

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

34. Studienjahr

2007 - 2008

Inhaltsverzeichnis

Trägerschaft/Verantwortliche.....	4
Adressen	5
Termine	6
Studienjahrsthema: „Gedächtnis und Geschichte(n)“	7
Leben und Lernen in Jerusalem.....	26
Leben.....	26
Lernen.....	26
Mentorat.....	27
Professoren und Dozenten.....	30
Wintersemester 2007.....	33
Sommersemester 2008.....	36
Exkursionen.....	39
Sinai – Exkursion.....	39
Galiläa – Exkursion.....	40
Kreuzfahrer – Exkursion.....	41
Tagesexkursionen.....	41
Studientage.....	42
Besuche von Museen, Instituten und Gedenkstätten.....	42
Gastvorlesung.....	43

Trägerschaft / Verantwortliche

*Akademischer Träger des Theologischen Studienjahres
Jerusalem*

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

*Theologische Fakultät
Pontificium Athenaeum Sant' Anselmo
Rom*

Magnus Cancellarius
Abtprimas Dr. Notker Wolf OSB

Rector Magnificus
Prof. Dr. Mark Sheridan OSB

Dekan der Theologischen Fakultät
Prof. Dr. Daniël Hombergen OSCO

Delegierter des Dekans
Abt Benedikt M. Lindemann OSB

Studiendekan
Dr. Joachim Negel
(im Forschungsfreisemester)

Stellvertretender Studiendekan
Dr. Wilfried Eisele

Assistenten
Björn Corzilius
Christiane Schubert

Studienpräfekt
Br. Josef San Torcuato OSB

Adressen

Theologisches Studienjahr
Jerusalem
Abtei Dormition

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: 20. August 2007

Ende des Studienjahres: 20. April 2008

Weihnachtsferien: 22. Dezember – 07. Januar

Osterferien: 21. – 30. März

Pessachferien: 12. – 20. April

Immatrikulation: zum 1. August 2007

Exmatrikulation: zum 15. April oder
zum 30. September 2008

Belegfrist für das WiSe: bis zum 10. Oktober 2007

Belegfrist für das SoSe: bis zum 31. Januar 2008

Frühester Einzug
in das Studienhaus: 18. August 2007

Spätester Auszug
aus dem Studienhaus: 20. April 2008

Gedächtnis und Geschichte(n)

Jüdische, christliche und muslimische Gedächtniskultur im religionspluralistischen Kontext

Einführung in das Rahmenthema des 34. Studienjahres

I. Die Fragestellung

Das 34. Theologische Studienjahr hat sich vorgenommen, den Zusammenhang von Gedächtnis und Geschichte in den drei abrahamitischen Religionen zu bedenken; es stellt sich damit einer Thematik, die seit Jahren nicht nur in den Vergleichenden Kulturwissenschaften, sondern zunehmend auch in der Theologie diskutiert wird. Die unserem Vorhaben zugrundeliegende Intention lautet folgendermaßen:

Menschliche Kultur verdankt sich dem Gedächtnis als der Fähigkeit, durch Erinnern des Bedeutsamen und Vergessen des Kontingenten jenseits des wechselnden Alltags eine Sinnwelt aufzubauen, die dem einzelnen wie der Gemeinschaft durch Be-sinnung zugänglich ist. Die Fähigkeit des Menschen zur Erinnerung kann in ihrer Bedeutung wohl kaum überschätzt werden; es läßt sich schlechterdings keine soziale Gruppierung denken, in der sich nicht - in wie abgeschwächter Weise auch immer - Formen von Erinnerungskultur nachweisen ließen. Der Grund für die Universalität dieses Phänomens ist evident: Nicht nur die Orientierung im Raum, sondern auch die Orientierung in der Zeit baut wesentlich auf dem Gedächtnis auf. Einerseits bildet das „Gedächtnis als ‚lebendige‘ Kopräsenz des als bedeutsam Erinnerten“ (Jan Assmann) einen weit in die Vergangenheit ausgedehnten *Besinnungsraum* – und insofern zugleich jenes immense Reservoir, durch welches Zukunft überhaupt erst denkbar wird. Das Gedächtnis rekonstruiert nicht nur die Vergangenheit, es organisiert auch die Erfahrung der Gegenwart und der Zukunft, d.h. es antizipiert auf imaginierende Weise, was da kommen wird bzw. kommen soll. Insofern wäre es unsinnig, dem „Prinzip Erinnerung“ ein „Prinzip Hoffnung“ entgegenzusetzen: beide bedingen sich gegenseitig, das eine ist ohne das andere nicht denkbar. – Andererseits erbildet sich das menschliche Gedächtnis zu einem wesentlichen Teil an sogenannten »Mnemotopen«, d.h. an als bedeutsam erinnerten »Orten«: sei es im kollektiven (nationalen oder kirchlichen) Kontext in Gestalt von Denkmälern, Feiertagen, Festen und Ritualen; sei es im persönlichen, privaten Kontext in Gestalt der Silhouette des heimatlichen Dorfes, des Kinderzimmers im elterlichen Haus, in Bildern und Briefen, in der ganzen „entourage matériel“ meiner erinnerten Vergangenheit, schließlich und nicht zuletzt in den Gräbern von mir nahestehenden Menschen. Erinnerungen werden an solchen Gedächtnisorten gleichsam substantialisiert, sie werden raum- und zeit-konkret und schaffen dadurch elementare Kristallisationspunkte individueller wie kollektiver Identitätsbildung. – Mit diesen Überlegungen verbindet sich schließlich eine

dritte, wiederum kaum zu überschätzende Einsicht: An Erinnerungen knüpfen sich immer auch Erzählungen - mehr noch: ein wesentliches Merkmal unser Gedächtnisses ist es, *immer schon narrativ strukturiert* zu sein. Ein Gedächtnis verschafft sich seine Kontinuität dadurch, daß es erzählt und begangen, in Geschichten und Riten sinnlich-konkret gegenwärtig gesetzt wird. *Geschichte* im Sinne von kontinuieritäts- und identitätsstiftendem Gedächtnis entsteht denn auch aus *Geschichten* im Sinne konkreter Narration von als bedeutsam erinnerten Ereignissen, Situationen, Begebenheiten, Zufällen, Koinzidenzen. Wenn nun aber ganz allgemein gilt: »*Ohne Geschichten keine Geschichte!*« und »*Ohne Geschichte kein Gedächtnis!*«, so gilt erst recht die Umkehrung dieser Sätze: »*Ohne Gedächtnis keine Geschichten!*« und »*Ohne Geschichte keine Kultur!*« Das aber heißt schlußendlich: »*Ohne Gedächtnis auch keine Religion!*«

In welche theologischen Zusammenhänge führt uns dieser letzte elementare Satz? Welche biblischen und systematischen Themenstellungen erschließen sich von hier aus? Und wie wiederum verorten sich diese Themenstellungen in einer religiös und politisch aufgeladenen Erinnerungslandschaft wie der des Heiligen Landes oder der den drei monotheistischen Religionen gleichermaßen heiligen Stadt Jerusalem? Die folgenden Ausführungen wollen diesen Fragen ein wenig nachgehen und damit zugleich in das 34. Theologische Studienjahr einführen.

II. Der Frageort

Beginnen wir mit der zuletzt aufgeworfenen Frage; denn eine Themenstellung, wie das 34. Studienjahr sie sich vornimmt, läßt sich wohl an kaum einem anderen Ort der Welt besser angehen als in Jerusalem. Es gibt keine zweite Stadt, die dermaßen erinnerungsgesättigt, ja erinnerungsbeladen und -belastet ist wie diese unerhört komplizierte, wundervolle, heilig-unheilige Kapitale. Dazu einige Beobachtungen:

(1) Da ist zunächst das äußere Erscheinungsbild der jüdischen und muslimischen Glaubensgemeinschaften sowie der vielen christlichen Konfessionen, die einem in Jerusalem auf Schritt und Tritt begegnen. Greifbarstes Symbol dieses spannungsvollen Mit- und bisweilen auch Gegeneinanders ist der Heilige Berg im Ostteil der heutigen Altstadt, wo einst der salomonische, später der herodianische Tempel stand. Dieser Berg, an dessen jüdische Ursprünge als letztes Relikt die »Klagemauer« erinnert, ist seit dem siebten Jahrhundert christlicher Zeitrechnung mit muslimischen Heiligtümern bebaut, allen voran mit dem Felsendom, der mit seiner weithin sichtbaren goldenen Kuppel nach dem Vorbild der nur wenige hundert Meter entfernten christlichen Grabeskirche errichtet ist. Aber auch sonst ist die Präsenz der Religionen in Jerusalem unüberseh- bzw. -hörbar, weshalb sich in diesem urbanen Kontext ganz von selbst die Frage

aufdrängt, inwiefern nicht die höchst unterschiedlichen Profan- und Sakralarchitekturen in Judentum, Christentum und Islam Ausdruck spezifischer Erinnerungskulturen sind, inwieweit sich diese in spezifischen Erzähl- und Gebetstraditionen verdichten, und inwieweit diese dann wieder verstärkend rückwirken auf das kollektive Gedächtnis der jeweiligen Religionsgemeinschaft.

(2) Des weiteren gibt es wohl keine zweite Stadt, in der sich, wie in Jerusalem, Topographie und Theologie zu einer einzigen religiösen Erinnerungslandschaft verbinden. Auch hier fällt zunächst wieder der Tempelberg bzw. der Haram as-Scharif (wie die Muslime diesen Ort nennen) ins Auge. Einer spätjüdischen Legende zufolge befindet sich dort der Felsen Moriah, auf welchem der zum Opfer gebundene Isaak durch einen Widder ausgelöst wurde – der Bund Gottes mit Abraham findet hier seinen Anhalt. In frühbyzantinischer Zeit wandert diese Legende dann einige hundert Meter weiter westlich: Moriah ist Golgotha, und das Blut Christi, das dort floß und durch einen Felsenspalt ins Innere der Erde sickerte, erlöst den dort begrabenen Adam – der Neue bzw. Zweite Bund Gottes gewinnt hier seine mnemotische, d.h. erinnerungsmäßige Verortung. Schließlich wandert die Legende in frühislamischer Zeit wieder zurück auf den Tempelberg: Moriah ist El-Aqsa, „die Entfernte“, von wo der Prophet Mohammed seine Himmelsreise antrat. Angesichts solcher religionsgeschichtlicher Beerbungen verwundert es nicht, wenn Jerusalem auf mittelalterlichen Karten als »Nabel der Welt« dargestellt wird; wenn man im Hinnomtal, das den Südwesten der Altstadt umspannt, die Gehenna, den alttestamentlichen Ort des Todes lokalisiert; wenn man schließlich das goldene, zwölftorig ummauerte Jerusalem der Johannesapokalypse mit dem Himmlischen Jerusalem identifiziert, das sich am Ende der Zeiten, vom Ölberg herkommend, über dem irdischen Jerusalem niedersenken wird. All diese mythologischen Topographien hätten sich dem kulturellen Gedächtnis nun aber nicht einschreiben können, wenn sie nicht seit alters immer schon im wahrsten Sinne des Wortes *begangen* worden wären: Seit dem vierten christlichen Jahrhundert sind es die alljährlichen Prozessionen der Karwoche, die die Gläubigen vom Coenaculum nach Gethsemani führen, und von dort durch das Kidrontal zurück zum »Haus des Kaiphas«, um dann schließlich in der Grabeskirche (bzw. der Anastasis, wie die Griechen sagen) zu enden. Hier, so der Glaube der orthodoxen Christen, findet an jedem Ostersonnabend das »Wunder des heiligen Feuers« statt, wenn aus dem Grab Christi die Flamme der Auferstehung schlägt und Ostern nicht mehr ein vergangenes, sondern ein höchst gegenwärtiges Ereignis ist. – Religiöse Memoria, so wird man angesichts dieser Liturgien schlußfolgern müssen, ist zunächst nicht ein Denken, sondern ein Tun. Religiöses

Eingedenken findet nicht als sitzende Reflexion statt, sondern als dramatische Begehung - eine Einsicht, die sich den Teilnehmern am Studienjahr nicht nur im christlichen Kontext aufdrängt, sondern auch bei der Teilnahme an den verschiedenen jüdischen und muslimischen Festen nahelegt.

(3) Mit dem zuletzt Gesagten sind neben aller Faszination nun aber auch die Probleme, ja die elementaren Verstörungen benannt, die Jerusalem auszulösen vermag. Denn wiederum ist diese Stadt wie vermutlich keine zweite der Ort, wo vorkritische Religionsauffassungen auf gänzlich säkulare Lebensentwürfe stoßen, ungebrochene Glaubenspraxis und human-abständiger Agnostizismus einander auf Schritt und Tritt begegnen. Angesichts betender Pilger in der Via Dolorosa, ultra-orthodoxer Juden vor der Klagemauer und fastender Muslime auf dem Haram wird man als Student der katholischen oder der evangelischen Theologie vor die Frage gestellt, ob diese Ungleichzeitigkeit nicht immer schon Teil der eigenen Glaubensbiographie ist. Denn Theologie zu studieren bedeutet ja nicht nur, das christliche Glaubensgut in seinen biblischen, systematischen und historischen Inhalten kennenzulernen, sondern auch und vor allem, im sympathisch-kritischen Befragen sich dieses Glaubensgut intellektuell und existentiell, geistig und geistlich anzueignen. Wenn denn gilt, daß religiöse Erinnerungskultur nicht nur eine objektive, sondern immer auch eine stark subjektive Seite hat, so bedeutet dies für jeden der Teilnehmer am Studienjahr, neben der intellektuellen Auseinandersetzung mit den verschiedenen religiösen Gedächtnistraditionen sich auch und gerade der eigenen Glaubensgeschichte zu stellen, diese vor dem Hintergrund der biblischen Heilsgeschichte immer wieder neu zu befragen, um schließlich das Erlernte und Erfahrene, das Erlittene und Erahnte einer eigenen authentischen Lebensform anzuverwandeln.

(4) Schließlich verdichtet sich in Jerusalem aber nicht nur das über drei Jahrtausende gewachsene Kulturgedächtnis der drei abrahamitischen Religionen; vielmehr fungiert diese Stadt für den modernen Staat Israel auch und vor allem als *politische Erinnerungslandschaft*. So liegt im Westen der Jerusalemer Neustadt, nicht allzu weit von der Knesseth und dem Israelmuseum entfernt, der Herzlberg, auf dessen Gipfel sich das Grab des Gründers des politischen Zionismus befindet. Nur wenig weiter liegt ein zweiter Berg, der Har ha-Zikkaron mit seiner Gedächtnisstätte Yad va-Shem - einem säkular-religiösen Monument von bestürzender Eindringlichkeit. Aber nicht nur diese beiden Zentralorte israelischer Identitätsfindung sind das Ziel ungezählter Besucher; darüber hinaus sieht man überall in der Stadt, wo es wichtige Ereignisse der jüngeren israelischen Geschichte zu bedenken gibt, Schulklassen und

Soldatengruppen: am Zionstor (in unmittelbarer Reichweite zur Dormitio), wo im Juni 1967 israelische Truppen in die unter jordanischer Hoheit stehende Altstadt eindrangen; an der Klagemauer, die nicht nur von religiösen Juden besucht wird, sondern als Staatsmonument auch für säkulare Israelis von höchster Bedeutung ist; an der Ausfallstraße nach Tel Aviv, die gesäumt ist von sorgsam konservierten Militärwracks, die an den Unabhängigkeitskrieg von 1948 erinnern. Das säkulare Israel, das sich bis heute keine Verfassung gegeben hat, weil über wichtige Inhalte (vor allem die Stellung der Religion) immer noch keine Einigung erzielt werden kann, ist ein Staat, der das religiöse Gedächtnis des Judentums ins Politisch-Nationale gewendet hat: Die landesweit außerordentlich eindrucksvoll begangenen Feier- und Gedenktage Yom ha-Zikkaron (Heldengedenktag), Yom ha-Azmaút (Unabhängigkeitstag) und Yom ha-Shoah (Tag des Gedenkens an die Opfer und Helden des Holocaust) liegen nicht zufällig im Monat Nissan (März/April) und greifen damit bewußt auf die Exodustradition des jüdischen Pessachfestes zurück. Spätestens hier stellt sich die Frage, ob man elementare Fragen wie die nach Schuld und Vergebung, Befreiung und Versöhnung sowie nach Hoffnung für die Erschlagenen der Geschichte dem politischen Gedenken überlassen will – oder ob man nicht doch auf das religiöse Gedächtnis als *den* Ort zurückgreifen muß, an welchem die menschliche Unheilsgeschichte dem Gedächtnis Gottes anheimgegeben wird, sollen Fragen wie die genannten nicht der politischen Nutzbarmachung oder (schlimmer noch) der allgemeinen Amnesie anheimfallen. Jerusalem als Ort des Eingedenkens biblischer Heilsgeschichte (ein Eingedenken, das immer auch die Erinnerung an die menschliche Unheilsgeschichte einschließt - und für deren Tiefpunkt steht exemplarisch die Shoah) führt uns erneut, wie keine andere Stadt, vor solche elementaren Fragen.

(5) Mit diesen Überlegungen zum Verhältnis von religiösem und politischem Gedenken kommt nun ein letzter abschließender Aspekt unseres Jahresthemas ins Spiel, der gar nicht ernst genug genommen werden kann: *Menschliche Gedächtniskultur ist selektiv; neben der erinnerten beinhaltet sie immer auch eine verschwiegene Geschichte!* Auch auf diese Ambivalenz menschlichen Gedächtnisses wird man in Jerusalem gestoßen: Gegenüber dem Herzlberg und der Gedächtnisstätte Yad va-Shem liegt ein dritter Berg, der Har-Nof, auf dem sich jahrhundertlang das arabische Dorf Deir Jassin befand. Dessen Bewohner hatten im Frühjahr 1948 mit der Haganah, der führenden zionistischen Kampforganisation, ein Abkommen geschlossen, daß sie keine palästinensischen Kämpfer aufnehmen und dafür im Gegenzug von Angriffen jüdischer Einheiten verschont würden. Der Lechi und der von Menachem Begin geführte Etzel, zwei radikale zionistische Kampfgruppen, ignorierten diese Abmachung, stürmten am 9. April 1948 das Dorf und ermordeten dort über 100 Männer, Frauen und Kinder. Das Massaker von Deir Jassin säte Schrecken unter der palästinensischen

Bevölkerung und trug wesentlich dazu bei, daß viele vor den zionistischen Kampfgruppen aus ihren Dörfern flüchteten – und nach Ende des Unabhängigkeitskrieges nicht zurückkehren durften. Deir Jassin wurde zum Symbol der „Nakba“, des Unglücks bzw. der Katastrophe, die die Palästinenser mit der Vertreibung aus ihren Städten und Dörfern im Gebiet des neugegründeten Staates Israel traf. Bis heute erinnert in Deir Jassin keine Gedenktafel an diese Ereignisse, wie auch in den weiteren über 400 einstmals arabischen Dörfern in Obergaliläa sowie im Negev jede Form der Erinnerung an die vertriebenen Araber verboten ist. Langsam erst entsteht in Israel eine postzionistische Geschichtsschreibung, die sich an diese dunklen Seiten der eigenen (bislang immer als heldenhaft beschriebenen) Geschichte heranwagt – und die Frage steht im Raum, wie eine Erinnerungskultur aussehen müßte, die nicht nur nationalistisch des eigenen Leidens eingedenkt, sondern - als komplexeres Gedenken - auch das Leiden der Anderen einbezieht. Auch dieser heiklen, delikaten Thematik werden sich die Teilnehmer am 34. Theologischen Studienjahres stellen müssen – nicht nur deshalb, weil die Israelis im kommenden Jahr 2008 den sechzigsten Jahrestag ihrer Staatsgründung feiern, sondern - gleichsam als Präludium - in diesem Sommer den vierzigsten Jahrestag der „Wiedervereinigung“ Jerusalems begehen (6. Juni 1967), während die Araber zur selben Zeit nicht nur den Verlust dieser ihnen gleichermaßen heiligen Stadt betrauern, sondern nach der Niederlage im Sechs-Tage-Krieg seit vierzig Jahren im Westjordanland unter einem harten Besatzungsregime leben müssen.

III. Die Fragerichtungen

Was bedeuten nun diese vielfältigen, gleichwohl noch recht allgemein gehaltenen Überlegungen für die thematische Konzentrierung des 34. Theologischen Studienjahres. Einige wichtige Aspekte seien genannt:

1. Biblische Aspekte

(1) *Gedächtnis und Geschichte alttestamentlich-(früh-)jüdisch.* – Zunächst wird man sowohl religionsphänomenologisch wie -soziologisch festhalten, daß Religion - neben vielem anderen - vor allem aktiv betriebene Gedächtniskultur ist: Geschichten, die berichten, wie alles angefangen hat, die eine mythische, vorgeschichtliche Urzeit kommemorieren, werden weitererzählt, werden im Weitererzählen dramatisch inszeniert, und daraus erhebt sich ein die Generationen überwölbender Gedächtnishorizont, der im Vielerlei des Alltags sowohl dem einzelnen als auch der Gemeinschaft Halt und Identität verleiht. Auch die Jerusalemer Priesterschule vor und während der josianischen Kulturreform sowie das exilisch-nachexilische Frühjudentum haben sich diesen allgemeinmenschlichen Erfordernissen nicht entzogen, vielmehr angesichts der jeweiligen Not ihrer Zeit die geschichtlichen Motive von Sklaverei und

Befreiung (Gen - Jos), Exil und Heimkehr (DtrG; Jer, DtJes, Ez; Ps) sowie der Restauration des Jerusalemer Tempelkultes (1/2 Chr - Esra/Neh) in großen Geschichtswerken dem Gedächtnis der kommenden Generationen anvertraut und dadurch einerseits zur national-religiösen Konsolidierung beigetragen (Est, Jdt; 1/2 Makk), andererseits dem kollektiven Gedächtnis Israels eine spezifisch universale, ja eschatologische Ausrichtung verliehen (Trit-Jes; Mi, Sach, Zeph, Mal).

Wie sehr diese Entwicklungen hin zu einem kollektiven, die Generationen überspannenden Gedächtnis bis in die intimsten Lebenszusammenhänge von Sippe und Familie hineinreichen, wird am (früh-)jüdischen Pessah-Ritual einsichtig, wie es die rabbinische Haggada überliefert. Viermal begegnet im Pentateuch die Aufforderung, die Kinder über den Sinn von Riten und Gesetzen zu belehren: *„Wenn dich dann künftig dein Sohn fragt: ‚Was sollen denn die Verordnungen, die Satzungen und Zeugnisse, die euch der Herr, unser Gott, gegeben hat?‘, so sollst du zu deinem Sohne sagen: ‚Wir waren Sklaven des Pharao in Ägypten. Da führte uns der Herr mit starker Hand heraus...‘*“ (Dt 6, 20ff.; vgl. Ex 12, 26f.; 13, 8; 13, 14f.). Die Aufforderung der Rabbinen, jeder Israelit zu jeder Zeit solle sich betrachten, als sei er selber ausgezogen aus Ägypten (vgl. PesHagg) und zu diesem Zweck habe er „das Gesetz“, d.h. die in der Halacha aufgeführten Vorschriften zu halten, hat wesentlich dazu beigetragen, die identitätsstiftenden Traditionen auch jenseits staatlicher Organisation über die Jahrhunderte und über alle kulturellen Wandlungen, Überfremdungen und Assimilationen hinweg beizubehalten. Als zentrale „Erinnerungsfigur“ fungiert dabei das Exodus- bzw. Heimkehrmotiv. In ihm werden die großen Geschichtsereignisse Israels narrativ verdichtet und jeweils neu interpretiert; an dieses Motiv heften sich die Ermahnungen im Blick auf das soziale, politische und religiöse Handeln; schließlich versammeln sich in den „Erinnerungsfiguren“ von Verbannung und Versklavung, Exodus und Heimkehr theologisch-universalistische Geschichtskonzeptionen wie die große Vision von der Auferweckung der Toten (Ez 37), darin eingeschlossen die Visionen der Heimkehr der Stämme Israels nach Zion (Ez 36), der großen Völkerwallfahrt am Ende der Zeiten (Jes 2, 2-5; Mi 4, 1-3) und des Wohnens Gottes mitten unter den Menschen (Ez 40-48; vgl. Offb 21).

Angesichts dieser Zusammenhänge ist es wohl nicht übertrieben, wenn man dem jüdischen Volk in der Geschichte der Erinnerungskultur (trotz der Universalität des Phänomens als solchem) einen besonderen Platz einräumt. In der Tat hat sich Israel sowohl als Volk wie als Religionsgemeinschaft unter dem Imperativ *„Bewahre und Gedenke!“* (so die Aufforderung im Sabbatlied „Lekha Dodi“) konstituiert und kontinuiert. Noch weit über den

biblischen Rahmen hinaus und bis in unsere Gegenwart hinein gründet und begründet sich die »Erzähl- und Erinnerungsgemeinschaft Israel« in und aus dem kollektiven Gedächtnis der eigenen Leidens- und Hoffnungsgeschichte. So findet, um nur ein Beispiel zu nennen, die berühmte Mahnung des Talmud *„Das Geheimnis der Erlösung heißt Erinnerung! Vergessen verlängert das Exil“* in einem Wort Walter Benjamins eine kongeniale, wenn auch außerordentlich wehmütige Interpretation: *„Die Zukunft hat ein altes Herz.“* Nicht nur werden in diesem Wort die Leiden Israels gleichsam zum „Leidschatz der Menschheit“ (Aby Warburg) kondensiert; darüber hinaus, so die weiterführende Intention dieses Satzes, muß die in den biblischen Schriften verheißene Zukunft - wenn sie denn etwas anderes sein soll als stumpfsinnige Repetierung des Alten - sich daran messen lassen, ob sie in der unerlösten Vergangenheit unabgegoltene Hoffnungsfunken der Erlösung zu entdecken vermag, ob sie diesen Hoffnungsfunken neues Leben einzuhauchen imstande ist, und ob schließlich daraus die Flamme einer neu zu erschaffenden Welt sich schlagen läßt. Man sieht: Älteste Vergangenheit und neueste Zukunft schießen hier über die Erinnerungsfigur des „Neuen Himmels und der Neuen Erde“ (Jes 52, 1; 65, 17; 66, 22; vgl. Offb 21) zu einem großartigen, teils sehnsuchtsvoll, teils wehmütig antizipierten Hoffnungsbild zusammen. Die unerhört verantwortungsvolle Aufgabe des frommen Juden besteht denn auch darin, um der Zukunft sowohl Israels als auch der Völker willen „der Welt ein Gedächtnis [zu] geben“ (Christoph Münz), die Exilszeit der menschheitlichen Amnesie zumindest um ein Weniges abzukürzen.

(2) *Gedächtnis und Geschichte neutestamentlich-(früh-)christlich.* – Verschiebungen und Umgestaltungen innerhalb einer bestimmten religiösen Erinnerungskultur, wie sie unter dem Eindruck gravierender Ereignisse auftreten, können zur Herausbildung neuer kollektiver Gedächtnisse führen – und im Extremfall zur Heraufkunft einer neuen Religion. Je stärker an der Zeitenwende die jüdisch-messianische Sekte der „Nazoräer“ im Rückgriff auf die biblisch-prophetischen Traditionen in dem gekreuzigten und auferweckten Jesus von Nazareth den „Gesalbten Gottes“ erkennt, um so deutlicher bildet sich gegenüber der jüdisch-pharisäischen Majorität eine neue Gedächtniskultur heraus, die innerhalb von nur zwei bis drei Generationen zum Ausschluß der „Christianer“ aus der Synagoge führt bzw. zur Trennung dieser von ihr.

Zu welchem Ergebnis immer auch die derzeitigen exegetischen Diskussionen um die Frage nach der Entwicklung dieser im Sog der Person und der Geschichte Jesu sich neu erbildenden Gedächtniskultur führen mögen („Third Quest“) – hinter folgenden Erkenntnisstand wird man wohl kaum zurückgehen können: Das authentische, auf lebendigem Umgang mit dem

vorösterlichen Jesus beruhende Kollektivgedächtnis der Jünergemeinschaft bzw. der „Jesusbewegung“ (Gerd Theißen) hat sich in der typischen Selektivität der affektiven Betroffenheit in der ersten Generation nach Jesu Tod auf die Logien, Parabeln, Aussprüche und Lehrsätze des Meisters beschränkt. Die Erarbeitung eines umfassenden biographischen Erinnerungsbildes, wie es die vier kanonischen Evangelien auf je unterschiedliche Weise bieten, setzte erst später ein, nach dem Verblassen der apokalyptischen Naherwartung. Nun galt es, die erinnerten Logien in biographische Episoden einzubetten und in Raum und Zeit zu verorten. Das Problem war freilich, daß es kaum Orte gab, an denen sich die Erinnerung von sich aus erhalten hätte; deshalb wurde sie nachträglich, in der zweiten und dritten Generation (zwischen 60 und 110 n.Chr.) von Kennern der galiläischen Geographie mit den entsprechenden Orten verbunden. – Mit dem Auftreten des Apostels Paulus hatte sich jedoch schon vorher das Schwergewicht der Jesus-Erinnerung von Galiläa nach Jerusalem verlagert. Auch hier gab es kaum authentische Erinnerungsorte, weil sich Prozeß und Hinrichtung Jesu in Abwesenheit der Jünger abgespielt haben werden. Überhaupt dürfte „Jerusalem“ als theologisches Mnemotop deshalb so sehr ins Zentrum der jungen Christengemeinden getreten sein, weil unter dem paulinischen Fokus das Leben Jesu von Passion und Auferstehung als den entscheidenden Ereignissen her neu konstruiert wurde und das ganze Wirken in Galiläa als vorbereitende Vorgeschichte in den Hintergrund drängte. – Spätestens in den Lehrentscheidungen des Konzils von Nizäa (325 n.Chr.) hat sich dieser paulinische Topos dann endgültig durchgesetzt: *Die Entsühnung der Welt durch den Opfertod des in Jesus Christus menschengewordenen Gottes* wird nun zum theologischen Leitbild, das alle anderen jesuanischen Erinnerungsfiguren (Christus als göttlicher Paidagogos, als Arzt der Seelen, als neuer Mose, als neuer Josua) zum Teil wenigstens überblendete. Über die im zweiten und dritten Jahrhundert rasant sich entwickelnden Liturgien gewinnt dieser paulinische Topos zunehmend memorierbare Gestalt; von ihm her wird die Jesuserinnerung dann im weiteren Gefolge der christlichen Gedächtnisgeschichte auch theologisch-systematisch rekonstruiert (genannt seien hier nur die großen Entwürfe eines Clemens von Alexandrien und Athanasius auf der griechischen, eines Augustinus und Anselm von Canterbury auf der lateinischen Seite).

Angesichts dieser Zusammenhänge liegt auf der Hand, daß Aufklärung über „den“ historischen bzw. „wirklichen“ Jesus nur schwer zu erhalten ist; wir können nicht hinter die Tatsache zurück, daß die paulinischen Briefe, die kanonischen Evangelien sowie die Apostelgeschichte Glaubenszeugnisse darstellen und deshalb immer auch und zunächst etwas über die Wahrnehmung Jesu aus dem Blickwinkel der jeweiligen Autoren bzw.

Gemeindetheologien sagen. „Der“ historische Jesus ist immer nur *in* den Glaubenszeugnissen zu finden, niemals *hinter* ihnen: „Es gibt keine reinen Fakten der Erinnerung“ (Hans Blumenberg), sie sind immer schon intentionsgeleitet.

Hier nun kann vielleicht folgende Überlegung weiterhelfen: Auch für die neutestamentlichen Jesus-Anhänger gilt, was schon im Alten Testament identitätsstiftend wirkte: „Bewahre und Gedenke!“ („*shamor ve zakhor*“ – „*Hoc facite in commemorationem meam*“). Eine neue religiöse Identität kann nur kraft einer ungeheueren Gedächtnisleistung, die im Laufe von Jahren und Jahrzehnten einen neuen Komplex von Ideen, Vorstellungen, Konzepten ausbildet, entstehen. Mit gutem Grund hat sich denn auch die historisch-kritische Exegese in den letzten Jahren der noch relativ jungen Disziplin der *Ritual Studies* zugewandt, um von ihr zu lernen: Denn wie das kulturelle zirkuliert auch das religiöse Gedächtnis in Formen der Erinnerung, die ursprünglich eine Sache der Feste und der rituellen Begehung sind und in denen sich ein Sinn vergegenwärtigt (vgl. H.-J. Klauck). Die beiden identitätsstiftenden Grundvollzüge der jungen Christengemeinden *Taufe und Herrenmahl* machen uns darauf aufmerksam, daß Riten ihre spezifische Kohärenz vor allem über den für sie charakteristischen Doppelaspekt „Wiederholung“ und „Vergegenwärtigung“ erhalten. Wie der Ritus des jüdischen Seder-Mahls am Vorabend von Pessach einen spezifischen Sinn vergegenwärtigt, nämlich ein imaginiertes und gerade darin (!) reales Miterleben des Auszugs aus Ägypten („*So aber sollt ihr essen: eure Hüften gegürtet, Schuhe an den Füßen, den Stab in der Hand. Eßt es hastig! Es ist die Paschafeier für den Herrn.*“ [Ex 12, 11]), so vergegenwärtigt auch das christliche Abendmahl einen spezifischen Sinn, nämlich den der geistgewirkten Teilhabe der Getauften am Erlösungstod Christi und seiner Auferstehung: „*Ist der Kelch des Segens, über den wir den Segen sprechen, nicht Teilhabe am Blut Christi? Ist das Brot, das wir brechen, nicht Teilhabe am Leib Christi?*“ (1Kor 10, 16) Und weiter: „*Wißt ihr nicht, daß wir alle, die wir auf Christus Jesus getauft wurden, auf seinen Tod getauft sind?!*“ (Röm 6, 3) Und schließlich: „*Könnt ihr denn nicht zu Hause essen und trinken? Oder wollt ihr jene demütigen, die nichts haben? Sooft ihr nämlich von diesem Brot eßt und aus diesem Kelch trinkt, verkündigt ihr den Tod des Herrn, bis er kommt.*“ (1Kor 11, 22a.c. 26) Das christliche Herrenmahl, das ja offensichtlich aus dem jüdischen Seder hervorgegangen ist, stiftet sowohl in religiöser als auch in sozialer Hinsicht eine neue Ordnung (nichts anderes bedeutet ja das hebräische Wort „seder“) – eine Ordnung, die frühchristlichem Selbstverständnis zufolge Vorgriff auf die endgültige, eschatologische Heilsordnung ist und deshalb schlechterdings allen Menschen - Juden wie Heiden - offensteht. In dieser neuen, im lebendigen Gedenken an Jesus als

dem von Gott gesandten Christus präsentgesetzten Heilsordnung schon hier und jetzt zu leben: zu nichts anderem wollen die neutestamentlichen Texte anstiften. Im Rahmen unseres Jahresthemas stellt sich deshalb die Frage, wie unter den in Westeuropa derzeit herrschenden religionspluralistischen Verhältnissen eine dem neutestamentlichen Zeugnis und der kirchlichen Tradition angemessene Weitergabe des Glaubens in Katechese und Liturgie denkbar sein kann – eine Weitergabe, die uns darüber hinaus in unserer postmodernen, dem Synkretismus zugeneigten Seelenlage erreicht. Auch diese Frage wird die Teilnehmer am 34. Theologischen Studienjahr in den kommenden Monaten aus dem Blickwinkel Jerusalems mehr als einmal beschäftigen.

2. Systematische Aspekte

Ogleich der Schwerpunkt des Theologischen Studienjahres traditionell auf den biblisch-exegetischen Fächern liegt, fordert das diesjährige Leitthema verstärkt auch zu einer systematischen Reflexion heraus. Denn wann eigentlich hat man einen biblischen Text adäquat verstanden? Wenn man ihn im religionsgeschichtlichen Kontext seiner Entstehungszeit zu situieren weiß? Wenn man in der Lage ist, die Stufen seines literarischen Wachstumsprozesses zu unterscheiden? Wenn man seine theologischen Aussageintentionen erkannt hat? Oder gerät man einem biblischen Text womöglich erst dadurch auf die Spur, daß man sich (unangekränkt von jeder wissenschaftlichen Intention) zunächst ganz unmittelbar von ihm ansprechen läßt? Auch diese Option hat ja ihre Berechtigung. – Man sieht an diesen Fragen, daß biblische Exegese niemals im luftleeren Raum vonstatten geht, sondern immer schon von vielfältigen, allerdings meist nur unzureichend reflektierten Voraussetzungen gesteuert wird. Einige der Problemfelder, auf die wir im Rahmen unseres Jahresthemas geführt werden, seien im folgenden benannt.

(1) Wahrheit und Geschichte - Wahrheit in Geschichten. – Im Rahmen der Diskussion um die identitätsstiftende Kraft kollektiver Gedächtnisbildung stellt sich für den Theologen sehr schnell die Frage, wie denn das Verhältnis von Wahrheit und Geschichte innerhalb narrativ generierter Identitäten zu bestimmen sei. Ist, was wir die »Geschichte«, gar die »Wahrheit« eines Lebens nennen, womöglich Selbsttäuschung, weil eine Lebensgeschichte überhaupt nur dadurch eine innere Kohärenz zu erkennen gibt, daß man sie erzählt? Könnte es sein, daß wir immer schon längst in unsere eigenen Geschichten „verstrickt“ sind (Wilhelm Schapp), die Welt also nur deshalb einen Sinnhorizont erkennen läßt, weil wir unseren eigenen Geschichten glauben, die wir über uns und unser Leben erzählen?

Was in solchen Fragen an den Tag kommt, ist das heikle Diskontinuitätsverhältnis, das zwischen *Geschichte* (history) als dem präsumierten objektiven Ereigniszusammenhang der Vergangenheit und *Geschichten* (stories) als den Narrativen, in denen dieser Ereigniszusammenhang auf z.T. höchst unterschiedliche Weise erzählt werden kann, herrscht. Die historisch-kritische Exegese der letzten einhundert Jahre mit ihrer Unterscheidung zwischen dem „historischen Jesus“ und dem „Christus des Glaubens“ weiß von diesem Diskontinuitätsverhältnis ein schmerzliches Lied zu singen: Die Protagonisten der Leben-Jesu-Forschung im späten 19. Jahrhundert sowie die Vertreter der historisch-kritischen Exegese in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts teilten ja durchaus den Anspruch des Historismus, die Dinge der Vergangenheit so zu zeigen, wie sie „eigentlich gewesen“ sind (Leopold von Ranke). Das Anliegen, „sine ira et studio“, also frei von allen kirchlichen oder theologischen Loyalitäten, Bevormundungen und Betroffenheiten objektiv und unparteiisch die Vergangenheit zu erforschen, konnte exegetisch nur bedeuten, „den“ historischen Jesus von den gemeindetheologischen Übermalungen der neutestamentlichen Autoren zu befreien. Nun hatte aber schon Albert Schweitzer im Jahre 1906 (und nach ihm viele andere) eindrucksvoll nachgewiesen, daß sich eine solche Unterscheidung zwischen „Inhalt“ und „Verpackung“ nicht nur hermeneutisch nicht halten läßt, sondern, problematischer noch, einem *positivistischen Begriff von Geschichte* verpflichtet ist. Mit guten Gründen ist denn auch die aktuelle biblische Exegese, wie die neuere Geschichtsschreibung überhaupt, von solchen positivistischen Vorstellungen abgerückt. Denn zu offensichtlich war, daß jede Geschichtsschreibung (und damit auch jede Exegese) ihrer Zeit und den Interessen ihrer Schreiber (bzw. Exegeten) verhaftet ist. Die strenge Unterscheidung zwischen „Gedächtnis“ und „Geschichte“, „history“ (i.S. von faktischem Ereigniszusammenhang) und „story“ (als dessen Erzählung) wird daher in der neueren Forschung zumindest relativiert, wenn nicht gleich ganz fallen gelassen. Statt dessen tendiert man dahin, Geschichtsschreibung als eine besondere Art des sozialen Gedächtnisses, d.h. des *Geschichtenerzählens* zu begreifen (so vor allem A.C. Danto, H.-J. Goertz, J. Rüsen, H. White, W. Schapp). Auf seiten der Biblexegese sind es die Vertreter des sog. „canonical approach“ (J. Barr, B.S. Childs, Chr. Dohmen, G. Steins), die sich diesen hermeneutischen Ansatz zu eigen machen.

So wichtig die Einsicht in die Relativität eigener Beurteilungsschemata auch ist, so sehr geht nun aber mit der Tendenz in der derzeitigen Geschichtswissenschaft, statt klassische Historiographie zu betreiben die

identitätsbildenden Erzählungen der jeweiligen Epochen zu dekonstruieren, eine wichtige Kategorie verloren: der Anspruch auf historische Wahrheit. Ganz unbeschadet aller zeit- und interessebedingten Abhängigkeiten gibt es doch eine Beschäftigung mit der Vergangenheit aus reinem Erkenntnisdrang, d.h. aus reinem Streben nach – Wahrheit, und gerade die christliche Theologie, die in der Botschaft des Evangeliums nicht einfach ein weiteres Narrativ erblicken kann, sondern die Wahrheit des sich selbst offenbarenden Logos, kann auf den emphatischen Wahrheitsanspruch nicht verzichten, andernfalls sie sich selbst aufgäbe. Insofern werden in unseren diesjährigen exegetischen Vorlesungen immer wieder folgende philosophische Fragestellungen eine wichtige Rolle spielen: Wie laufen Historiographie und fiktionales Erzählen zusammen? Wie lassen sich der Wahrheitsanspruch der biblischen Botschaft und der kontingente Erzählzusammenhang der biblischen Texte übereinbringen? Und schließlich: Läßt sich von den vielen, z.T. höchst heterogenen Heils- und Unheilsgeschichten der biblischen Überlieferung auf „die eine“ Heilsgeschichte Gottes mit den Menschen schließen, ohne dem historisch kontingenten Entstehungszusammenhang der biblischen Texte Gewalt anzutun?

(2) *Konstruktivität und Referentialität von Geschichten.* – Die zuletzt angeschnittenen Fragen eröffnen ein weiteres Problemfeld: Wenn die Geschichten, in denen wir unser Leben erzählen, nur schwerlich *die* Wirklichkeit treffen – liegt dann nicht der grundsätzliche Verdacht nahe, Geschichtsschreibung sei zunächst und vor allem *Wirklichkeitsdeutung*, ja letztendlich *Wirklichkeitskonstruktion*? Ist dann aber *die* „Wirklichkeit“ nicht vielleicht überhaupt eine – Fiktion? Damit ist das erkenntnistheoretische Problem der Referentialität angeschnitten, das auch für ein Verständnis biblischer Texte von hoher Bedeutung ist. Die Unmöglichkeit, biblisch berichtete Ereignisse wie etwa den Durchzug durch das Rote Meer, die vierzigjährige Wanderung Israels durch die Wüste oder die Eroberung des Gelobten Landes unter Josua historisch dingfest zu machen, hat die Theologie dahin geführt, sich mit dem Problem der Wirklichkeitsreferenz biblischer Texte kaum noch zu befassen. Kommt man mit einer solchen Position auf Dauer aber durch? Immerhin unterscheiden sich die biblischen Texte gegenüber den Mythen der ägyptischen und vorderorientalischen Kulturen dadurch, daß sie an der *Geschichtlichkeit* der Taten Gottes festhalten. Die *geschichtliche Option* der biblischen Botschaft kommt nun in der Gestalt Jesu von Nazareth zweifellos auf ihren Höhepunkt. Zu Recht spricht etwa Walter Kasper gerade in diesem Zusammenhang von der „*theologischen Relevanz des Historischen.*“ (*Jesus der Christus*, 8. Aufl., Mainz [1984] 38.) Wie auch sonst wollte man die

Rede von einem geschichtlichen „Heilshandeln Gottes“ retten?! Was aber kann „Geschichtlichkeit“ anderes meinen, wenn nicht die Verwurzelung eines berichteten Geschehens in der außersprachlichen Wirklichkeit?! Je mehr die Exegese im Aufgreifen des „linguistic turn“ die Frage nach der historischen Referenz der von ihr traktierten Texte ausklammert, um so mehr fällt alles theologische Erkennen dem Verdacht anheim, letzten Endes doch nur weltanschauliche Konstruktion von Wirklichkeit zu sein.

Die Probleme, die hier zu Tage treten, werden derzeit in den Geschichtswissenschaften heftig diskutiert. Ihre gemäßigten Vertreter (O.G. Oexle, C. Lorenz, R. Kosseleck) scheinen sich in etwa auf folgende Position zu einigen: Auf der einen Seite ist offensichtlich, daß Geschichtsschreibung eine konstruierende Seite hat; dies war schon einem Thukydides, Livius, Tacitus bekannt, die sich anerkanntermaßen um ehrliche Objektivität in der Darstellung ihrer historischen Gegenstände bemühten. Wie auch soll man ein so komplexes Geschehen wie bspw. den Peloponnesischen Krieg (431-404 v.Chr.) auf wenigen hundert Seiten darstellen, wenn man nicht radikal auswählt, abkürzt, akzentuiert?! Ferner geschieht Geschichtsschreibung niemals von einem objektiven Beobachterposten aus; die geschichtliche Gewordenheit des Historikers fließt in seine Beschreibungen, Beobachtungen, Wertungen ein; darüber hinaus betreibt der Historiker Geschichtsschreibung immer aus einem bestimmten Interesse an der Sache. Geschichtsschreibung ist denn auch nicht photographische Abbildung der Vergangenheit, sondern läßt sich eher als *„bedeutungsstiftendes Ordnungshandeln mit unmittelbarem Gegenwartsbezug im Modus vergangenheitsbezogenen Erzählens“* definieren (Knut Backhaus). Jedoch daraus zu schlußfolgern, daß sich Geschichtsschreibung letzten Endes in Konstruktion erschöpfe, wir also definitiv nicht wissen könnten, *was* in der Vergangenheit geschehen sei und *wie* es geschehen sei, heißt, das Kind mit dem Bade auszuschütten. So sehr zuzugeben ist, daß Vergangenheit in der Erinnerung immer re-konstruiert wird, so wenig erschöpft sich Geschichtsschreibung, die ihr Geschäft ernstnimmt, in der bloßen Fiktion, sondern erhebt den Anspruch, ein zurückliegendes Ereignis in seinen aktuellen Anlässen, tieferen Ursachen und konkreten Geschehensabläufen sachgerecht wiederzugeben, wenn auch keinen Augenblick ausgeblendet werden darf, daß solche sachgerechte Darstellung immer nur annäherungsweise gelingen kann und von daher für Neuinterpretationen offensteht.

Für die Theologie hat dies zur Folge, zunächst einmal anzuerkennen, daß biblische Texte nicht einfach „Tatsachenberichte“ im modernen Sinn des Wortes sind, sondern „Spielräume der Wahrheit“ (Knut Backhaus) eröffnen wollen, in ihnen also eine Deutung der Wirklichkeit angeboten wird, die

von einem nicht-gläubigen Menschen vermutlich ganz anders vorgenommen worden wäre. Dies kann jedoch nicht bedeuten, daß die in ihnen dargestellten Ereignisse, Begebenheiten, Zufälle, Koinzidenzen einfach willkürlich oder fiktiv sind. Im Gegenteil: Das Verhältnis zwischen geschichtlichem Quellenmaterial und narrativer Fiktion, historischen Zeugnissen und ihrer deutenden Darstellung muß so bestimmt werden, daß der Referenzbezug der Darstellung auf das Dargestellte nach den Regeln von Kohärenz und Konsistenz plausibel, kommunikabel und diskutierbar wird. Als Texte, die mit Hilfe imaginativer Vergegenwärtigung zurückliegende Ereignisse narrativ rekonstruieren, erheben die Evangelien und die Apostelgeschichte geschichtlichen Referenzanspruch. Wo deren Autoren die fließende Grenze zwischen historischem Faktum und darstellerischer Fiktion überschreiten, begeben sie sich eigenem Selbstverständnis zufolge aber noch lange nicht auf das gefährliche Terrain des „*falsum*“ oder gar des „*mendacium*“, sondern benutzen die Fiktion vielmehr im Sinne einer „*aliqua figura veritatis*“. Da dem spätantiken Geschichtsverständnis zufolge narrative Fiktionen nicht notwendig als Kunstfehler bei der Konstitution historischer Erkenntnis verstanden werden, schließt die Perspektive des fingierenden Autoren eine (aus seiner Sicht) angemessene perspektivische Wirklichkeitsbeschreibung nicht aus. Auch der narrativ-schöpferische Blick auf vergangene Ereignisse, wie u.a. die Evangelientexte ihn bieten, erhebt immer noch den Anspruch, ein unbedingt ernstzunehmender Modus von Referenz zu sein.

Auf die Frage, wie man als Mensch des 21. Jahrhunderts denn nun mit einem solchen (durchaus weit zu fassenden) Referenzanspruch umgehen soll, hat Paul Ricœur einige wichtige Hinweise gegeben: „*Was es letzten Endes an einem [sc. biblischen] Text zu interpretieren gibt, ist ein Angebot von Welt – einer Welt, wie ich sie bewohnen kann, um in ihr eine meiner mir eigensten Möglichkeiten zu entwerfen.*“ Indem der Leser Eintritt nimmt in die Welt, die der biblische Text ihm eröffnet, verwandelt diese die seine: „*Als Leser vermag ich mich nur zu finden, indem ich mich am Text verliere. Die Lektüre führt mich hinein in imaginative Spielarten des Ich. Die Metamorphose der Welt, wie der Text sie vollzieht, vollzieht zugleich eine spielerische Metamorphose meiner selbst.*“ Hier wird deutlich: Die Wirklichkeitsreferenz vieler biblischer Texte läßt sich als eine Referenz „zweiten Grades“ (Paul Ricœur) bestimmen. Wo ein Text in der Lage ist, den Blick seiner Leser auf die Welt dahingehend zu verändern, daß sie im Spiegel des Textes ihre eigene Lebenswirklichkeit neu und reicher wiederentdecken, da ist ein solcher Referenzbezug „zweiten Grades“ am Tag, da hat der Text unter Beweis gestellt, daß er mehr ist als Fiktion. Nicht zuletzt an der Beantwortung der Frage, ob und in welchem Maße die

exegetischen Vorlesungen des Studienjahres einen solchen Perspektivwechsel („metánoia“) bei ihren Hörern in Gang zu setzen imstande sind, wird sich praktisch entscheiden, wie weit der Referenzbezug biblischer Texte reicht.

(3) *Gedächtnis als Einbruchstelle von Transzendenz.* – An diese Überlegungen schließt sich notwendig ein weiterer Gedanke an, denn in ihm finden unsere Erwägungen über den Zusammenhang von Gedächtnis und Geschichte ihr Fundament, ja schießen in ihm zusammen: *Wo, wenn nicht in unserem Gedächtnis findet Einbruch, d.h. Widerfahrnis dessen statt, was wir „Alterität“, „Transzendenz“ – „Gott“ nennen?! So sehr unser Gedächtnis - ähnlich wie unser Bewußtsein und unsere Sprache - immer auch sozial und kulturell präformiert ist, so wenig geht es doch in den sozialen und kulturellen Ordnungen unterschiedslos auf. Nicht nur steigen wir, indem wir uns erinnern, in die Tiefen unseres ureigenen Innenlebens hinab und bringen eine Ordnung, die gesellschaftlich bedingt ist und uns mit der sozialen Welt verbindet, in dieses Innenleben hinein; im Vorgang des Erinnerns steigt immer auch etwas von unserem Seelenleben in uns auf, kommt uns zu Bewußtsein, fällt uns ein - und genau solche Vorgänge der Inspiration, der Imagination, der produktiven Projektion sind es, die das Gedächtnis zu einem *theologischen Ort* allerersten Ranges machen. So schwierig es nun zweifelsohne auch sein mag, solche Vorgänge systematisch zu sistieren (zu einem guten Teil fallen sie in das Gebiet der Religionspsychologie, und diese ist eine prekäre Wissenschaft, hängen ihre Einsichten doch stark von der weltanschaulichen Prämissen ihrer jeweiligen Vertreter ab), so fragwürdig wäre es, wenn die Theologie meinte, auf eine intensive Beschäftigung mit solchen mnemotischen Offenbarungs- bzw. Epiphaniephänomenen verzichten zu können. Nicht nur grundstürzende Bekehrungserlebnisse wie die eines Paulus, Augustinus, Luther, einer Therese von Avila, Edith Stein, Simone Weil, sondern überhaupt jeder mich berührende Gottesgedanke findet seinen letztendlichen Anhalt im menschlichen Gedächtnis. Die Zusammenhänge, die uns hier vor Augen geraten, hat Emmanuel Lévinas, der große französisch-jüdische Phänomenologe, auf die schöne Formel gebracht: *„Wenn Gott ins Denken einfällt...“* In der Tat ist das Gedächtnis der Ort, wo Gott einem Menschen „einfällt“, wo ihm ein göttlicher Gedanke „einleuchten“ will, wo „es“ ihn dünkt, Spuren der Transzendenz wollten ihm zu Bewußtsein kommen. Augustinus hat diese Phänomene im zehnten Buch seiner *Confessiones* eindrücklich beschrieben und dabei aufmerksam gemacht auf den Sachverhalt, wie im menschlichen Gedächtnis unbegrenzte Transzendentalität und sich zu „Worte“ meldende Transzendenz ineinander gleiten, wie also das Gedächtnis jenen „Ort“ darstellt, wo mich das eine*

notwendige Wort, das ich mir selber nie sagen kann, berührt, trifft, in Frage stellt, (auf)richtet, verwandelt, heilt. Nicht nur die Lern-, sondern auch die gemeinschaftliche Lebensform des Theologischen Studienjahres legen es nahe, sich solchen faszinierenden, bisweilen aber auch erschreckenden Phänomenen zu stellen und von ihnen her die Thematik „Gedächtnis und Geschichte“ noch einmal neu zu bedenken – wenn auch zu guter letzt gilt, daß das Unmittelbare das Unmittelbare bleibt, alle theologische Rede immer nur ein stotterndes Nachbuchstabieren dessen ist, was sich unserer nach-sinnenden Einsicht da zeigen wollte und womöglich – gezeigt hat.

(4) *Eingedenken, Vergeben, Vergessen: Der soteriologische Horizont.* – Mit den zuletzt geäußerten Überlegungen zur Unsagbarkeit des zu sagenden Gottesgedankens geraten wir nun aber auch vor jenen unausdenklichen Horizont, auf den das biblische Eingedenken seit jeher zuhält: Versöhnung der unversöhnten Vergangenheit; Heilung dessen, was menschlichem Gestaltungswillen definitiv entzogen ist: Erlösung des Unerlösten, Versöhnung zwischen Opfern und Tätern.

In diesem Zusammenhang ist zunächst an folgende prekäre Dialektik zu erinnern: Gilt auf der einen Seite nach wie vor der berühmte Satz aus dem Talmud: *„Das Geheimnis der Erlösung heißt Erinnerung! Vergessen verlängert das Exil“*, so gilt umgekehrt aber auch, daß ein fortwährendes, unausgesetztes Erinnern erlittenen Leides Versöhnung verunmöglichen kann. Wir geraten hier an die Schattenseiten intensiv betriebener Gedächtniskultur. In der Tat beziehen Konflikte wie die zwischen Katholiken und Protestanten in Nordirland, Serben und Albanern im Kosovo und nicht zuletzt zwischen Israelis und Arabern in Israel/Palästina ihre unversöhnliche, affektive Besetzung aus der Vergangenheit, wie sie im jeweiligen kollektiven Gedächtnis der streitenden Parteien verankert ist. Der israelische Schriftsteller Amos Oz hat dazu einmal bemerkt: *„Wenn ich bei den Friedensgesprächen etwas zu sagen hätte - egal, ob in Wye, Oslo oder wo auch immer -, würde ich die Tontechniker anweisen, die Mikrophone abzuschalten, sobald irgendeine der Verhandlungsparteien anfängt, von der Vergangenheit zu reden. Sie werden dafür bezahlt, Lösungen für die Gegenwart und für die Zukunft zu finden.“* Nun lassen sich jedoch Erinnerungen nicht so leicht abschalten wie Mikrophone. Denn unsere Erinnerungen – das sind wir selbst in unserem geschichtlichen Gewordensein, und zu diesem gehören neben erfreulichen und beglückenden Erfahrungen leider immer auch unselige und grausame. Gleichwohl gilt auch hier: So wenig man einem Menschen seine Erinnerungen verbieten kann (ja so wenig man sie ihm verbieten darf, denn womöglich sind seine Erinnerungen das einzige, was ihm verblieben ist), so sehr ist doch zu fragen, ob es um den Preis einer versöhnten Zukunft

sinnvoll ist, sich zur Geisel seiner leidvollen Erinnerungen zu machen. Solche Fragen zu stellen, ist insofern heikel, als sie schnell jene, die auf der Täterseite stehen, dazu verführen können, sich aus der kollektiven Verantwortung zu stehlen. (Die Debatte zwischen Martin Walser und Ignaz Bubis Ende der neunziger Jahre hat dies ja in aller Deutlichkeit gezeigt.) Im Blick auf die nationalsozialistische Vergangenheit gilt eindeutig, daß zwischen der Erinnerung der Täter bzw. deren Nachfahren und der Erinnerung der Opfer kein Gleichgewicht herrscht. Das Leid ist einseitig auf der einen, die Schuld einseitig auf der anderen Seite, und dies anzuerkennen eine moralische Pflicht, deren Übernahme nicht anders als in Gestalt der öffentlichen Bekundung und Anerkennung erfolgen kann. Hingegen darauf zu hoffen, daß den Erschlagenen eine Gerechtigkeit widerfahre, die gutmache, was ihnen angetan wurde, und deshalb das politisch-säkulare Gedenken in einen religiösen Horizont zu stellen, wäre gerade keine Flucht aus der Verantwortung; vielmehr könnte es deren Ernst vertiefen und zugleich verhindern helfen, daß das öffentliche Eingedenken politisch-moralisierend mißbraucht wird.

Auf seiten der Opfer hingegen gilt: Wenn das Gewicht der Vergangenheit so belastend ist, daß es unmöglich wird, sich mittels eigener Entschlußkraft von ihm zu befreien (und nicht wenige der Überlebenden der nationalsozialistischen Lager und Todesmärsche berichten solches), so ist zu fragen, ob eine Aussicht auf versöhnte Zukunft nicht tatsächlich eine Kraft erheischt, die von anderer Qualität sein muß als menschliche. Erneut taucht hier der biblische Topos der *memoria Dei*, des Gedächtnisses Gottes auf. „*Gedenke meiner, oh Herr!*“ – so lautet nicht nur der Schrei derer, an die niemand mehr denkt; so könnte auch der Schrei dessen lauten, der seine Erinnerungen nicht mehr erträgt, sie aber nicht abschütteln kann, ja um des Zeugnisses an die Nachgeborenen willen nicht einmal abschütteln darf. Jedoch das menschliche Gedächtnis ist endlich, weshalb an dieser Stelle erneut (nun aber aus der Perspektive der Opfer) die Frage aufkommt, ob im Gedächtnis Gottes den Erschlagenen der Geschichte nicht ein Ort bereitet ist, an welchem sie leben dürfen.

Daß im Gedächtnis Gottes schließlich beide Seiten, Opfer wie Täter, einander begegnen könnten und aus dieser Begegnung Versöhnung erwüchse, weil durch den Einsatz Gottes in der Geschichte (Bundesschluß mit Israel, Menschwerdung Christi) wiedergutmacht sein kann, was menschliche Hybris zerstört hat: dies ist eine Sehnsucht, in der die biblische *memoria Dei* sowohl in ihrer jüdischen wie in ihrer christlichen Ausprägung ihre steilste, pathetische Spitze hat. In ihr erreicht auch das Leitthema des 34. Theologischen Studienjahres seinen äußersten, emphatischen Horizont.

3. Ausblick und Ernte: Ringvorlesung „Pascha – Pessach – Ostern“

Ein Studienjahr ist ein Großprojekt, das nicht nur im Laufe der Monate von einem Höhepunkt zum nächsten eilt, sondern auch zu einem guten, eindrücklichen Ende gebracht werden will. Im Rahmen unseres Jahresthemas liegt es deshalb nahe, die drei letzten Vorlesungswochen (17. - 20. März sowie 31. März - 10. April 2008) zu einer intensiven theologischen Vorbereitung auf den Höhepunkt des Kirchenjahres zu nutzen: auf die Feier der »Heiligen Drei Tage« Gründonnerstag, Karfreitag, Ostern. Da ferner im kommenden Jahr 2008 das Osterfest der Armenier, Kopten und Syrer sowie das jüdische Pessachfest außerordentlich nahe beieinander liegen (15. - 21. April), bietet es sich an, über die lateinischen Kar- und Osterliturgien hinaus auch die altorientalischen und jüdischen Liturgien als Leitfaden zu nutzen, um aus exegetischer, patristischer, liturgiewissenschaftlicher und judaistischer Perspektive den »*nexus mysteriorum*« des biblischen Gottgedenkens konzentriert in den Blick zu nehmen. Mit dem Angebot, in der Karwoche (20. - 23. März 2008) gemeinsam mit den Mönchen der Benediktinerabtei Hagia Maria Sion, sowie in den Pessachferien (12.-21. April 2008) gemeinsam mit den verschiedenen altorientalischen Patriarchaten und jüdischen Gemeinden in Jerusalem dann auch liturgisch zu begehen, was in der dreiwöchigen Ringvorlesung zuvor gedanklich erarbeitet wurde, will das 34. Theologische Studienjahr seinen Teilnehmern erneut die Möglichkeit eröffnen, Theologie nicht nur zu studieren, sondern mit allen Sinnen zu erleben. Daß eine solche Form von erfahrungsgesättigter und im besten Sinne des Wortes frommer Theologie heute mehr denn je not tut, braucht wohl nicht näher begründet zu werden. In genau diesem Sinn will das Studienjahr mit all seinen Aktivitäten und Begegnungen nicht für ein Leben im Elfenbeinturm, sondern für eine verantwortete, sich in vielfachen Lebens- und Berufsfeldern bewährende, menschlich authentische, geistlich erfahrene und intellektuell überzeugende christliche Lebenspraxis vorbereiten.

Paderborn / Jerusalem

12. Juni 2007

Joachim Negel

Studiendekan

Literatur

Kulturwissenschaften

* Jan ASSMANN: *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, 4. Aufl., München (2002).

- * DERS.: *Religion und kulturelles Gedächtnis. Zehn Studien*, 2. Aufl., München (2004).
- * Maurice HALBWACHS: *La topographie légendaire des évangiles en Terre Sainte*, Paris (1941).
- * Klaus BIEBERSTEIN: *Was es heißt, Jerusalems Geschichte(n) zu schreiben. Arbeit an der kollektiven Identität*, in: M. Konkel / M. Schuegraf (Hg.): *Provokation Jerusalem. Eine Stadt im Schnittpunkt von Religion und Politik*, JThF Bd. 1, Münster (2000) 16-69.

Exegese

- * Knut BACKHAUS / Gerd HÄFNER: *Historiographie und fiktionales Erzählen. Zur Konstruktivität in Geschichtstheorie und Exegese*, Neukirchen-Vluyn (2007).
- * Klaus BIEBERSTEIN: *Geschichten sind immer fiktional – mehr oder minder. Warum das Alte Testament fiktional erzählt und erzählen muß*, in: *Bibel und Liturgie* 75 (2002) 4-13.
- * Georg STEINS: „*Das Wort Gottes wächst mit den Lesenden.*“ *Eine folgenreiche Rückbesinnung gegenwärtiger Exegese*, *Lebendige Seelsorge* 55 (2004) 74-81.
- * DERS.: *Kanonisch lesen*, in: E. Blum/H. Utzschneider (Hg.), *Lesarten der Bibel. Beiträge zur Theorie der Exegese des Alten Testaments*, Stuttgart 2006, 45-64.
- * DERS.: *Bibelauslegung - heute. Die Heilige Schrift in ihren konstituierenden Sinnbezügen*, in: G. Fuchs/J. Hake (Hg.), *Vom geistlichen Sinn der Schrift*, Stuttgart 2007 (im Druck).
- * Joseph RATZINGER (Hg.): *Schriftauslegung im Widerstreit*, QD 117, Freiburg/Br. (1989)

Archäologie

- * Klaus BIEBERSTEIN: *Die Pforte der Gehenna. Die Entstehung der eschatologischen Erinnerungslandschaft Jerusalems*, in: B. Janowski / B. Ego (Hg.): *Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte*. FAT 32, Tübingen (2001).
- * Max KÜCHLER: *Jerusalem. Ein Handbuch und Studienreiseführer zur Heiligen Stadt*, mit Beiträgen von Klaus Bieberstein, Damian Lazarek, Siegfried Ostermann, Ronny Reich und Christoph Uehlinger, OBO IV/2, Göttingen (2007).

Systematische Theologie

- * Georg ESSEN: *Historische Vernunft und Auferweckung Jesu. Theologie und Historik im Streit um den Begriff geschichtlicher Wirklichkeit*, Mainz (1995).
- * Bernhard FRESACHER: *Gedächtnis im Wandel. Zur Verarbeitung von Traditionsbrüchen in der Kirche*, SThSt 2, Innsbruck-Wien (1996).
- * Joachim NEGEL: *Aufarbeitung oder Erlösung der Vergangenheit? Theologische Bemerkungen zu einer ästhetisch-moralischen Debatte*, in: Josef Wohlmuth (Hg.): *Unter den Sternen. Theologische, astronomische und poetische Miniaturen zur Jahrtausendwende*, Bonn (1999) 79-86.
- * Jan-Heiner TÜCK: *Versöhnung zwischen Opfern und Tätern? Ein soteriologischer Versuch angesichts der Shoa*, in: *ThGl* 89 (1999) 364-381.

Philosophie und Geschichtswissenschaften

- * Rainer HOHMANN: *Was heißt in der Geschichte stehen? Eine Studie zum Verhältnis von Geschichte und Menschsein*, MphSt NF 25, Stuttgart (2005).
- * Wilhelm SCHAPP: *In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding*, 4. Aufl., Frankfurt/M. (2004).
- * Paul RICOEUR: *Das Rätsel der Vergangenheit. Erinnern - Vergessen - Verzeihen*, 2. Aufl., Essen (2002).
- * DERS.: *Zeit und Erzählung*, 3 Bde., München (1988-91).
- * DERS.: *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, München (2004).
- * Hans-Jürgen GOERTZ: *Unsichere Geschichte. Zur Theorie historischer Referentialität*, Stuttgart (2001).

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 stehen zur Verfügung:

Pfarrerin Dr. Petra Heldt (Ecumenical Research Fraternity Jerusalem),
Rektor Drs. Markus Bugnyar (Österreichisches Hospiz),
Pater Dr. Thomas Maier PA (Communauté Ste. Anne),
Sr. Marie-Madeleine Wagner OSB (Fraternité Monastique d'Abou Gosh);
Pfarrerin Ulrike Wohlrab (Evg. Auguste-Victoria-Stiftung Jerusalem),
Pfarrer Michael Wohlrab (Evg. Auguste-Victoria-Stiftung Jerusalem)
Pfarrer Dr. Daniel Attinger (Comunità di Bose).

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 Studierendensekretariaten und ggf. den BAFÖG-Ämtern 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 Teilnehmer am Theologischen Studienjahr sind verpflichtet, während des Studienjahres je eine Vorlesungsprüfung (schriftlicher oder mündlicher Art) in den folgenden Fächern abzulegen: *Altes Testament; Neues Testament; Dogmatik oder Fundamentaltheologie oder Patristik; Judaistik oder Islamkunde oder Ostkirchenkunde; Archäologie oder Topographie*. Über diese Pflichtprüfungen hinaus können weitere abgelegt werden. Alle Prüfungen sind öffentlich. Gruppenprüfungen sind nicht möglich.

In mindestens einem exegetischen oder systematischen Fach ist eine Seminararbeit anzufertigen. Der Abgabetermin dafür ist der 30. 09. 2008.

Die abgelegten Prüfungen werden von den evangelischen und katholischen Universitätsfakultäten Deutschlands, Österreichs und der Schweiz anerkannt. Auch die meisten evangelischen Landeskirchenämter in Deutschland erkennen zumindest einige Seminarscheine des Studienjahres an.

Im Laufe des Studienjahres sind zwei wissenschaftliche Referate anzufertigen. Ein Referat soll sich mit einem theologischen, ein anderes mit einem landesbezogenem Thema auseinandersetzen. Nach Einarbeitung der Diskussion ist das Referat spätestens vier Wochen nach dem Vortrag schriftlich einzureichen. Über die Referate wird ein benotetes Zeugnis ausgestellt.

Für Absolventen der Archäologie- oder Topographieprüfung mit einer Durchschnittsnote von „gut“ (2,0) oder besser besteht die Möglichkeit, eine „Grüne Karte“ zu erwerben. Sie berechtigt dazu, christliche Gruppen im Land zu führen. Für den Erwerb einer solchen Berechtigung ist neben der erwähnten Prüfung darüber hinaus die eigenständige Vorbereitung und Durchführung von zwei Führungen im Rahmen der wissenschaftlichen Exkursionen erforderlich.

Abschlußbericht

Bis zum 30. Juni 2008 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.

Professoren und Dozenten

Prof. DDr. Christoph Auffarth	Universität Bremen (Religionswissenschaften)
Prof. Dr. Dr.h.c. Arnold Angenendt	Universität Münster (Kirchengeschichte)
Tamar Avraham, M.A.	Gedenkstätte Yad Vashem (Geschichte)
Prof. Dr. Knut Backhaus	Universität München (Neues Testament)
Dr. Hanswulf Bloedhorn	Universität Tübingen (Archäologie / Neues Testament)
Prof. Dr. Hartmut Bobzin	Universität Erlangen (Islamwissenschaften)
Rab. Dr. David Bollag	Hebräische Universität Jerusalem / Universität Heidelberg (Judaistik)
Prof. Dr. Harald Buchinger	Universität Wien (Liturgiewissenschaften)
Prof. Dr. Gregory Collins OSB	Pontificio Atheneo Sant' Anselmo Rom (Byzantinistik)
Prof. Dr. Martin Ebner	Universität Münster (Neues Testament)
Dr. Wilfried Eisele	Theol. Studienjahr Jerusalem / Universität Tübingen (Neues Testament)
Prof. Dr. Reinhard Feldmeier	Universität Göttingen (Neues Testament)
Prof. Dr. Hans-Joachim Höhn	Universität Köln (Systematische Theologie)

Dr. Petra Heldt	Ecumenical Research Fraternity Jerusalem (Neues Testament / Patristik)
Prof. Dr. Christine Janowski	Universität Bern (Systematische Theologie)
KMD Prof. Dr. Stefan Klöckner	Folkwang-Schule Essen (Liturgiewissenschaft / Gregorianik)
Prof. Dr. Verena Lenzen	Universität Luzern (Judaistik)
Dr. Stefan Litt	Hebr. Universität Jerusalem (Geschichtswissenschaften)
Prof. Dr. Rüdiger Lux	Universität Leipzig (Altes Testament)
Dr. Thomas Maier PA	Communauté de Sainte Anne Jerusalem (Ostkirchenkunde)
Prof. Dr. Jürgen Manemann	Universität Erfurt (Fundamentaltheologie)
Prof. Dr. Dr. h.c. Christoph Marksches	Humboldt-Universität Berlin (Patristik)
Dr. Joachim Negel	Theol. Studienjahr Jerusalem (Dogmatik)
Prof. Dr. Angelika Neuwirth	Freie Universität Berlin (Islamwissenschaften)
Rahel Perez-Wagner	Jerusalem (Ivrit Sprachkurs)
Dr. Christian Rutishauser SJ	Hochschule für Philosophie München (Judaistik)
Prof. Dr. Hermann Spiekermann	Universität Göttingen (Altes Testament)
Prof. Dr. Georg Steins	Universität Osnabrück (Altes Testament)

Dr. Daniel Stoekl Ben-Esra (angefragt)	Hebr. Universität Jerusalem (Judaistik / Neues Testament)
Prof. Dr. Robert Taft SJ (angefragt)	Institutum Pontificium Orientale, Rom (Byzantinistik)
Prof. Dr. Michael Theobald	Universität Tübingen (Neues Testament)
PD Dr. Jan-Heiner Tück	Universität Freiburg/Br. (Dogmatik)
Prof. Dr. Christoph Uehlinger	Universität Zürich (Altes Testament)
Prof. DDr. Dieter Vieweger	Universität Wuppertal / Deutsches Evangelisches Institut für Alttertumswissenschaften Archäologie / Altes Testament)
PD Dr. Hans-Ulrich Weidemann	Universität Tübingen (Neues Testament)
Prof. Dr. Israel Yuval	Hebr. Universität Jerusalem (Judaistik)
Prof. Dr. Yair Zakowitch	Hebr. Universität Jerusalem (Altes Testament)

Wintersemester 2007

VL = Vorlesung

HS = Hauptseminar

Ü = Übung

SWS = Semesterwochenstunden

1 SWS = 6 Doppelstunden

2 SWS = 10 Doppelstunden

3 SWS = 10 Doppelstunden + Exkursionen

Altes Testament

VL (1 SWS): 23.-30. November 2007

„Noch einmal von vorn ...“ Eine mnemohistorische Lektüre der Chronikbücher

Prof. Dr. Georg Steins

VL (1 SWS): fakultativ

Stories of Exodus – An intertextual approach in a canonical reading of biblical texts

Prof. Dr. Yair Zakowitch

Altes und Neues Testament

Zwischentestamentarische Zeit

Dp-VL (2 SWS): 3.-7. Dezember 2007

Biblische Exegese als Religionskunde der Antike oder als Theologie des Alten und Neuen Testaments? – Gemeinsamer Versuch über eine Biblische Gotteslehre

Prof. Dr. Hermann Spiekermann

Prof. Dr. Reinhard Feldmeier

Neues Testament

VL (2 SWS): 15.-31. Oktober 2007

„Spielräume der Wahrheit“ – Geschichtsschreibung und fiktionales Erzählen im lukanischen Doppelwerk

Prof. Dr. Knut Backhaus

Ü (1 SWS): fakultativ

Erinnerung an Jesus. Fragmente apokrypher Evangelienüberlieferung

Dr. Wilfried Eisele

Systematische Theologie (Dogmatik / Fundamentaltheologie)

VL (2 SWS): 18.-31. Oktober 2007

Erinnerung - Sühne - Versöhnung. Versuche über eine christliche Soteriologie im Angesicht der Shoa

PD Dr. Jan-Heiner Tück

Religions- und Kulturwissenschaften, Geschichtswissenschaften

VL (1 SWS): 26.-30. November 2007

„Religion als Gedächtnis.“ Kulturgeschichtliche Aspekte christlicher Volksfrömmigkeit im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit

Prof. em. Dr. Dr. h.c. Arnold Angenendt

VL (½ SWS): 29.-31. August 2007

„Im Wettstreit der Gedächtnisse.“ Selbstverständnis des Staates Israel zwischen zionistischer und postzionistischer Historiographie

Dr. Stefan Litt

VL und Exkursionen (1 SWS):

(2./3./19. September 2007)

(2. November 2007)

(8. Februar / 11. März 2008)

Erinnerte und verschwiegene Geschichte. Gedenktage und -orte im modernen Israel

Tamar Avraham, M.A.

Liturgiewissenschaft / Frömmigkeitsgeschichte / Praktische Spiritualität

VL / Ü (1 SWS): 22. – 29. August 2007

„Dem Gebet ist nichts vorzuziehen“ (Regula Sancti Benedicti 43,3). Einführung in Geschichte, Theologie und Spiritualität des monastischen Stundengebets

KMD Prof. Dr. Stefan Klöckner

VL (1 SWS): 10.-18. September 2007

An Introduction in History, Theology and Spirituality of Syriac and Palestinian Monachism in the 3rd and 4th Century

Prof. Dr. Gregory Collins OSB

Ostkirchenkunde

VL (1 SWS): 6.-9. November 2007

Einführung in Geschichte und Liturgie der Ostkirchen

Dr. Thomas Maier PA

Archäologie

VL und Exkursionen (3 SWS): 30. August – 7. September 2007

Theologie in Stein. Die Entstehung der christlichen Erinnerungslandschaft
Jerusalem

Dr. Hanswulf Bloedhorn

VL (2 SWS):

26. - 28. September 2007

15. - 19. Oktober 2007

Einführung in die Biblische Archäologie

Prof. DDr. Dieter Vieweger

Judaistik

VL (1 SWS): 10./11./17.-20. September 2007

Einführung in den jüdischen Gottesdienst- und Festtagskreis

Rab. Dr. David Bollag

VL (1 SWS): 13.-20. Dezember 2007

Mystik als Gottesgedächtnis. Einführung in die Kabbala und in den
Chassidismus

Dr. Christian Rutishauser SJ

Islamkunde

VL (1 SWS): 10.-20. Dezember 2007

„How to be a Muslim in a Modern World?“ Islamischer
Religionspluralismus zwischen traditionsvergessener Assimilation und
integralistischer Versuchung

Prof. Dr. Angelika Neuwirth

Sommersemester 2008

Altes Testament

VL (1 SWS): 7.-14. Januar 2008

Geschichte „Israels“ und „Judas“ im Spannungsfeld von Archäologie, biblischer Historiographie und kulturellem Gedächtnis anhand ausgewählter Texte in 1/2 Könige

Prof. Dr. Christoph Uehlinger

HS (2 SWS): 29. Febr. – 14. März 2008

Heilgeschichte in Heilsgeschichten: Noah – Josef – Ruth

Prof. Dr. Rüdiger Lux

Neues Testament

HS (2 SWS): (21. Jan. – 1. Febr. 2008)

„Tut dies zu meinem Gedächtnis!“ – Neutestamentliches und frühchristliches Herrenmahl als Geburtsort christlicher Gedächtniskultur

Prof. Dr. Martin Ebner

VL (1 SWS): 25. Febr. – 3. März 2008

Brotrede, Fußwaschung, Abschiedsreden – Zur Deutung des Todes Jesu im Johannesevangelium

PD Dr. Hans-Ulrich Weidemann

VL (1 SWS): 7.-14. Januar 2008

Herrenworte in lebendiger Überlieferung. Das Thomasevangelium und seine kanonischen Parallelen

Dr. Wilfried Eisele

VL (1 SWS): 15./16./23.-28. Jan. 2008

Kanon als konzeptualisierter Raum christlichen Gedächtnisses. Zur Kanonfrage in den westlichen und östlichen Kirchen

Dr. Petra Heldt

Kirchengeschichte

VL und Exkursion (3 SWS): 12.-23. Februar 2008

Heiliger Krieg und Heiliges Land. Die Kreuzzüge als Wunde der Erinnerung

Prof. DDr. Christoph Auffarth

Systematische Theologie (Dogmatik und Fundamentaltheologie)

VL (1 SWS): 6.-14. März 2008

„Memoria passionis et resurrectionis“ – Von der humanisierenden Kraft biblischen Gottesgedächtnisses in religionsproduktiver Zeit

Prof. Dr. Jürgen Manemann

VL (1 SWS): fakultativ

„Recordati sumus“ – Hermeneutisch-phänomenologische Vorüberlegungen zu einer Lehre vom christlichen Heilsgedächtnis

Dr. Joachim Negel

Philosophie, Religions- und Kulturwissenschaften,

VL (1 SWS): 15.-22. Januar 2008

„Erinnern, Vergessen, Vergeben“. Zur Frage nach einem heilsam-befreienden Umgang mit Geschichte(n)

Prof. Dr. Christine Janowski

VL (1 SWS): 4.-11. Februar 2008

„Zwischen religiöser Beliebigkeit und autoritärem Dogmatismus!“ – Christentum in postmoderner Gesellschaft

Prof. Dr. Hans-Joachim Höhn

Judaistik

VL (1 SWS): 1.-7. Februar 2008

„Die Zukunft hat ein altes Herz.“ (Walter Benjamin) – Jüdische Erinnerungs- und Erzählkultur im 20. Jahrhundert

Prof. Dr. Verena Lenzen

VL (1 SWS): fakultativ

Zwischen Ultraorthodoxer Jeshive und Liberaler Synagoge – Jüdischer Pluralismus in religionspluralistischer Zeit

Rab. Dr. David Bollag

Islamkunde

VL (2 SWS): 11.-27. Februar 2008

„In Geschichten verstrickt...“ – Der Qur'an als theologisches und religiöses Palimpsest

Prof. Dr. Hartmut Bobzin

Ringvorlesung: Pascha – Pessach – Ostern

Teil I

Doppel-VL (1 SWS): 17.-19. März 2008

Jesu letzte Woche in Jerusalem. Eine historisch-kritische Relecture der synoptischen und johanneischen Passionserzählungen

Prof. Dr. Michael Theobald

Doppel-VL (1 SWS): 17.-19. März 2008

Jesu letzte Woche in Jerusalem. Eine genetische Relecture der lateinischen Osterliturgie

Prof. Dr. Harald Buchinger

Teil II

VL (½ SWS): 31. März – 10. April 2008

„Vom Sklavenhaus Ägypten zur Freiheit der Kinder Israels.“ Die Feier des Pessach nach der rabbinischen Haggada.

Dr. Daniel Stoekl Ben Esra

VL (1 SWS): 31. März – 10. April 2008

„Von der Auferweckung des Lazarus zur Auferstehung Christi.“ Die Feier der Hohen Woche nach dem byzantinischen Ritus.

Prof. Dr. Robert Taft SJ

VL (1 SWS): 31. März – 10. April 2008

„Das Pascha der Juden und das Opfer der Christen“.

Theologische und liturgiegeschichtliche Sondierungen im Umfeld christlicher Theologen in Palästina und Alexandrien vom 2. Jahrhundert bis zur Zeit des Nicänums (325)

Prof. Dr. Harald Buchinger

VL (1 SWS): 31. März – 10. April 2008

Osterfesttheologien bei den palästinischen und kappadokischen Vätern von der Zeit des Nicänums (325) bis ins 7. Jahrhundert (Gregor von Nyssa und Johannes von Damaskus)

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

VL (1 SWS): 31. März – 10. April 2008

Wegkreuzungen: Eine vergleichende Lektüre jüdischer Pessachhaggadot und (früh-)christlicher Osterliturgien

Prof. Dr. Israel Yuval

Exkursionen

Sinai – Exkursion (1.-12. Oktober 2007)

Leitung: Eisele – Corzilius – Schubert
Arnon Avni – Davna Carmeli

(Änderungen im Programm vorbehalten)

1. Tag: 01.10. Montag Jerusalem – Timna – Nachal Schlomo
2. Tag: 02.10. Dienstag Nachal Schlomo – Taba (Grenzübergang) – Coral Island – Nuweiba – Rock of Inscriptions/Ein Houdra – Feiran (Deir Banat)
3. – 6. Tag: *Sirbaltour*
3. Tag: 03.10. Mittwoch Feiran – Sheich Ahmed Abu Shabib – Tell Machrat – Wadi Aleyat – Ein Aleyat – Jebel Mouneijas (*fakultativ*) – Ein Aleyat Eljon
4. Tag: 04.10. Donnerstag Ein Aleyat Eljon – Nakeb Shaarani – Farsch Loza – Jebel Abu Rutschum (*fakultativ*) – Farsch Loza
5. Tag: 05.10. Freitag „Wüstentag“ in Farsch Loza
6. Tag: 06.10. Shabbat Farsch Loza – Farsch Lombardi – Jebel Snanir (*fakultativ*) – Wadi Rim
7. Tag: 07.10. Sonntag Jeeptour: Wadi Rim - Jebel Meghare – Wadi Meghare – Wadi Mukhateb – Sheich Awad (Gottesdienst in Sheich Awad)
8. – 10. Tag: *Wanderung zum Moseberg und zum Katharinenkloster (Gepäck auf Kamelen)*
8. Tag: 08.10. Montag Sheich Awad – Nakeb el-Hawa – Katherinendorf – Shag Rasani
9. Tag: 09.10. Dienstag Shag Rasani – Jebel Katharina – Wadi Arbaim
10. Tag: 10.10. Mittwoch Wadi Arbaim – Jebel Mousa – Katharinenkloster – Jebel el Deir (*fakultativ*) – Katharinendorf
11. Tag: 11.10. Donnerstag Katharinendorf – Wadi Aghade – Nawamis – Nuweiba
12. Tag: 12.10. Freitag Nuweiba – Wadi Tmile (*fakultativ*) – Taba Border – (eventuell Kibbuz Samar) – Jerusalem

Galiläa – Exkursion (12. – 21.11.2007)

Leitung: Eisele – Corzilius – Schubert

(Änderungen im Programm vorbehalten)

1. Tag: 12.11. Montag „Entlang dem Jordangraben“
Jerusalem – Bet Shean (Skythopolis) – Hammat
Tiberias – Tabgha
2. Tag: 13.11. Dienstag „Rund um den See – Christen und Juden
in Galiläa“:
Tabgha – Eremos – Kafarnaum – Kursi – Hippos
3. Tag: 14.11. Mittwoch „Alltag zur Zeit des Frühjudentums“
Tabgha – Chorazin – Gamla – Qazrin – Tabgha
4. Tag: 15.11. Donnerstag „Das Galiläa der Heiden“
Tabgha – Nazareth – Sepphoris – Tabgha
5. – 7. Tag: „Am See“ – *Eine geistliche Lektüre*
(Leitung Pfr. Ludger Bornemann, angefragt)
5. Tag: 16.11. Freitag „Kann denn aus Nazareth etwas Gutes kommen?“
6. Tag: 17.11. Shabbat „Und er kam nach Kafarnaum in seine Stadt“
7. Tag: 18.11. Sonntag „Weh dir, Chorazin! Weh dir, Betsaida!“
8. Tag: 10.11. Montag „Der Golan im Wandel der Zeiten“
Tabgha – Quneitra – Nimrud – Banias
(Caesarea Philippi) – Tabgha
9. Tag: 11.11. Dienstag „Die Städte der Eisenzeit“
Tabgha – Betsaida – Dan – Tabgha
10. Tag: 12.11. Mittwoch „Und er zog hinauf nach Jerusalem
Tabgha – Beth Shearim – Bet Alfa – Tabor –
Jerusalem

Kreuzfahrer – Exkursion (20.–23. 02. 2008)

Leitung: Eisele – Corzilius – Schubert

(Änderungen im Programm vorbehalten)

1. Tag: 20.02. Mittwoch Jerusalem – Ramla – Lydda – Baibars Brücke – Amwas (Emmaus) – Toron des Chevaliers (Latrun) – En Hemed – Abu Gosch – Jerusalem
2. Tag: 21.02. Donnerstag Jerusalem – Herberge zum Barmherzigen Samariter – Belvoir – Tiberias Ankerkirche – Tiberias – Maimonidesgrab – Tabgha
3. Tag: 22.02. Freitag Tabgha – Safed – Jude'in – Montfort – Tabgha
4. Tag: 23.02. Shabbat Tabgha – Hörner von Hattin – Akko – Jerusalem

Tagesexkursionen

Jericho-Exkursion

Tell es-Sultan – Versuchungskloster – Omayadenpalast – Herodianisches Jericho

Schefela-Exkursion

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

Qumran/Essener – Exkursion

Qumeran – En Gedi

Südexkursion

Masada – Arad – Beer Scheva

Hebron – Exkursion

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

Negevstädte

Mampsis – Avdad – Schivta – Nessana

Eisenzeitliche und Herodianisch-Römerzeitliche Städte
Megiddo – Dor – Caesarea Maritima

Jerusalem – Exkursionen

Rundgang in der Altstadt
Haas-Promenade – Ölberg – Scopusberg – Nabi Samwil
Zionsberg
Davidsstadt
Südbereich des Tempelplatzes
Jüdisches Viertel der Altstadt
Armenisches Viertel
Muslimisches Viertel
Grabeskirche
Ölberg – Gethsemane – Kidrontal
Haram as-Scharif
Kreuzfahrerkirchen Jerusalems
Patriarchenbesuche

Exkursionen abhängig von der politischen Lage

Samaria – Exkursion

Sichem (Nablus) – Jakobsbrunnen – Samaria – Garizim

Studentage

International Center of Bethlehem
Bir-Zeit Universität, Ramallah
Hebräische Universität, Jerusalem
Tel Aviv Universität

Besuche von Museen, Instituten und Gedenkstätten

Yad va-Shem
Archäologisches Museum Tel Aviv
Israel-Museum: Judaistische Abteilung
Museum des Studium Biblicum Franciscanum
École Biblique et Archéologique Française de Jérusalem
Deutsches Evangelisches Institut für Altertumswissenschaft des Heiligen Landes
Tantur: Ecumenical Institute

Gastvorlesung

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 Benyoëtz, israelischer Aphoristiker

Angelika Schrobsdorff, Schriftstellerin

Prof. Dr. Gustav Kühnel, Universität Tel Aviv (Kunstgeschichte)

Themenbereich: Theologie und Religion

Rabbiner Marcel Marcus, Jerusalem

Rabbiner Dr. David Rosen, Jerusalem

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

Avital Ben Chorin, Har-El-Synagogengemeinde Jerusalem

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)

Erzbischof em. Prof. Dr. Carlo Maria Kardinal Martini SJ,

Jerusalem (Pontifical Biblical Institute)

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 Deutschland)

Dr. Nazmi Al-Jubeh, Universität Bir Zeit

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

Dr. Jörg Bremer, FAZ-Korrespondent, Jerusalem

Yehuda Bacon, Kunsthochschule Jerusalem

Gideon Levi, Ha'aretz Tel Aviv

Dr. Ari Falkner, Jerusalem (Psychoanalytiker)

Änderungen vorbehalten
Impressum:
Theologisches Studienjahr Jerusalem
Druck: Electro copy, Rechov Jaffa, Jerusalem
1. Auflage; Juni 2007