spirituelle*“, in: DSp Bd. 9 (1976) 487-496.

Aus dem inwendigen Haben der Texte (*intus habere*) erklärt sich nun aber auch das schon erwähnte, für die monastische Exegese „so wichtige Phänomen der Wiedererinnerung [*rememoratio, intus agere*]; damit soll gesagt sein, dass der Mönch sich spontan und ohne jede Anstrengung an Zitate und Anspielungen, die sich gegenseitig hervorrufen, erinnert, einzig und allein durch die Ähnlichkeit der Worte. Jedes Wort ist gleichsam ein Haken. An ihm hängen ein oder mehrere Worte, die sich miteinander verknüpfen“³⁴: Ein Wort ruft das andere herbei; ein Vers wird durch einen anderen, womöglich ganz entlegenen Vers, in welchem das gleiche Wort vorkommt, erklärt, und so knüpft sich im Fortgang der *lectio divina* ein synchrones Gewebe von Assoziationen quer durch den biblischen Kanon, wodurch sich immer neue Perspektiven auf das in der *rememoratio* gegenwärtig gesetzte Heilsgeschehen eröffnen. Aus diesem Verfahren, in welchem die Schrift selbst den Schlüssel für die Schrift bereitstellt („*scriptura per scripturam interpretur*“), erklärt sich nun auch, weshalb die Worte des heiligen Textes beim Leser keine Gewöhnung eintreten lassen. Die Heilige Schrift erweist sich in der *lectio divina* als ein Kaleidoskop immer neuer Sinnbedeutungen; die Mönche vergleichen sie mit einem Fluss oder Brunnen: ihr Wasser bleibt stets frisch; in beständigem Fluss befindlich, ist es immer neu.

Durch die Methode des »Wiederkäuens« (*ruminatio*) und der Wiedererinnerung (*rememoratio*) wird nun aber auch ein drittes Phänomen erklärlich: nämlich die außerordentliche Einbildungskraft (*imaginatio*) der mittelalterlichen Mönche, von deren Genauigkeit und Lebendigkeit wir uns nur schwer eine Vorstellung machen. Mit ihrer Hilfe konnten sie sich die biblischen Gestalten gegenwärtig setzen, sie mit allen Einzelheiten, von denen die Texte berichten, schauen (*intueri*): die Dinge in ihren Farben und Gestalten, die jeweiligen Personen in ihren Haltungen und Handlungen, die Episoden der Heilsgeschichte bis in ihre kleinsten Details, aber auch die seelischen Befindlichkeiten der Heiligen, die Tugenden und Laster von Menschen, Engeln und Dämonen, schließlich das unausdenkbare Grauen der Hölle und die unbeschreibliche Süße des Himmels und der ewigen Seligkeit.³⁵

Sind damit die psychokulturellen Voraussetzungen angeklungen, unter denen eine sapiential-monastische Exegese erfolgt, so geraten uns nun auch ihre Methode und ihr Anliegen vor Augen (hier haben insbesondere die in der Pariser Viktorinerschule erarbeiteten Grundsätze wegweisend gewirkt)³⁶:

Monastische Schriftlektüre hat die verstehende Aneignung des Textes zum Ziel, und zwar im Sinne eines heilsbedeutsamen Vorgangs, denn der Text in allen seinen Einzelheiten ist Anruf Gottes an den Leser. Die Vorstellung, den Text zunächst rein historisch als ein religionsgeschichtliches Dokument (vergleichbar etwa dem Gilgamesch-Epos oder der Ilias des Homer) zu nehmen, ist dem Mittelalter völlig fremd. Vielmehr mit jedem im biblischen Text aufbewahrten Wort will Gott dem Leser etwas sagen. Von hier aus begründet sich denn auch die Forderung nach einem möglichst genauen, dem Wortlaut verhafteten Lesen des Textes, das nicht als erstes Allegorien, d.h. hinter dem Wortlaut verborgene Sinnbedeutungen sucht, sondern zunächst einmal verstehen will, was der Text in seinem Literalsinn sagt.³⁷ „*Ich glaube nämlich nicht*“, so Hugo von Sankt Viktor († 1141), „*dass*

³⁴ Jean LECLERCQ: *Wissenschaft und Gottverlangen. Zur Mönchstheologie des Mittelalters*, aaO. 86.

³⁵ Ebd. 88.

³⁶ Das Folgende im Anschluss an Hans-Ulrich RÜEGGER: *Hermeneutische Prinzipien traditioneller und kritischer Bibelauslegung*, in: BZ 51 (2007) 235-248.

³⁷ HUGO VON SANKT VIKTOR: *De scripturis et scriptoribus sacris* 1, 5 (PL 175, 13D-14A): „*litteram autem ignorare est ignorare, quid littera significet et quid significetur a littera. nam quod significatur a primo, tertium sig-*

du im allegorischen Verständnis wirklich tiefsinnig werden kannst, wenn du nicht vorher die Grundlage im Verständnis der erzählten Geschichte [also des literarisch-historischen Sinnes] gelegt hast.“³⁸ – Gleichwohl zielt das Bemühen der Mönche um ein Verständnis des literalen Textsinns immer auf die Aneignung des Textes in seinem heilsgeschichtlichen, moralischen und eschatologischen Sinnpotential. Die hermeneutische Frage lautet daher: *Wie können wir als Glaubende, als Handelnde und als Hoffende diesen Text verstehen?*³⁹ Eine Korrespondenz von Auslegung und Aneignung ist dabei durch die Gegenüberstellung des wörtlichen und des (dreifachen) geistigen Schriftsinns von vorneherein angelegt, wobei das Verhältnis der verschiedenen Sinnschichten je nach Text variieren kann. Nicht überall ist ein allegorischer (d.h. heilsgeschichtlicher) Sinn verborgen; aber auch die Suche nach einem moralischen oder anagogischen Sinn ist nicht immer erfolgreich; mehr noch, es gibt Texte, die, obgleich sie auf den ersten Blick historische Zusammenhänge insinuieren, historisch wertlos und – wenn auf einen solchen Sinn festgelegt – sinnlos sind (Origenes hat dies am Beispiel sowohl des priesterschriftlichen Schöpfungsberichtes Gen 1 als auch an der jahwistischen Paradieses- und Sündenfallgeschichte Gen 2-3 dargelegt).⁴⁰ Daher gilt es,

nificat. cum igitur res illae, quas littera significat, spiritualis intelligentiae signa sint, quomodo signa tibi esse possunt, quae necdum tibi significata sunt?“

³⁸ HUGO VON SANKT VIKTOR: *Didascalicon de studio legendi* 6, 3 (FC 27, 360): „neque ego te perfecte subtilem posse fieri puto in allegoria, nisi prius fundatus fueris in historia.“ – Dieser Grundsatz findet sich auch im Dokument der Päpstlichen Bibelkommission (s.o. Anm. 21) wieder: Es „darf der geistliche Sinn nie ohne Bezug zum wörtlichen Sinn bestimmt werden. Dieser bleibt die unerläßliche Basis.“ (Ebd. 132)

³⁹ Diese Frage findet in dem berühmten, zuerst durch Augustinus von Dänemark OP († 1283) in seinem Werk „*Rotulus pugillaris*“ überlieferten Vierzeiler seine didaktische Zusammenfassung:

| | |
|---|--|
| <i>littera gesta docet,</i> | Der Wortlaut lehrt, was geschehen ist, |
| <i>quod credas allegoria.</i> | was du glauben sollst, die Allegorie. |
| <i>moralis quid agas,</i> | Der moralische Sinn, was du tun sollst, |
| <i>quo tendas [quid speres] anagogia.</i> | wohin du streben [was du erhoffen] sollst, die Anagogie. |

Zitiert nach Henri DE LUBAC: *Ein altes Distichon: Die Lehre vom „vierfachen Schriftsinn“*, in: Ders.: *Typologie, Allegorie, geistiger Sinn. Studien zur Geschichte der christlichen Schriftauslegung*, aaO. 319-341, hier 319.

⁴⁰ ORIGENES: *De princ.* IV, 3, 1: „Welcher vernünftige Mensch wird annehmen, ‚der erste, zweite und dritte Tag sowie Abend und Morgen‘ (vgl. Gen 1, 5-13) seien ohne Sonne, Mond und Sterne geworden und der sozusagen erste sogar ohne Himmel? Wer ist so einfältig, zu meinen, ‚Gott habe‘ wie ein Mensch, der Bauer ist, ‚im Osten einen Park zu Eden gepflanzt‘ und darin einen sichtbaren und mit den Sinnen wahrnehmbaren ‚Baum des Lebens‘ geschaffen, so dass man, wenn man seine Frucht mit den leiblichen Zähnen genoss, das Leben empfing, dagegen am ‚Guten und Bösen‘ Anteil erhielt, wenn man von dem entsprechenden Baum nahm und aß? (vgl. Gen 2, 8) Wenn es weiter heißt, ‚Gott sei am Abend im Park gewandelt‘ und ‚Adam habe sich hinter dem Baum versteckt‘ (vgl. Gen 3, 8), dann wird, glaube ich, niemand daran zweifeln, daß dies bildlich mittels einer nur scheinbar und nicht leibhaftig geschehen Geschichte auf gewisse Geheimnisse hinweist. Aber auch wenn ‚Kain aus Gottes Angesicht geht‘ (vgl. Gen 4, 16), ist es den Tieferblickenden klar, dass dies den Leser veranlasst zu untersuchen, was das Angesicht Gottes und das Daraus-Fortgehen bedeutet. Wozu soll man mehr sagen, da ja jeder nicht ganz Stumpfsinnige unzählige ähnliche Beispiele zusammenstellen kann, die zwar als geschehen aufgezeichnet, aber nach dem Wortsinn nicht geschehen sind? Sogar die Evangelien sind voll von Darstellungen derselben Art, (z.B.) wenn der Teufel Jesus ‚auf einen hohen Berg‘ führt, um ihm von dort ‚die Königreiche der ganzen Welt und ihre Herrlichkeit zu zeigen‘ (vgl. Matth 4, 8). Denn wer von denen, die derartige Stellen nicht bloß oberflächlich lesen, würde nicht die Meinung verwerfen, mit dem leiblichen Auge, das Höhe braucht, um das tiefer Gelegene wahrnehmen zu können, sei das Reich der Perser, Skythen, Inder und Parther und die Verherrlichung der Könige durch die Menschen erblickt worden? Noch zahllose ähnliche Beispiele kann der sorgfältige Leser in den Evangelien beobachten, um zuzustimmen, dass mit den im Wortsinn verlaufenen Geschichten anderes, Nichtgeschehenes verwoben ist.“ (*Origenes. Vier Bücher von den Prinzipien*, Texte zur Forschung 24, hrsgg. und übers. von Herwig Görgemanns und Heinrich Karpp, Darmstadt: WBG [1985] 731-735.)

den jeweiligen Schriftsinn „an seiner Stelle, so wie die Vernunft [bzw. der jeweilige Textbefund] es erfordert [*prout ratio postulat*], angemessen zuzuordnen.“⁴¹

Nun stellt sich freilich die Frage, wie – ausgehend vom literalen Verständnis – der Übergang zu den geistigen Aspekten des biblischen Textes gelingen kann? Hugo schlägt hier ein Verfahren vor, demzufolge zuerst der Wortlaut, dann der Sinn und schließlich der tiefere Sinn eines Textes untersucht werden soll⁴²: (1) „*Der Wortlaut (l i t t e r a) ist die stimmige Anordnung des Gesagten, was wir auch Aufbau nennen*“ – m.a.W. zunächst hat der Exeget sich dem Text zuzuwenden, und zwar unter Beachtung jener philologischen Regeln, wie sie auch bei der Beschäftigung mit der sonstigen klassischen Literatur, bspw. Salust oder Homer anzuwenden sind.⁴³ – (2) Alsdann heißt es: „*Der Sinn (s e n s u s) ist eine gewisse leicht fassbare und offensichtliche Bedeutung, die der Wortlaut auf den ersten Blick zeigt*“ – auch hier ist die Erfahrung im Umgang mit profanen Texten hilfreich: In der Regel versteht man, was sie sagen wollen. – (3) Allerdings gibt es schon bei der Lektüre profaner Schriften ein tiefgründigeres Verständnis (*profundior intelligentia*), das sich nicht in syntaktischen oder semantischen Erklärungen erschöpft. Daher stellt sich nun auch und gerade im Blick auf die Bibel die Frage, welche Art von Hermeneutik anzuwenden sei, um zu einem tiefgründigen Verständnis (*profunda intelligentia*) des Textsinns zu gelangen, denn „*der tiefere Sinn (s e n t e n t i a) ist ein gründlicheres Verständnis (p r o f u n d i o r i n t e l l i g e n t i a) , das allein durch Auslegung und Erklärung gefunden werden kann.*“ Ein solches „gründlicheres Verständnis“ der heiligen Schriften besteht für Hugo (hier stellvertretend für eine ganze Epoche christlicher Exegese) darin, anzuerkennen, dass – anders als bei profanen Schriften – in den biblischen Schriften nicht nur die Wörter, sondern auch die von ihnen bezeichneten Dinge bedeutungshaltig sind.⁴⁴ Denn während die Bedeutungen der Wörter (*verba, voces*) menschlichem Sprachgebrauch entstammen, mithin der Konvention sich verdanken, ist die Bedeutung der Dinge (*res*) gleichsam von Natur her, d.h. durch den Willen des göttlichen Schöpfers festgelegt.⁴⁵ Unter Zugrundlegung dieser Voraussetzung ergibt sich dann folgendes hermeneutische Gefälle: Ein tiefgründiges Verständnis des in den heiligen Schriften niedergelegten Sinns stellt sich ein, „*wo man durch das Wort zum Verständnis [der sprachlichen Bedeutung], durch das Verständnis [der sprachlichen Bedeutung] zur [bezeichneten] Sache, durch die [bezeichnete] Sache zur Ver-*

⁴¹ HUGO VON SANKT VIKTOR: *Didascalicon de studio legendi* 5, 2 (FC 27, 320): „oportet ergo sic tractare divinam scripturam, ut nec ubique historiam, nec ubique allegoriam, nec ubique quaeramus tropologiam, sed singula in suis locis, prout ratio postulat, competenter assignare.“

⁴² HUGO VON SANKT VIKTOR: *Didascalicon de studio legendi* 3, 8 (FC 27, 242-244):

„littera est congrua ordinatio dictionum, quod etiam constructionem vocamus.
sensu est facilis quaedam et aperta significatio, quam littera prima fronte praefert.
sententia est profundior intelligentia, quae nisi expositione vel interpretatione non invenitur.
in his ordo est, ut primum littera, deinde sensus, deinde sententia inquiratur.“

⁴³ HUGO VON SANKT VIKTOR: *Didascalicon de studio legendi* 6, 8-11 (FC 27, 390-400).

⁴⁴ HUGO VON SANKT VIKTOR: *Didascalicon de studio legendi* 5, 3 (FC 27, 322): „in divino eloquio non tantum verba, sed etiam res significare habent, qui modus non adeo in aliis scripturis inveniri solet.“

⁴⁵ HUGO VON ST. VIKTOR: *De scripturis et scriptoribus sacris* (PL 175, 20f.): „[...] rerum significationes nequaquam negligere debet, quia sicut per voces primarum rerum notitia acquiritur, ita per significationem rerum eandem intelligentia, quae spirituali notificatione percipiuntur, et manifestatio perficitur. Philosophus in aliis scripturis solam vocum novit significationem; sed in sacra pagina excellentior valde est rerum significatio quam vocum: quia hanc usus instituit, illam natura dictavit. Haec hominum vox est, illa Dei ad homines. Significatio vocum est ex placito hominum: significatio rerum naturalis est, et ex operatione Creatoris volentis quasdam res per alias significari.“ Ähnlich HUGO VON SANKT VIKTOR: *Didascalicon de studio legendi* 5, 3 (FC 27, 322): „sed excellentior valde est rerum significatio quam vocum, quia hanc usus instituit, illam natura dictavit.“

ständigung [über ihre göttliche Bedeutsamkeit] und durch die Verständigung [über ihre göttliche Bedeutsamkeit] zur Wahrheit gelangt.“⁴⁶

Man sieht hier auf Anhieb: Mittelalterliche Exegese als *lectio divina* ist immer auch *lectio mundi*; das Verständnis der Texte zielt auf ein Begreifen der Welt und des Menschen. Denn das „Buch der Natur“, d.i. die Schöpfung (*liber naturae*), ist seit dem Sündenfall unleserlich geworden, weshalb es eines zweiten Buches bedarf, nämlich jenes der geschichtlichen Offenbarung (*liber scripturae, sacra pagina*), um mit seiner Hilfe im Buch der Natur wieder lesen zu können.⁴⁷ Um dieses letzteren Zieles willen bedienen sich die mittelalterlichen Mönche bei ihrer Schriftexegese diverser Hilfsmittel: Onomastika, in denen die Etymologien der biblischen Orts- und Personennamen (*nomina sacra*) erklärt werden, sowie naturkundlicher Werke (Bestiarien und Herbarien) antiker Autoren, die detaillierte Beschreibungen der biblischen Tier- und Pflanzenwelt bieten. Ferner greift man zurück auf diverse allegorische Wörterbücher, welche die geistige Bedeutung von Tieren, Pflanzen, Steinen, Farben und Düften auflisten⁴⁸, sowie auf gematrische Hilfsmittel, um die Bedeutung von Zahlen und Figuren zu entschlüsseln.⁴⁹ Denn Gottes Weisheit hat „alles nach Maß, Zahl und Gewicht geordnet“ (Weish 11, 20b), und so schließt die sichtbare Welt einen unsichtbaren Heilsplan in sich⁵⁰, dessen Umrisse im Zueinander von Altem und Neuem Testament erkennbar werden und die zu entschlüsseln Aufgabe des Theologen ist, der als Philologe in *sacris paginis* deswegen immer auch Mystagoge ist.⁵¹ Man sieht: Die neuzeitliche Ausdifferenzierung der Theologie in exegetische, systematische und praktische Disziplinen ist im Kontext sapiential-monastischer Schriftauslegung undenkbar. Vielmehr im Licht allegorischer Schriftlektüre gibt sich die Welt als ein Kaleidoskop vielfältig aufeinander verweisender Sinnbezüge zu erkennen, wie es nicht zuletzt der berühmte Rosenhymnus des Zisterziensermönches Alanus von Lille († 1202) bezeugt⁵²:

⁴⁶ HUGO VON SANKT VIKTOR: *Didascalicon de studio legendi* 5, 3 (FC 27, 322): „quam profunda in sacris litteris requirenda sit intelligentia, ubi per vocem ad intellectum, per intellectum ad rem, per rem ad rationem, per rationem pervenitur ad veritatem.“

⁴⁷ Die Rede von den zwei Büchern der Schöpfung („*liber naturae*“) und der Offenbarung („*liber scripturae*“) findet sich erstmals bei Augustinus: *De Gen. ad litt.* (PL 32, 219ff.) In Berufung auf ihn sowie auf Dionysius Areopagita etabliert sich die mittelalterliche Schriftallegorese als eine Form von sapientialer Weltallegorese. Ihr Grundsatz lautet: Jeder Text hat einen *sensus literalis*, aber der Text der Heiligen Schrift hat darüber hinaus noch einen *sensus spiritualis*. Dieser besteht jedoch nicht in irgendeinem höheren oder tieferen Wortsinn; vielmehr gilt, daß im Spiegel der Heiligen Schrift die Dinge selber sich als bedeutungshaltig erweisen. Die schöpfungstheologische Wahrheit des Satzes „*omnis creatura significans*“ (Alanus von Lille [PL 210, 53A]) kommt demnach dort an den Tag, wo der aufmerksame Leser der Heiligen Schrift („*diligens scrutator sacri eloquii*“) die oben beschriebene dreistufige Hermeneutik beherzigt. – Vgl. zum Ganzen Friedrich OHLY: *Von der geistigen Bedeutung des Wortes im Mittelalter*, aaO. Zur Metapher vom Buch der Natur vgl. neben Hans Martin NOBIS: Art. „*Buch der Natur*“, in: HWP Bd. I (1971) 957ff., die reichen Quellensammlungen von Erich ROTHACKER: *Das ‚Buch der Natur‘. Materialien und Grundsätzliches zur Metapherngeschichte*, hrsgg. von Wilhelm Perpeet, Bonn: Bouvier (1979) bes. 12-19, sowie Friedrich OHLY: *Zum Buch der Natur*, in: Ders.: *Ausgewählte und neue Schriften zur Literaturgeschichte und zur Bedeutungsforschung*, hrsgg. von Uwe Ruberg und Dietmar Peil, Leipzig – Stuttgart (1995) 727-844.

⁴⁸ Erinnert sei nur an den *Physiologus*, ein frühchristliches Kompendium der Tiersymbolik, das im Mittelalter weit verbreitet war und dessen Einfluß auf die europäische Ikonographie kaum überschätzt werden kann. Vgl. dazu Klaus ALPERS: Art. „*Physiologus*“, in: TRE 36 (1996) 596-602.

⁴⁹ Hans MEYER / Rudolf SUNTRUP: *Lexikon der mittelalterlichen Zahlenbedeutungen* (= Münstersche Mittelalter-Schriften 56), München (1987).

⁵⁰ Vgl. Hermann KRINGS: *Ordo. Philosophisch-historische Grundlegung einer abendländischen Idee* [1942], Hamburg: Meiner (21982), bes. 51-88.

⁵¹ Vgl. zum Ganzen Elmar SALMANN: *Der geteilte Logos. Zum offenen Prozeß von neuzeitlichem Denken und Theologie*, StAns 111, Rom (1992) 17-77.

⁵² *Rhythmus de Rosa* (PL 210, 579A).

*Omnis mundi creatura
Quasi liber et pictura
Nobis est et speculum.*

Im Spiegel der Schrift die Schöpfung lesen zu können als ein offenes Buch und darin sich selbst zu entdecken als ein Wort, das Abglanz des welterschaffenden und -erhaltenden Logos ist – eben dies ist das Ziel jener Art von Schrifthermeneutik, wie sie in den Klöstern Europas z.T. bis in die frühe Neuzeit hinein gepflegt wurde.

Allerdings gerät uns damit nun auch schlagartig die Kluft vor Augen, die eine monastisch-sapientiale Schriftlektüre von der historisch-kritischen Exegese der Moderne trennt. Die Ausdifferenzierung des mehrstufigen semiotischen Prozesses, wie ihn auf exemplarische Weise Hugo von Sankt Viktor vorschlägt, ist wohl nur auf sehr begrenzte Weise mit einem modernen Denken, das in geschichtlichen Kategorien zu argumentieren gewohnt ist, vermittelbar. Über die ersten beiden Stufen der Interpretation dürfte noch am ehesten Einigung zu erzielen sein: Auf der sprachlichen Ebene führt die Auslegung vom Wort vermittels der Kenntnis seiner Bedeutung zu der Sache, die durch das Wort bezeichnet ist („*per vocem ad intellectum, per intellectum ad rem*“). Schwierigkeiten bereitet indessen die dritte Stufe, die von der Verständigung über die Sache zu ihrer geistigen Bedeutung führt: Wie können wir von einer Sache vermittels der Kenntnis ihrer Bedeutsamkeit zur Wahrheit gelangen („*per rem ad rationem, per rationem ad veritatem*“) – und zwar so, dass dieser Weg intersubjektiv kommunikabel und kritisierbar würde? Dem mittelalterlichen Weltverständnis zufolge ist das semantische Potential einer Sache – im Unterschied zu seiner sprachlichen Benennung – ja gerade nicht konventionell bestimmt, sondern es ist mit der Erschaffung der Welt gegeben („*natura dictavit*“). Die spirituelle Semiotik, die Hugo als ganz selbstverständlich voraussetzt, basiert nicht auf sprachlichen Gepflogenheiten (so der Argwohn eines neuzeitlichen Nominalismus), sondern auf einer theonomen Ontologie: nämlich auf der Voraussetzung, dass die Welt als Schöpfung Gottes auf stumme und doch sehr beredete Weise von nichts anderem spricht als von ihrem Schöpfer: „*Die Himmel rühmen die Herrlichkeit Gottes. Vom Werk seiner Hände kündigt das Firmament.*“ (Ps 19) Wo der Mensch mit Hilfe des Buches der Schrift „aus der stummen Welt der Dinge die Sprache göttlicher Verkündigung vernimmt“⁵³, da schließt sich ihm der Weltzusammenhang auf, da wird ihm die Natur der geschaffenen Dinge lesbar als ein an ihn gerichtetes lebendiges Wort. Wo der Mensch, von der Heiligen Schrift über Gott als den Ursprung aller Dinge

⁵³ Friedrich OHLY: *Von der geistigen Bedeutung des Wortes im Mittelalter*, aaO. 13.

belehrt, die Dinge (*res in seipsis*) erkennend (*in intellectu*) ergreift, da ergreift er sie auf analoge Weise so, wie sie im göttlichen Geist (*in mente divina*) grundgelegt sind.⁵⁴ Das geistig-allegorische Verständnis der heiligen Schriften setzt denn auch eine Weltsicht voraus, in welcher biblischer Schöpfungsglaube und platonische Ideenlehre unauflöslich zusammengehören. Erneut ist deutlich, dass Schriftexegese nicht im luftleeren Raum vonstatten geht, sondern immer schon von bestimmten Denkvoraussetzungen gesteuert wird. Die intellektuellen Prämissen der mittelalterlichen Exegeten sind geprägt durch den christlichen Schöpfungsglauben, vermittelt in den Kategorien einer platonischen Ideenlehre und Kosmologie. Eine solche Art von Exegese lässt sich, wie gesagt, nur schwer mit einem Denken vermitteln, das in seinen wesentlichen Grundzügen geschichtlich geprägt ist. Eine der wesentlichen systematischen Aufgaben, die uns das diesjährige Leitthema stellt, wird deswegen nicht zuletzt auch in der Überlegung bestehen, ob und – wenn ja – auf welche Weise ein fruchtbringendes Gespräch zwischen historisch-kritischer und geistlich-sapientialer Exegese denkbar werden kann.

III. Schriftauslegung und Hermeneutik jüdisch-rabbinisch

Sowohl hinsichtlich ihrer Methodik als auch hinsichtlich ihres theonomen Textverständnisses gleicht die rabbinische Schriftauslegung in vielem der christlichen Väterexegese. So sind die Rabbinen bspw. davon überzeugt, dass die genaue Anzahl der Konsonanten des hebräischen Textes der Grundstruktur des Seins entspricht (man vergleiche Philos These, dass die zehn Gebote den zehn Kategorien des Mose der aristotelischen Metaphysik entsprechen), weshalb in der Bibel alle Wirklichkeit enthalten sei. Beim Abschreiben des Textes auch nur einen Buchstaben hinzuzufügen oder wegzulassen, würde bedeuten, „die ganze Welt zu zerstören“ (bEr 13a; vgl. Midrasch LevR 19, 2) – ein Satz, der nicht von metaphorischer Emphase zeugt, sondern wörtlich gemeint ist. Die Tora gilt den Rabbinen nicht nur ihrem Sinn, sondern ihrem ganzen Textbestand nach als göttlichen Ursprungs, weswegen noch ihre subtilsten sprachlichen Details als Bestandteil der Offenbarung am Sinai angesehen werden: „Man geht davon aus, dass im Text nichts zufällig ist, jede von der Norm abweichende Schreibweise, jede ungewöhnliche grammatikalische Form, jede verbale Übereinstimmung eines Textes

⁵⁴ HUGO VON SANKT VIKTOR: *Didascalicon de studio legendi* [Appendix C] (FC 27, 410): „Tribus modis res subsistere habent: in actu, in intellectu, in mente divina; hoc est in ratione divina, in ratione hominis, in seipsis. [...] Item quod est in actu, imago est eius, quod est in mente hominis, et quod est in mente hominis, imago est eius, quod est in mente divina.“

mit einem anderen in der Bibel für eine exegetische Verbindung gewertet werden kann.⁵⁵ Daraus resultiert eine auch den historisch-kritischen Geist beeindruckende Genauigkeit in der Textanalyse, wenngleich das einer solchen Analyse zugrunde liegende instruktionstheoretische Offenbarungsverständnis ein hermeneutisches Bewusstsein, das durch die verschiedensten Aufklärungen hindurchgegangen ist, kaum mehr befriedigen wird. So haben bspw. die vielen Varianten biblischer Zitate in Mischna und Talmud „keinen textkritischen Wert in dem Sinn, dass man bei entsprechender Abwägung auch zu einer anderen Lesart als der des Standardtextes kommen könnte. Was sie bieten, sind Auslegungshilfen, die auf eine zusätzliche Nuance im Standardtext selbst aufmerksam machen. [...] Was andere als geschichtliches Werden betrachten würden, ist alles schon am Sinai angelegt. Jede Einzelheit in sprachlicher Form und Schreibweise, die ein moderner Ausleger sprachgeschichtlich oder mit der Annahme von Textverderbnis oder Verarbeitung verschiedener Quellen erklärte, ist dem rabbinischen Ausleger gottgewolltes Zeichen, Hinweis auf den tieferen Sinn des Textes.“⁵⁶ Diesen offen zu legen, ist Aufgabe des Auslegers, wobei es jeder Zeit gegeben ist, neue Sinn-schichten im Text zu entdecken, denn der Text selber ist, weil göttlichen Ursprungs, unauslotbar.

Man sieht hier deutlich, dass das Textverständnis der Rabbinen einem Textverständnis, wie es in der christlichen Väterexegese begegnet, kongruent ist. Wie es die Kirchenväter darauf anlegen, vermittels konzentrierter Lektüre jeden Buchstaben der Schrift als implizit bedeutungshaltig auszuweisen und dadurch die Offenbarung Gottes in Jesus Christus zum hermeneutischen Schlüssel für ein ganzes Weltverständnis werden zu lassen (erinnert sei noch einmal sowohl an den Satz Gregors des Großen: „Der Sinn der Schrift wächst mit den Lesenden“⁵⁷ als auch an den christologischen Symbolismus eines Alanus von Lille⁵⁸), so ist den tannaitischen und amoräischen Rabbinen der biblische Text (begriffen als Offenbarung Gottes am Sinai) „Wörterbuch und Zeichenschatz“ in einem, „mit dem man die ganze Wirklichkeit erfassen kann, wenn man die Zeichen nur richtig zu lesen versteht.“⁵⁹

⁵⁵ Günter STEMBERGER: *Die Schriftauslegung der Rabbinen*, in: Christoph Dohmen / Ders.: *Hermeneutik der jüdischen Bibel und des Alten Testaments*, aaO. 80.

⁵⁶ Ebd. 79.

⁵⁷ S.o. Anm. 10.

⁵⁸ S.o. Anm. 52.

⁵⁹ Günter STEMBERGER: *Die Schriftauslegung der Rabbinen*, aaO. 80.

Von diesen semiotischen Voraussetzungen her wird nun auch offensichtlich, dass „[rabbinische] Auslegung [...] mehr [bedeutet] als das Befragen des Textes nach seiner ursprünglichen, vom Autor gewählten Bedeutung. Diese bleibt nicht unberücksichtigt, ist aber nur ein Aspekt des Umgangs mit dem biblischen Text.“⁶⁰ Auch hier ähnelt die Schriftauslegung der Rabbinen der Exegese der Väter: Der biblische Text hat niemals nur einen einzigen Sinn; vielmehr gilt: „Eine einzige Bibelstelle hat mehrere Bedeutungen.“ (bSanh 34a; vgl. GenMHG 39) Wenn etwa Ps 62, 12 erklärt: „*Eines hat Gott gesagt, zweierlei habe ich gehört*“, so ist dies den Rabbinen ein Hinweis auf die Vielfalt der möglichen Bedeutungen ein und desselben Schriftwortes. Und wenn in Jer 23, 29 die rhetorische Frage gestellt wird: „*Ist mein Wort nicht wie Feuer – Spruch des Herrn – und wie ein Hammer, der Felsen zerschmettert?*“, so lautet die dazugehörige Auslegung: „*Wie ein Fels durch den Hammer in so viele Splitter zerteilt wird, so teilt sich auch jedes Wort, das aus dem Munde des Heiligen – gepriesen sei er – hervorging, in siebenzig Zungen*“ (bSchab 88b), wobei die Zahl 70 hier als Bild der vollkommenen Fülle steht.

Angesichts der unauslotbaren Sinnfülle, die jedem biblischen Wort innewohnt, kann man sich nun aber nie sicher sein, ob die Auslegung einer bestimmten Schriftstelle einen ihrer vielen authentischen, weil von Gott grundgelegten Sinne trifft. Daraus resultiert die Zurückhaltung der Rabbinen, eine bestimmte Auslegung, nur weil sie nicht allgemeine Anerkennung gefunden hat, aus der Überlieferung auszuschneiden. Anders als bei den Kirchenvätern, deren Auslegungen in der Regel einlinig an der christologischen Bedeutung einer bestimmten Bibelstelle interessiert sind (weswegen abweichende Interpretationen unter den Tisch fallen oder rasch als häretisch gebrandmarkt werden), zeichnen sich die rabbinischen Exegesen, wie sie im Talmud und in den Midraschim überliefert sind, dadurch aus, einander nicht selten zu widersprechen. Einander inkongruente, nur schwer zu harmonisierende Auslegungen zu tradieren, liegt nun aber in der Unantastbarkeit des biblischen Textes begründet: Die Auslegungen, die er provoziert, profitieren von seiner Heiligkeit – kann man denn ausschließen, dass in einer Interpretation, die heute als fragwürdig erscheint, morgen nicht eine verborgene Bedeutung entdeckt wird?! Die Vielfalt und Divergenz der rabbinischen Exegesen, die einer historisch-kritischen Exegese bestenfalls als „schöpferische Philologie“ (Isaac Heinemann), eher aber noch als philologische Willkür erschei-

⁶⁰ Ebd. 79f.

nen muss, gründet insofern zuletzt in einer frommen Haltung gegenüber dem biblischen Text: Nicht nur bewirkt „das Wissen um die Vielschichtigkeit des Bibeltextes [...] einen unverkrampften Zugang auch zu Auslegungen, die von der eigenen abweichen“⁶¹; man könnte darüber hinaus als Grundlage der vielen Exegesen, die die rabbinische Tradition überliefert, eine vom Talmud höchstselbst empfohlene „Hermeneutik des Irrtums“ vermuten, heißt es doch: „*Kein Mensch kann die Worte der Tora verstehen, bevor er [nicht] darüber gestolpert ist.*“ (bGit 43a)⁶²

Damit man sich beim Stolpern über den Text nun aber nicht die hermeneutischen Haken bricht, kennen die Rabbinen diverse Regeln, welche bei der Auslegung der Texte zu beachten sind.⁶³ Am bekanntesten sind die sieben Regeln des Hillel (ca. 30 v.Chr. – 9 n.Chr.). Der in Frage stehende Textsinn wird hier (i) durch Schluss vom minder Bedeutsamen auf das Bedeutendere herausgefunden (*a minore ad maius*), (ii) durch Vergleich zweier analoger Textstellen eruiert, (iii) durch Verallgemeinerung besonderer biblischer Gebote erschlossen, (iv) durch eine Kontextualisierung von mindestens zwei Bibelstellen erhoben, (v) durch Näherbestimmung des Allgemeinen durch das Besondere bzw. des Besonderen durch das Allgemeine an den Tag gebracht, (vi) durch einen Quasi-Analogieschluß, d.h. durch inhaltliche Parallelisierung zweier ähnlicher Texte herbeigeführt oder (vii) schlicht und ergreifend aus dem jeweiligen textlichen Umfeld (Kontext) bestimmt. Die sieben Regeln (*middot*) sind wohl nicht von Hillel selbst erfunden, sondern stellen eher eine Art Zusammenfassung von Hauptarten pharisäischer Beweisführung dar, wie sie zu Lebzeiten Hillels praktiziert wurden.

Ähnlich die dreizehn Regeln, die Jischmael ben Elischa (ca. 70 – 135 n.Chr.), dem großen Lehrer der ersten Generation nach der Zerstörung des Tempels zugeschrieben werden; sie beschränken sich zwar im großen und ganzen darauf, eine erweiterte Fassung der sieben Middot des Hillel anzubieten, zeichnen sich jedoch dadurch aus, dass sie gegenüber allzu spitzfindigen Exegesen dem einfachen Textsinn den Vorrang geben. Die Auslegung nach den dreizehn Regeln lässt sich durch den berühmten Satz leiten: „Die Tora spricht nach Menschenart“ (Sifre Num 112), eine Haltung, die einer übermäßigen Mystifizierung des Textes durch Vermutung theologischer Bedeutsamkeit auch noch der kleinsten stilistischen oder grammatischen Besonderheit entgegentritt.

Schließlich jene zweiunddreißig Regeln, die dem Tannaiten Eliezer ben Jose ha-Gelili (spätes 2. Jhdt.) zugeschrieben werden, ihre endgültige Zusammenstellung wohl aber erst zwischen dem 6. und 8. Jhdt. gefunden haben. Anders als in den dreizehn Regeln des Rabbi Jischmael ist es hier wieder die minutiöse Aufmerksamkeit auf das Wortdetail (Fehlen des bestimmten Artikels, unübliche Verwendung der Akkusativpartikel *et* und der Genitivpartikel *min*, Wortwiederholung, elliptische Ausdrucksweisen usw. usf.), die die Interpretation leitet; aber auch allegorische, gematrische, etymologische und notarische (d.h. den Wortsinne durch Zerlegung der Buchstabenfolge in anagrammatische bzw. akrostische Stilfiguren eruiierende) Auslegungsmethoden werden zu Hilfe gerufen, um den Sinn strittiger Stellen zu erhellen.

⁶¹ Ebd. 82.

⁶² Ebd. 82.

⁶³ Für das Folgende vgl. ebd. 84-102; Hermann L. STRACK / DERS.: *Einleitung in Talmud und Midrasch*, München: C.H. Beck (1982) 25-40.

Trotz aller angedeuteten Weite und Vielfalt im Einzelnen gilt jedoch, dass Auslegungen, die gegen Glaube und Sitte, d.h. gegen den von der jüdischen Tradition getragenen Sinn verstoßen, nicht zugelassen sind. Insofern wird man sagen müssen, dass die in den talmudischen Traktaten ketenen-artig aneinander gereihten Exegesen („*dabar acher*“: „eine andere Auslegung...“) trotz aller bisweilen nicht recht zu harmonisierenden Vielfalt nur selten einander ausschließende Alternativen darstellen, sondern eher als einander ergänzende Aspekte der Vielfalt des Gotteswortes zu betrachten sind, die erst zusammen der Sinnfülle der Texte nahe kommen. Jedoch bedeutet die Relativierung der einzelnen Exegese nicht die Relativität rabbinischer Schriftauslegung insgesamt; eine solche Vergleichültigung des eigenen Tuns wäre den Rabbinen undenkbar. Vielmehr gilt: Trotz aller zugestandenen Pluralität in der Textauslegung haben die Regeln der Textauslegung und hat damit zu guter letzt die Textauslegung selbst Anteil am Offenbarungscharakter des auszulegenden Textes. Gegenüber modernen Formen der Schrifthermeneutik, die oft eher am religionsgeschichtlichen Werdezusammenhang eines Textes interessiert sind und deswegen in Sachen »theologische Wahrheit« des Textes eine verständliche Vorsicht walten lassen, gilt denn auch folgender elementare Grundsatz: *Rabbinische Schriftauslegung ist nicht ein profanes, sich selbst genügendes Geschäft, sondern sie ist Suche nach dem Sinn des Gotteswortes. Denn Ziel aller Schriftauslegung ist es, jener „kommenden Welt“ teilhaftig zu werden, von welcher die Texte kündigen.* Studium der Schrift (und nichts anderes ist Schriftauslegung) ist denn auch das Ernsthafteste, was es gibt (vgl. bSanh 99a), und ihm sein ganzes Leben zu weihen des frommen Juden höchste Pflicht, mag der religionshistorische Kontext, in welchen das jeweilige Schriftcorpus anzusiedeln ist, auch in ganz andere Richtungen weisen als in jene, die sich dem frommen Ausleger eröffnet.

IV. Schriftauslegung und Hermeneutik muslimisch

Auch das Textverständnis der dritten Schriftreligion, des Islam, erscheint – von der Warte historisch-kritischer Exegese aus betrachtet – als ein vorkritisches, ungeschichtliches. Der herkömmlichen Meinung nach vertritt der orthodoxe Islam in dieser Angelegenheit in etwa folgende Position:

Die vom Propheten zu rezitierenden Verse (*qur'an*) gelten als durch den Erzengel Gabriel übermittelte Offenbarung im Sinne einer „Eingebung“ (*wahy*); sie sind *Wort Gottes selbst* (*kalâm Allâh*). Wenn auch menschlichem Begreifen sich entziehe, wie eine solche Vermittlung des schlechterdings Transzendenten konkret vonstatten gegangen sei (wir wis-

sen nicht, ob der Prophet im Moment der „Herabsendung“ [*tanzil*] als eine Art willenloses Werkzeug bzw. Medium fungiert habe, ob er in trance- oder hypnoseartige Zustände gefallen sei), so hätten wir es im Koran in jedem Fall mit göttlicher Verbalinspiration im strengen Sinn des Wortes zu tun, weshalb jeder Versuch, die Entstehung des Koran geschichtlich, d.h. vermittels des Nachweises religionsgeschichtlicher Abhängigkeiten o.ä. zu erklären, von vorneherein scheitern müsse. Aus dem streng instruktionstheoretischen Offenbarungsverständnis, das dem Koran zugrunde liege, folge denn auch, dass Muslime ihren heiligen Text immer nur im Sinne eines übergeschichtlichen Dokumentes verstehen könnten.

Mag die hier skizzierte Position auch repräsentativ sein für die Mehrheit traditionalistisch gesonnener Kreise in der muslimischen Welt⁶⁴ (die im übrigen auf jüdischer wie christlicher Seite durchaus Entsprechungen haben), so ist doch festzuhalten, dass es in der gegenwärtigen islamischen Theologenszene zumindest vereinzelte Koranexegeten gibt, die beachtliche Anstrengungen im Blick auf eine Adaption zeitgenössischer hermeneutischer Diskurse (H.-G. Gadamer, P. Ricœur, E. Betti) unternehmen, um dadurch sowohl die Entstehungs- als auch die Wirkungsgeschichte des Koran als einer authentischen Offenbarungsurkunde nachzuzeichnen. Dabei handelt es sich nicht nur um verfemte Autoren wie den ägyptischen Theologen Nasr Hâmîd Abû Zayd (* 1943), der aufgrund seiner literarkritischen Arbeiten zur Korangenes⁶⁵ seit bald fünfzehn Jahren im niederländischen Exil leben muss⁶⁶, sondern auch um in der muslimischen Welt z.T. hoch geachtete Forscher: Zu denken wäre hierbei insbesondere an die beiden führenden Köpfe der sog. „Schule von Ankara“, Mehmet Paçacı (* 1959) und Ömer Özsoy (* 1963).⁶⁷

So sehr Paçacı als gläubiger Muslim von der Originalität der Verkündigung Mohammeds überzeugt ist, so selbstverständlich kann er dabei voraussetzen, dass der Koran als Buch „innerhalb der semitischen Religionstradition“⁶⁸ angesiedelt

⁶⁴ Vgl. Stefan WILD, *Drei Tage in Medina. Als Ungläubiger unter Korangelehrten*, in: FAZ Nr. 252 (30. November 2006); Ömer ÖZSOY: *Die Geschichtlichkeit der koranischen Rede und das Problem der ursprünglichen Bedeutung von geschichtlicher Rede*, in: Felix Körner SJ (Hg. u. Übers.): *Alter Text – neuer Kontext. Koranhermeneutik in der Türkei heute*, Freiburg/Br.: Herder (2006) 78-98, hier 78-81.

⁶⁵ Nasr Hamid ABU ZAID: *Mafhum Al-Nass: Dirasah fi 'Ulum Al-Qur'an* («The Concept of the Text. A Study in the Sciences of the Qur'an»), Kairo (1990). – Vgl. dazu Navid KERMANI: *Offenbarung als Kommunikation. Das Konzept wahy in Nasr Hamid Abu Zayds Mafhum an-nass*, Frankfurt/M. u.a.: Peter Lang (1996).

⁶⁶ Nasr Hamid ABU ZAID: *Ein Leben mit dem Islam*, erzählt von Navid Kermani, aus dem Arabischen übersetzt von Chérifa Magdi, Freiburg/Br.: Herder (1999).

⁶⁷ Für das Folgende vgl. Felix KÖRNER: *Revisionist Koran Hermeneutics in Contemporary Turkish University Theology: Rethinking Islam*, Würzburg: Ergon (2005). Danach DERS.: *Können Muslime den Koran historisch erforschen? Türkische Neuansätze*, in: ThZ [Universität Basel] 61 (2005) 226-238; DERS.: *Historisch-kritische Koranexegese? Hermeneutische Neuansätze in der Türkei*, in: Michael Meyer-Blanck / Görge K. Hasselhoff (Hgg.): *Krieg der Zeichen? Zur Interaktion von Religion, Politik und Kultur*, Würzburg: Ergon (2006) 57-74.

⁶⁸ Mehmet PAÇACI: *Sag: Gott ist ein einziger – ahad/ahâd. Ein exegetischer Versuch zu Sure 112 in der Perspektive der semitischen Religionstradition*, in: Felix Körner SJ (Hg. u. Übers.): *Alter Text – neuer Kontext. Koranhermeneutik in der Türkei heute*, aaO. 166-203, hier 166.

ist und sich deshalb nur aus ihr heraus verstehen lässt. Insbesondere aus dem Vergleich koranischer Suren mit biblischen Texten (bspw. Sure 112, 1 mit Dt 6, 4 oder Sure 112, 2 mit Ps 18, 3 oder Jes 26, 4) kann man lernen, wie sehr sich die koranische Verkündigung einer monotheistischen Tradition einschreibt, die lange vor Mohammeds Auftreten durch die jahrhundertelange Präsenz von Juden und Christen auf der arabischen Halbinsel semi-populäres Allgemeingut der autochthonen arabischen Bevölkerung geworden war, dann aber durch die spezifisch arabische Form, die Mohammed ihr gab, zu einer neuen, weil »gereinigten« Form von Monotheismus geführt hat.⁶⁹ Religionsgeschichtliche Beeinflussung durch, vielleicht sogar Abhängigkeit vom jüdisch-christlichen Monotheismus einerseits und unableitbare Originalität der koranischen Verkündigung andererseits müssen sich nicht ausschließen; ihr Vergleich kann vielmehr dazu beitragen, den geschichtlichen Kontext eines Offenbarungsereignisses und die theologischen Auseinandersetzungen, die in seinem Hintergrund stehen⁷⁰, genauer zu sistieren, mag jenes Ereignis als transzendente Erfahrung des Adressaten, Mohammeds, auch ein religiöser Glaubensartikel und insofern für den Historiker unzugänglich sein. Indem nun Paçacı über seine verheißungsvollen religionsgeschichtlichen Untersuchungen hinaus den „Sitz im Leben“ einzelner Koransuren nach Art biblischer Formgeschichte untersucht, enthebt er den koranischen Text auch von dieser Seite einer a-historischen, übergeschichtlichen Betrachtungsweise; vielmehr macht er auf die geschichtliche Situation aufmerksam, in die hinein der Prophet diese oder jene Sure verkündet hat (man erinnere sich an die klassische Unterscheidung zwischen mekkanischen und medinischen Suren), und zwar mit dem Ziel, den »garstigen Graben« zwischen dem Damals einer konkreten Verkündigungssituation und dem Heute einer geschichtlich ganz anders gearteten Situation, in die hinein ein Text ausgelegt werden soll, zu überspannen.⁷¹

Dasselbe Anliegen, nämlich den Koran als ein dezidiert geschichtliches Phänomen zu erfassen, hat Ömer Özsoy vor Augen, wenn er darauf aufmerksam

⁶⁹ Vgl. ebd. 193f. – Ein »gereinigter« Monotheismus insofern, als die Christen, auf die Mohammed in seinem Umfeld stieß, wohl eine arianische Form von Trinitätstheologie jenseits der großkirchlichen Orthodoxie, d.h. diverse Formen von tritheismusimprägnierter Christologie vertraten (vgl. Mehmet PAÇACI: *Der Koran und ich – wie geschichtlich sind wir?*, in: ebd. 31-69, hier 41ff.), und auch die Juden, die in Yatrib (Medina) ansässig waren und dort sehr erfolgreich missionierten, jenseits der Überlieferung der schriftlichen Tora eine von den diversen Midraschim propagierte Dämonologie vertraten.

⁷⁰ Vgl. Mehmet PAÇACI: *Sag: Gott ist ein einziger – ahad/ahâd. Ein exegetischer Versuch zu Sure 112 in der Perspektive der semitischen Religionstradition*, aaO. 172-189.

⁷¹ Vgl. Burhanettin TATAR: *Das Problem der Koranauslegung*, in: Felix Körner SJ (Hg. u. Übers.): *Alter Text – neuer Kontext. Koranhermeneutik in der Türkei heute*, aaO. 104-124; Mehmet PAÇACI: *Was ist in der Moderne aus Koran und Koranexegese geworden?*, in: ebd. 130-159.

macht, dass die Bezeichnung „Text“ für den Koran missverständlich sei.⁷² Denn der Koran ist nicht – analog etwa zum Alten oder Neuen Testament – ein „Text“ (kitab, musaf), in welchem man liest, sondern zunächst und vor allem eine Rezipitation (qur’an), die man hört. Als Rezipitation Mohammeds, d.h. als vom Propheten gesprochenes Wort ist der Koran gerichtet gewesen an konkrete Zuhörer, die in einer bestimmten geschichtlichen Situation vom Propheten Antwort auf konkrete Fragen wünschten. Ein Text hingegen wird von seinem Autor konzipiert, um Leser unterschiedlichster Herkunft in unterschiedlichsten Lebenssituationen zu erreichen. Verhält sich dies so, dann muss die mehr oder weniger zufällige Kompilierung verschiedenster prophetischer Redestücke zu »dem« Koran, wie sie unter dem Kalifen Ūthman († 656) stattfand, zu schwerwiegenden Missverständnissen führen, sobald man beginnt, dieses Kompilat nach Art eines von vorneherein in dieser Form konzipierten Textes zu lesen.⁷³ Während nämlich in der vorgetragenen Rede das Wort in unmittelbarer Beziehung zu seinem Autor bzw. Sprecher steht, sind in einer verschriftlichten Rede die Absicht des Autors und der aufgezeichnete Textsinn getrennt. Der Text nimmt gegenüber der ursprünglichen Rednerintention und -situation ein autonomes Eigenleben an („was der Text sagt, ist wichtiger geworden, als was der Autor sagen will“⁷⁴) – eine Eigenschaft, die dem Koran als situativ gesprochenem Wort ursprünglich nicht zukam. Erst angesichts seiner autoritativ kodifizierten Form kann die unter frommen Muslimen verbreitete Meinung auftreten, der Koran sei „die vorherbestimmte und einzige Form“ „des letzten Wort-Eingriffes Gottes in die Welt“.⁷⁵ Dagegen legt die formgeschichtliche Situiertheit nicht weniger Suren (d.h. ihr „Sitz im Leben“ der medinischen bzw. mekkanischen Gemeinde) den Schluss nahe, dass erst die Kenntnis der Situation, in der sie verkündet wurden, ein adäquates Verständnis des kodifizierten Wortlautes erlaubt. Özsoys nur auf den ersten Blick erstaunliche Prämisse, dass der Koran „kein Text“, sondern Rede sei, zielt insofern auf nichts geringeres als die These, dass „ähnlich wie die Sunna“ (d.h. die im Hadith überlieferten Handlungen und Aussprüche des Propheten) „auch die koranische Rede [ge-

⁷² Ömer ÖZSOY: *Die Geschichtlichkeit der koranischen Rede und das Problem der ursprünglichen Bedeutung von geschichtlicher Rede*, aaO.

⁷³ „Die Schwächen, die der Koran unter literaturwissenschaftlicher Rücksicht zeigt, belegen nur, daß er historisch betrachtet gar nicht als Text konzipiert wurde.“ Er ist vielmehr „nichts als eine Sammlung von Stücken, die in [den] gut zwanzig Jahren [der Verkündigungstätigkeit Mohammeds] anlässlich verschiedener Begebenheiten und Entwicklungen offenbart wurden und mit diesen Entwicklungen in Verbindung stehen, nicht aber miteinander.“ (Ebd. 83)

⁷⁴ Ebd. 85.

⁷⁵ Ebd. 86.

schichtlich bedingt]“, d.h. in ihrer konkreten Offenbarungsgestalt auf ihre jeweiligen Zuhörer ausgerichtet gewesen sei.⁷⁶ Insofern erschließe nur eine Exegese, der es gelinge, die konkrete Redesituation einer Sure zu rekonstruieren, den Sinn dessen, was der vorliegende Text sagen wolle. Wo man hingegen den Koran „grundsätzlich [...] als übergeschichtlichen Text“ lese, verfehle man auf eklatante Weise seine „ursprüngliche“ Bedeutung.⁷⁷ Das Ergebnis sei dann nicht selten eine sich orthodox dünkende Auslegung, die den von ihr (eisegetisch) eruierten Textsinn mit der Aura übergeschichtlicher Wahrheit umgebe. Deshalb öffnen paradoxerweise gerade Koran-Exegesen, die meinen, der Übergeschichtlichkeit des Koran die Treue zu bewahren, dem Subjektivismus Tür und Tor. Denn es gibt nicht nur einen liberalistischen, sondern auch einen traditionalistischen Subjektivismus. Für letzteren gilt: Es ist die Tragik der Traditionalisten, dass sie von der eigenen Tradition, d.h. von der geschichtlichen Gewordenheit ihres religiösen Glaubensbekenntnisses so wenig verstehen.

Insofern gibt es, um die Aporien eines solchen traditionalistischen Subjektivismus zu vermeiden, für Özsoy (in Anschluss an den schon erwähnten Abû Zayd) im Grunde nur einen gangbaren Weg: Den Koran in seiner Eigenschaft als geschichtlich situierter Rede adäquat auszulegen, bedeutet, ihn analog zur Verkündigungspraxis des Propheten, d.h. gegenwartsbezogen auszulegen; erst dadurch kommt seine Gründung im übergeschichtlichen Wort Gottes an den Tag. Denn „gerade wenn die Botschaft des Koran für die gesamte Menschheit unabhängig von Zeit und Ort gültig sein soll, ist [sc. aufgrund der geschichtlichen Situiertheit seiner Hörer] eine Vielfalt der Interpretation unvermeidlich. Wenn die Botschaft [selbst] auch [...] göttliche[n] Ursprung[s] ist, so ist ihre Interpretation doch absolut menschlich“⁷⁸ – nicht zuletzt jene Interpretation, die ihr der Prophet höchstselbst im Laufe der Sammlung seiner ersten Gläubigen hat angedeihen lassen.

V. Ausblick. Schriftauslegung und Hermeneutik: Fundamentaltheologische Kontexte

Blickt man zurück auf die Vielzahl von Themen, mit denen uns unser diesjähriges Leitthema konfrontiert, so resümieren sich seine Fragestellungen aus der Per-

⁷⁶ Ebd. 89.

⁷⁷ Ebd. 90.

⁷⁸ Nasr Hâmîd ABÛ ZAYD: *Spricht Gott nur Arabisch?*, in: DIE ZEIT Nr. 5 (23. Januar 2003).

spektive einer biblischen Theologie zunächst in folgender grundsätzlichen Problematik:

Wie eigentlich soll Offenbarung gedacht werden, wenn der biblische Gesamttext eine Art Palimpsest darstellt, eine Schrift also, in welcher nicht nur die Geschichte des Volkes Israel im Licht einmal ergangener Verheißungen, sondern auch die an Israel ergangenen Verheißungen im Licht neuer geschichtlicher Ereignisse immer wieder überschrieben und re-interpretiert werden – (erinnert sei hier als Beispiel kat' exochen natürlich an das Christusereignis)? Ist, was wir »Offenbarung« nennen, zuletzt doch nur menschengefertigtes Wort, nämlich die Interpretation einer Interpretation einer Interpretation?

Will man es bei dieser desillusionierenden Antwort nicht belassen, so ist man genötigt, sich mit folgenden fundamentaltheologischen Fragen auseinanderzusetzen:

Welche der uns durch die biblischen Texte gewährten Einsichten erlauben es uns, in ihnen das unableitbare Wort Gottes zu entdecken?

Wie ist überhaupt das Verhältnis von Menschenwort und Gotteswort innerhalb der biblischen Schriftcorpora zu fassen?

Während die erste Frage die anthropologische Relevanz des biblischen Verheißungs- und Erlösungsglaubens thematisiert und von hier aus seinen Offenbarungscharakter einsichtig zu machen versucht⁷⁹, zielt die zweite Frage auf das erstmals wohl von Lessing (1729-1781) thematisierte⁸⁰, spätestens aber durch die Arbeiten von Ernst Troeltsch (1865-1922) bedrückend gewordene Problem, ob eine Gegenwart unableitbarer, weil analogieloser Transzendenz in den Kategorien von Welt und Geschichte überhaupt je adäquat gedacht werden könne.⁸¹ Die Überlegungen der modernen Hermeneutik (H.-G. Gadamer, P. Ricœur) geben uns hier insofern eine erste, wenn auch vorläufige Antwort, als sie auf den Doppelcharakter biblischer Offenbarung verweisen: Auf der einen Seite ist vollständig klar, dass wir es bei biblischen Texten (für den Koran gilt dies natürlich genauso) zunächst mit Zeugnissen zu tun haben, deren Autorschaft menschlichen Ur-

⁷⁹ Vgl. Hubertus HALBFAS: *Religionsunterricht in der Sekundarstufe. Lehrerhandbuch 8*, Düsseldorf: Patmos (21997) 375: „Ein theologischer Inhalt kann heute nur noch [...] verständlich werden, [...] wenn] im Verständnis der ‚Sache‘ der Mensch (der Mensch! nicht nur der Christ) sich selbst tiefer verstehen lernt, wenn sich Theologie als eine Tiefendimension der Anthropologie zugänglich macht. Eine sogenannte Glaubensbotschaft, die über den Kreis der ihr bereits Zustimmenden hinaus keine Verständlichkeit hat, erstickt in der eigenen Ohnmacht. Christen sind in ihrem Glauben nur dann überzeugend, wenn dieser Glaube sprachlich kommunikabel und als ein Beitrag zur Menschwerdung einleuchtend ist.“ – Vgl. dazu Hans-Jürgen VERWEYEN: *Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie*, Regensburg: Pustet (42002); Thomas PRÖPPER: *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*, Freiburg/Br.: Herder (2001).

⁸⁰ Gotthold Ephraim LESSING: *Über den Beweis des Geistes und der Kraft*, in: Ders.: *Werke* (hrsgg. von Herbert G. Göpfert), Darmstadt: WBG (1996), Bd. 8, 9-14.

⁸¹ Vgl. Ernst TROELTSCH: *Ueber historische und dogmatische Methode in der Theologie* [1898] – s.o. Anm. 14.

sprungs ist, mögen sie auch noch so sehr göttlichen Offenbarungsanspruch erheben. Auf der anderen Seite ist damit aber noch keine Antwort auf die theologisch entscheidende Frage präjudiziert, ob das Sein, von welchem jene Texte künden, platterdings identisch sei mit ihrer menschlichen Herkunftigkeit. Zwar kann eine kultur- bzw. religionsgeschichtlich arbeitende Phänomenologie in den Symbolen des Heiligen nichts anderes erblicken als kulturell erzeugte Größen; wo jedoch eine solche Phänomenologie die Sinnfülle ihres Gegenstandes auf die ihr zu Gebote stehenden Parameter reduziert, da überschreitet sie ihre Kompetenzen. Auch eine religionsgeschichtlich arbeitende Phänomenologie des Heiligen hat anzuerkennen, dass die von ihr untersuchten Symbole (deren eigenem Selbstverständnis nach) vom „Einschlag“⁸² einer Realität in die Kultur künden, die von etwas anderem spricht als nur der Kultur. In den biblischen Texten ist insofern mehr enthalten, als einer agnostisch argumentierenden Philosophie zu erfassen möglich ist.⁸³ Hier wird der Mensch mit einer Realität konfrontiert, die anders ist als diejenige, von der er sich sowieso schon abhängig weiß: Das Erste und das Letzte sind nicht Geburt und Tod, die die Grenzen des Lebens markieren; das Erste ist vielmehr ein unvordenklicher Ursprung, und das Letzte ist eine uneinholbare Bestimmung, von denen zu sprechen nur in symbolischer Weise möglich ist. Folgt man den Einsichten Ricœurs, so ist eine Reflexion auf den unhintergebar symbolischen Charakter biblischer Offenbarungstexte die Bedingung der Möglichkeit, die Wirklichkeit, von welcher diese Texte künden, einem geschichtlichen Denken zugänglich zu machen.⁸⁴

Die Einsicht in den unhintergebar symbolischen Sprachcharakter vieler biblischer Texte⁸⁵ könnte uns im Rahmen unseres Jahresthemas nun aber auch für eine vertiefte Begegnung mit jenen christlichen Traditionen sensibilisieren, die innerhalb des westeuropäischen Diskurses nur selten im Blick sind, in Jerusalem aber seit mehr als anderthalb Jahrtausenden eine fest verwurzelte Heimat haben: die Traditionen der griechischen Orthodoxie und der vielen orientalischen Kirchen. Die Kluft, die seit langem die lateinische von der griechischen Christenheit trennt, gründet ja nicht zuletzt in der Frage, in welcher Art von Schriftexegese

⁸² Paul RICŒUR: *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud*, Frankfurt/M.: stw (1993) 540.

⁸³ Ebd. 539.

⁸⁴ Vgl. dazu DERS.: *Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II* [1960], Freiburg/Br.-München (1988); DERS.: *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, Genève: Labor et Fides (1996); DERS. / André LACOCQUE: *Penser la Bible*, Paris: Seuil (1998).

⁸⁵ Vgl. oben Anm. 40.

man sein Heil sucht. Es dürfte deutlich geworden sein, dass „westliche wie östliche Exegese [...] sich derzeit in einer üblen Lage [befinden]; die eine, weil sie die Verbindung mit Dogmatik, Patristik und Spiritualität verloren hat, die andere, weil sie von Dogmatik, Patristik und Spiritualität erdrückt wird; die eine, weil sie fast nur noch historisch-kritische [...] Auslegung betreibt, die andere, weil sie historisch-kritische Auslegung so gut wie gar nicht kennt; die eine, weil sie den Traditionsbruch der Aufklärung nicht überwunden hat, die andere, weil sie, von Aufklärung unberührt, lebendige Tradition immer wieder mit steriler Konservierung verwechselt. Könnte es nicht sein, dass die orthodoxe Seite die Heilmittel für die westlichen Übel besitzt und die westliche Seite die Heilmittel für die östlichen [...]?“⁸⁶ – Die Frage so zu stellen, heißt, die Richtung ihrer Beantwortung anzudeuten, wenn auch offensichtlich ist, dass „keine der beiden Seiten die Heilmittel in einer sofort einnehmbaren Form“ zur Verfügung hat.⁸⁷ Die im Rahmen des Studienjahres problemlos mögliche Begegnung mit Gläubigen der Orthodoxie kann uns aber immerhin für die Frage sensibilisieren, in welche Richtung ein solcher wechselseitiger Diskurs vonstatten gehen könnte und vielleicht auch – müsste.

Eine weitere fundamentaltheologisch außerordentlich bedeutende Frage, auf die wir im Rahmen unseres Jahresthemas gestoßen werden, betrifft schließlich und vor allem das spannungsreiche Verhältnis von Altem und Neuem Testament:

Wie ist jenes Verhältnis näherhin zu bestimmen? Hat man es als Christ zu lesen im Sinne der althergebrachten Interpretationsschemata „Verheißung-Erfüllung“ (Apg 13, 32f.)? „Buchstabe-Geist“ (2Kor 3, 4-16)? „Typos-Antitypos“ (Röm 5, 12-21; Gal 4, 24ff.)? „Figura-Revelatio“ (vgl. Hebr 8, 5)? Oder gibt es neutestamentlich begründete Interpretationsmodelle, die es von vorneherein gestatten, eine imperatorische Substitution des Alten durch das Neue Testament zu unterlaufen – erinnert sei hier nur an die berühmten Kapitel Röm 9-11? (Diese Frage stellt sich ja nicht zuletzt im Rahmen des jüdisch-christlichen Gesprächs mit zunehmender Dringlichkeit.⁸⁸)

Aber auch im Rahmen der Begegnung mit dem Islam werden wir auf Fragen gestoßen, die für unsere Jahresthema fundamentaltheologisch von hoher Relevanz sind und insofern den in Jerusalem so dringlichen »interreligiösen Dialog« auf sehr ernste Weise konkretisieren: *Die Frage nämlich, inwieweit eine konsequente*

⁸⁶ Marius REISER: *Geist und Buchstabe. Zur Situation der östlichen und der westlichen Exegese*, in: TThZ 110 (2001) 67-80, hier 67.

⁸⁷ Ebd. 67.

⁸⁸ Erinnert sei hier nur an die vom Gesprächskreis „Juden und Christen“ beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken am 11. Februar 2009 verabschiedete Erklärung „*Nein zur Judenmission – Ja zum Dialog zwischen Juden und Christen*“, die nicht nur innerkatholisch derzeit für viel Gesprächsstoff sorgt.

Historisierung biblischer Texte nicht womöglich das geeignete Mittel ist, um gewisse im Rekurs auf göttliche Offenbarungen untermauerte Ansprüche politischer Art zu dekonstruieren. Im Kontext der gegenwärtigen sozialen und politischen Realitäten des Heiligen Landes lesen palästinische Christen und israelische Juden dieselben biblischen Texte auf sehr verschiedene und nicht selten konfliktuelle Weise unter folgenden Fragestellungen:

Wem gehört das Heilige Land? Und welchem Volk ist dieses Land verheißen, so dass es sich als das „auserwählte“ begreifen darf? Sollte es denkbar sein, dass Gott nach Art eines königlichen Feudalherrn das eine Volk bevorzugt und das andere enteignet und vertreibt? Soll man bspw. die Landnahmetexte des Buches Josua nach Art eines antiken Katasterauszuges lesen, wie es prominente Vertreter der national-jüdischen Siedlerbewegung tun? Macht sich eine solche biblizistische Hermeneutik nicht von vorneherein die biblischen Texte politisch gefügig? Wie aber sähe eine Schriftexegese aus, die sich von den Grundsätzen einer Hermeneutik des Friedens, der Gerechtigkeit und der Versöhnung leiten ließe? Käme man dem Sinn dieser Texte nicht überhaupt erst dadurch näher?⁸⁹

Die in der europäischen Aufklärung beheimatete Tradition historisch-kritischer Exegese erweist ihre argumentative Kraft angesichts solcher Fragen darin, dass sie nicht nur dem Bibelwissenschaftler, sondern auch dem politisch interessierten Zeitgenossen geeignete Instrumente an die Hand gibt, den theologischen Anspruch biblischer Texte von den politischen Ansprüchlichkeiten ihrer Ausleger zu unterscheiden. Indem sie ferner mithilft, das semantische Gewaltpotential bestimmter mit Offenbarungsanspruch auftretender Bibeltexte durch Aufdeckung ihrer religions- und literargeschichtlichen Genese psychohistorisch zu dekonstruieren, leistet sie darüber hinaus einen pazifizierenden Beitrag zum Gespräch zwischen den Religionen, den in dieser Form beizusteuern bei Licht betrachtet weder eine traditionelle jüdisch-midrassische noch eine traditionelle monastisch-sapientiale Exegese imstande wären – erinnert sei hier nur an die von Jan Assmann angestoßene Debatte um die sog. „Mosaische Unterscheidung“⁹⁰, die auf Seiten der kritischen Exegeten außerordentlich erhellende Beiträge provoziert hat.⁹¹ Eine präzise historische Bearbeitung dieser Themen ist vielleicht an keinem Ort der

⁸⁹ Vgl. hierzu die Diskussionen einer erstmals im Dezember 2004 zusammengetretenen Gruppe am Jerusalemer „Center of Interreligious Studies“, in der Mitglieder des Palästinensischen Klerus und führende Rabbiner Jerusalems solche Fragen miteinander diskutieren, sowie das 1993 vom Lateinischen Patriarchat Jerusalem veröffentlichte Dokument „*Reading the Bible Today in the Land of the Bible*“.

⁹⁰ Jan ASSMANN: *Die mosaische Unterscheidung – oder Der Preis des Monotheismus*, München-Wien: Carl Hanser (2003).

⁹¹ Vgl. ebd. 193-286 die Repliken von Rolf Rendtorff, Erich Zenger und Klaus Koch sowie von literaturtheoretischer und -geschichtlicher Seite die Beiträge von Gerhard Kaiser und Karl-Josef Kuschel.

Welt so dringlich wie in der den drei abrahamischen Religionen gleichermaßen heiligen Stadt Jerusalem. Nicht nur von dieser – aktuellen – Warte aus wird deutlich: Die Probleme, mit denen uns unser Jahresthema konfrontiert, sind nicht solche, die im sog. Elfenbeinturm verhandelt werden; sondern die Frage „Verstehst du auch, was du liest?“ berührt schlechterdings alle Dimensionen religiöser Existenz: menschliche, politische und soziale. Hierfür zu sensibilisieren, ist die schöne, aber auch schwierige Aufgabe, die sich das 36. Theologische Studienjahr an der Abtei Dormitio Beatae Mariae Virginis mit der Wahl seines Jahresthemas stellt. Ob und inwieweit diese Aufgabe erfüllt wird, hängt nun aber nicht ausschließlich oder vor allem vom Engagement der Dozenten ab, sondern einmal mehr vom Engagement aller Teilnehmer am Studienjahr.

Paderborn / Jerusalem
27. Juli 2009

Dr. Joachim Negel
(Studiendekan)

Leben und Lernen in Jerusalem

Das Theologische Studienjahr Jerusalem

Leben

Unmittelbar vor den Mauern der Jerusalemer Altstadt, im Garten der Benediktinerabtei Dormitio B.M.V. (Abbatia Dormitionis B.M.V.) steht das Beit Joseph. Geschichtsträchtige Orte und Steine, Touristenströme, verschiedenste Kulturen und Religionen auf engstem Raum zusammengedrängt - sie bilden das unmittelbare Umfeld von Abtei und Studienhaus.

An diesem vielfältig herausfordernden, nicht selten befremdenden Ort leben und lernen alle, die am Studienjahr teilnehmen, gemeinsam. Darin besteht bereits die erste Herausforderung: Das Zusammenleben von ca. zwanzig (deutschsprachigen) Männern und Frauen unterschiedlicher Konfessionen, verschiedener Nationalitäten und mit keineswegs einheitlichen Berufszielen gelingt nicht fraglos. Es will in gemeinsamem Bemühen gestaltet sein. Wenn so die Verschiedenheit zu einer „Einheit in Vielfalt“ wird, dann

stellt diese Lebensgemeinschaft ein gutes Fundament bereit, um den ungeheuer zahlreichen Eindrücken Israels und Palästinas, der Geschichte und der Gegenwart sowie nicht zuletzt des theologischen Studiums offen zu begegnen.

Eine der wichtigsten Hilfen dafür bietet die Abtei. Sie ist nicht nur die Trägerin des Studienjahres. Die Liturgie, besonders das monastische Stundengebet, steht auch den Studierenden zur Teilnahme offen und kann zu einer geistlichen Mitte des Lebens in Jerusalem werden. Der Abt und einige seiner Mitbrüder bieten den Studierenden zudem eine geistliche Begleitung oder persönliche Beratung an. Und ohne die Mönche sowie die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter der Abtei wären auch die unzähligen großen und kleinen Probleme des profanen Alltags kaum zu lösen.

Bei all seinen Angeboten und Anforderungen will das Studienjahr jedoch keine deutsche Enklave in der Fremde bilden. Vielmehr will es ein Ort sein, von dem aus es möglich ist, andere Religionen und Kulturen kennen zu lernen, die Welt und sich selbst neu zu sehen und zu verstehen.

Lernen

Das intensive Studium ist nicht nur der umfangreichste Inhalt, sondern auch das vorrangige Ziel des Studienjahres. Die thematischen Schwerpunkte bilden die Exegese des Alten und Neuen Testaments unter Einschluss der biblischen Archäologie sowie der Dialog der Konfessionen und Religionen. Für die Erarbeitung dieser Schwerpunkte bilden das Land, seine Geschichte und die Menschen, die heute in ihm leben, den prägenden Hintergrund.

Zur Vertiefung des in den Lehrveranstaltungen vermittelten Stoffs und zur Erarbeitung von Referaten steht in der Abtei eine Bibliothek zur Verfügung. Die Studierenden haben aber auch Zugang zu den zahlreichen sonstigen wissenschaftlichen Bibliotheken in Jerusalem.

Das Studienprogramm ist ausgerichtet auf deutschsprachige Theologiestudierende aller christlichen Konfessionen, die das Diplom (oder eine entsprechende kirchliche Abschlussprüfung), einen Magisterabschluss in Theologie oder die Lehramtsbefähigung für die gymnasiale Oberstufe (Sek. II) anstreben. Sie müssen die erste Zwischenprüfung absolviert haben und am

Beginn des Hauptstudiums stehen. Die Lehrveranstaltungen gliedern sich in drei Gruppen:

- ausführliche Vorlesungen und Seminare;
- wissenschaftliche Exkursionen;
- Gastvorlesungen.

Die Vorlesungen und Seminare finden in der Regel als Blockveranstaltungen statt. Sie tragen aus der Perspektive des jeweiligen Fachs zu den genannten Schwerpunkten des Studienjahres bei. Soweit möglich, nehmen sie besonderen Bezug auf das Jahresthema des aktuellen Studienjahres.

Die wissenschaftlichen Exkursionen werden durch Vorlesungen zur Archäologie und Topographie vorbereitet und begleitet. Die Studierenden beteiligen sich daran aktiv durch Übernahme von Referaten und Führungen.

Die Gastvorlesungen befassen sich mit Geschichte, Kultur und Religionen sowie mit Politik und Zeitgeschehen in Israel und im ganzen Nahen Osten.

Mentorat

Neben dem Erwerb von inhaltlichen Kompetenzen ist eine individuell-fachliche Förderung der Studierenden ein weiteres Ziel des Studienjahres. Denn ein ernsthaft betriebenes Theologiestudium hat immer auch eine biographische Seite. Darüber hinaus legen die vielen Eindrücke, die auf die Teilnehmer am Studienjahr einströmen, die Menge an theologischen Themen, die im Rahmen unseres Intensivstudiums angeboten wird, sowie schließlich das enge Zusammenleben im Beit Josef eine solche individuell-fachliche Begleitung des je Einzelnen nahe. Zu diesem Zweck wurde in den letzten Jahren ein »Mentorat« geschaffen, an dem alle Teilnehmer des Studienjahres gleichermaßen partizipieren.

Als Mentoren standen zur Verfügung und wurden wieder angefragt:

Sr. Monika Düllmann (St. Louis Hospital Jerusalem),
Pfarrer Dr. Petra Heldt (Ecumenical Research Fraternity Jerusalem),
Pater Dr. Thomas Maier PA (Communauté Ste. Anne),
Sr. Marie-Madeleine Wagner OSB (Fraternité Monastique d'Abou Gosh);
Pfarrer Dr. Ulrike Wohlrab (Evg. Auguste-Victoria-Stiftung Jerusalem),
Pfarrer Michael Wohlrab (Evg. Auguste-Victoria-Stiftung Jerusalem).

In der Einführungsphase des Studienjahres stellen sich die Mentoren den Studierenden im Rahmen eines gemeinsamen Abends vor; diese wählen sich im Anschluss daran einen Mentor aus. Zwei Gespräche mit dem Mentor (gegen Ende des ersten und zu Beginn des letzten Quartals) sind den Studierenden als verpflichtend aufgegeben. Aber auch über diese Treffen hinaus besteht die Möglichkeit, Kontakt mit dem Mentor zu halten.

Immatrikulation – Exmatrikulation

Mit den Universitätssekretariaten ist jeweils zu besprechen, ob an der Heimatuniversität eine Exmatrikulation oder eine bloße Beurlaubung erfolgen soll. Wird eine Exmatrikulation vorgezogen, so wird die Immatrikulation an unserer Fakultät zu Beginn, die Exmatrikulation zu Ende des Studienjahres in die Studienbücher eingetragen (Termine s.o. Seite 6).

Prüfungsordnung

Alle Teilnehmer⁹² des Theologischen Studienjahres sind verpflichtet, an sämtlichen Veranstaltungen des laufenden Programms teilzunehmen, sofern diese nicht ausdrücklich als „fakultativ“ gekennzeichnet sind. In den folgenden vier Veranstaltungskategorien sind dabei die jeweils geforderten Leistungen zu erbringen:

I. Vorlesungen

In jedem der folgenden fünf Fachbereiche ist mindestens eine schriftliche oder mündliche Vorlesungsprüfung abzulegen:

1. Altes Testament
2. Neues Testament
3. Archologie

⁹² In der Prüfungsordnung werden stets nur die männlichen Personenbezeichnungen verwendet. Diese sind jedoch allesamt inklusiv zu verstehen, d.h. sie beziehen sich auf männliche und weibliche Personen in gleicher Weise.

4. Judaistik
 - Islamkunde
 - Ostkirchenkunde
5. Systematische Theologie
 - Liturgie
 - Kirchengeschichte
 - Zeitgeschichte und Politik

Über die fünf verpflichtenden Vorlesungsprüfungen hinaus können weitere abgelegt werden. Geprüft werden nur Vorlesungen im Umfang von mindestens 1 Semesterwochenstunde (entspricht 6 Doppelstunden). Alle Prüfungen sind öffentlich. Gruppenprüfungen sind nicht möglich. Die verbindliche Anmeldung zur Prüfung erfolgt durch den Eintrag des Namens in die dafür ausgehängte Liste. Die Prüfungstermine werden ausschließlich von der Studienleitung im Einvernehmen mit den betreffenden Dozenten festgelegt. Über die bestandene Prüfung wird ein benoteter Schein ausgestellt. Von den Vorlesungsprüfungen sind die Hauptseminare ausgeschlossen. Es besteht kein Anspruch darauf, über eine ganz bestimmte angekündigte Vorlesung geprüft zu werden. Dies gilt besonders dann, wenn eine Vorlesung und die mit ihr gegebene Prüfungsmöglichkeit ausfällt.

II. Hauptseminare

In mindestens einem der angebotenen Hauptseminare ist eine schriftliche Seminararbeit in dem vom Dozenten festzulegenden Umfang (Richtwert: 30 Seiten) zu verfassen. In folgenden drei Fächern wird jeweils ein Hauptseminar angeboten:

1. Altes Testament
2. Neues Testament
3. Systematische Theologie

Die verbindliche Anmeldung zum Abfassen einer Seminararbeit erfolgt spätestens bis zum Ende des Studienjahres durch den Eintrag des Namens und des zuvor mit dem Dozenten vereinbarten Arbeitstitels in die dafür ausgehängte Liste. Der Abgabetermin für alle Seminararbeiten ist der 30.09.2010. Auf der Grundlage der eingereichten Seminararbeit wird ein benoteter Hauptseminarschein ausgestellt. In Vorlesungen können keine Seminararbeiten verfasst und damit auch keine Hauptseminarscheine erworben werden. Es besteht kein Anspruch darauf, in einem ganz bestimmten angekündigten Hauptseminar eine

Seminararbeit zu verfassen. Dies gilt besonders dann, wenn ein Hauptseminar und die mit ihm gegebene Möglichkeit zum Erwerb eines Hauptseminarscheins ausfällt.

III. Referate

Aus den folgenden beiden Listen ist jeweils ein Referat zu halten:

1. Liste A: Ortsbezogene Referate
2. Liste B: Themenbezogene Referate

Die Listen mit den Referatsthemen werden zu Beginn des Studienjahres bekannt gegeben. Ein Referat umfasst:

- einen Vortrag (20 Minuten)
- die anschließende Aussprache (25 Minuten)
- eine schriftliche Ausarbeitung (ca. 15 Seiten), die spätestens vier Wochen nach dem Vortrag einzureichen ist.

Für das gehaltene und ausgearbeitete Referat wird ein benoteter Referatsschein ausgestellt. Dessen Note ergibt sich dabei aus der Benotung der jeweiligen Einzelleistungen nach den folgenden Verhältnissen:

1. Liste A:
Vortrag : Führung : schriftlicher Ausarbeitung = 1 : 1 : 2.
2. Liste B:
Vortrag : schriftlicher Ausarbeitung = 1 : 2.

Alternativmöglichkeit zur Referatsliste B:

Es besteht auch die Möglichkeit, während des Studienjahres eine diakonische Einrichtung vorwiegend christlicher Kirchen oder Orden, eine konkrete Initiative der Friedensarbeit oder eine ähnliches Projekt intensiver kennen zu lernen und dies in Form eines Berichtstagebuches sowie eines Referates und einer abschließenden Reflexion zu dokumentieren. Diese Alternative setzt ein höheres Maß an Eigeninitiative (Besuche an Wochenenden) voraus, bietet jedoch die Chance, das Land tiefer kennen zu lernen und je nachdem auch Freundschaften mit Israelis und/oder Palästinensern zu schließen.

IV. Führungen

An dem Ort, auf den sich das Referat aus Liste A bezieht, ist eine Führung zu halten. Diese wird benotet; die Note geht zu einem Viertel in die Note für das Referat aus Liste A ein.

Die Vorlesungsprüfungen und Hauptseminarscheine werden von den evangelischen und katholischen Universitätsfakultäten Deutschlands, Österreichs und der Schweiz grundsätzlich anerkannt. Auch die meisten evangelischen Landeskirchenämter in Deutschland erkennen zumindest einige Seminarscheine des Studienjahres an. Art und Umfang der Anrechnung im Studienjahr erbrachter Leistungen sind von den Teilnehmern selbst mit den jeweils zuständigen Prüfungsämtern abzuklären.

Über sämtliche Veranstaltungen und die darin erbrachten Leistungen wird den Teilnehmern nach Ende des Studienjahres ein Abschlusszeugnis mit den entsprechenden Credit Points nach dem European Credit Transfer System (ECTS) ausgestellt. Unbenotete Scheine (Teilnahmebescheinigungen) für einzelne Veranstaltungen gibt es dagegen nicht. Studierenden, die während des ganzen Studienjahres die Sprachkurse in Ivrit oder Arabisch besucht haben, wird die Teilnahme im Abschlusszeugnis bescheinigt; es werden dafür aber keine Credit Points und auch keine benoteten oder unbenoteten Scheine vergeben.

Abschlussbericht

Bis zum 30. Juni 2010 ist ein Abschlussbericht einzureichen, den die Studierenden gemeinsam erstellen können. Er kann neben dem DAAD, der einen solchen Bericht verlangt, auch anderen Stipendiengebern (insbesondere der Deutschen Bischofskonferenz) vorgelegt werden. Es empfiehlt sich, die Erstellung dieses Berichts frühzeitig zu planen.

Personen / Veranstaltungen

Professoren und Dozenten

| | |
|--------------------------------|--|
| Prof. DDr. Christoph Auffarth | Universität Bremen (Kirchengeschichte) |
| Tamar Avraham M.A. | Jerusalem (Zeitgeschichte und Politik) |
| Prof. Dr. Knut Backhaus | Universität München (Neues Testament) |
| Rabbiner Dr. David Bollag | Jerusalem Universität Luzern (Judaistik) |
| Prof. Dr. Harald Buchinger | Universität Regensburg (Liturgiewissenschaft) |
| Prof. Dr. Roland Deines | Universität Nottingham (Neues Testament / Ökumenische Theologie) |
| Prof. Dr. Christoph Dohmen | Universität Regensburg (Altes Testament) |
| Prof. Dr. Margareta Gruber OSF | Jerusalem (Neues Testament) |
| Pfarrerin Dr. Petra Heldt | Ecumenical Research Fraternity Jerusalem (Neues Testament / Patristik) |
| Prof. Michael Hermes OSB | Hochschule für Musik Detmold (Gregorianik) |

| | |
|--|---|
| Prof. Dr. Bernd Janowski | Universität Tübingen (Altes Testament) |
| Prof. Dr. Jörg Jeremias | Universität Marburg (Altes Testament) |
| DDr. Felix Körner SJ | Philosophisch-Theologische Hochschule St. Georgen, Frank- furt Istituto di Studi Interdisciplinari su Religioni e Culture, Pontificia Università Gregoriana, Rom (Fundamentaltheologie) |
| Prof. Dr. Jürgen Krüger | Universität Karlsruhe (Kunstgeschichte) |
| Prof. Dr. Christof Landmesser | Universität Tübingen (Neues Testament) |
| Prof. Dr. Dr. h.c. Christoph Markschies | Präsident der Humboldt- Universität (Kirchengeschichte) |
| Prof. Dr. Dr. h.c. Angelika Neu- wirth | Freie Universität Berlin (Arabistik) |
| Prof. Dr. Johannes Pahlitzsch | Universität Mainz (Byzantinistik, Mittelalterliche Geschichte, Arabistik) |
| Prof. Dr. Rudolf Prokschi | Universität Wien (Theologie und Geschichte des christlichen Ostens) |
| Prof. Dr. Marius Reiser | Mainz (Neues Testament) |

| | |
|---|--|
| Prof. Dr. Ludger Schwienhorst-Schönberger | Universität Wien (Altes Testament) |
| Prof. Dr. Georg Steins | Universität Osnabrück (Altes Testament) |
| Prof. Dr. Günter Stemberger | Universität Wien (Judaistik) |
| Prof. Dr. Klaus von Stosch | Universität Paderborn (Systematische Theologie) |
| Prof. Dr. Christoph Theobald SJ | Centre Sèvres Paris (Systematische Theologie) |
| Prof. Dr. Michael Theobald | Universität Tübingen (Neues Testament) |
| Prof. DDr. Dieter Vieweger | Universität Wuppertal DEIAHL Jerusalem (Altes Testament / Archäologie) |
| Prof. Dr. Jean Zumstein | Universität Zürich (Neues Testament) |

Veranstaltungsarten

| | |
|-------|--------------------------------|
| VL | Vorlesung |
| HS | Hauptseminar |
| SWS | Semesterwochenstunden |
| 1 SWS | 6 Doppelstunden |
| 2 SWS | 10 Doppelstunden |
| 3 SWS | 10 Doppelstunden + Exkursionen |

Wintersemester 2009

Altes Testament

VL (1 SWS): 20.-27. Oktober 2009

„Interpretation einer Interpretation einer Interpretation.“ –

Zur Genese prophetischer Offenbarungsliteratur am Beispiel der Propheten
Amos und Micha

Prof. Dr. Jörg Jeremias

VL (1 SWS): 23.-30. November 2009

„Noch einmal von vorn ...“ –

Die Relecture von Tora, Propheten und David in den Büchern der Chronik

Prof. Dr. Georg Steins

Neues Testament

VL (2 SWS): 19.-28. Oktober 2009

„Der Johannesevangelist als Interpret des Johannesevangeliums.“ -

Intratextuelle Schriftinterpretation im Vierten Evangelium

Prof. Dr. Margareta Gruber OSF

VL (1 SWS): 23.-30. November 2009

„Der sprechende Gott.“ –

Schriftauslegung und Christus-Ästhetik im Hebräerbrief

Prof. Dr. Knut Backhaus

HS (2 SWS): 14./21. Dezember 2009, 11./18./22./25./27. Januar 2010,

1./8./23. Februar 2010

„Mit österlichen Augen lesen.“ –

Neutestamentliche Zugangswege zu Tod und Auferstehung Jesu

Prof. Dr. Margareta Gruber OSF

Archäologie

VL und Exkursionen (2 SWS): 17.-28. August 2009

„Architektur als Interpretation“. Die Geschichte des christlichen Jerusalem
im Spiegel seiner Kirchbauten

Prof. Dr. Jürgen Krüger

VL (2 SWS): 5.-16. Oktober 2009
Einführung in die Archäologie Palästinas/Israels

Prof. DDr. Dieter Vieweger

Judaistik

VL (1 SWS): 17.-24. September 2009
Einführung in den jüdischen Gottesdienst und Festtagskreis

Rabbiner Dr. David Bollag

VL (1 SWS): 8.-16. Oktober 2009
Prinzipien der Schriftauslegung bei den Rabbinen u. im heutigen Judentum

Prof. Dr. Dr. h.c. Günter Stemberger

Islamkunde

VL (1 SWS): 14.-16. September 2009
Die Selbstreferentialität des Korans als exegetische Herausforderung. Neue Ansätze der Koranexege und -hermeneutik

DDr. Felix Körner SJ

VL (1 SWS): 1.-9. Dezember 2009
Offenbarung – Inlibration – Eingebung oder Herabsendung? Medialitäten der koranischen Verkündigung

Prof. Dr. Dr. h.c. Angelika Neuwirth

Systematische und ökumenische Theologie

VL (1 SWS): 11.-21. Dezember 2009
Jesus Christus als das menschengewordene Wort Gottes. Christliche Trinitätstheologie im Gespräch mit Judentum und Islam

Prof. Dr. Klaus von Stosch

Liturgiewissenschaft

VL und Übung (1 SWS): 17.-25. August 2009
„Dem Gottesdienst soll nichts vorgezogen werden“ (Regula Sancti Benedicti 43, 3). – Einführung in Geschichte, Theologie und Spiritualität des monastischen Stundengebets

Prof. Michael Hermes OSB

Patristik und Ostkirchenkunde

VL und HS (3 SWS): 18. September – 2. Oktober 2009

„Wie versteht man die Schrift (richtig)?“ – Antike Antworten aus Alexandria und Antiochia: Origenes, Diodor, Hadrian Eisagogos

Prof. Dr. Dr. h.c. Christoph Marksches

VL (1 SWS): 1.-9. Dezember 2009

Einführung in Geschichte, Spiritualität und Liturgie der Ostkirchen

Prof. Dr. Rudolf Prokschi

VL (1 SWS): 11.-21. Dezember 2009

„Wie versteht man die Schrift (richtig)?“ – Patristische Antworten aus E-dessa und Nisibis: Ephräm der Syrer, Isaak der Syrer; Henana von Adiabene, Ischodad von Merw

Pfarrerin Dr. Petra Heldt

Zeitgeschichte und Politik

VL und Exkursionen (3 SWS):

18./19. August 2009; 15. Oktober 2009; 17. Dezember 2009

18. Februar 2010; 17./18. März 2010

„Nationalepos und Besitzurkunde“ – Bibelauslegung im säkularen Zionismus und in der Siedlerbewegung am Beispiel der Shoa, Staatsgründung, Nakba, Annektierung Ostjerusalems und Siedlung im Westjordanland

Tamar Avraham M.A.

Sommersemester 2010

Altes Testament

VL und Übung (1 SWS): 7.-15. Januar 2010

Die eine Schrift und die Vielfalt ihrer Zugänge (insbesondere erzählanalytische, feministische und interkontextuelle Schriftexegese), dargelegt am Beispiel der Urgeschichte Gen 1-9

Prof. Dr. Marie-Theres Wacker

VL (1 SWS): 15.-22. Februar 2010

Chancen und Grenzen historisch-kritischer und kanonischer Schriftexegese, dargestellt am Beispiel der Doppelüberlieferung des Dekalogs in Ex 20 und Dtn 5

Prof. Dr. Christoph Dohmen

VL (1 SWS): 26. Februar – 5. März 2010

Weisheitliche Auslegung der Tora (Weish 8,19 – 19,22)

Prof. Dr. Ludger Schwienhorst-Schönberger

HS (2 SWS): 1. März – 15. März 2010

Jüdisch-christliche Psalmenhermeneutik. –

Innerbiblische Schriftauslegung am Beispiel des Psalters

Prof. Dr. Bernd Janowski

Neues Testament

HS (2 SWS): 14./21. Dezember 2009, 11./18./22./25./27. Januar 2010,
1./8./23. Februar 2010

„Mit österlichen Augen lesen.“ – Neutestamentliche Zugangswege zu Tod und Auferstehung Jesu

Prof. Dr. Margareta Gruber OSF

VL (1 SWS): 7.-15. Januar 2010

Paulus als Schriftausleger am Beispiel des Römerbriefs

Prof. Dr. Christof Landmesser

VL (1 SWS): 1.-9. Februar 2010

„So sollte geschehen, was geschrieben steht ...“ – Die Rezeption und Interpretation der Schrift im Matthäusevangelium unter besonderer Berücksichtigung der Bergpredigt (Mt 5,1 - 7,29)

Prof. Dr. Jean Zumstein

VL (1 SWS): 15.-26. Februar 2010

Ausgewählte Kapitel aus dem Johannesevangelium (Joh 1-4) im Spiegel historisch-kritischer und patristischer Auslegung

Prof. Dr. Michael Theobald

Systematische und ökumenische Theologie

VL (1 SWS): 15.-26. Februar 2010

Gotteswort in Menschenwort. Die Heilige Schrift im Spiegel theologischer und philosophischer Exegese (Henri de Lubac, Paul Ricœur etc.)

Prof. Dr. Christoph Theobald SJ

Dp-VL (2 SWS): 18.-27. Januar 2010

„Scriptura sui ipsius interpres?“ – Zum Zusammenhang von Schrift und Tradition in der katholischen und evangelischen Theologie

Prof. Dr. Marius Reiser

Prof. Dr. Roland Deines

Liturgiewissenschaft

VL (1 SWS): 15.-25. März 2010

Heilige Schrift im Gebrauch. Liturgische Bibelhermeneutik im Wandel der Konfessions- und Kirchengeschichte

Prof. Harald Buchinger

Kirchengeschichte

VL (1 SWS): 29. Januar – 8. Februar 2010

Die Kreuzzüge. Religionsgeschichtliche Hintergründe – Ereignisgeschichte - Nachwirkungen

Prof. Dr. Johannes Pahlitzsch

VL (1 SWS): 16.-25. März 2010

„Schaut ein arischer Kopf in die Bibel hinein, so schaut ein arischer Gott heraus.“ – Religion des Dritten Reiches: Missverständnis, Missbrauch oder Konsequenz einer religionsgeschichtlichen Epoche?

Prof. Dr. Christoph Auffarth

Sinai-Exkursion

31. August -09. September 2009

Leitung: Sr. Margareta Gruber – Florian Lippke – Gudrun Nassauer
Arnon Avni – Davna Carmeli

(Änderungen im Programm vorbehalten)

Bustransfer und Wanderung zum Moseberg

1. Tag 31.08. Montag *Busfahrt:* Jerusalem – Timna – Nachal Schlomo
2. Tag 01.09. Dienstag *Busfahrt:* Nachal Schlomo – Taba (Grenz-
übergang) – Coral Island – Katharinendorf –
Wanderung: Gebel Musa / Farsch Elija

Wanderungen im Sinai-Hochgebirge

3. Tag 02.09. Mittwoch Gebel Musa / Farsh Elia – Katharinen-
kloster – Abu Giffa – Wadi Buleia
4. Tag 03.09. Donners-
tag Wadi Buleia – Naqb Umm Siha – Gebel
Bab – Farsh Rummana
5. Tag 04.09. Freitag Farsh Rummana – Wadi Tal'a – Abu Tu-
weita
6. Tag 05.09. Schabbat Abu Tuweita – Gebel Abbas Basha (fakulta-
tiv) – Shagg Rasani (Wüstenzeit)
7. Tag 06.09. Sonntag Shagg Rasani – Gebel Katharina – Kathari-
nendorf

Jeeptour in den westlichen Sinai

8. Tag 07.09. Montag Katharinendorf – Serabit el-Khadem – Wadi
Meghare
9. Tag 08.09. Dienstag Wadi Meghare – Wadi Mukatteb – Nawa-
mis – Ein Houdra – Nuweiba

Bustransfer nach Jerusalem

10. Tag 09.09. Mittwoch Nuweiba – Wadi Tmile (fakultativ) – Taba
(Grenzübergang) – (eventuell Kibbutz Sa-
mar) – Jerusalem

Galiläa-Exkursion

09. – 19. November 2009

Leitung: Gruber – Lippke – Nassauer

(Änderungen im Programm vorbehalten)

Galiläa rabbinisch-talmudisch

- | | | | |
|--------|--------|----------|--|
| 1. Tag | 09.11. | Montag | Jerusalem – Bet Shearim – Beit Alpha – Hammat Tiberias – Tiberias – Tabgha |
| 2. Tag | 10.11. | Dienstag | Tabgha – Chorazin – Zefat – Bar´am – Gamla – Tabgha |

Galiläa neutestamentlich-frühchristlich

- | | | | |
|--------|--------|------------|---|
| 3. Tag | 11.11. | Mittwoch | Tabgha – Kapharnaum – Sepphoris – Nazareth – Tabgha |
| 4. Tag | 12.11. | Donnerstag | Tabgha – Hippos – (von der östlichen See-seite nach Süden um den gesamten See herum nach) Tabor – abends Tabgha (Ortstraditionen; Hinweis insbesondere auf die Figur des Joseph v. Tiberias: „Confessor“ für die einen [Eisebius], „Apostata“ für die anderen [Talmud]) |

Galiläa hellenistisch-römisch-herodianisch

- | | | | |
|--------|--------|---------|--|
| 5. Tag | 13.11. | Freitag | Tabgha – Caesarea Maritima – Beit Shean – Tabgha |
|--------|--------|---------|--|

- | | | | |
|--------|--------|---------|------------|
| 6. Tag | 14.11. | Samstag | Tabghafest |
| 7. Tag | 15.11. | Sonntag | Freier Tag |

- | | | | |
|--------|--------|--------|------------------------|
| 8. Tag | 16.11. | Montag | Geistlicher Tag am See |
|--------|--------|--------|------------------------|

Galiläa in der politischen Gegenwart

- | | | | |
|--------|--------|----------|---|
| 9. Tag | 17.11. | Dienstag | Tabgha – Mekorot (staatl. Wasserwerke) – Banjas (Caesarea Philippi) – Drusendörfer – Quneitra/Golan – Hammat Gader – Tabgha |
|--------|--------|----------|---|

Galiläa alttestamentlich (neolithisch - bronzezeitlich - eisenzeitlich)

Seevölker – Kanaanäer – Israeliten - Phönizier

10. Tag 18.11. Mittwoch Tabgha – Bethsaida – Hazor – Tel Dan – Jerusalem

11. Tag 19.11. Donners- Tag Tabgha – Sha´ar haGolan – Tel Rehov – Meggido – Dor – Jerusalem

Kreuzfahrer-Exkursion

10.-13. Februar 2010

Leitung: Gruber – Nassauer – Lippke

(Änderungen im Programm vorbehalten)

1. Tag 10.02. Mittwoch Jerusalem – Lydda – Ramla – Latrun – Amwas – Abu Gosh – Jerusalem

2. Tag 11.02. Donners- tag Jerusalem – Herberge zum Barmherzigen Samariter – Belvoir – Tiberias – Tabgha

3. Tag 12.02. Freitag Tabgha – Safed – Monfort – Tabgha

4. Tag 13.02. Schabbat Tabgha – Hörner von Hattin – Akko – Jerusalem

Tagesexkursionen und Studientage

(Änderungen im Programm vorbehalten. Die Termine werden rechtzeitig bekanntgegeben)

Jerusalem: Altstadt
Haas-Promenade – Ölberg – Scopusberg – Nabi Samwil
Zionsberg
Davidsstadt

Südbereich des Tempelplatzes
Grabeskirche
Ölberg – Gethsemane – Kidrontal
Haram as-Scharif und Muslimisches Viertel
Kreuzfahrerkirchen Jerusalems
Patriarchenbesuche
Yad Vashem und Herzl-Berg
Israel-Museum: Judaistische Abteilung
Deutsches Ev. Institut für Altertumswissenschaft des Heiligen Landes
Museum des Studium Biblicum Franciscanum
École Biblique et Archéologique Française de Jérusalem
Hebräische Universität

Bethlehem

Geburtskirche – Stadtführung – Caritas-Baby-Hospital – Talitha Kumi
– Universität – International Center of Bethlehem

Hebron (abhängig von der politischen Lage)

Hebron (Machpela) – Kiryat Arba – Herodeion – Teiche Salomos
(Bethlehem)

Jericho

Tell es-Sultan – Versuchungskloster – Omayyadenpalast – Herodianisches Jericho

Negevstädte

Mampsis – Avdad – Schivta – Nessana

Ramallah

Stadtführung – Bir-Zeit Universität – Deutsches Vertretungsbüro

Samaria (abhängig von der politischen Lage)

Sichem (Nablus) – Jakobsbrunnen – Samaria – Garizim

Schefela

Tell Bet Shemesh – Tell Aseka – Marescha – Bet Guvrin – Lachisch –
Tell Goded

Südexkursion

Masada – Arad – Beer Scheva

Tel Aviv

Jaffa – Universität – Archäologisches Museum – Diaspora-Museum
Deutsche Botschaft

Totes Meer

Qumran – En Gedi

Wadi Qelt

Aquädukt – Mönchslauen – Georgskloster

Gastvorträge

Die Gastvorlesungen sind integraler Bestandteil des akademischen Angebots. Sie werden fast ausschließlich von einheimischen Dozenten und Dozentinnen gehalten. Das genaue Programm der Gastvorlesungen kann aufgrund der in Israel üblichen kurzfristigen Terminbestätigungen noch nicht bei der Drucklegung des Vorlesungsverzeichnisses feststehen.

Gern gesehene und regelmäßig eingeladene Lehrende waren in den letzten Jahren unter anderem:

Themenbereich: Kultur und Geschichte

Dr. Ilana Hamermann, Tel Aviv (Verlagslektorin und Übersetzerin)

Elazar Benyoetz, israelischer Aphoristiker

Themenbereich: Theologie und Religion

Rabbiner Marcel Marcus, Jerusalem

Rabbiner Dr. David Rosen, Jerusalem

Prof. Dr. Gabriel Kohn, Bar-Ilan-Universität Tel Aviv (Judaistik)

Sheich Zeeda Abu Ali Muhda Sib, Jerusalem

Dr. Salah Adameh, Al Quds Universität (Islamkunde)

Dr. Mustafa Abu Sway, Al Quds Universität (Islamkunde)

Dr. David Neuhaus SJ, Jerusalem (Pontifical Biblical Institute)

Dr. Daniel Rossing (Center for Jewish-Christian Dialogue, Jerusalem)

Rev. Chris Ferguson, Jerusalem (Ecumenical Council of Jerusalem)

Themenbereich: Politik und Zeitgeschehen

Prof. Dr. Schlomo Avineri, Hebräische Universität Jerusalem

Prof. Dr. Avi Primor, Tel Aviv (ehem. Botschafter Israels in Dtl.)

Dr. Nazmi Al-Jubeh, Universität Bir Zeit

Prof. Dr. Sumaya Farhat-Naser, Universität Bir Zeit

Yehuda Bacon, Kunsthochschule Jerusalem

Gideon Levi, Ha'aretz Tel Aviv

Dr. Ari Falkner, Jerusalem (Psychoanalytiker)

Änderungen vorbehalten
Impressum:
Theologisches Studienjahr Jerusalem
Druck: Graphos, Ben Yehuda, Jerusalem
1.Auflage; August 2009