

11
2006

ZEITSCHRIFT FÜR
THEOLOGIE UND
GEMEINDE (ZThG)

Aus dem Inhalt

ESSAYS

- ⊙ *Kim Strübind*: Die schöne neue Bundeswelt als Dauerkrise
- ⊙ *Thomas Niedballa*: Wie starr ist unser Weltbild?
- ⊙ *Thomas Niedballa*: Christen beten prinzipiell – konkret oft nicht

ARTIKEL

- ⊙ *Matthias Morgenstern*: Beobachtungen und Überlegungen zum Verhältnis von Judentum und Christentum
- ⊙ *Erich Geldbach*: Nachwirkungen des Hohenlieds im Pietismus
- ⊙ *Timothée Bouba Mbima*: Das erlittene Böse
- ⊙ *Mario Fischer*: Religiöse Erfahrung als Thema der analytischen Religionsphilosophie
- ⊙ *Edgar Machel* und *Carsten Piorr*: Der Pastor als Konfliktlöser und -auslöser
- ⊙ *Emanuel Wieser*: Das Buch Ijob und der christliche Seelsorger

SYMPOSIUM: WAS HEISST HEUTE „BIBELTREU“?

- ⊙ *Kim Strübind*: Gottes „Lebenslauf“. Zwei Ansätze zu einer Relecture des Alten Testaments
- ⊙ *Peter von der Osten-Sacken*: Treue zur Tora im Neuen Testament: Paulus und Matthäus
- ⊙ *Joachim Molthagen*: Ein Geschichtswerk als Teil des Wortes Gottes im Neuen Testament
- ⊙ *Dietmar Lütz*: „Ist die Bibel bibeltreu?“
- ⊙ *Michael Fricke*: Mit ‚schwierigen‘ Texten der Bibel umgehen
- ⊙ *Christiane Markert-Wizisla*: Feministische Exegese als Treue zur Bibel



fides quaerens
GFTP
intellectum ■

Veröffentlichungen der
Gesellschaft für Freikirchliche
Theologie und Publizistik e. V.
(GFTP)

Herausgegeben von

Kim Strübind (Schriftleiter), Olaf Lange (Geschäftsführer),
Peter-Johannes Athmann, Andreas, Liese, Wolfgang Pfeiffer
und Andreas Peter Zabka

in Verbindung mit

Dorothee Dziewas, Ralf Dziewas, Erich Geldbach,
Dietmar Lütz, Joachim Molthagen, Thomas Nisslmüller,
Irmgard Stanullo und Andrea Strübind

Zeitschrift für Theologie und Gemeinde
Jahrgang 11 (2006)

Verlag der GFTP

Zeitschrift für
Theologie und Gemeinde
(ZThG)

Jahrgang 11 (2006)

Verlag der GFTP

Wir widmen dieses Heft
Frau Professorin Dr. Andrea Strübind
anlässlich ihrer Berufung
auf den Lehrstuhl für Kirchengeschichte
an der Universität Oldenburg

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen
Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet
über <<http://dnb.ddb.de>> abrufbar.

ISBN 3-932027-11-6

ISSN 1430-7820

Umschlagabbildung

Foto: Kim Strübind.

© 2006, Verlag der Gesellschaft für Freikirchliche Theologie und Publizistik

Goldmariekenweg 47b, 22457 Hamburg.

Internet: www.gftp.de

E-Mail: zthg@gftp.de

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen
schriftlichen Einwilligung des Verlages. Hinweis zu § 52 a UrhG: Weder das Werk noch seine Teile
dürfen ohne vorherige schriftliche Einwilligung des Verlages öffentlich zugänglich gemacht werden.
Dies gilt auch bei einer entsprechenden Nutzung für Lehr- und Unterrichtszwecke.

Printed in Germany.

Satz: OLD-Media OHG, Neckarsteinach.

Druck und Bindung: Hubert & Co., Göttingen.

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Inhalt

Editorial	9
<i>Erich Geldbach</i> „Singe weiter, süße Stimme!“ Laudatio anlässlich des Empfangs zum 10-jährigen Jubiläum der „Gesellschaft für Freikirchliche Theologie und Publizistik (GFTP)“	14

Essays

<i>Kim Strübind</i> Flasche leer? Flasche her! Die schöne neue Bundeswelt als Dauer- krise.	17
<i>Thomas Niedballa</i> Wie starr ist unser Weltbild? Horizonterweiterungen für die (Frei-) Kirchen.	28
<i>Thomas Niedballa</i> Christen beten prinzipiell – konkret oft nicht	38

Artikel

<i>Matthias Morgenstern</i> Das Judentum – eine Tochterreligion des Christentums? Beob- achtungen und Überlegungen zum Verhältnis von Judentum und Christentum.	44
<i>Erich Geldbach</i> Nachwirkungen des Hohenlieds im Pietismus am Beispiel Gottfried Arnolds und des Reichsgrafen von Zinzendorf.	57
<i>Timothée Boubamba Mbima</i> Das erlittene Böse. Eine brennende Herausforderung unserer Zeit für Christen und Theologen Afrikas	89
<i>Mario Fischer</i> Rechtfertigung des Glaubens. Religiöse Erfahrung als Thema der analytischen Religionsphilosophie.	110
<i>Edgar Machel und Carsten Piorr</i> Der Pastor als Konfliktlöser und -auslöser	132

Friedrich Emanuel Wieser

„Die Pfeile des Allmächtigen stecken in mir ...“ Das Buch Ijob und der christliche Seelsorger	140
---	-----

Symposion der GFTP

Kim Strübind

Was heißt heute „bibeltreu“? Zugänge zum Buch der Bücher in unserer Zeit. Zum Thema des Jubiläums-Symposions der GFTP	161
---	-----

Kim Strübind

Gottes „Lebenslauf“ oder: Heilsgeschichte als Gottesgeschichte. Zwei Ansätze zu einer Relecture des Alten Testaments	166
--	-----

Peter von der Osten-Sacken

Treue zur Tora im Neuen Testament: Paulus und Matthäus	193
--	-----

Joachim Molthagen

Ein Geschichtswerk als Teil des Wortes Gottes im Neuen Testament. Beobachtungen an der Apostelgeschichte	206
--	-----

Dietmar Lütz

„Ist die Bibel bibeltreu?“	222
--------------------------------------	-----

Michael Fricke

Mit ‚schwierigen‘ Texten der Bibel umgehen. Analysen und Anregungen für Schule und Gemeinde	231
---	-----

Christiane Markert-Wizisla

Feministische Exegese als Treue zur Bibel	253
---	-----

Thomas Nisslmüller

Der Lesekosmos im Horizont der Bibel-Lese: Zur Bibellese als ästhetischer Erfahrung. Anmerkungen zur Lese-Heuristik nach Wolfgang Iser	264
--	-----

Michael Stadler

„Der Geist gibt Zeugnis unserem Geist ...“ Wie kann man die Bibel im Geist lesen? – Neutestamentliche Anthropologie und pneumatische Schriftrezeption	285
---	-----

Theologie und Verkündigung

Samuel Désiré Johnson

Den Weißen das Land – den Afrikanern die Bibel? Predigt über Matthäus 28,16–20	311
--	-----

Jens Hobohm

Das Zeichen im Wunder entdecken. Predigt über Johannes 6, 1–15 . . . 317

Wolf Bruske

Taufe als Zeichen der Umkehr. Predigt über 1. Petrus 3, 20–21 323

GFTP e.V.

Mitglieder des Vereins 327

Hinweise:

Die Zeitschrift erscheint einmal jährlich mit ca. 300 Seiten Umfang. Der reguläre Jahresbezugspreis beträgt 14,- € (für Abonnenten 12,- €). Die Preise gelten nur während des jeweils laufenden Jahrgangs. Mitglieder der GFTP erhalten ein Exemplar der Zeitschrift kostenlos. Weitere Exemplare können von Mitgliedern für 10,- € erworben werden (über <http://www.gftp.de>).

Die **Bezugsdauer** verlängert sich jeweils um ein Jahr, wenn nicht eine Abbestellung bis zum 1. 12. erfolgt.

Manuskripte sind nur an die Schriftleitung zu senden: Dr. Kim Strübind, Saarstraße 14, D-26121 Oldenburg, Telefon: 04 41 / 3 40 78 37, Fax: 04 41 / 3 40 78 36, E-Mail: struebind@gftp.de. Rücksendung oder Besprechung unverlangt eingesandter Bücher können nicht gewährleistet werden.

Bestellungen der Zeitschrift über den Gemeindebüchertisch oder direkt an: Oncken, Medien für Gemeinden, Postfach 20 01 52, D-34080 Kassel, Telefon: 05 61 / 5 20 05-0, Fax: 05 61 / 5 20 05-54, E-Mail: buchhandlung@oncken.de

Mitarbeiter/innen dieses Heftes

Wolf Bruske, Solarstraße 13, D-88046 Friedrichshafen

Mario Fischer, Collegium Oecumenicum, Sondermeierstraße 86, D-80939 München

PD Dr. Michael Fricke, Eichenweg 21, D-97084 Würzburg

Professor Dr. Erich Geldbach, Vogelsbergstraße 8, D-35043 Marburg

Jens Hobohm, Devrientweg 14, D-12207 Berlin

Dr. Samuel Désiré Johnson, Dekan am Institut Baptiste de Formation Théologique de Ndiki, BP 03 Ndikinimeki

Dr. Dietmar Lütz, Geschäftsführer des Ökumenischen Rates Berlin-Brandenburg und Beauftragter der Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF) am Sitz der Bundesregierung, Rue J. M. Maridor 6, D-13405 Berlin

Edgar Machel, Dozent für Gemeindeaufbau an der Theologischen Hochschule in Friedensau, Heckenbreite 28, D-39288 Burg

Dr. Christiane Markert-Wizisla, Geschäftsführende Pfarrerin der Ev. Frauen- und Familienarbeit Berlin-Brandenburg, Weinbergstraße 18/19, D-14469 Potsdam

Dr. Timothée Bouba Mbima, Pastor der Kameruner Baptistenkirche (U.E.B.C.) und Professor für Praktische Theologie an der Protestantischen Theologischen Fakultät der Universität Yaoundé, Faculté de Théologie Protestante de Yaoundé, BP 4011, Kamerun

Professor Dr. Joachim Molthagen, Universität Hamburg, Geschäftsführender Direktor des Seminars für Alte Geschichte, Von-Melle-Park 6, VIII, D-20146 Hamburg

PD Dr. Matthias Morgenstern, Institutum Judaicum, Evangelisch-Theologisches Seminar, Liebermeisterstraße 12–14, D-72076 Tübingen

Dr. Thomas Niedballa, Alemannenstraße 38, D-41462 Neuss

Dr. Thomas Nisslmüller, Tulpenstraße 5, D-65388 Schlangenbad

Professor Dr. Peter von der Osten-Sacken, Institut für Kirche und Judentum an der Humboldt-Universität zu Berlin, Dom zu Berlin, Lustgarten, D-10178 Berlin

Carsten Piorr, Pastor im Praktikum im Rhein-Bergischen & Oberbergischen Land, Montanusstraße 18a, D-51429 Bergisch-Gladbach

Michael Stadler, Martin-Luther-Straße 36, D-83395 Freilassing

Dr. Kim Strübind, Saarstraße 14, D-26121 Oldenburg

Dr. Friedrich Emanuel Wieser, Mollardgasse 35, A-1060 Wien

Editorial

Kim Strübind

„Je suis de la mauvaise herbe
Braves gens, braves gens
Je pousse en liberté
Dans les jardins mal fréquentés.“
Georges Brassens, La mauvaise herbe

Von Zeit zu Zeit sei ein Fest an der Zeit, das den Lauf der Zeit heilsam unterbrechen soll, hat Eberhard Jüngel einmal geschrieben.¹ Wie wahr! Zehn Jahre „Gesellschaft für Freikirchliche Theologie und Publizistik“ boten einen schönen Anlass für unsere theologischen Festspiele, die vom 1. bis 3. Oktober in der Berliner Zwingli-Kirche gefeiert wurden. *Erich Geldbachs* Laudatio, mit der wir den Reigen unserer Beiträge eröffnen, hat die Ziele, Absichten und Vorhaben der GFTP in den vergangenen zehn Jahren noch einmal in schöner Weise zusammengefasst. Geldbach war es zudem gelungen, einem der weltweit bekanntesten Baptisten, dem ehemaligen Präsidenten der USA Jimmy Carter, den ihm gewidmeten Band 8 der ZThG persönlich zu überreichen, woran sich auch noch ein Briefwechsel mit dem Geehrten anschloss. Carter war anlässlich des Weltkongresses der „Baptist World Alliance“ (BWA) im Sommer des vergangenen Jahres nach Birmingham gereist, um eine bemerkenswerte Rede gegen den christlichen Fundamentalismus und für die Frauenordination zu halten. Im Hintergrund lauerten die menschenverachtende Häresien, die die Führung der „Southern Baptist Convention“ (SBC) in den USA immer noch lautstark verkündet. Sich von den ideologischen Verstiegenheiten dieser weltweit größten baptistischen Union zu distanzieren, ist Christenpflicht und der *status confessionis!*

Das Jubiläumssymposium der GFTP hatte es wieder einmal „in sich“, zumal wir bewusst eine der protestantischen Kernfragen in den Mittelpunkt der Vorträge und Diskussionen gerückt hatten: „Was heißt heute ‚bibeltreu‘? Zugänge zum Buch der Bücher in unserer Zeit“, lautete das Thema. Mag eine Tagung unter dieser Fragestellung in der protestantischen Welt auch nicht ungewöhnlich sein, so wage ich doch die Behauptung, dass es ein vergleichbares Symposium im „Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden“ bisher noch nicht gegeben hat. Ausgesprochen wohltuend war es, einmal ohne evangelikale Störmanöver und deren eigenartige Bibel-Mythologie über die *wirkliche* Bibel zu sprechen. Niemand musste den anderen dabei in kindischen Bekenntnissen zur „vollkommenen Irrtumslosigkeit der

¹ Vgl. *E. Jüngel*, Von Zeit zu Zeit. Betrachtungen zu den Festzeiten im Kirchenjahr, München 1976, 5.

Heiligen Schrift“ übertreffen, wie das bei dieser frommen Spezies und bei Tagungen zu diesem Thema gemeinhin üblich ist. Nimmt man die evangelikale Mythologie rund um deren Schriftverständnis einmal beim Wort, wie *Dietmar Lütz* es in seinem Vortrag unter der suggestiven Überschrift „Ist die Bibel bibeltreu?“ tat, so bleibt am Ende außer ein paar Ungereimtheiten nichts Substanzielles übrig. Das meiste, das unter dem Stichwort der „Bibeltreue“ auf dem Markt für religiöse Wahrheiten feilgeboten wird, ist nichts als ein großer Bluff! Hinter den Mantras der Evangelikalen, die sich in einem äußerst unsportlichen und absurden Wettkampf in Sachen „Bibeltreue“ noch immer wechselseitig exkommunizieren, verbirgt sich ein religiös neurotisches Bestreben nach religiöser Selbstaffirmation – und eine tiefe Angst sowohl vor der Wahrheit als auch vor der Freiheit. Dostojewskis Großinquisitor kommt gelegentlich auch in konservativen protestantischen Gewändern daher.

Die Bibel *ernst* zu nehmen, ist dagegen etwas völlig anderes. Ein solches Unterfangen muss über evangelikale Parolen hinausreichen und verlangt ein ebenso ernsthaftes Nachdenken (daran scheitert es meistens schon) wie auch die Fähigkeit zu selbstkritischer Distanz, die einen Menschen, der Wahrheiten sucht, von Nachbetern unterscheiden.

Der Verlauf unserer Symposion zur Bibelfrage erschließt sich durch die Lektüre der in diesem Band der ZThG abgedruckten Beiträge, die von *Peter v. d. Osten-Sacken*, *Joachim Molthagen*,² *Dietmar Lütz*, *Michael Fricke*, *Christiane Markert-Wizisla*, *Thomas Nisslmüller*, *Michael Stadler* und *Kim Strübind* stammen. Alle Vortragenden haben sich auf ganz unterschiedliche Weise mit den Problemen und Ansätzen einer sachgemäßen Hermeneutik beschäftigt, die zu spannenden Diskussionen der über 40 Teilnehmerinnen und Teilnehmer führten.

Aus Platzgründen musste die Publikation weiterer Symposions-Beiträge auf das kommende Heft verschoben werden, wie etwa die konfessionsgeschichtlichen Vorträge von *Andrea Strübind* (Evangelisches und evangelikales Schriftverständnis), *Reinhard Hempelmann* (Schriftauslegung im Kontext pfingstlerischer und charismatischer Bewegungen), *Matthias Fenski* (Die Bibel im römischen Katholizismus 40 Jahre nach dem Ende des 2. Vatikanums) sowie die religionspädagogischen Vorträge von *Andreas Liese* (Bibeldidaktik in der Schule) und *Peter-Johannes Athmann* (Bibel und freikirchliche Religionspädagogik).

Am Anfang des Heftes stehen wie gewohnt einige Essays. Mein Beitrag „*Flasche leer – Flasche her!*“ weiß sich unzeitgemäßen Erkenntnissen über die sich beschleunigende Erosion meiner Freikirche sowie den ausgesprochen peinlichen Entwicklungen rund um das „Theologisches Seminar“ in Elstal verpflichtet, das sich neuerdings mit den Federn einer staatlich an-

² Bedauerlicherweise konnte der Autor seinen Vortrag über die Apostelgeschichte aufgrund einer Erkrankung nicht halten. Wir sind dankbar, dass er ihn trotzdem zur Verfügung gestellt hat!

erkannten „Fachhochschule“ schmückt. Derzeit allerdings noch auf Abruf, denn nach dem blamablen Gutachten des Wissenschaftsrats³ und der daraus resultierenden vorläufigen Verweigerung einer dauerhaften Anerkennung kann von einer „akademischen Ausbildung“ in Elstal derzeit jedenfalls keine Rede sein.

Thomas Niedballa ist zunächst mit einem Beitrag vertreten, der sich mit der Frage nach religiösen Weltbildern auseinandersetzt. Könnten nicht die „Fülle der alttestamentlichen Beispiele praller Lebendigkeit, banaler und tiefer Gottesaussagen einerseits und die Tiefe der synoptischen Aussagen Jesu über den Glauben und die Liebe oder die Mystik des Apostels Paulus andererseits Anleitungen sein, das eigene Weltbild mit neuem Wissen zu erweitern und die eigene Lebensperspektive mit einer neuen Art von Vertrauen zu füllen“? Gewiss. Wer Augen hat zu sehen, der lese! – Inwiefern Christen Beter sind (oder auch nicht) und wie sich in der Freiheit des Glaubens beten lässt, ist der Inhalt eines zweiten kurzen Essays aus seiner Feder.

„Religionswissenschaftliche Beobachtungen und Überlegungen zum Verhältnis von Judentum und Christentum“ lautet der Titel des Beitrags des Tübinger Privatdozenten für Judaistik, *Matthias Morgenstern*. Darin greift er die im christlich-jüdischen Gespräch scheinbar geklärte Frage nach einer Bestimmung von Mutter- und Tochterreligion auf und setzt sich mit der These des jüdischen Religionswissenschaftlers J. Neusners auseinander, derzufolge sich das rabbinische Judentum dem Sieg des Christentums verdankt, weshalb dieses zur Wirkungsgeschichte des Christentums gehöre und nicht dessen Voraussetzung bilde. Eine spannende Lektüre, die mir ganz persönlich zugleich eine Begegnung mit Ansichten meines ehemaligen Jerusalemer Lehrers Yeshajahu Leibowitz ermöglicht.

Erich Geldbach geht in einem umfangreichen Aufsatz den Deutungen des alttestamentlichen „Hohenlieds“ im Pietismus nach, speziell bei Gottfried Arnold und Nikolaus Zinzendorf. Der kirchengeschichtliche Reflex Geldbachs auf den alttestamentlichen Beitrag von Michael Stadler über die „Erlösende Erotik“ im Lied der Lieder, der 1998 in dieser Zeitschrift veröffentlicht wurde, ist reizvoll und mag auf das Wechselspiel der oft streng voneinander getrennten theologischen Disziplinen aufmerksam machen, wie es auch für die Symposien der GFTP typisch ist.

Es folgen zwei systematisch-theologische Beiträge: Mit *Timothée Bouba Mbima* veröffentlicht erstmals ein Theologe aus Kamerun einen Beitrag in der ZThG, den wir auch aufgrund des Konnexes von Theologie und Kultur gerne aufgenommen haben. Edgar Lüllau, ehemaliger Missionar in Kamerun und derzeit Gemeindepastor in Karlsruhe, hat diesen Beitrag über „Das erlittene Böse“ sorgfältig übersetzt. Ihm gilt dafür an dieser Stelle unser Dank! Dass es sich bei diesem Thema um „eine brennende Herausfor-

³ Es ist im Wortlaut im Internet veröffentlicht und kann dort eingesehen werden: www.wissenschaftsrat.de/Veroeffentlichungen/veroeffentlich.htm

derung unserer Zeit für Christen und Theologen Afrikas“ handelt, wie der Untertitel verrät, ist durchaus nachvollziehbar.

Mario Fischer vergleicht die Ansätze von vier international renommierten Vertretern der analytischen Religionsphilosophie zu Fragen nach dem Wesen und der Funktion von „Erfahrung“ und ihrer durchaus unterschiedlichen Relevanz für die Religionen. Dabei gilt es zu bedenken, inwiefern philosophisch-analytische Begriffe überhaupt auf den Bereich von Religionen übertragbar sind, die einen Offenbarungsanspruch erheben. Auch bleibt die Frage nach der Normativität religiöser Erfahrungen von großer Bedeutung.

Zwei praktisch-theologische Beiträge beschließen den Kanon der theologischen Disziplinen: Zum einen die Studie von *Edgar Machel* und *Carsten Piorr* über Pastoren als „Konfliktlöser und -auslöser“, die gerade für den freikirchlichen Raum von einigem Interesse sein dürfte. Die „Berufszufriedenheit“ der Pastorinnen und Pastoren ist ein Barometer für die vielen ungelösten Probleme und inneren Widersprüche, die sich durch eine freikirchliche pastorale Biographie ziehen: Zum einen sollen Pastorinnen und Pastoren als Leiter die Gemeinde verbinden, andererseits können sie durch ebenfalls gewünschte visionäre Führung auch Konflikte auslösen. Welche Rolle sollen Pastorinnen und Pastoren eigentlich spielen? Wie lässt sie sich gestalten?

Emanuel Wieser reißt mit seinem Aufsatz „Das Buch Ijob und der christliche Seelsorger“ Fragen des Leids und seiner Bewältigung auf. Diese alttestamentliche Schrift leistet einen entscheidenden Beitrag, „den Glauben an den einen, allmächtigen, gerechten und gütigen Gott nicht durch Allgemeinplätze zu einer Gussform aus wirkungslosen Behauptungen werden zu lassen“. Im Aufbegehren Ijobs zeige sich bis heute unüberhörbar, „wie der biblische Glaube in Grenzfragen der menschlichen Existenz seine Kraft entfalten kann.“

Drei Predigten des Berliner Gemeindeältesten *Jens Hobohm* und des afrikanischen Theologen *Samuel Johnson*, die wir als neue Autoren begrüßen, sowie von *Wolf Bruske* runden den neuen Jahrgang der ZThG ab. Es folgt wie üblich die aktuelle Mitgliederliste.

Mitten in unser Leben platzte Mitte August die Nachricht von der Berufung meiner Frau als Universitätsprofessorin für Kirchengeschichte an die Universität Oldenburg. Für uns beide war dies eine ausgesprochen gute Nachricht, auch wenn dies das Ende unseres Gemeindedienstes in München bedeutet. Die nun unterbrochene Weggemeinschaft mit vielen wunderbaren Menschen wird uns fehlen!

Mit dieser Berufung ist andererseits eine Veränderung unserer Lebensverhältnisse verbunden, die für uns beide zur rechten Zeit kommt. Denn was unseren Händen und Köpfen in einer mehr als zehnjährigen Tätigkeit als Gemeindepastoren gelang, fiel unserem Herzen manchmal auch schwer. Es versagte immer öfter die Erfolgschaft bei dem Versuch, sich eine Zukunft ausschließlich im Gemeindedienst vorzustellen. Zu verlockend erwiesen sich

jene anderen Berufungen, die in meiner Frau und auch mir schlummern und die hinter dem stets aufreibenden, wenn auch aufregenden und herausfordernden Pastorendasein zurückstecken mussten: Nun wartet auf uns – „somewhere over the rainbow“ – die Rückkehr in die akademische Theologie (mit einem Habilitationsvorhaben von meiner Seite) und manches, über das später zu sprechen und womöglich zu schreiben sein wird.

Gleichwohl haben meine Frau und ich den Gemeindedienst in unserer ausgesprochen interessanten, bisweilen aufregenden und stets liebenswerten Münchner Gemeinde gerne, bisweilen leidenschaftlich gerne versehen. Auch dann noch, als unser Herz sich in den letzten Jahren immer öfter mit dem Fernweh des Aufbruchs herumschlug. Nun habe ich – *Deo volente!* – die Chance, mich noch einmal neu erfinden zu dürfen, in der Sprache des Glaubens gesprochen: mich der Führung Gottes in ein unbekanntes Land anzuvertrauen. Und das ist Gnade.

„Wohlan denn, Herz, nimm Abschied und gesunde!“ (H. Hesse).

Dr. Kim Strübind

München, April 2006

Die GFTP lädt ein zum Herbstsymposium 2006:

Können wir einander das Wasser reichen?

Taufe und Gemeindegliedschaft in ökumenischer Perspektive

Das Symposium steht allen Interessierten offen und findet

vom 6.–8. Oktober 2006

in der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde Duisburg-Mitte statt
(Juliusstraße 10–14, D-47053 Duisburg).

Informationen und Anmeldung:

Pastor Dr. Kim Strübind
Saarstraße 14,
D-26121 Oldenburg
E-Mail: struebind@gftp.de

Unterbringung (Hotel/privat):

Pastor Walter Brinkmann
Max-v.-Schenkendorf-Straße 1,
D-47506 Neukirchen-Vluyn
E-Mail: wberman@arcor.de

„Singe weiter, süße Stimme!“

Laudatio anlässlich des Empfangs zum 10-jährigen Jubiläum der „Gesellschaft für Freikirchliche Theologie und Publizistik (GFTP)“¹

Erich Geldbach

Zehn Jahre sind in der fast 2000-jährigen Geschichte der Kirche oder denn der fast 500-jährigen Geschichte der Reformation oder der 300-jährigen Geschichte des Baptismus und selbst der 170-jährigen Geschichte des deutschen Baptismus eine kurze Zeit, und dennoch sind zehn Jahre eine lange Zeit. Man kann dies daran ermessen, wenn man sich die Gesichter von Menschen vor Augen hält, die mit uns angefangen haben und inzwischen dem Bund und/oder uns den Rücken gekehrt haben.

Zehn Jahre GFTP - ich gestehe, dass ich nicht mehr in Erinnerung hatte, wie eingebettet die GFTP in Aktionen des Bundes begann. Der Bund rief eine Aktion „aufbrechen 95/96“ aus. Wie so viele Aktionen des Bundes, ist das „aufbrechen 95/96“ nicht mehr in der Erinnerung, vermutlich noch nicht einmal bei den Organisatoren. Umso erstaunlicher ist es, dass die GFTP für alle sichtbar, hörbar und lesbar noch existiert, und man muss sofort das alte Klischee hinzufügen, dass man sie erfinden müsste, gäbe es sie nicht. Warum? Wir waren angetreten als eine Gesprächsplattform, die „Freiheit zu und Freude an einer theologischen Besinnung“ fördern wollte und die dies dialogisch, modern und schriftbezogen tun wollte. Nur so, sagte ein gewisser Kim Strübind im ersten Editorial, werde unsere Freikirche der stets zur Welt hin offenen Bibel und ihrem Konzept der „Kontrastkirche“ treu sein. Bibeltreu – dieses Wort fiel schon damals, freilich nicht in einem anti-modernen Sinn der evangelikal-fundamentalistischen Orthodoxie der Ängstlichkeit, sondern in jener Offenheit, die der Bibel, der freikirchlichen Traditionen, der Gemeinde als dem Priestertum aller gläubigen Menschen sowie der wissenschaftlichen Theologie und ihrer Kommunizierbarkeit verpflichtet ist. Damit ist auch die gesellschaftliche Dimension gemeindlicher und theologischer Arbeit positiv angesprochen. In der theologischen Wissenschaft fehlt nur zu oft die freikirchliche Stimme, im gesellschaftlichen Diskurs nicht minder. Daher ist die GFTP so wichtig, um denen, die es wahrnehmen wollen, freikirchliche Stimmen zu Gehör zu bringen. Dass die „Vereinigung Evangelischer Freikirchen“ inzwischen einen Beauftragten am Sitz der Bundesregierung hat, der zur GFTP gehört und in der „Zeitschrift für Theologie und Gemeinde“ schreibt, und der sich

¹ Am 30. September 2005 in der Berliner Zwingli-Kirche.

bei einigen Querelen der Vergangenheit bei uns geistlich-geistigen Rückhalt suchte, ist im Verbund mit dem bisherigen Fehlen freikirchlicher Stimmen in Theologie und Gesellschaft als Fortschritt zu sehen.

Schaut man die Hefte der „Zeitschrift für Theologie und Gemeinde“ durch, dann ist hier in der Tat ein Fundus freikirchlicher Stimmen zu theologischen und gesellschaftlichen Vorgängen zu finden. Was da geschrieben steht, ist anspruchsvoll und sollte eigentlich unseren Bund froh stimmen und – im guten Sinne – stolz machen. Die GFTP hat einen äußerst wichtigen Beitrag zur öffentlichen Wahrnehmung freikirchlichen Denkens geleistet. Die „Zeitschrift für Theologie und Gemeinde“ ist noch aus einem anderen Grund als beispielhaft zu würdigen. Sie ist eine Zeitschrift, in der Beiträge weit auseinander liegender wissenschaftliche Gebiete ebenso zu stehen kommen wie Beiträge unterschiedlicher literarischer Gattungen. Der herkömmliche wissenschaftliche Aufsatz überwiegt naturgemäß, aber es gibt auch so neue Gattungen wie Theopoesie, Briefwechsel, Predigten, Gutachten. Was ist das Ziel all dieser Bemühungen? Auf die möglichen Auswirkungen in Theologie und Gesellschaft habe ich bereits hingewiesen. Es gibt aber auch eine Stoßrichtung nach Innen: gegen Denkfaulheit, gegen eine Gleichsetzung von Fromm-Sein und Banausentum, gegen Abkapselung, gegen autoritäre Leiter, gegen den Anspruch einer bestimmten Richtung, sie allein habe die Hoheit, ein richtiges Schriftverständnis zu vertreten. Wir benötigen keine Glaubenskongregation; wir benötigen auch kein Lehramt, das beansprucht, das letzte Wort über das Wort Gottes als Wort Gottes zu besitzen. Wir vertrauen stattdessen auf das freie Wort und den freien Austausch der Argumente unter gleichberechtigten Partnern und sind dabei auch „brutal selbstkritisch“. Letzteres wirkt oft wie eine Nestbeschmutzung, was es vielleicht auch manchmal sein kann. Allerdings überwiegt eher der Eindruck, das Nest sei bereits vorher beschmutzt, und es bedürfe der Auskehrer oder der Ausfeger, damit das Nest erst eigentlich bewohnt werden kann und einige Eier ausgebrütet werden können.

Und nun noch zwei wichtige Punkte:

Erstens. Die Nummern der „Zeitschrift für Theologie und Gemeinde“ sind immer bestimmten Personen gewidmet. Die vorletzte Nummer galt dem Friedensnobelpreisträger Jimmy Carter. In Birmingham, beim Hundertjährigen Jubiläum des Baptistischen Weltbundes im Juli 2005, an dem Jimmy Carter mit seiner Frau teilnahm, habe ich ihm nach Überwindung mehrerer Hindernisse – Organisatoren, Leibwächter – das Heft übergeben können. Seine Antwort kam schriftlich: „Thank you for the honor“. Dem schließen sich, so denke ich, auch die anderen Geehrten an.

Zweitens. Was wäre die GFTP ohne bestimmte Personen? Als erster muss hier Kim Strübind genannt werden. Seine Unbestechlichkeit zeigt sich in seinen wissenschaftlichen Aufsätzen in der Zeitschrift, und seine „brutale Selbstkritik“ löst bei manchen Kopfschütteln und Ärger aus. Aber das muss so sein. Wenn es nicht so wäre, hätte Kim als Herausgeber der Zeitschrift und treibende Kraft der GFTP seinen Job verfehlt. Will man

etwas bewegen, muss man auch überzeichnen dürfen. Daher: Singe weiter, süße Stimme! Was wäre Kim ohne Andrea? Wenn man Kim denkt, muss man auch Andrea denken. Daher gilt unser aller Dank euch beiden für alles Engagement, für alle Fantasie, für alle mitreißende Begeisterung und das ständige Am-Ball-Bleiben.

Der nächste und herzliche Dank geht an Olaf und Dorette Lange. Die Zeitschrift wäre äußerlich, im Layout, nicht, was sie tatsächlich darstellt, ohne Olaf und seine Firma sowie die vielen Stunden an den Geräten.

Schließlich gilt der aufrichtige dank Wolfgang Pfeiffer, und ich nenne auch hier seine Frau Ulrike. Wolfgang hat für die Finanzen und Bilanzen Sorge getragen und uns allen vorbehaltlos gedient.

Ich belasse es bei der Nennung dieser Namen, obgleich ich noch andere nennen könnte. Die GFTP sind wir alle, und wenn sie funktioniert wie in den letzten zehn Jahren und wenn sie weitere zehn Jahre funktionieren soll, dann liegt es an uns allen. Darum danke ich zum Schluss uns allen und fordere alle zu einem vermehrten Engagement auf.

Ganz zum Schluss muss ich nun noch etwas überreichen. Es geht allerdings nur virtuell, weil ich die Kim zuge dachte Flasche vergessen habe. Es ist eigentlich keine Flasche, weil man sonst meinen könnte, hier seien hinter sinnige Gedanken im Spiel. Daher ist das zuge dachte Geschenk ein virtueller Bocksbeutel. Der ist bauchig, also nicht so schlank wie eine Flaschen und nimmt weniger Raum ein. Aber auch das ist nicht hinter sinnig gemeint. Der Inhalt allerdings passt gut in unsere gegenwärtige politische Farbenlandschaft: Es ist ein roter Schwarzriesling. Hier könnte man nun in der Tat auf den Gedanken kommen, dass der rot-schwarze Inhalt den Spagat symbolisieren soll, den Kim als Herausgeber der Zeitschrift machen muss. Wohl bekomm's!

Flasche leer? Flasche her!

Die schöne neue Bundeswelt als Dauerkrise

Kim Strübind

„Ich komme zu früh“, sagte er dann, „ich bin noch nicht an der Zeit. Dies ungeheure Ereignis ist noch unterwegs und wandert – es ist noch nicht bis zu den Ohren der Menschen gedrungen.“

Friedrich Nietzsche, Die fröhliche Wissenschaft

Sprachstörungen

Nicht vielen Italienern ist es vergönnt, mit ihren Aussprüchen Eingang in die deutsche Alltagssprache gefunden zu haben. Giovanni Trapattoni, ehemals etwas glückloser Trainer zweier Bundesligamannschaften, ist es gleichwohl gelungen, als er vor einigen Jahren nach einem wieder einmal recht elenden Gekicke des FC Bayern vor den eingeschalteten Fernsehkameras im Rahmen einer Presseerklärung eine Philippika gegen seine Münchner Balltreter vom Stapel ließ. In unnachahmlicher Weise, gewürzt mit jener Prise Temperament, die Deutsche bei Italienern als latent voraussetzen, charakterisierte er die eigene Mannschaft mit den Worten: „Die waren schwach wie eine Flasche leer“ und beschloss seine ebenso amüsante wie ansonsten überaus unverständliche Beschimpfung mit dem berühmt gewordenen Ausspruch, der zugleich ein Fazit seiner Tätigkeit war: „Ich habe fertig!“¹ Mehr als das eben Gesagte, so der offensichtliche Sinn seiner Worte, habe er derzeit der Öffentlichkeit nicht mitzuteilen. „Ist klar diese Wörter, ist möglich verstehen, was ich hab’ gesagt? Danke“ (ebd.). – Vielen Dank, Giovanni!

Wer fertig „hat“, der ist es meist auch und gibt damit unmissverständlich zum Ausdruck, dass er weiter nichts zu sagen hat. So scheint es derzeit auch dem „Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden“ zu gehen. Auch er „hat“ in gewisser Weise fertig. Nach mehr als drei Jahren scheint die Reform unserer Freikirche – mehr am Haupt als an den Gliedern – abgeschlossen zu sein. Zumindest geht dem mit großem Elan begonnenen Neuanfang langsam aber hörbar die Luft aus, wobei sich der Bund in einen Zustand der Atrophie manövriert hat. Im Bereich der Medizin ist damit der „Ge-

¹ Der vollständige Text der Presseerklärung, die auch als MP3-Datei zur Verfügung steht, steht im Internet zum Download bereit:

<http://www.transferspion.de/rundumsspiel/giovanni.htm>.

webeschwund“ und in der Physik das Ende aller energetischen Zustände markiert. Beides scheint irgendwie passend. Die spirituellen und kybernetischen Batterien unserer Kirche scheinen nach dem Schwund aller Leben signalisierenden Organe leer zu sein. Gewiss leben Totgesagte immer länger als der Nekrolog über sie. Aber was ist das für ein Leben – auf Abruf?

Die groß angekündigten Reformen der letzten Jahre haben sich eher als aufwändig inszeniertes „Reförmchen“ mit kaum spürbarer Effizienz nach außen herausgestellt. Die alten Mechanismen und Beißhemmungen sind längst im neuen Bundesgewand auferstanden, nur dass nichts wirklich besser geworden zu sein scheint. Wie viel tatsächlich schlechter geworden ist, zeigt der Substanz- und Vertrauensverlust, den die leitenden Personen zwar immer noch beharrlich ignorieren, der aber landauf landab spürbar ist, wenn man das mehr und mehr zum Unwort mutierende Wort „Bund“ auch nur in den Mund nimmt. *Die Sprachlosigkeit, in die unsere Bundesgeschäfts-führung verfallen ist, macht einem Trappistenkloster alle Ehre.* Rührt sich dennoch einmal ein Laut, eine Verlautbarung gar, verbreitet sie das Odium gähnender Langeweile. Eine Kirche, die außer Langeweile nichts zu verbreiten hat, sollte tatsächlich lieber eine Weile schweigen, bis ihr wieder irgend etwas Sinnvolles einfällt.

Zur Erklärung dieses Phänomens mag der Hinweis hilfreich sein, dass es zwischen unseren Gemeinden und den übergeordneten institutionellen Leitungsorganen eine anhaltende und historisch bedingte Sprachstörung gibt, die auf inhaltliche Ungereimtheiten des kirchlichen Systems schließen lässt. In Gemeinden unserer Tradition gibt es von ihren Anfängen an ein latentes Unbehagen gegenüber kirchlichen Institutionen, das zu den Eigenarten einer kongregationalistischen Freikirche gehört. Es handelt sich dabei um einen antiklerikalen und kirchenkritischen Reflex, der dem verbreiteten Vorbehalt stets neue Nahrung gibt, dass „die da oben“ (derzeit: Bundesgeschäfts-führung, Präsidium) an „uns da unten“ (Gemeinden) vorbeidenken und -handeln. Entladen sich solche Sprachstörung eruptiv, spricht man von einer „Bundeskrise“. Sprachstörungen, die auf weit tiefer liegende Missverständnisse verweisen, können sich aber auch als eine nicht weniger gefährliche „Impllosion“ zeigen. Von einer solchen ist hier zu reden.

Selten hat sich in der mehr als 160-jährigen Geschichte unserer Freikirche ein stärkeres Gefühl der Entfremdung zwischen dem Bund und den Gemeinden breit gemacht, als es derzeit zu beobachten ist. Über die Gründe darf nachgedacht und wohl auch ein bisschen spekuliert werden. Als gesichert kann gelten, dass die hinsichtlich ihrer persönlichen Ausstrahlung ohnehin etwas blassgrauen Repräsentanten des Bundes den Gemeinden immer noch weitgehend unbekannt sind.² Das liegt auch an deren anhaltend immobiler Arbeitsweise und einer verbreiteten Reiseunlust dieser Spezies, die ihre Arbeitszeit lieber in geschlossenen Sitzungen in der Pro-

² Eine wohlthuende Ausnahme bildet dabei das Gemeindejugendwerk, das mit der nachfolgenden Kritik nicht gemeint ist.

vinz verbringt. Möglichkeiten zu einer echten Kommunikation bestehen daher kaum noch.

Öffentliche Repräsentanz zeigt etwa die Generalsekretärin bestenfalls noch auf den von ihr so geschätzten Auslandsreisen, vermutlich weil das Eigenleben internationaler Tagungen und Kongresse schmerzfrei verläuft und einen milden Glanz auf die Teilnehmenden wirft, der in den Mühlen und Konflikten des innerkirchlichen Betriebs erst hart erarbeitet werden muss. In dem heterogenen Gebilde einer Freikirche braucht man Gemeindefahrung und ein theologisches Standing, das sich nicht in einem Bibelfernkurs erwerben lässt. Was macht sie eigentlich? Keiner weiß es. Irgendwann will es vielleicht auch keiner mehr wissen. Gewiss ist sie fleißig, das steht außer Frage. Aber was *will* sie, und wohin sollen wir ihr folgen? Diese Frau gibt Rätsel auf, von denen man den Eindruck hat, dass sie die Lösung selbst nicht weiß.

Derzeit sucht die Chefin an der exekutiven Sturmspitze des deutschen Baptismus nach Entlastung für einen neu zu schaffenden Dienstbereich, der bezeichnenderweise den Arbeitstitel „OMA“ trägt (für „Ordinierte Mitarbeiter“), um noch mehr Auslandsreisen tätigen zu können, auf denen wir dann alle auch irgendwie glanzvoll vertreten sind. Freilich dürfte dies nicht nur den fast wieder auf die alte Größe angewachsenen Stellenplan des Bundes weiter in den roten Bereich verschieben, sondern würde auch die Präsenz der Generalsekretärin in ihrer eigenen Kirche weiter verringern, bis sie vermutlich irgendwann in die Weiten des Baptistischen Weltbundes diffundiert sein wird. Dafür wurde dieses Amt allerdings nicht geschaffen.

Vergeudete Ressourcen

Gewiss, die ganze Bundesgeschäftsführung schuftet sich nebenbei in einem Kirchenapparat tot, den sich die Sozialtechniker, die derzeit am Ruder sind, selbst geschaffen haben. Nun werden sie allerdings die Geister nicht mehr los, die sie riefen und verheddern sich in einem bürokratisierten Monster, das an Franz Kafkas Romane erinnert. Die Bundesreform hat damit zumindest für Vollbeschäftigung gesorgt: Die Bürokratie beschäftigt sich mit ihrem Lieblingskind – mit sich selbst. *Momentan findet wohl eine Art kybernetische Selbstbefriedigung statt.* Denn unser kirchliches System reproduziert nicht nur sich selbst, es konsumiert sich zwischenzeitlich auch selber, weil die Arbeitsergebnisse immer neue Arbeit schaffen, die auch in Zukunft alle Kräfte binden wird. In der Systemtheorie und der Organisationslehre kennt man solche Phänomene ineffizienten Selbstkonsums von sozialen Systemen, wobei kirchliche Einrichtungen besonders gerne als Negativbeispiele angeführt werden. Diese Form der Selbstreferenz hat sich im gut verschanzten Elstal längst ein Paralleluniversum geschaffen, das die schöne neue Bundeswelt als ewige „virgo intacta“ präsentiert. Wer's glaubt, wird allerdings nicht selig, sondern verärgert.

Besonders krass fällt die Bilanz der Dienstbereiche „Mission“ und „Gemeindeentwicklung“ aus. Hier kreißeln Berge, die – wenn überhaupt – Mäuse gebären, wobei man, um im Bild zu bleiben, für beide Dienstbereiche wohl eher von einer Scheinschwangerschaft sprechen sollte. Während der Dienstbereich „Mission“ meiner Meinung nach völlig in der Versenkung verschwunden ist und dessen Aufgaben mittlerweile von einer weiteren missionarischen Selbsthilfegruppe namens „Gemeinschaft für Evangelisation“ Unterstützung erfährt, hat der Dienstbereich „Gemeindeentwicklung“ zwar keine Gemeinden, dafür aber vor allem sich selbst entwickelt. Was dabei als neueste Idee verkauft wird – etwa ein Beratungsnetzwerk für Gemeinden oder Bildungsangebote für Ehrenamtliche in Elstal – ist in Wahrheit so originell nicht und teilweise von durchaus zweifelhaftem Wert. Dass der schon einmal weitgehend beerdigte Ladenhüter „Seminar für Gemeindeführung“ nun wieder in Hochglanzprospekten mit Fortbildungsangeboten aufwartet, die es in Gemeinden und in den Landesverbänden längst gibt, ist jedenfalls kein allzu erhebender Gedanke, der eine dreijährige Bedenkzeit rechtfertigen könnte. Nun wird erneut eine völlig überflüssige Konkurrenz innerhalb der Bundesgemeinschaft perpetuiert. Was soll man andererseits mit einem Bildungszentrum anfangen, dessen Existenz fragwürdig und dessen Leerstand teuer ist?

Gerne tun die Verantwortlichen dabei so, als hätten sie den Bund nach der Krise ganz neu erfinden müssen, während sie in Wirklichkeit vor allem sich selbst und ihre Rolle „erfunden“ und sich geschickt ins Zentrum des Systems implantiert haben. Die Ursache liegt darin, dass an der Spitze unserer Kirche nicht konsequent aufgabenorientiert, sondern eher personenorientiert gearbeitet wird. Aufgaben werden in einem solchen System primär an den Interessen und Begabungen der angestellten Mitarbeiter ausgerichtet. Sinnvoller wäre das umgekehrte Verfahren, sich für klar definierte Aufgaben die dafür begabten Mitarbeiter zu suchen. „Gemeindeentwicklung“ droht so zur Selbstentwicklung, und „Mission“ nur noch zur Stärkung des eigenen Sendungsbewusstseins zu führen. Gewiss war es schwierig, nach der Krise des Bundes vor drei Jahren etwas Neues zu schaffen. Andererseits war es für die neue Mannschaft auch einfacher, weil der neuen Leitung von fast allen Seiten ein großer Vertrauensvorsprung entgegengebracht wurde, den man weitaus besser hätte nutzen können.

Auch der als Entschuldigung verstandene Hinweis, dass man aufgrund gekürzter Stellenpläne mit weniger Personal habe auskommen müssen, ist nur die halbe Wahrheit, wie nicht nur der wieder recht unsanierte Stellenplan des Bundes belegt. Denn das in der Zukunftskommission unseres Gemeindebundes entwickelte Leitungsmodell sah vor, dass die Bundesgeschäftsführung gezielt Arbeitskreise mit kompetenten Fachleuten um sich herum einsetzen sollte, die der Geschäftsführung beratend zur Seite gestanden und damit nicht unerheblich für eine Entlastung der Geschäftsführung gesorgt hätten. Nichts dergleichen geschah, außer der Einberufung einer Kommission zur Überarbeitung der Kirchenverfassung,

die allerdings nur die Arbeitsstrukturen entwickeln konnte. Die Aufgabe des kirchlichen Managements wären vor allem die Zielvorgaben sowie das Monitoring der operativen Umsetzung von gesetzten Zielen gewesen. Die Bundesgeschäftsführung müsste aus mehr Managern und aus weniger Sachbearbeitern bestehen! Fazit: *Wir haben zwar keine schlechten, aber die falschen Leute für die richtigen Aufgaben.* Und das Präsidium? Es lässt die Karawane weiter durch die Bundeswüste ziehen und hält ihre Kamele fälschlicherweise für Zugpferde. Solange man durch Wüsten wandert, sind Kamele gewiss nützlicher als Pferde. Nur: Warum wandern wir nach drei Jahren immer noch durch eine Wüste? Diese Frage stellte sich bekanntlich schon lange vor uns das Gottesvolk Israel.

Wie lange wollen wir uns eine unbewegliche Kirchenleitung leisten, die sich als eine therapeutische Selbsthilfegruppe versteht und sich nun schon drei Jahre lang „coachen“ und zu Tode „supervisionieren“ lässt? Wann haben die endlich ihre Aufgaben begriffen, und wer braucht eine solche „ecclesia incurvata“? Warum sollen die Gemeinden weiterhin Geld für die völlig überdimensionierte Immobilie in Elstal spenden, den strategischen Jahrhundertfehler des deutschen Baptismus? Niemand macht einem das plausibel. Karl Barths Stöhnen vor mehr als einem halben Jahrhundert, als er mit bayerischen Pfarrern über die Zukunft der Kirche nachdachte, drängt sich auf: „Aber bitte, doch nicht *ewig* diese Kirche, die schon auf Erden die Menschen so entsetzlich langweilt.“ Oder hat Samuel Beckett recht: „Unsere Zeit ist so aufregend, dass man die Menschen eigentlich nur noch mit Langeweile schockieren kann“?

Die Realität des Bundes wird von den Verantwortlichen beharrlich ignoriert oder hinter verschlossenen Türen wahrgenommen. Schnell haben sie von ihren Vorgängern gelernt, dass zu viel Öffentlichkeit, die sie anfänglich noch gewagt hatten, gefährlich sein kann. Die Kommunikation mit den Gemeinden findet vorsichtshalber auch nur noch über „Bundesbriefe“ statt, die wenig Neues beinhalten, wichtige Fragen und Anliegen aber verschweigen. Theologisch fundierte Stellungnahmen zu wichtigen Fragen, denen sich das Präsidium anfänglich verpflichtet wusste, konnten sich in den Gehirnen unserer „Vordenker“ noch nicht zu längeren Sätzen verdichten. Das Präsidium kommt gar nicht dazu, weil es – im Widerspruch zur neuen Leitungsstruktur – längst in die kirchenleitenden Aufgaben der alten „Bundesleitung“ eingebunden ist. Sie musste diesen Schritt freilich tun, weil die Bundesgeschäftsführung ihren diesbezüglichen Aufgaben alleine nicht gewachsen ist.

Auch sonst erfährt man nicht mehr viel. Dass der traditionsreiche und bundeseigene Oncken-Verlag abgestoßen werden soll, musste sich erst über andere Kanäle herumschweigen, ebenso, dass der Rektor des Bildungszentrums und Direktor des Theologischen Seminars nach dem Desaster der fehlgeschlagenen Anerkennung des Theologischen Seminars als Fachhochschule seinen Dienst quittierte, dem nach seinem Coming-out pflichtschuldigst ein paar nicht wirklich ernst gemeinte Nettigkeiten und Prädikate wie „unverzichtbar“ hinterhergeworfen wurden. Da wird eine dreijährige „Kampagne

missionarisch leben“ ausgerufen, und gleichzeitig verliert der offizielle Bundesbrief kein einziges Wort über „ProChrist 2006“, die größte missionarische Aktion des Jahres, an der mehr als die Hälfte unserer Gemeinde teilgenommen haben (und obwohl der Vorsitzende von ProChrist selber Präsidiumsmitglied ist!). Wer soll denn diese Mannschaft ernst nehmen, die nicht einmal ihre eigenen Ziele ernst nimmt? Die „Kampagne missionarisch leben“ wird auf dem bevorstehenden Bundesrat in Krelingen folgerichtig beerdigt – im engsten Kreis der Hinterbliebenen, wie es sich gehört. Denn „missionarisch“ ist diese Kirche nicht wirklich. Sie hat keine Botschaft und, schlimmer noch, drei Jahre nach der immer noch nicht bereinigten Bundeskrise und der noch ausstehenden Rehabilitation eines aufs Widerlichste gemeuchelten Bundesdirektors auch keine spirituelle Vollmacht.

Elstaler Dilettantenstadl

Eine Freikirche lässt sich außerdem nicht über elektronisch versandte Newsletter leiten, sie besteht vor allem aus Menschen und persönlichen Kontakten – oder sie besteht überhaupt nicht. Letzteres ist wohl die traurige Realität, mit der wir uns langsam anfreunden müssen. Ernsthafte Ziele scheint man, abgesehen von Zahlungszielen, auch nicht mehr zu haben. Zumindest sind sie nicht erkennbar. An einem glaubwürdigen Profil fehlt es dieser Mannschaft am allermeisten. Die anfänglich mit großem „Bohei“ angetretenen Krisenmanager und Sanierer haben ihre mutigen Reformansätze längst eingestellt und verwalten nur noch, statt zu führen. Und so scheint auch das Präsidium nur noch von einer Maßnahme zur nächsten zu stolpern, ein Symptom, das von der Schröder-Regierung hinlänglich bekannt ist. Den daraus resultierenden Entscheidungen fehlt dann aber die notwendige Solidität.

Dies zeigt auch die reichlich chaotische Handhabung der Krise, die rund um die vorläufig fehlgeschlagene Akkreditierung des „Theologischen Seminars“ als Fachhochschule zu beobachten war. Weil man den Rat von Bildungsfachleuten entweder für entbehrlich hielt oder ihn gar nicht erst einholte, wurden Entscheidungen getroffen, die sich zunehmend als undurchdacht herausstellten. Die Blamage durch das vernichtende Gutachten des Wissenschaftsrats hinsichtlich der Qualität des Theologischen Seminars wäre vermeidbar gewesen, hätten sich die Verantwortlichen des Seminars nicht in arroganter Kaltschnäuzigkeit als weitgehend beratungsresistent erwiesen, und hätte sich das in bildungspolitischen Fragen unerfahrene Präsidium etwas mehr Zeit genommen.

So aber platzte im August des vergangenen Jahres eben jene Bombe des Wissenschaftsrates in Form eines Gutachtens über die theologische Ausbildungsstätte der Baptisten in Elstal. Der unmissverständlich ablehnende Bescheid stellt auch für den Wissenschaftsrat ein Novum dar, weil ein solches Votum derartig ungewöhnlich ist, dass für das weitere Prozedere noch gar kein Verfahren genannt werden konnte. Normalerweise erteilt

der Wissenschaftsrat in problematischen Fällen eine Genehmigung unter Auflagen, für deren Erfüllung ein zeitlicher Rahmen vorgegeben wird. Eine regelrechte Ablehnung ist dagegen ausgesprochen selten und stellt für die betroffene Bildungseinrichtung geradezu ein Desaster dar.

Wenige Wochen vor dem offensichtlich negativ verlaufenden Prüfungsbesuch des Wissenschaftsrates war dem Theologischen Seminar der Evangelisch-methodistischen Kirche in Reutlingen die begehrte Anerkennung (mit Auflagen) gewährt worden. Warum hat man sich nicht an diesen Vorgaben orientiert? So kam, was kommen musste, und das Elstaler Dilettantstadl gab das Stück: „Viel Lärm um nichts“.

Die wichtigsten Defizite des „Theologischen Seminars“ werden in dem genannten Gutachten³ dabei wie folgt zusammengefasst:

1. „Es bestehen Strukturprobleme im konsekutiven Studienangebot, welches noch nicht den Anforderungen der KMK [i. e. Kultusministerkonferenz] entspricht.
2. Das Studium lässt eine ausdrückliche Förderung der intellektuellen Selbständigkeit der Studierenden vermissen; es fehlen Elemente des kritischen Umgangs mit der eigenen Tradition, der für eine wissenschaftliche Ausbildung konstitutiv ist.
3. Forschungsleistungen sowie die dazu notwendigen finanziellen Ressourcen sind kaum erkennbar. Durch diesen weitgehenden Verzicht auf Forschungsaktivitäten, die auch von einer Fachhochschule zu erwarten sind, fehlen wesentliche Merkmale einer wissenschaftlichen Theologenausbildung.
4. Es wurden einzelne Dozenten berufen, die entweder in dem zu besetzenden Fachgebiet nicht einschlägig oder auch gar nicht durch eigene Forschungsarbeiten qualifiziert waren.
5. Die Berufungsverfahren sind nicht hinreichend transparent und nicht wissenschaftsadäquat.
6. Die starke innerkirchliche Bezogenheit des ThS Elstal und der entsprechend große Einfluss des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland (BEFG) schlagen sich neben den bisherigen Berufungsverfahren auch in der starken Inanspruchnahme der Dozenten für kirchliche, d. h. nicht-hochschulische Aufgaben und in dem Umstand nieder, dass kirchliche Ansprüche die Anforderungen an die wissenschaftliche Qualifikation der Hochschullehrer überwiegen; dies wirkt sich negativ auf das wissenschaftliche Niveau und die Leistungsfähigkeit des ThS Elstal aus.

Der Wissenschaftsrat gelangt somit zu einem negativen Akkreditierungsvotum.“

³ Das vollständige Gutachten vom Juli 2005 kann im Internet heruntergeladen werden, vgl. <http://www.wissenschaftsrat.de/Veroeffentlichungen/veroeffentlich.htm> bzw. <http://www.wissenschaftsrat.de/texte/6773-05.pdf>. Ich habe die Spiegelstriche der Absätze durch eine Nummerierung ersetzt.

Und damit hatte nun auch der Wissenschaftsrat „fertig“.

Gerade die Punkte 2 und 3 müssten den Verantwortlichen eigentlich ausgesprochen peinlich sein, weil es sich dabei um die beiden wesentlichen akademische Grundforderungen handelt. Unter der Federführung des offensichtlich überforderten Rektors hatte das Elstaler Kollegium beharrlich alle seit Jahren ergangenen Warnungen und Hinweise von Fachleuten in den Wind geschlagen, die aufgrund eigener akademischer Erfahrungen immer wieder auf die notwendigen strukturellen Änderungen hingewiesen hatten, die leicht erreichbar gewesen wären. Nach der Veröffentlichung des Gutachtens wurden in einer Presseerklärung dann zunächst die üblichen Nebelkerzen gezündet, wobei die Monita des Wissenschaftsrates zu bloßen „Hausaufgaben“ heruntergespielt wurden. „Nachsitzen“ hätte den Sachverhalt weit besser getroffen. Auf der Internetseite des Theologischen Seminars war dann noch die Falschmeldung zu lesen, dass der Wissenschaftsrat das Theologische Seminar als Fachhochschule angeblich „mit Auflagen“ genehmigt hätte, was eine glatte Unwahrheit und eine völlige Verzerrung der tatsächlichen Sachlage darstellte.

Das Theologische Seminar, das immer eine privilegierte Sonderstellung innerhalb des Bundes innehatte, musste nun erstmals in seiner Geschichte die bildungspolitischen Hosen herunterlassen und fand sich dabei auf dem Boden der akademischen Tatsachen wieder. Es nutzte nichts, sich hinter der Begründung zu verschanzen, die akademischen Trauben seien viel zu sauer und „unser Seminar“ habe sein eigenes baptistisches Profil gegen den bösen Wolf der akademischen Theologie zu verteidigen. Das waren reine Ablenkungsmanöver, zumal die Vorbehalte des Wissenschaftsrates die baptistischen Sonderfündlein keineswegs in Frage stellten. Jede und jeder kann dies selbst in dem öffentlich zugänglichen Gutachten nachlesen. Bildungspolitisch steht das einst so stolze Seminar in des Kaisers neuen Kleidern da und spielt trotz hervorragender Ausstattung theologisch bestenfalls in der 2. Liga, was immer wieder der mangelnden Kompetenz des Lehrpersonals zugeschrieben wird.⁴

Von einer „akademischen“ Ausbildung kann in Elstal derzeit jedenfalls keine Rede sein, selbst wenn die Akkreditierung im zweiten Anlauf gelingen sollte. Bei der nächsten Evaluierung, die in wenigen Jahren folgen wird, werden die Defizite erneut auf dem Prüfstand stehen. Angesichts der Unlust, Veränderungen zu akzeptieren und gängigen akademischen Ausbildungsstandards durch dringend notwendige Reformen zu entsprechen, ist das letzte Wort in Sachen Anerkennung noch lange nicht gesprochen. Es darf noch auf einige Zeit mitgezittert werden.

Elstal bleibt damit für die theologische Ausbildung zum pastoralen Dienst bestenfalls zweite Wahl. Dessen sollten sich die Theologiestudierenden bewusst sein und für ihre Ausbildung lieber das Fach „Evangelische Theolo-

⁴ Vgl. ebd.

gie“ an einer der vielen staatlichen Fakultäten wählen, in denen Theologie von anerkannten Hochschullehrern und -lehrerinnen vermittelt wird, die im Unterschied zu den Elstaler Dozenten in ihren Fächern auch eigenständig forschend tätig sind.

Peinlich auch, dass sich die seitens der Dozenten zunächst mit großem Nachdruck betriebene Umbenennung von „Dozenten“ in „Professoren“, im Nachhinein als höchst problematisch herausstellte. Für die Führung des Titels „Fachhochschulprofessor“ gab es in Brandenburg nämlich bisher noch gar keine Rechtsgrundlage. Das unerlaubte Führen eines akademischen Titels ist aber ein Straftatbestand.

Trotz all dieser hinreichend bekannten Malaisen ist auch ein vollständiger Roll-back nicht mehr denkbar. Denn eine erneute Anbindung an die Universität von Wales, die Bildungsabschlüsse international meistbietend verkauft, um damit den eigenen Studienbetrieb zu finanzieren, dürfte kaum möglich sein. Gilt das Gebaren dieser Universität bei der „Kultusministerkonferenz“ doch als völlig inakzeptabel, wobei deren Bachelor- und Master-Abschlüsse in Deutschland keinerlei Chancen auf allgemeine Anerkennung eingeräumt werden. Mit dem Motto: „Immer so tun, als sei man der Größte, auch wenn es nicht stimmt“, hat der Meister der Selbstdarstellung, Hans-Hermann Weyer, für den Verkauf repräsentativ klingender Titel geworben. Offensichtlich grassiert dieses Virus auch unter uns.

Schuld an der Misere hat vor allem die – wenn überhaupt – nachlässig betriebene wissenschaftliche Arbeit und der fachfremde Unterricht einiger Dozenten, von denen manche in ihrem Fach bisher keinen einzigen Aufsatz – geschweige denn ein Buch oder eine Dissertation – veröffentlicht haben. Dozent an einer wissenschaftlich anerkannten Einrichtung wird man aber hierzulande nicht durch Handauflegung, sondern durch nachweisbare Qualifikationen.

Hinzu kommt, dass das Lehrangebot mit 4–10 Semesterwochenstunden pro Dozent/in in Elstal (Stand: Sommersemester 2006) bildungspolitisch völlig inakzeptabel ist, worauf bereits das Gutachten des Wissenschaftsrates hingewiesen hatte. Für eine Fachhochschulprofessur werden mindestens 18 Semesterwochenstunden an Lehrdeputat durch die brandenburgische „Lehrverpflichtungsverordnung“ (LVV vom 6.9.2002) gefordert, was das Kollegium mindestens zu einer Verdoppelung seiner Lehranstrengungen verpflichtet. Dabei ergibt sich ein weiteres Problem, weil angesichts der geringen Zahl der Studierenden (derzeit 67)⁵ und des ausgesprochen reichhaltigen Angebots an Dozenten schwerlich derartig viele Stunden in den Lehrplänen untergebracht werden können. Bei acht Professuren am Theologischen Seminar⁶ könnte die Lösung darin bestehen, langfristig auf Einzel- oder Kleingruppenunterricht überzugehen. Bedenkt man andererseits,

⁵ Vgl. Jahrbuch des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden, Kassel 2005, 19.

⁶ Davon werden zwei Professuren in Teilzeit wahrgenommen. Insgesamt handelt es sich um sieben volle Stellen.

dass an anerkannten Hochschulen manchmal eine Professur auf mehrere Hundert Studierende kommt, wird die Diskrepanz dieser absurden personellen Ausstattung noch deutlicher und das Lamento der Lehrenden um so unverständlicher. *Es gibt in Elstal einfach viel zu viele Lehrer für viel zu wenige Studierende.* Beides kommt uns teuer zu stehen.

Lösungen lägen durchaus parat, wären der notwendige politische Willen und Mut sowie etwas mehr bildungspolitische Kompetenz vorhanden. So könnten mindestens 50 % der Dozentenstellen ohne den geringsten Substanzverlust in Lehrbeauftragungen umgewandelt werden.⁷ Am effektivsten aber wäre es wohl, das Theologische Seminar analog zu den landeskirchlichen Einrichtungen in ein „Predigerseminar“ umzuwandeln und die wissenschaftliche Vorausbildung weitgehend den wesentlich besser qualifizierten theologischen Fakultäten zu überlassen. Ein solches Predigerseminar könnte dann – womöglich teilweise sogar berufsbegleitend während des Vikariats – für den praktisch-theologischen Feinschliff der Auszubildenden sorgen, der für den kirchlichen Dienst gewiss notwendig ist. Hier käme man leicht mit etwa 25 % der derzeit fest angestellten Dozenten aus und würde den erforderlichen Rest des zu vermittelnden Lehrstoffs, wie an den Universitäten auch, durch Lehraufträge wahrnehmen. Für eine solche radikale aber gewiss sehr effiziente Reform fehlt allerdings der politische Wille und wohl auch die Durchsetzungskraft gegen die sich beharrlich gegen Reformen dieser Art sträubenden Lobbyisten.

Flasche leer? – Flasche her!

In der wirklichen Welt, die nicht am Tropf der Bundesmatrix hängt, wird nun immer deutlicher, dass die Bundeskrise längst zum Dauerzustand geworden ist. Sie ist nicht überwunden, sondern hat sich lediglich gewandelt und wurde weiter verinnerlicht. Hässliche Wahrheiten werden schön geredet, die anhaltende Stagnation bzw. Abnahme der Mitgliederzahlen wird zur „Trendwende“ stilisiert, wie auf dem Bundesrat 2005 als Sprachregelung vereinbart wurde. Die Wahrheit ist aber nach wie vor eine andere und zeigt eine regressive Tendenz.⁸ „Die Wahrheit nachbilden mag gut sein, aber die Wahrheit erfinden ist besser, viel besser“ (Giuseppe Verdi).

Zugleich hat die Fluktuation im Bereich der hauptamtlichen Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen ein Besorgnis erregendes Ausmaß angenommen: Dass allein auf der Leitungsebene ein Verwaltungsleiter, zwei Rektoren des Bildungszentrums und ein Geschäftsführer innerhalb von drei Jahren das Handtuch geworfen haben, andere in Verantwortung stehende Mitarbeiter zumindest mit diesem Schritt liebäugeln, ist als Symptom einer „implo-

⁷ Vgl. dazu meine damals der Bundesleitung unterbreiteten Vorschläge, die in ZThG 6 (2001), 204–217 nachzulesen sind; ferner: A. Porak, Das Prinzip Verantwortung und die Pastorenausbildung im BEFG, in: ZThG 8 (2003), 151–167.

⁸ Vgl. Jahrbuch 2005, 102.

siven“ Bundeskrise nicht unbedenklich. Die Zeiten, als man Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter im Anschluss an die „explosive“ Bundeskrise gehen ließ, wobei aufgrund des Umzugs der Bundesgeschäftsführung nach Elstal schließlich auch der ganze Mittelbau mit seinen beachtlichen Verwaltungserfahrungen wegbrach, sind vorbei. Mittlerweile versucht man wieder, alle zu halten, weil durch die „Bundesflucht“ dem Bund neben dem Kompetenz- auch ein beachtlicher Imageverlust droht.

So haben wir es mit einer Situation zu tun, die der italienische Trainer Giovanni Trapattoni „Flasche leer“ nannte. Eine – ganz und gar – leere Flasche kann, inhaltlos geworden, schließlich in ihr eigenes Vakuum zusammenfallen. Das eben ist die Bundeskrise *nach* der Bundeskrise, in der wir uns derzeit befinden. Drei Jahre an verpassten Chancen und ein implodierender Bund, aber wir machen so weiter wie immer. „Ruhige Hand“ nannte der Bundeskanzler a. D. ein solches Verfahren. Seine viel zu ruhige Hand hat ihn schließlich den Job gekostet.

„Flasche leer“? Dann doch wohl auch: Flasche her! Personell geht das bundespolitische Flaschensammeln munter weiter. Es gibt nicht nur Fässer, sondern auch Flaschen ohne Böden. *Der Bund hat, was seine Spitzenfunktionäre betrifft, derzeit bestenfalls die zweite Sturmreihe auf dem Eis*, von denen einige konditionsschwache Kandidatinnen und Kandidaten dringend auf die Ruhebank müssten, könnte man es sich nur leisten.

„Flasche her“ – das ist aber auch ein Appell an die womöglich einzige Weise, diesen Bund in gebotener Solidarität zu ertragen. Getreu dem Motto: „Dummheit frisst – Intelligenz säuft“, trinken wir uns also gemeinsam mit den Verantwortlichen diesen Bund einfach schön. Anfangs hatten wir den Eindruck, dass neue Besen auch gut kehrten. Richtig gekehrt wird aber schon seit längerer Zeit nicht mehr, es sei denn die Wahrheit unter die Teppiche. Deshalb werden auch künftig einige leere oder halbleere Flaschen im Bundesregal stehen, die dringend ersetzt werden müssten. Das aber traut sich derzeit niemand. Dann also lieber: Her mit der Flasche!

Wie starr ist unser Weltbild?

Horizontenerweiterungen für die (Frei-)Kirchen

Thomas Niedballa

1. Einleitung

Als Kopernikus und Newton ihre Entdeckungen veröffentlichten, änderte sich das Weltbild in Europa. Das lässt sich prägnant am Wechsel von der Erde im Mittelpunkt zur Sonne im Mittelpunkt des Systems verdeutlichen. Dieses Weltbild ist ein Wissen, das jeder in Europa hat. Niemand sagt mehr: „Die Erde ist eine Scheibe“.

Doch genau genommen, gibt es Aspekte dieses Weltbildes, die mehr oder weniger den Alltag prägen. Jeder weiß, dass die Erde eine Kugel ist – was auch nur annähernd richtig ist – aber nicht alle werden den Unterschied zwischen Fixstern, Planet, Sonne erklären können.

Und die mit dem alten Weltbild verbundene Astrologie lässt sich immer mehr bei Menschen finden, die um die Tatsache wissen, dass die Sterne der Sternkreiszeichen verschieden weit entfernte Fixsterne sind. Wie wichtig ist das Weltbild für unser persönliches Leben?

In einem Pauschalurlaub wurde ich im Speise-Saal des Hotels mit einem ehemaligen Gastarbeiter zusammengesetzt, der lange Jahrzehnte schon in Deutschland lebte, aber aus Kroatien stammte. Mein „Weltbild brach fast zusammen“, als er am letzten Abend meinte, er sei mehr Nazi als viele Deutsche, Hitler habe gute und schlechte Seiten gehabt, „die Penner“ gehörten vergast und wären unwertes Leben. Sein Weltbild hatte die öffentliche Diskussion über Jahrzehnte unbeschadet überstanden, meins „brach“ soeben „zusammen“.

Und wenn wieder einmal eine (Ehe-)Scheidung in der Gemeinde ansteht, dann registrieren die einen das mit Achselzucken oder Mitgefühl, während die anderen erleben, dass ihnen „das Weltbild zusammenbricht“. Betrachtet man sich die Finanzentwicklung des Bundes Ev.-Freikirchlicher Gemeinden, die Pluralität der Lebensstilformen in den Gemeinden, die Krisen in Pastorenlaufbahnen und Gemeinden, dann mag der eine oder andere Baptist vielleicht schon eine „Wann mir wieder mal ein baptistisches Weltbild zusammenbrach“ – Biographie erzählen.

Was ist nun ein Weltbild? Braucht man das? Was hat das kopernikanische Weltbild mit meiner Auffassung zu tun, nach 60 Jahren könne man nicht mehr Nazi sein?

Verschiedene Philosophen wie Kant oder Wittgenstein haben erläutert, dass wir nicht einfach Fakten erfahren, sondern Erfahrung immer im Licht bestimmter Voraussetzungen, Annahmen und Kategorien geschieht. Das Weltbild ist eine solche Voraussetzung, die unsere Erfahrungen strukturiert und deuten hilft.

Wir erleben Erfahrungen und deuten unsere Welt immer im Licht von Perspektiven und „Kategorien“, also im Sinne „unseres Weltbildes“.

2. Weltbild und Lebensperspektive

Als nächstes möchte ich nun eine Unterscheidung treffen, die auf den oben genannten Beispielen basiert:

Unter *Weltbild* verstehe ich das System von Bildern, Auffassungen und Einsichten, die wir über „die Welt an sich“, bestimmte Erkenntnisgegenstände usw. haben. Es kann relativ weit von unserem Alltag entfernt sein. Im Weltbild beantworten wir Fragen wie „Kreist die Erde um die Sonne? Stammt der Mensch vom Affen ab? War Hitler ein guter Mensch? Wird es eine Klimakatastrophe geben? Was hältst du von Astrologie? Ist die Demokratie die beste Staatsform?“ Die stärkste Ausdeutung des Weltbildes befindet sich in den naturwissenschaftlichen Gebieten: die Auffassungen auf diesem Gebiet sind die besten Beispiele für „ein Weltbild“. Ein Weltbild lässt sich in Sprache formulieren und dient häufig zu abendlichen Diskussionen mit anderen Menschen.

Unter „*Lebensperspektive*“ oder „*Perspektive*“ verstehe ich ein System von Bildern, Auffassungen und Einsichten, die einen selbst betreffen. „So sehe ich mein Leben und das Leben insgesamt“, „das finde ich generell wichtig, für mich und dann auch für jeden“. Hier werden die „subjektiven Tatsachen“ eingebaut, hier werden Geschichten erzählt, hier werden aber auch Kategorien deutlich und Perspektiven. Meine Lebensperspektive besteht aus „impliziten Axiomen“, die mein Leben, Denken, Erleben steuern.¹ Es ist nicht ganz klar, inwieweit diese Axiome immer sprachlich formuliert werden können. Wenn sie es können, dann finden wir sogenannte „zentrale Sätze“, die meinen Weg und das Leben beschreiben. „Ich muss immer der Beste sein“, „wir müssen zusammenhalten“, „Christen sind Menschen, die die Wahrheit erkannt haben“ usw. – das könnten Sätze der Lebensperspektive sein.

Die Unterscheidung von *Weltbild* und *Lebensperspektive* lässt sich *nicht* an Themen festmachen. Zwar gilt ganz grob: Naturwissenschaftliche Themen gehören in das Weltbild, Deutungen biographischer Erfahrungen in die Lebensperspektive. Doch thematisch gesehen gibt es viele Überschneidungen: Astrologie kann z. B. für den einen ein Teil eines Weltbildes sein, für den anderen ist es Lebenselixier. „Wiedergeburt“ (im Sinne von Reinkarnation) ist für den einen Teil eines neuen, in den letzten Jahren möglich gewordenen Weltbildes – für den anderen eine religiöse Einsicht, auf die er hin lebt oder mit der er umgeht. „Ein Baptistenpastor verkündigt am Sonntag Gottes Wort“ – das kann ein Satz mit vielen Bedeutungen sein.

¹ D. Ritschl, Zur Logik der Theologie. Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken, München 1984, 142 f.

Es sind also nicht einzelne Sätze, die deutlich machen, ob ein Mensch damit sein allgemeines Weltbild oder eben seine tiefsten Überzeugungen aussagt. Das wird jedem Christen schmerzlich bewusst, wenn er daran denkt, in wie vielen Bedeutungen in Deutschland der Satz: „Ich glaube auch an Gott“ gemeint sein kann. Ich beispielweise trainiere mich darin, im Schulunterricht solche Sätze zu ignorieren oder zu hinterfragen, jedenfalls nicht als inhaltsträchtige und ausdrucksstarke Aussage stehen zu lassen. Ähnliche Sätze sind: „Irgendwo haben alle Religionen Recht“; „wir Christen glauben an die Geburt des Sohnes Gottes am Heiligabend“; „eigentlich gibt es das Böse nicht“. Diese Sätze haben, einzeln hingeschrieben und isoliert betrachtet, keine klare Bedeutung. Sie entscheidet sich nur im Kontext des Lebens des Sprechers.

Die Lebensperspektive des Menschen ist mehr als sein Weltbild. Hier drückt sich aus, was er glaubt, fühlt, existenziell für wahr hält. Hier ist sein Urvertrauen angesiedelt. Sein Weltbild verhält sich zu seiner Perspektive wie Religion und Wissen zu Religiosität und Glaube oder wie offizielles Bekenntnis und persönliche Überzeugung.

3. Sechs Vorschläge zur Ergänzung des Weltbild-Horizonts

Statt nun Lebensperspektiven im Einzelnen zu analysieren, möchte ich einzelne Gebiete beschreiben und dem Leser als Vorschläge darbieten. Vorschläge, die zunächst einmal *Weltbild*charakter haben („Seht mal was es gibt“), die aber dazu dienen könnten, die eigene *Lebensperspektive* zu ergänzen und zu existentiellen Veränderungen beizutragen. Natürlich: Wer ein festes Weltbild und eine feste Perspektive hat, der wird die meisten der folgenden Gedanken ablehnen. Die folgenden Vorschläge sollen die Kategorien unserer *Perspektiven* ergänzen und damit verändern. Damit würde aber auch das Weltbild von Glaubenden ergänzt und damit ihre religiöse Perspektive verändert. Das erscheint mir notwendig, weil die Phänomene bislang häufig ignoriert werden.

Erster Vorschlag: Träume

Es scheint viele Menschen zu geben, die sich fast nie an ihre Träume erinnern, während andere damit leben und sich von den Gefühlen und Analysen ihrer Träume lenken lassen. Diese Brücke ist schwer zu schlagen, doch ich mache einfach den Vorschlag, zur Kenntnis zu nehmen, welche Erfahrungen es mit Träumen gibt. Es ist wissenschaftlich erwiesen, dass jeder Mensch täglich träumt, dass Träume wichtig für die Gesundheit sind und dass es Techniken gibt, mit denen man das Erinnern und Behalten von Träumen trainieren kann.

Schaut man näher hin, so entdeckt man, dass Träume immer ein Ausdruck von tiefen emotionalen Erfahrungen sind, die in vielfältiger Weise

persönlich und überpersönlich symbolisiert werden, so dass der Träumer an seinen eigenen Träumen lernen kann. Sie spiegeln immer die nicht-bewältigte oder nicht-bewusste Seite von Erfahrungen wider. Auch wenn es für manche rätselhaft anmutet: Es gibt auch telepathische und PSI-Erfahrungen, die mit Träumen verbunden sind. Jedenfalls öffnet der Traum eine Seite, die sowohl das Weltbild korrigiert, als auch persönlich wichtig ist. Das Thema ist hier zu mächtig, um im Einzelnen entrollt zu werden. Es gibt tatsächlich ernstzunehmende Forschungen, in denen die philosophische und erkenntnistheoretische Bedeutung von Träumen erarbeitet wird.

Zweiter Vorschlag: Synchronizitätserfahrungen

Der Begriff stammt vom Analytiker C. G. Jung, ist aber nicht so geheimnisvoll, wie er klingt. Unter Synchronizität versteht man das scheinbar zufällige, aber sinnvolle Zusammentreffen von zwei Ereignissen, die emotionale und symbolische Bedeutung haben. Sie widersprechen dem naturwissenschaftlichen Weltbild, doch nicht insofern, als da Ereignisse stattfinden, die kausal nicht stattfinden dürften. Vielmehr besteht der Widerspruch in der Tatsache, dass die Ereignisse symbolische Bedeutung haben, aber nicht durch subjektive Wunschvorstellung, Zufall oder Wollen erklärt werden können. Wenn beispielsweise eine Patientin in Jungs Praxis von Träumen erzählt, in denen der ägyptische Käfer Scarabäus eine Rolle spielt, und während der Erzählung fliegt ein ähnlicher Käfer vor das Fenster, so hat dieses scheinbar zufällige Zusammentreffen eine symbolische Bedeutung, es ist eine Synchronizitätserfahrung. Jeder kennt Erfahrungen, dass er beispielsweise intensiv an einen Vertrauten denken muss, den er lange nicht gesprochen hat, und in dieser Zeit ruft überraschend und unerwartet der Betreffende an. Sinnvolle Zufälle gibt es mehr, als unseren Weltbildern lieb ist.

Auch hier wiederum gibt es ernstzunehmende Versuche, moderne Physik und Synchronizitätserfahrungen zusammen zu bringen. Eventuell gehören sie in den Bereich von „Wunder“ und „Führung Gottes“ hinein, die im neuzeitlichen Pietismus eine Rolle spielten.

Dritter Vorschlag: Gefühle als Mächte und Orientierung

Die Übernahme von „Gefühlen“ in die eigene Lebens-Perspektive meint mehr als das landläufige Reden von Gefühlen. Es geht hier um die Macht der Gefühle, die Moral, Vernunft und gutem Willen überlegen ist. Es gibt Gefühle, die einfach mächtiger sind als Vorsätze und Absichten. Das Zusammenkommen von Partnern beispielsweise basiert auf Liebe und Anziehungskraft – und zwar sind diese Erfahrungen stärker als die Einwände (E. Fried). Damit meine ich durchaus nicht die Einwände und moralischen Gebote von Außenstehenden. Die Erfahrungen, die ich selbst gemacht habe, die Erfahrungen, die mir berichtet wurden, und die Erfahrungen, die in vielen Büchern nachzulesen sind, basieren auf der Tatsache, dass die Ge-

fühle auch und besonders in denen mächtig sind, die mit klarem Auge und Entschlossenheit und Gewissen etwas anderes wollen, aber ihre eigenen Gefühle als mächtiger als Gewissenserfahrung erleben. Gefühle sind eben keine „böse Absicht“, „Faulheit“ o. ä., sondern zunächst einmal schlicht vorhanden und mächtig. Das kann ebenso Menschen mit anderer als normaler sexueller Orientierung unterstellt werden oder Menschen, die andere Entscheidungen in ihrem Leben (auch Berufs- oder Wohnungswechsel usw.) von Gefühlen abhängig machen.

Würde man Gefühle als Thema in das Weltbild einbauen, würde ein moralisches Weltbild nur noch eingeschränkt möglich sein. Das Alte Testament berichtet an vielen Stellen von Menschen, die aus Gefühlen heraus handeln und nicht durch hehre Motive oder rational nachvollziehbare Absichten bestimmt sind. Dietrich Bonhoeffer hat wohl Ähnliches gemeint, als er feststellte:

„Warum wird im Alten Testament kräftig und oft zur Ehre Gottes gelogen (ich habe die Stellen jetzt zusammengestellt), totgeschlagen, betrogen, geraubt, die Ehe geschieden, sogar gehurt (vgl. den Stammbaum Jesu), gezweifelt und gelästert und geflucht, während es im Neuen Testament dies alles nicht gibt? Religiöse ‚Vorstufe‘? Das ist eine sehr naive Auskunft; es ist ja ein und derselbe Gott [...]“²

„[...] es ist wirklich gut, dass es [das Hohelied] in der Bibel steht, all denen gegenüber, die das Christliche in einer Temperierung der Leidenschaften sehen (wo gibt es eine solche Temperierung überhaupt im Alten Testament?)“³

Auch in der Bibel gibt es folglich Erfahrungen von Gefühl und „Unmoral“, die nicht einfach auszublenden sind, wenn man die Wirklichkeit Gottes ernst nehmen will.

Vierter Vorschlag: Die Realität von Lüge und Widerspruch

In dem Zitat von Bonhoeffer war nicht nur von Gefühlen die Rede, sondern ebenso von moralisch verwerflichen Verhaltensweisen wie Lügen. Kommen wir damit zu der Realität von Lügen und Widersprüchen unter Menschen, insbesondere im kirchlichen Bereich, und da wiederum in Freikirchen! In ihnen gibt es keine institutionelle Macht wie in der katholischen Kirche oder in anderen Systemen. Liturgie und Recht spielen eine geringere Rolle. Schriftliche Ordnungen und Verträge gibt es wenige. Das gesprochene Wort dominiert nicht nur den Gottesdienst, sondern auch das Verhältnis untereinander. Da es auch keine große Öffentlichkeit gibt, die per Videoaufnahme oder Pressemeldung Äußerungen festhält, ist das Reden miteinander äußerst wichtig. Immanuel Kant war nun der Meinung, dass die unbedingte Wahrhaftigkeit in Aussagen erst ein Zusammenleben der Menschen ermöglicht. Man sollte darum meinen, dass die Wahrhaftigkeit der Rede auch in Freikirchen eine große Rolle spielt. Und in der Tat werden Lüge, Scheinhei-

² D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, Gütersloh 1980, 86f. (2. Advent 1943)

³ A. a. O., 143 (20. 5. 1944).

ligkeit, Halbwahrheiten und Unklarheiten geächtet, wird in der Predigt und in der Lehre von der Schrift sehr viel Wert auf Wahrheit, Authentizität und Folgerichtigkeit gelegt. Doch wie sieht es in der Praxis aus?

Um eine Bewertung vorzunehmen, muss zunächst einmal ein Maßstab festgelegt werden. Ich wähle hier den denkbar schärfsten, der allerdings durch die preußische Erziehung folgerichtig in Deutschland wurde: den Maßstab, den Kant selbst anlegt. Er war der Meinung, jeder sei verpflichtet, selbst einem fragenden Mörder wahrheitsgemäße Auskunft zu erteilen, der wissen will, ob sich der von ihm Gejagte bei einem selbst versteckt hält. Auch wenn man in diesem Fall mit gutem Grund eine Lüge für ethisch geboten hielte, so muss doch festgehalten werden, dass es eben eine Lüge ist. Und darum geht es: um die Wahrnehmung, was Lüge und was Wahrheit ist. Ob in Einzelfällen eine Lüge, eine Notlüge oder Ähnliches geboten ist, steht auf einem anderen Blatt.

Wenn man diesen Maßstab nimmt, dann fallen unter „Lüge“ sicherlich auch: vage Versprechungen, unklare Aussagen, „Vergesslichkeiten“. Wahrscheinlich müsste man festhalten: Das meiste, was Politiker vor der Wahl versprechen, sind Lügen, weil sie ja selten die Kosten ihrer Versprechungen oder die Unwägbarkeiten erwähnen. Die Forderungen der Wirtschaftsverbände sind Lügen, weil sie selten dann zurücktreten oder entlassen werden, wenn ihren Prognosen zwar geglaubt wurden, dann aber nicht die positiven Folgen hatten. Und wie mag man im Nachhinein vieles, was im Zusammenhang mit der Finanzierung von Elstal auf der baptistischen Bundes-Konferenz 1992 in Kassel gesagt wurde, beurteilen? Hält das strengen Maßstäben der Wahrhaftigkeit stand? Wenn Menschen dem anderen ein Bild von sich vermitteln, das ihnen und dem anderen gut tut, aber eben nur einseitig und vorläufig ist, dann ist das „Lüge“. Wenn jemand einem anderen etwas sagt: „Wir machen das jetzt so und im nächsten Jahr anders“ und dem Betreffenden dann im nächsten Jahr sagt: „Die Situation hat sich geändert, wir machen es doch nicht so, wie gesagt“ dann sind das Lügen. Es ist für mich wahrscheinlich, dass sie auch in Entscheidungsgesprächen im freikirchlichen Bereich existieren.

Wie gesagt: Ich meine damit Aussagen und Versprechungen, die anderen Menschen etwas vermitteln, was sich dann als falsch herausstellt, worauf diese aber Gefühl, Geld, Energie oder anderes eingesetzt haben. Lügen tun anderen weh. Widersprüche in Selbstdarstellungen und Absichtserklärungen sind häufig und tun anderen, die sich auf das jeweilige Bild eingelassen haben, weh. Das Leben ist genau genommen voller Betrugs- und Verratserfahrungen, von Scheinaussagen, nicht gehaltenen Versprechen, Notlügen, Beschönigungen. Jeder Rechtsanwalt, der die Seite seiner Partei vertritt, lügt, weil er weiß, dass die Darstellungen des Gegners ganz anders aussähen, und weil er so tut, als könne er manchmal Jahre aus dem Leben eines Mandanten schildern, den er erst seit vier Wochen kennt. Jede Gemeinde lügt, wenn sie einen Pastor hochlobt, um ihn wenige Monate später fallen zu lassen, weil sein Erleben oder Verhalten das „Weltbild zusammen

stürzen lässt“. Wie viele Eltern mögen ihren Kindern versichert haben, dass sie sie lieben und zu ihnen zu stehen – um dann mit Entsetzen und Liebesverzicht zu reagieren, als die lieben Kleinen ihren eigenen Weg gingen! Alkoholiker sind Lügner – doch noch mehr ist eine Gesellschaft verlogen, die Sportveranstaltungen mit „Keine Macht den Drogen“ und gleichzeitig mit „Präsentiert von einer Bierfirma“ garniert. Alle diese Beispiele sind Beispiele für Unaufrichtigkeit, Widersprüchlichkeit und Lügen.

Kant betonte die unbedingte Wahrheitspflicht, weil für jedes Zusammenleben von Menschen Verlässlichkeit Bedingung ist. „Ich bleibe dir ab jetzt treu, von Ausnahmen abgesehen“ – das ist kein Start in eine Beziehung. Die starre Konsequenz, die Kant selbst vorschwebt, kann aber keiner sprachlich und juristisch so übernehmen. Kant glaubte, Vertrauen unter Menschen sei nur möglich, wenn es eine Wahrhaftigkeit in seinem Sinne gäbe. Doch offenbar gibt es genügend Lügen. Die Welt ist eben ganz und gar nicht so, wie Kant sie beschreibt. Also muss das Vertrauen in die Welt, muss also die Lebensperspektive auch dann sicher sein, wenn wir in uns und im Anderen Lüge und Widersprüche erfahren.

Die Einbeziehung von Lüge und Widersprüchen – das ist mein Vorschlag – soll nicht das Urvertrauen schwächen, im Gegenteil. Es soll von der Illusion befreien, das Urvertrauen der Lebensperspektive sei nur möglich, wenn die Welt und die Menschen aufrichtig und widerspruchsfrei leben. „Das Gefühl, verraten worden zu sein, ist ein wichtiges Gefühl im Laufe des Individuationsprozesses“⁴

Und vor allem: Die Einbeziehung von Lüge und Widersprüchen in die Lebensperspektive soll offen machen, auch bei sich selbst Lügen und Widersprüche zu entdecken.

Das Leben ist widersprüchlich. Damit meine ich, dass wir oftmals keine Harmonie in der Biographie engster Freunde (oder von uns selbst) entdecken können: Ihre Entscheidungen erscheinen unverständlich, ihre Erlebnisse unvorhersehbar, der rote Faden des Lebens manchmal schwer zu entdecken. Selbst ihre entschlossensten Absichtserklärungen werden einige Jahre später vom Leben überholt (bei manchen Typen auch nach wenigen Tagen!). Wenn wir noch auf Nachrichten von anderen mit den Worten reagieren „Was, der X hat das und das getan? Das hätte ich ja nie gedacht!“ beweisen wir, dass wir mit einer Harmonie gerechnet hatten und nun überrascht sind. Doch solche Sätze müssen wir häufiger verwenden, denn das Leben ist widersprüchlich.

Das heißt: Gerade wenn man Kants Wahrheitsanspruch ernst nimmt, wird man ihn im Laufe des Lebens aufgeben müssen. Mein Vorschlag lautet: ehrlich zur Existenz von Lügen zu stehen.⁵

⁴ V. Kast, Vater-Töchter. Mütter-Söhne. Wege zur eigenen Identität aus Vater- und Mutterkomplexen, Stuttgart 1994, 66.

⁵ Auch die Auseinandersetzung um die Wahrheitsfrage und Kant findet sich bei Bonhoeffer, in: *ders.*, Widerstand und Ergebung, 143 (20. 5. 1944).

Fünfter Vorschlag: Andere Religionen

Es ist einfach eine Tatsache, dass wir beständig mit Menschen anderer Religionen konfrontiert werden. Islam und Buddhismus sind mittlerweile in jeder größeren Stadt präsent. Die Bücher darüber und Fernsehsendungen nehmen einen festen Platz in unserer Medienlandschaft ein. Während uns der Islam mit Themen wie Hingabe, Gemeinschaft, Buchreligion und einem antitrinitarischen Monotheismus konfrontiert, ist es der Buddhismus mit Meditation, Nirvana, Erleuchtung und sehr eigentümlichen Behauptungen über Gott, das Selbst, die Welt usw. Die Auseinandersetzung mit diesen Religionen ist einfach notwendig. Jeder Schüler wird damit konfrontiert. Es gibt nicht nur Überlegung, inwieweit die Globalisierung und der Friede nur als Friede der Religionen feststellbar ist (vgl. Künigs „Projekt Weltethos“). Es ist einfach eine theologische Notwendigkeit, den Glauben anderer Menschen ernst zu nehmen. Wie kommt es, dass es seit Jahrhunderten Millionen von Menschen gibt, die an eine Religion glauben, in der viele ihr Leben dafür einsetzen, um stundenlang vor einer weißen Wand zu sitzen und auf Erleuchtung zu warten – und dies auch noch in souveräner Weise und auf hohem philosophischen Niveau erläutern können? Wie kommt es, dass sie bestimmte Probleme westlicher, semitischer Religionen einfach ignorieren, es aber umgekehrt eine fast interreligiöse Verbundenheit mystischer Gruppen verschiedenster Religionen gibt? *Diese Fragen müssten eigentlich jeden umtreiben, der die Frage nach Gott ernst nimmt oder wenigstens die Frage, was anderen Menschen bedeutsam ist.*

Es ist schwer zu messen, wie stark die religiöse Aktivität von Einzelnen und Gruppen ist. Soll man die Werbeaktivitäten nehmen, die Zeit, die einzelne in der Stille verbringen, das Geld, das umgesetzt wird, die Zahl der Teilnehmer an Veranstaltungen oder die Dauer ihrer Mitgliedschaft? Ich nehme aber an, dass, gesetzt den Fall, es gäbe ein solches Messinstrument, die meisten und stärksten religiösen Aktivitäten in Hamburg, Berlin, Köln oder Düsseldorf nicht unbedingt das Engagement evangelischer oder gar evangelikaler Gruppen oder Einzelner betreffen. *Die reine christliche Lehre und Aktivität nimmt immer mehr eine Außenseiterposition im Feld religiöser Bewegung in Deutschland ein.*

Sechster Vorschlag: Globale Veränderungen

Soweit ich zurückdenken kann, waren es meist nur Endzeitprediger, die sich in deutschen Freikirchen mit globalen Entwicklungen beschäftigt haben. Bücher und Vorträge von Ronald Sider waren die Ausnahme. Dennoch ist seit den 70er Jahren bekannt, dass die Rohstoffreserven einmal ausgehen werden. Mitte der 80er Jahre war von der Erderwärmung durch den Kohlendioxidausstoß und von der Zerstörung der Ozonschicht durch Treibgase die Rede. Daneben könnte man andere Zeichen eines Klimawandels, die sich ausbreitende Armut oder die Krankheitssituation der Welt

(z. B. Aids in Südafrika) oder Bürgerkriege in Afrika nennen. Das sind alles Themen, die mehr oder weniger einem normalen Zeitungsleser präsent sind. Sie werden uns bis in unsere wirtschaftlichen Systeme und unseren Alltagslebensstil hinein bestimmen. Solche Themen kann man ausblenden, mein Vorschlag wäre, darüber nachzudenken, was das theologisch und für unseren Glauben bedeutet.

Ich breche hier ab, ohne den Anspruch auf Vollständigkeit.

Meine Vorschläge zur Ergänzung der Lebensperspektive bezogen sich bislang auf folgende Themen:

- Träume
- Synchronizitätserfahrungen
- Gefühle als Mächte und Orientierung
- Widersprüche und Lügen
- andere Religionen
- globale Veränderungen

Das sind Phänomene, die einfach da sind, die nicht verleugnet werden dürfen.

Sie widersprechen bestimmten Weltbild-Lebensperspektiven: Zum einen einem rein naturwissenschaftlich-deterministischen Weltbild, das sich als Lebensperspektive in einem sehr „verkopften“, rationalen Alltagsverhalten zeigt. Zum anderen einem ebenfalls rationalen Fundamentalismus, der immer alle Antworten vorher schon hat. Sie widersprechen aber auch, wie wir gesehen haben, einer mit Kant verbundene Welteinsicht, die sich als preußisches Pflichtbewusstsein dokumentiert.

Das Leben ist so nicht. Es wird nicht rational geführt. Es ist nicht Produkt von naturwissenschaftlichen Gesetzen plus Zufall plus Absicht. Vielleicht auch nicht: Produkt von religiösen Regeln plus Zufall plus Absicht.

Damit wird auch jeder theologischen Arbeit die Frage gestellt, ob sie im Gewand mehr oder weniger orthodoxer Wissenschaftlichkeit das Leben erfassen kann! Ob Ethik und Phänomenologie das wirklich erfassen können! Und die Frage ist: Welchen Raum haben die oben genannten Phänomene in freikirchlichen Gemeinden? Natürlich werden sie fast alle erlebt, aber wie viel Raum haben sie in Predigten, Gemeindeberichten, offiziellen Verlautbarungen, und wie bestimmen sie die Theologie?

4. Theologischer Ausblick

Ich werde nun keine theologische Ausarbeitung einer Lebensperspektive vornehmen, die die vorgenannten Phänomene sichtet, beurteilt, interpretiert und selektiv heranzieht. Das kann ich hier nicht leisten. Mir ging es nur darum, diese Phänomene in den Blick zu nehmen und einen eingeschränkten Glauben vielleicht zu ergänzen. Und um die ersten Fragestellungen noch einmal aufzugreifen: Man kann die genannten Themen ignorieren wie man die Frage nach dem Weltbild und der Perspektive ignoriert.

Meist landet man dann bei einem sehr pragmatischen und situationsbezogenen Weltbild. Wer sich aber darauf einlässt und nach der Lebensperspektive fragt, die das Leben wie ein Kategoriensystem steuert, der mag die vorliegenden Phänomene einbeziehen und sein Kategoriensystem ergänzen.

Wir waren von Beispielen ausgegangen, bei denen Menschen erleben, dass „ihnen ein Weltbild zusammenbricht“. Natürlich können sich viele dagegen abschotten und ignorieren Erfahrungen anderer oder wichtige Erkenntnisse. Damit, so meine ich, schottet man sich auch von Menschen und Entwicklungen ab. Der Grundgedanke meines Aufsatzes war, dies eben nicht zu tun, sondern neue Erfahrungen bei sich und bei anderen anzuerkennen, zuzulassen. Beispiele für solche Erfahrungen habe ich genannt.

Wenn Gott mit uns geht, mit unserer Welt, unseren Erfahrungen und unseren Erkenntnissen, dann öffnet er unsere Augen für neue Möglichkeiten. Die Theologie müsste demnach kritisch gegenüber Systemen und Grundüberzeugungen sein, die sich still und heimlich mit dem Glauben verbunden haben, in Wirklichkeit aber Auffassungen sind, die z. B. einem cartesianischen Weltbild oder einer kantischen Ethik oder einer bürgerlichen Moral oder rationalistischen Ansätzen entspringen, aber keine Antworten auf die Erfahrungen späterer Jahrhunderte liefern. Der Satz „Das ist doch normal!“ in einer Diskussion darf als Hinweis für eben solche kritisch zu sehenden Grundüberzeugungen gelten.

Die Fülle der alttestamentlichen Beispiele praller Lebendigkeit, banaler und tiefer Gottesaussagen einerseits und die Tiefe der synoptischen Aussagen Jesu über den Glauben und die Liebe oder die Mystik des Apostels Paulus andererseits könnten Anleitungen sein, das eigene Weltbild mit neuem Wissen zu erweitern und die eigene Lebensperspektive mit einer neuen Art von Vertrauen zu füllen. Wie das aussehen kann, muss an anderer Stelle weitergeführt werden.

Christen beten prinzipiell – konkret oft nicht

Thomas Niedballa

1. Christen sind Beter, auch auf Symposien. Theoretisch

Wenn Christen sich zu theologischen Symposien, Familienfeiern oder Gemeindefesten treffen, so könnten sie beten. Ab und an, vielleicht zu Beginn oder am Ende, beten sie tatsächlich. Doch meistens nicht. Obwohl sie könnten. Und wahrscheinlich geht auch jeder davon aus, dass die anderen wie er selbst beten könnten. Oder sich zu Jesus bekennen, die Bibel mit Achtung betrachten, bestimmte Grundlagentexte kennen und lieben, bestimmte theologische Überzeugungen teilen. Das wird aber alles nicht explizit getan. Es scheint eher so zu sein, dass jeder dazu bereit wäre, wenn es nötig wäre. Er könnte – z. B. auf Aufforderung hin oder in einer Krise – ein Gebet sprechen, würde sich zur Gottessohnschaft Jesu äußern, hätte eine Überzeugung zur Bibel. Doch diese Überzeugungen und Fähigkeiten werden nicht abgerufen, sie sind wie die Fußballkünste von Franz Beckenbauer. Jeder geht davon aus, dass er noch heute ein Team leiten oder einen Elfmeter verwandeln könnte. Obwohl er es nicht tut.

Das Gebet scheint eher eine Möglichkeit, ein Potential zu sein, als eine tatsächlich ausgeübte Tätigkeit. Ja, eine A-Version scheint für manche zu sein, dass sie nicht einmal beten würden, wenn es die Gelegenheit gäbe, weil sie bestimmte negative Erfahrung gemacht haben und nun keineswegs bei Feiern und Symposien beten würden.

Dennoch ist klar, dass auf solchen Veranstaltungen niemals der Satz „Ich bete nicht“ oder „Ich bezweifle, dass Jesus Gottes Sohn ist“ usw. fallen würde. Die stillschweigende Übereinkunft geht auf Bekenntnis und Gebet – jedenfalls im Sinne einer Möglichkeit.

2. Christen sind gläubig

Dasselbe Phänomen scheint sich beim Thema „Glauben“ zu zeigen. Still-schweigend wird vorausgesetzt, dass alle Anwesenden bestimmte Glaubensinhalte teilen. Auch wenn sie nicht mehr erwähnt werden. Das gilt bei den Bekanntmachungen im Gottesdienst wie bei Theologen-Treffen. Auf die Aussage eines Referenten „christologisch bedeutet das ...“ darf kein Einwand kommen der Art: „Ach bitte, erläutere das noch einmal, Christus ist mir momentan eher eine dunkle Figur, mit der ich wenig verbinde ...“ Bestimmte Glaubensauffassungen sind einfach vorhanden, so meint man. So sprechen alle Texte und viele Lieder, ja selbst die äußeren Beobachter der Lokalzeitung, von den versammelten Gläubigen. Wir haben Glauben, wir

sind gläubig, davon darf man in allen Begegnungen und in allen Argumentationsformen ausgehen.

Die ganze Szenerie ändert sich schlagartig, wenn sich der Begriff des Glaubens nur nuancenartig verschiebt. Der Prediger darf nämlich schon sagen: „Manches Mal fällt auch Christen das Vertrauen in Gott schwer.“ Oder: „Einen solchen Glauben wie die Frau aus Syro-Phönizien wünsche ich uns allen.“ Der Glaubensakt, wie ihn Petrus auf dem Meer, der Hauptmann aus Kapernaum oder die Jünger im Boot zeigen oder auch nicht zeigen, ist tatsächlich eine nicht mehr selbstverständliche Tat eines Menschen. Auch Christen bringen ihn nicht immer auf. Das Vertrauen in Gott, das Loslassen ist etwas, worüber gepredigt werden muss, das den Menschen gewünscht und erbeten wird.

Wird aus den Glaubensinhalten der *fides quae* nun der Akt der *fides qua*, so verschiebt sich also die Perspektive von Predigern samt Zuhörern kolossal. Was eben noch eine selbstverständliche Rolle war („wir sind Gläubige und können beten“), wird zu einem existentiellen Akt, der mit einer Lebenssituation und mit der Beschreibung des vertrauenswürdigen Gottes einhergeht. Ein Akt, der nicht leicht fällt, über den geredet und gepredigt werden muss.

3. Gebetsinhalt und Gebetsform?

Diese Unterscheidung zwischen dem Glauben als Zustand, auf den jeder sich berufen kann, von dem aus jeder argumentieren kann, und dem Glauben als Vertrauensakt ist nun allein schon verblüffend. Seltsamerweise ist aber die Übertragung aufs Beten keineswegs so möglich. Denn Gebet wie auch Bekenntnis oder andere Tätigkeiten wie Gottesdienstbesuch scheinen Aktivitäten zu sein, die technisch einfach sind: Man öffnet seinen Mund und sagt Gott, was man denkt, eingebettet in einen Rahmen und Anredeformen, die nicht unbiblisch sind. Eigentlich genügt die richtige Anrede an Gott und die an ihn gerichtete Bitte. Das ist sehr leicht zu lernen.

Genau genommen besteht keine Verbindung zum Leib. Der Leib selbst betet nicht mit, er ist nur technisches Werkzeug, kann durch anderes ersetzt werden (z. B. durch eine E-Mail an Gott oder reine Gedanken). Diese leiblose Vorstellung gilt es jetzt zu kritisieren. Gesucht ist nun also eine Gebetsidee, die analog zum Glaubensbegriff eine Dimension des Vertrauens aufweist, die existentiell und leibbezogen ist. Dazu stellen wir zunächst einmal zwei Gebetsformen gegenüber, die ich evangelikal und katholisch nennen will.

Exkurs: Evangelikales und katholisches Beten

Eine typische Aussage von Evangelikalen lautet: „Mit Gott kann ich jeder Zeit reden, auch bei 120 Stundenkilometern auf der Autobahn!“ Gebet ist hier ein Reden mit Gott, das die inneren Gedanken nach außen, an ein unsichtbares Gegenüber wendet. Raum und Zeit, Körperhaltung und Leib

insgesamt spielen dabei keine Rolle. Ja, parallel zum Beten scheint sogar die Steuerung des Fahrzeugs möglich. Das Gebet ist hier ein sehr persönliches Reden mit Gott, das wie eine Mitteilung von Gedanken an andere über Wort, Telefon u. ä. funktioniert. Da Gott mit allen persönlichen Gedanken ohne Filter konfrontiert wird, ist Gebet hier das scheinbar Persönlichste. Beachtet man aber die Situationen, in denen so gebetet wird, erscheint das Gebet wie eine reine Gedankenübertragung. Es ist ein Gedankenfluss, der unabhängig von Situation und Körperhaltung möglich ist.

Umgekehrt ist für viele andere Menschen Gebet genau das, was in den Liturgien der katholischen oder orthodoxen Kirchen passiert: eine sinnlich wahrnehmbare, im Rhythmus einer Agenda vorgetragene Äußerung von bestimmten Worten, zusammen mit Knien, Gesang, Händefalten oder anderen Gesten. Hier ist Gebet gar nicht ohne Beobachtung der Verhalten und der äußeren, sinnlichen Zusammenhänge vorstellbar.

Im evangelikalen Sinn gilt: Wenn Gott als Schöpfer oder Vater mit mir verbunden ist, ist er auch mit meinen Sorgen verbunden. Das alles setzt aber voraus, dass ich mich leibfern mit bestimmten Themen und Anliegen identifiziere. Ich äußere mich auf ein Gegenüber hin, ein Du. Der eigene Leib kann zwar auch einmal das Thema des Gebets sein: „Mir geht es hier gesundheitlich so schlecht“, doch er ist dann nur Thema wie eben andere Dinge einen beschäftigen. Der Leib dient zwar auch dem Ausdruck des Gebets wie im Sprechen, Singen, er ist darin jedoch nur Werkzeug der Übermittlung der Gedanken, ob Mund oder Tastatur oder Stillsein – es ist prinzipiell nicht entscheidend, wie der Leib beim Beten eingesetzt wird. Ob als Thema oder als Übermittlung der Gedanken — der Leib ist nicht so wichtig, er tritt zurück gegenüber dem rationalen steuernden Ich, das eben entschlossen seine Anliegen gegenüber Gott vorbringt und sich damit als der „Mensch“ präsentiert.

Betrachten wir nun die gegenteilige Seite, die die Situation und den Leib einbezieht.

Von den genannten Beispielen abgesehen ist es durchaus sehr wichtig, wo sich einer befindet und wie er sich in seiner Umgebung wohlfühlt oder nicht. Der Mensch spürt seine Situation, indem er sich und seine Umgebung wahrnimmt und fühlt. Der Leib ist hier nicht nur Organ der Gedankenübertragung wie im ersten Fall, sondern Ort des Menschen in seiner Umgebung, sinnliche Anwesenheit und Wahrnehmung. Wut und Trauer sind hier körperlich erfahrbare Situationsbeschreibungen. Der schnelle, stockende oder langsame Atem drückt die Situation aus, doch nicht als sekundäre Wahl des Ausdrucksmittels eines rationalen Ichs, vielmehr „ist“ der Mensch „in“ seinem Atem. Eine Verbeugung beugt das für das aufrechte Stehen zuständige Rückgrat, das Sitzen lässt in besonderer Weise auf Atem und Fantasie achten.

Wenn Gebet in diesem Sinn gedacht wird, sind Körperbewegungen, innere Offenheit, Sitz- oder Stehgelegenheit usw. nicht unwichtig, sondern alles Bestandteile eines Vorgangs, der mit innerer Einstellung und äußerer

Haltung zugleich Gebet ist. Der Leib ist mit dabei, wenn einer betet. Gebet ist dann wie ein Reden samt der dazugehörigen Körpersprache zu sehen. Gott erscheint dann nicht mehr allein wie ein unsichtbares Gegenüber, das nur Adressat aller beliebigen inneren Gedanken der Sorge, Freude, Wut ist. Gott ist in gewisser Weise leiblich anwesend – wie der Mensch, der zu ihm betet. Dieses Gebet kann auch in aller Stille eine Abfolge von Bewegungen des Hände-Hebens, Sich-Verneigens usw. sein. Gebet ist darin nicht das Reden – das gar nicht stattfinden muss, sondern das innere Gefühl, das die äußeren Verhaltensweisen ehrlich begleitet. Ob einer Kaugummi kauend mit hochgelegten Füßen betet oder sich niederkniet, kann bei ähnlichen Worten einen großen Unterschied machen.

Das liturgische Beten, das ich hier „katholisch“ genannt habe, diene als Folie, um klarzumachen, dass es durchaus sehr verschiedene Gebetsformen gibt. Natürlich ist damit kein Plädoyer gegeben für ein sehr häufig vorkommendes stereotypes und ritualisiertes Nachsprechen bestimmter Formeln, was wiederum Evangelikale zu Recht beklagen. Das, was ich eben leibgerecht genannt habe, ist häufig zu einem stereotypen Verhalten verkommen, in dem man nach Anweisung niederkniet, bestimmte Formeln spricht und an der richtigen Stelle des Gottesdienstes singt oder schweigt. Wenn ich von leibnahem Gebet spreche, ist genau das nicht gemeint. Auch in vielen Messen wird nämlich der Leib zu einem Werkzeug reduziert, das ich aus bestimmten Motiven heraus in Gang bringe und in Szene setze, ohne dass das Verhalten meinen inneren Empfindungen entspricht.

4. Gebet als leibnahes Loslassen

Die folgenden Überlegungen stammen aus einem Grenzbereich der Spiritualität, da wo sich christliche Mystik, Ostkirchengebet, liturgische Frömmigkeit und die Meditationserfahrungen des Zen-Buddhismus mit der indischen Religionen verbinden. Sie entstammen zufälligerweise einem Text von Karlfried Graf von Dürckheim, könnten aber ähnlich auch von Meditationsleitern entstammen, wie sie in vielen katholischen und evangelischen Werken und Häusern der Stille derzeit Übungen anleiten. Ähnliches war auch durch eine Nonne und einen Berliner Pfarrer auf dem Kirchentag in Hannover zu erleben. Wegen der Wichtigkeit und Fülle des Themas kann ich hier nur skizzenhaft einige Andeutungen machen und hoffe, an anderer Stelle ausführlicher darzulegen, worum es mir geht.

Dürckheim geht davon aus, dass schon das Sich-Niederlassen zum Sitzen im Gebet ein Akt ist, der mehr als nur der Schulter- oder Körperverspannung vorbeugt. Dass er hier Sitzen im buddhistischen Sinn mit dem Lotossitz oder dem Sitzen auf den Fersen verbindet, ist weniger wichtig. Es geht allerdings auf eine bestimmte Sitzhaltung. Dabei soll sich der Mensch ganz im Leib fallen lassen. Das geschieht parallel zum Ausatmen. Im Sitzen wiederum wird der Atem nach den vier Phasen (zwei für Ausatmen,

eine für die Pause, eine fürs Einatmen) beobachtet. Dabei erweist sich die Formel (gesprochen oder nur als theologische Begleitung) hilfreich: „Weg von mir – hin zu dir – eins mit dir – neu aus dir“. In diesem Prozess erweist sich ein Vertrauensakt, der sich hingibt und sich im Leib und im konkreten Gebet zeigt.¹

Gleiches kann vom Ostkirchengebet gesagt werden, bei dem „Jesus Christus Gottes Sohn“ beim Einatmen, „Erbarme dich mein“ beim Ausatmen gesagt werden.

In allen diesen meditativen Formen wird das inhaltliche Gebet zurückgeschraubt. Es geht darum, sich vor und in Gott fallenzulassen. Dabei findet Vertrauen leibnah statt.

In diesem Gebet werden alle Gedanken aufsteigen, die uns auch sonst bewegen, wenn wir beten wollen. Diese Gedanken werden aber nicht beiseitegeschoben wie es in einer katholischen Liturgie möglich ist. Sie werden auch nicht ausgesagt, wie es im evangelikalischen Sinn geschieht. Sie werden angesehen und beobachtet und mit Aufmerksamkeit und weiterer Beobachtung des Atems betrachtet. Sie verschwinden dabei von alleine, zeigen aber, wie sehr wir in uns selbst verstrickt sind. Sie zeigen ebenso, dass Gebet keineswegs leicht ist, sondern eine Übung, die immer wieder schwer oder leicht fällt. Es ist eine Übung in Selbsterkenntnis und darin durchaus schockierend.

Ziel des Gebets ist die Stille vor Gott, in dem die Sicherungstendenzen des Ich aufgegeben werden und dem Vertrauen Platz machen. Im Gebet findet Vertrauen in der Stille vor Gott statt. Ziel des Gebets ist dann letztlich, diese Klarheit zu gewinnen, die Gott am Werk sieht, in der Stille wie in der Welt, und die das erlebt, was zugleich vorausgesetzt wird, wenn wir uns niederlassen zum Gebet: das Wirken Gottes. An anderer Stelle werde ich versuchen, das näher zu erläutern.

So gesehen sind für einen Christen folgende Sätze durchaus äquivalent: „*Ich will neu sitzen und beten lernen*“ oder „*Ich will mich wirklich mehr kennen- und loslassen lernen*“ oder „*Ich will lernen Gott zu vertrauen*“.

5. Abschluss

Christen könnten jederzeit beten, aber sie tun es nicht. Das war die Beobachtung. Dahinter sahen wir bestimmte Grundauffassungen, z. B.: Es ist einfach, etwas Richtiges an Gott gerichtet zu sagen. Sicherlich gibt es viele Texte des Alten und Neuen Testaments, die das bestätigen. Es gibt aber auch einige, die sich gegen eine solche Interpretation sperren. So sieht etwa Paulus ein uns so selbstverständlich fallendes Bekenntnis wie „Jesus ist der Herr“ als vom Geist gewirkt an (1 Kor 12,3). An anderer Stelle wiederum sagt er, dass wir gar nicht wissen, wie wir beten sollen, sondern darin eine

¹ Vgl. K. Graf von Dürckheim, *Meditieren – wozu und wie*, Freiburg i. Br. 1993, 155 ff.

bleibende Schwachheit haben, die der Geist ersetzen muss (Röm 8, 26). Und über ihn selbst wird festgestellt: „Siehe, er betet“ (Apg 9, 11) – was er sicherlich, formal gesehen, schon Jahre lang praktiziert hatte. Doch nun hatte er eine neue Erkenntnis gewonnen und sein Gebet war ein anderes, ein wirkliches, wie Apg 9, 11 es meint. Diese Texte zeigen, dass Gebet keineswegs eine leichte Übung ist, eine selbstverständliche Tätigkeit.

Der Ausgangsgedanke war: „Wenn Christen sich zu theologischen Symposien, Familienfeiern oder Gemeindefesten treffen, so könnten sie beten. Ab und an, vielleicht zu Beginn oder am Ende, beten sie tatsächlich. Doch meistens nicht“. Die Fortsetzung müsste nun lauten: „Es wäre ja auch eine schwere Übung, gemeinsam zu sitzen, zu meditieren, und würde ein völlig anderes Schwergewicht in den Ablauf einer Gemeindefeier bringen“.

Die Frage ist, ob es sich nicht lohnte, sich selbst und Gott neu zu schauen!

Das Judentum – eine Tochterreligion des Christentums?

Beobachtungen und Überlegungen
zum Verhältnis von Judentum und Christentum

Matthias Morgenstern

Die Frage, was früher oder später gewesen sei, wird schon im Alltag selten ohne deutende Interessen gestellt. Dies gilt um so mehr, wo die historische Einordnung von geistigen und gesellschaftlichen Bewegungen, Zivilisationen, gar Weltreligionen auf dem Spiel steht. Welche Dynamik eine Prioritätsvermutung entfalten kann, zeigt die abendländische Tradition, in der wir seit der Reformation gewohnt sind, zu den Quellen zurückzugehen. Die Renaissance lehrte uns, nach den Ursprüngen von Kräften zu fragen, die in der Geschichte wirksam wurden. Die Romantik suggerierte, dass die „Anfänge“ jeweils das Wahre und Echte gewesen seien, das dann im Laufe der Geschichte meist abgeschwächt oder gar verfälscht wurde, während die Aufklärung umgekehrt gegen das „Alte“ Front machte und für das „Neue“ Position bezog.¹ Dieses widersprüchliche Spannungsfeld zwischen gegensätzlichen Bewertungen von Alt und Neu ist auch in zeitgenössischen religions- und kulturpolitischen Debatten über das Verhältnis von Judentum und Christentum meist unterschwellig präsent.²

In der jüdischen Tradition sind entsprechende Argumentationen seit alter Zeit bekannt – etwa im Streit des rabbinischen Judentums mit den Karäern, jener Gruppierung, die in der Tradition des babylonisch-jüdischen Gelehrten Anan ben David (etwa 760 n. Chr.) die Autorität des Talmud ablehnte. Die Karäer wurden von den orthodox-rabbinischen Juden, um ihr Ketzertum zu erweisen, einerseits als „sadduzäisch“ (also als längst widerlegte Sekte), andererseits aber auch als neuerem häretisch-islamischem Einfluss unterliegend gebrandmarkt.³ In ähnlich schwieriger Logik insistierten die Karäer andererseits auf dem nachträglich-artifiziellen Charak-

¹ Vgl. W. Schweitzer, *Der Jude Jesus und die Völker der Welt*. Ein Gespräch mit Paul M. van Buren. Mit Beiträgen von P. M. van Buren, B. Klappert und M. Wyschogrod, Berlin 1993, 27.

² Vgl. etwa die Debatte über Mel Gibsons Passionsfilm oder die Dokumentation von *Jérôme Prieur* und *Gérard Mordillat* über die Ursprünge des Christentums (*L'origine du christianisme*), die vom 3.–17. April 2004 auf dem deutsch-französischen Kulturkanal Arte zu sehen war; ein weiteres Beispiel ist die von Herbert Schädelbach mit einem Artikel in der *Zeit* (20/2000: „Der Fluch des Christentums“) begonnene Kontroverse.

³ Vgl. J. Fürst, *Geschichte des Karäertums*, Leipzig 1862, 1. Abschnitt, 28.

ter des Talmuds, der mündlichen Tora der Rabbaniten, und warfen ihren Gegnern zugleich talmudische Spitzfindigkeit und Versteinerung, also Zurückgebliebenheit und Neuerungseindschaft vor.⁴ Bereits diesem Beispiel ist zu entnehmen, welche Konnotationen den Vorstellungen von Priorität oder Posteriorität jeweils anhaften können, je nach dem, ob man nach normativen Ursprüngen in der Geschichte sucht und Neuerungen eher abwehrt oder den Weg Gottes mit seinem Volk in der Geschichte optimistisch nachzeichnen will und deshalb Fortschritte bejaht.

In der Beschreibung des Verhältnisses von Juden- und Christentum haben solche unterschiedlichen Interessenlagen zur Beliebtheit des Bildes von der (jüdischen) *Mutter-* und der (christlichen) *Tochterreligion* beigetragen.⁵ Aber auch andere Wendungen wie die des „jüdischen Erbes“ oder des jüdischen „Mutterbodens“ des Evangeliums gehen von Prioritätsannahmen aus, die unterschiedliche Geltungsansprüche nach sich ziehen können.⁶ Der amerikanische Judaist Jacob Neusner hat das Dilemma solcher Geschichtskonstruktionen beschrieben, wie sie nach seiner Darstellung vor allem in der protestantischen Theologie beheimatet seien. Diese, am Paradigma der Reformation orientiert, habe das Modell des frühen 16. Jahrhunderts zu Unrecht in die Frühgeschichte von Christentum und Judentum zurückgetragen, wobei man sich weigere, zwischen dem rabbinischen und vorrabbinischen Judentum zu unterscheiden.⁷ Man gelange so entweder zu einem Judentumsbild als Negativfolie, von dem sich Jesus und seine Nachfolger positiv abheben – das Judentum ist in diesem Fall ein störrisches Relikt,

⁴ A. a. O., 17, 20 f. und 37.

⁵ Vgl. z. B. M. Hengel, *A Gentile in the Wilderniss*, in: J. H. Charlesworth (ed.), *Overcoming Fear Between Jews and Christians*, New York 1992, 67–83, 80 („mother of christianity“). James Charlesworth formuliert: „Now, we know that Rabbinic Judaism and Early Christianity are twin offspring of the same religion, Early Judaism.“ J. H. Charlesworth, in: *ders.* (ed.), *Jews and Christians. Exploring the Past, Present and Future*, New York 1990, 41; vgl. auch a. a. O., 42: „To speak analogically about a ‚mother‘ and her ‚offspring‘ has its limitations ...“ Das zweite Vatikanische Konzil (Nostra aetate, 4) spricht von einem gemeinsamen geistlichen Erbe von Juden- und Christentum („patrimonium spirituale Christianis et Judaeis commune“: vgl. die etwas schiefe Übersetzung von K. Richter, 70: „gemeinsames christliches Erbe“). – Zwei Formulierungen des Neutestamentlers und Gründers des Tübinger Institutum Judaicum *Otto Michel* (1903–1993) machen deutlich, welche Probleme und Spannungen bei diesem historischen Arrangement im Hintergrund stehen: So beschreibt Michel „das Christentum“ einmal einerseits als „neue geistliche Form und eine Weiterführung und Ergänzung des Judentums“ (Anpassung und Widerstand, Wuppertal/Zürich 1989, 125), um wenige Zeilen später die als implizit antijudaistisch diagnostizierte Meinung zurückzuweisen, „daß das Judentum eine Vorstufe des Christentums sei, daß also das Christentum die Möglichkeit habe, ins Judentum zurückzufallen“ (a. a. O., 127).

⁶ Das Bild des „Mutterbodens“ schließt meist an Röm 11,18 an; vgl. R. Rendtorff, *Hat denn Gott sein Volk verstoßen. Die evangelische Kirche und das Judentum seit 1945. Ein Kommentar*, München 1989, 57. „Du sollst wissen, daß nicht du die Wurzel trägst, sondern die Wurzel trägt dich‘ ... Hier wird noch ein weiterer Akzent gesetzt, indem dem christlichen Leser die Priorität des Judentums bewußt gemacht wird.“

⁷ J. Neusner, *Judaism and Christianity in the First Century: How shall we perceive their Relationship?*, in: P. R. Davies, R. T. White, *A Tribute to Geza Vermes. Essays on Jewish and Christian Literature and History*, Sheffield 1990, 247–259.

das allein von seinem Nein zu Jesus her erklärt werden muss – oder zur Wahrnehmung des Christentums als einer jüdischen Sekte, deren Entstehung nur unzureichend zu erklären sei.⁸ In diesem letzteren Sinne sprach der Jerusalemer Neutestamentler David Flusser in der Tat vom „Christentum als einer jüdischen Religion“⁹ – für ihn Grund genug, den Christen nicht nur die Rückbesinnung auf ihre Ursprünge abzufordern, sondern das Christentum auch gegen Kritik von außen – etwa in der Diskussion über die christliche Mitverantwortung für den Holocaust – zu verteidigen und für seine Ehrenrettung einzutreten.¹⁰ Diese Denkfigur, die von christlichen Theologen meist eher als irritierend empfunden wurde, kann freilich nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Reklamierung des Christentums als „im Grunde jüdisch“ jeder christlich-jüdischen Dialogbemühung das Gegenüber nimmt und somit den Boden entzieht.

Eine andere Schlussfolgerung, die aus der stereotypen Erkenntnis von der „Herkunft des Christentums vom Judentum“¹¹ gezogen wird, lautet, dass Christen auf die Beschäftigung mit ihrem historischen Erbe angewiesen seien; sie *müssten* sich mit Israel beschäftigen. Juden hingegen kämen in ihrem Judensein ohne den Rekurs auf das Christentum aus. Im Kontext der Prioritätsthese, erscheint häufig – am eindrücklichsten in einem Papier der französischen Bischofskonferenz vom 16. April 1973 – das Theorem einer „permanence“ des jüdischen Volkes, seiner „bewundernswerten Kontinuität, Vitalität und Dynamik“ in einer über dreitausendjährigen Geschichte.¹² In bewusster Abkehr von als antijudaistisch erkannten Distinktionen der christlichen Theologie wird diese Kontinuität etwa in einer Formulierung der 3. EKD-Studie „Juden und Christen“ aus dem Jahre 2000 konfessorisch gefasst und mit aktuellen zeitgeschichtlichen Ereignissen verbunden: „Die Existenz des Staates Israel, der in seiner Gründungsurkunde und mit seinem Namen ausdrücklich an biblische Traditionen anknüpft, macht es Christen unmöglich, von Israel so zu sprechen, als handle es sich dabei nur um eine Größe der Vergangenheit.“¹³ Der Heidelberger Alttestamentler Rolf Rendtorff hat dementsprechend formuliert, es gehe darum, „angesichts des Weiterbestehens des biblischen Israel (!) die Kirche zu definieren, ohne da-

⁸ Vgl. J. Neusner, *Judaism in the Matrix of Christianity*, Atlanta (Georgia) 1991, 140 („Jews do not believe in this or that“).

⁹ D. Flusser, *Das Christentum. Eine jüdische Religion*, München 1990.

¹⁰ Zur Ablehnung des christlichen „Flagellantismus“ vgl. bes. a. a. O., 159–161.

¹¹ Vgl. H. Küng, *Das Judentum. Die religiöse Situation der Zeit*, München 1991, 15; vgl. auch Cardinal C. M. Martini, *Christianity and Judaism. A Historical and Theological Overview*, in: J. H. Charlesworth (ed.), *Jews and Christians. Exploring the Past, Present and Future*, New York 1990, 27: „Il cristianismo ... é profondamente radicato nell'ebraismo“.

¹² Vgl. K. Richter, *Die katholische Kirche und das Judentum. Dokumente 1945–1982*, Freiburg i. Br./Basel/Wien 1982, 71 ff.

¹³ *Juden und Christen III. Schritte der Erneuerung im Verhältnis zum Judentum. Eine Studie der Evangelischen Kirche in Deutschland*, hg. im Auftrag des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland vom Kirchenamt der EKD, Gütersloh 2000, 81. Ähnlich bereits die EKD-Studie II (1991) *Zur theologischen Erneuerung im Verhältnis zum Judentum*, 19 und die EKD-Studie I (1975), 29.

bei mit den biblisch begründeten, unverändert gültigen Aussagen über Israel in Konflikt zu kommen.¹⁴

Von der These der „Permanenz“ Israels ausgehend, wird bei einigen Autoren, etwa dem nordamerikanischen christlichen Theologen Paul van Buren, die Forderung erhoben, Jesus von Nazareth in den Kontext des jüdischen Volkes zu stellen, wie wir es heute kennen.¹⁵ Ihn von der jüdischen Tradition her zu deuten, von einer bis heute als im wesentlichen ungebrochen wahrgenommenen Tradition, hat in dieser Sicht Vorrang vor jedem historisch-kritischen oder systematisch-theologischen Zugang zur Person Jesu: Juden verstehen ihn besser als christliche Exegeten.¹⁶

1. Das Judentum – eine „nachchristliche Religion“?

Der israelische Religionsphilosoph Y. Leibowitz hat sich demgegenüber den Vorstellungen einer chronologischen Priorität und epochenübergreifenden Permanenz des Judentums entgegengestellt und darauf hingewiesen, dass das an den Ursprüngen („ad fontes“) orientierte Ideal keineswegs einer Religion und Kultur entspreche, in deren Zentrum das Religionsgesetz stehe.¹⁷ Denn rechtliche Normen, so auch der israelische Rechtshistoriker Menachem Elon, haben sich immer an der *neuesten* Auslegung zu orientieren: Die Halacha folgt demnach nicht dem historisch zu ermittelnden ursprünglichen Schriftsinn etwa der Bibel, sondern der von den jeweils zuständigen Auslegern festzustellenden geltenden, also neuesten Rechtslage (aramäisch: „Hilcheta kevatraei“).¹⁸ Sie geht dabei von der mündlichen Tora aus, der Mischna als einem gegen Ende des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts in Palästina entstandenen Dokument und ihren Fortschreibungen bis in die Gegenwart. Sofern es *praktiziert* wird, ist das Judentum daher grundsätzlich nicht an Prioritätsvorteilen interessiert.

In neueren, vornehmlich im Reformjudentum geführten Debatten haben jüdische Theologen die Konsequenzen aus dieser Erkenntnis gezogen. In einem Dokument, das mehr als 200 Rabbinerinnen und Rabbiner und andere Persönlichkeiten aus dem amerikanischen Judentum im September 2000 unter dem Titel „dabru emet“ (hebräisch: Redet Wahrheit!) als Gesprächsangebot an das Christentum veröffentlicht haben, heißt es u. a.:

¹⁴ Rendtorff, Gott, 114.

¹⁵ Vgl. Schweitzer, Jude Jesus, 70 („Christ in Context“).

¹⁶ Vgl. etwa M. Buber, Christus, Chassidismus, Gnosis, in: *ders.*, Werke III, München/Heidelberg 1963, 957: „daß wir Juden ihn (sc. Jesus; MM) von innen her auf eine Weise kennen, eben in den Antrieben und Anregungen seines Judenwesens, die den ... Völkern unzugänglich bleibt.“

¹⁷ Vgl. Y. Leibowitz, Die religiöse Bedeutung der Geschichte (hebr.), in: *ders.*, Glaube, Geschichte und Werte (hebr.), Jerusalem 1982, 140–155; vgl. auch die Äußerungen Leibowitz zum Christentum in: M. Shashar, Gespräche über Gott und die Welt, Frankfurt a. M. 1990, 71–79.

¹⁸ M. Elon, Jewish Law. History, Sources, Principles, Philadelphia/Jerusalem 1994, 267–272.

„Wir respektieren das Christentum als einen Glauben, der innerhalb des Judentums entstand.“¹⁹ Dem setzt der durch seine Tätigkeit als Direktor des Frankfurter Fritz Bauer-Institutes bekannte jüdische Erziehungswissenschaftler und Theologe Micha Brumlik entgegen: „Wir respektieren das Christentum als jene Ausformung des biblischen Glaubens, die das rabbinische Judentum in seiner heutigen Form provozierte und sehen in ihm ein älteres Geschwister ...“²⁰ Unter Hinweis auf die mannigfachen christlichen Einflüsse auf das Judentum ist der an der Universität Manchester lehrende Rabbiner Michael Hilton in dieser Hinsicht gar so weit gegangen, das rabbinische Judentum *expressis verbis* als „Tochterreligion des Christentums“ zu definieren.²¹ Durch beide Wortmeldungen wird nicht nur die bisher gängige Chronologie in ihr Gegenteil verkehrt; es wird auch ein Kausalzusammenhang behauptet, der es – im Gegensatz zur bisher vorherrschenden Konvention – nicht mehr erlaubt, das Judentum ohne das Christentum zu denken.

Zugespitzt steht das Judentum damit als diejenige Religion im Blickfeld, die bereits am Ausgang des Altertums auf eine Fehlentwicklung des Christentums reagiert habe und daher in der heutigen als postchristlich gedeuteten Situation wieder sinndeutend bereitstehe.²² Diese These mag im Sinne Brumliks durch den kritischen Rückblick auf das 20. Jahrhundert Plausibilität gewinnen, in der das Christentum – so der weitverbreitete Eindruck – versagt habe. Damit geraten Entwicklungslinien in den Blick, an deren Fluchtpunkt – diese Optik ist möglich, wenn auch nicht notwendigerweise plausibel – der von den christlichen Kirchen gegenwärtig als krisenartig wahrgenommene Relevanzverlust steht.²³ Parallel dazu ist es in unserer Gesellschaft in den vergangenen Jahren aber auch zu einer bisher ungekannten Auseinandersetzung mit dem Judentum gekommen – man denke etwa an das von der amerikanischen Ethnologin Ruth Ellen Gruber beschriebene Phänomen der „virtuellen Judaizität“ in Europa²⁴, des steigenden Interesses am Judentum, ja der Aneignung „des Jüdischen“ durch Nichtjuden. Diese neue Wertschätzung, eine Art zivilreligiöse Funktion „des Jüdischen“ in der postchristlichen Gesellschaft, hatte Mark Siemons vor Augen, als er den Abschluss des Staatsvertrages zwischen der Bundesrepublik Deutschland und dem Zentralrat der

¹⁹ R. Kampling / M. Weinrich (Hg.) *Dabru emet – redet Wahrheit. Eine jüdische Herausforderung zum Dialog mit den Christen*, Gütersloh 2003, 11.

²⁰ A. a. O., 132.

²¹ M. Hilton, *The Christian effect on Jewish life*, London 1994. Deutsch: *Wie es sich christelt, so jüdelte es sich. 2000 Jahre christlicher Einfluß auf das jüdische Leben*, Berlin, 238.

²² Im Sinne einer rabbinischen Antwort auf die Theologie des Paulus legt E. Levinas eine Talmudstelle im Traktat Schabbat (88ab) aus: vgl. *ders.*, *Quatre Lectures Talmudiques*, Paris 1968, 67–109 (deutsch: *Vier Talmud-Lesungen*, Frankfurt a. M. 1993, 57–94).

²³ Es handelt sich hier im Kern um einen Plausibilitäts- und Glaubwürdigkeitsverlust; aus der nahezu unüberschaubaren Literatur zu diesem Thema sei als repräsentative Stimme nur Elie Wiesel zitiert (bei R. Rendtorff, *Christen und Juden heute*, Neukirchen-Vluyn 1998, 112): „Der nachdenkliche Christ weiß, daß in Auschwitz nicht das Judentum, sondern das Christentum gestorben ist“; auf dieser Linie argumentiert auch R. McAfee Brown, Elie Wiesel. Zeuge für die Menschheit, Freiburg i. Br. 1990, 184.

²⁴ R. E. Gruber, *Virtually Jewish*, Berkeley/Los Angeles/London 2002, 20.

Juden in Deutschland am 27. Januar 2003, dem 58. Jahrestag der Befreiung des Konzentrationslagers Auschwitz, mit der Bemerkung kommentierte, mit der Unterschrift unter dieses vertragliche Dokument habe der Staat anerkannt, dass die jüdische Religion künftig zu den vorpositiven Grundlagen der bundesrepublikanischen Gesellschaft gehöre.²⁵

2. Die „Matrix“ des 4. Jahrhunderts

In welcher Hinsicht könnte nun die Rede von einem „postchristlichen“ Judentum auch historisch sinnvoll sein und die oben genannten Deutungen gleichsam stützen? Seine grundlegende Forschung, die es möglich macht, vom Judentum *auch* als einer Tochterreligion des Christentums zu sprechen, hat Jacob Neusner 1991 unter dem Titel „Judaism in the Matrix of Christianity“ vorgestellt.²⁶ Hier entfaltet der Autor seine These vom vierten nachchristlichen Jahrhundert als der ersten Epoche einer wirklichen jüdisch-christlichen Begegnung – in dem Sinne, dass das zu politischer Relevanz gelangte Christentum von den Rabbinen erstmals als relevantes, freilich zugleich bedrohliches Phänomen ernstgenommen wurde. Diese Wahrnehmung hatte Konsequenzen für den weiteren Weg des Judentums in der bis etwa 600 n. Chr. reichenden formativen Periode des rabbinischen Judentums.²⁷

Zur davor liegenden Zeit bemerkt Neusner, dass das aus der Katastrophe des Jahres 70 n. Chr. hervorgegangene Judentum in eine Welt hineinwuchs, in der die Christen noch keine entscheidende Rolle spielten. In den ersten schriftlichen Dokumenten der rabbinischen Weisen wurde es daher beispielsweise nicht für notwendig gehalten, eine Lehre von der Autorität der Heiligen Schrift zu entwickeln. Die etwa 200 n. Chr. in Palästina redigierte Mischna, der erste Teil des Talmud, erwähnt und zitiert die hebräische Bibel gelegentlich mit auffallend beiläufigem Ton und steht der biblischen Literatur sowohl inhaltlich als auch formal isoliert gegenüber.²⁸ Die Mischna

²⁵ Vgl. M. Siemons, Das Ende der Toleranz. Nicht geduldet: Die jüdische Kultur in Deutschland nach dem Vertragsschluss, in: FAZ vom 28.1.2003, 33: „Die schon länger geläufige Selbstbeschreibung der europäischen Kultur als ‚jüdisch-christlicher‘ bekommt hier eine verbindliche juristische, staatliche Grundlage ... Bürger jüdischen Glaubens sind nun auch, was ihre religiöse Tradition betrifft, keine Gäste in einem ‚eigentlich‘ christlichen Land mehr. Sie sind Bürger eines Staates, der seine von ihm selbst nicht zu erzeugenden Voraussetzungen religiöser Art als jüdische genauso wie als christliche definiert. Dies ist eine politische Entscheidung, die in Anbetracht der deutschen Geschichte bei allen politischen Lagern auf Zustimmung stoßen dürfte.“

²⁶ Neusner ist – sicher kein Zufall – weder ein europäischer, noch ein israelischer, sondern ein nordamerikanischer Gelehrter und Vertreter eines selbstbewussten Diasporajudentums, das seine „Wurzeln“ eben nicht (nur) in Palästina/Erez Israel sucht.

²⁷ Nach diesem Zeitpunkt waren, aufbauend auf die Mischna, auch die beiden Talmude und die wichtigsten klassischen Midraschim, die nach Neusner die kanonische Literatur des rabbinischen Judentums bilden, weitgehend abgeschlossen.

²⁸ Vgl. Neusner, Matrix, XIX und 25: „When the authors wished to say what Scripture said, they chose to do so in their own words and in their own way.“ Die Mischna steht der heb-

ist auch ein Text, in dem die Geschichte nicht den im alten Israel dominierenden Rahmen abgibt. In ihr spielt die Messiasfrage nicht nur keine beherrschende Rolle, sie wird überhaupt ganz an den Rand gedrängt.²⁹ Dieses Gründungsdokument des rabbinischen Judentums enthält keinen Traktat über die Zerstörung Jerusalems durch die Römer, keine Informationen über den Aufstieg und Fall Bar Kochbas (132–135 n. Chr.), es ist denkbar uninteressiert an biographischen Angaben zu den in ihr redenden rabbinischen Gestalten. „One-time events are not important.“³⁰ Wichtig sind demgegenüber kultische und rituelle Regelmäßigkeiten und Gesetzmäßigkeiten, die von den Autoren mit großer Sorgfalt zusammengestellt werden. Allen geschichtsphilosophischen Spekulationen gegenüber gibt sie sich gänzlich uninteressiert, die Texte des hellenistischen Judentums, und auch die Texte aus Qumran, werden vom rabbinischen Judentum nicht weitertradiert.

Erst das konstantinische Christentum mit seiner Christologie und seinem nun wahrnehmbaren eigenen Anspruch auf das Alte Testament, so Neusner, habe eine jüdische Antwort erforderlich gemacht und in der Lehre von der zweifachen, der schriftlichen und der mündlichen Tora (dem Talmud), auch gefunden. In dieser Situation war es die Aufgabe der nun einsetzenden Midraschim, den bisher fehlenden oder ungenügenden Konnex zur Hebräischen Bibel herzustellen. Nach einer etwa zweihundertjährigen Vernachlässigung der biblischen Stoffe im Judentum handelt es sich hier im 4. und 5. Jahrhundert um einen vollkommen neuen Typ von Kommentarliteratur, der sich vor allem dem Bemühen verdankte, der konkurrierenden christlichen Exegese eine eigene Schriftinterpretation entgegenzusetzen.³¹

Das umstürzend Neue dieser Zeit nach dem Scheitern der Pläne zum Neubau des Jerusalemer Tempels unter dem römischen Kaiser Julianus „Apostata“ (361–363) ist gekennzeichnet durch die rapide Depaganisierung des römischen

räischen Bibel formal, redaktionell und linguistisch gesehen in einer „splendid isolation“ gegenüber (a. a. O., 96); es ist, so Neusner, kaum möglich, viele Beispiele in der früheren jüdischen Literatur zu finden, in der biblische Formen eine so geringe Rolle spielten (97f.). Ein Beispiel aus dem palästinensischen Talmud (Traktat Hagiga 1,8 – ed. Krotoszyn 76d, Z. 11–15; dazu Neusner, Matrix, 116) mag das rabbinische Verständnis der Mischna als „Lehre des Mose vom Sinai“ erläutern: „Rabbi Yonah sagte, Rabbi Hama bar Uqba erhob die Frage (im Hinblick auf die Ansicht der Mischna, daß es viele Schriftverse zum Thema der Reinheit gibt): ‚Aber siehe, es steht nur geschrieben: ‚Jedoch Quelle und Grube, Wasserbehälter ist rein. Aber wer ihr Aas berührt, ist unrein: (Lev 11,36). Und aus diesem einen Vers schließt du viele Gesetze?‘ Rabbi Ze’ira antwortete im Namen Rabbi Yohanans: ‚Wenn du ein Gesetz findest und es nicht kennst, lege es nicht beiseite. Denn viele Weisungen wurden Mose am Sinai gegeben, und sie alle sind in der Mischna enthalten.‘“ Dieser letzte Satz enthält bereits die Vorstellung, dass Teile der Tora aufgeschrieben, andere Teile aber mündlich weitergegeben wurden, bis sie in die Mischna Eingang fanden: Demnach enthält die Mischna Normen, die Moses am Sinai erhalten hat. *Insoweit* das Judentum sich auf die Mischna und den Talmud stützt, ist es keine „biblische“ Religion!

²⁹ Die beiden einzigen Belege der Vokabel „Messias“ in der Mischna-Traktat Berachot 1,5 und Sota 9,15 – laufen darauf hinaus, dass nicht der Messias dem jüdischen Volk die Erlösung bringt, sondern die Beobachtung der Gebote und das Vertrauen auf Gott.

³⁰ Neusner, a. a. O., 128.

³¹ A. a. O., 94.

Reiches und die Majorisierung Palästinas durch das Christentum. Im babylonischen Talmud (Traktat Sanhedrin 97a) werden die Ereignisse zusammenfassend auf den Begriff gebracht: „Die Herrschaft (hebräisch: „malkhut“; gemeint ist das römische Reich) ist zur Häresie geworden (hebräisch: „minut“).“³² Zugleich wird die Stadt Rom in der talmudischen Literatur von einer bloßen Ortsbezeichnung zu einem konnotativ negativ aufgeladenen Begriff, zur heilsgeschichtlichen Konkurrentin, deren Anspruch auf das Erstgeburtsrecht abgewiesen werden muss.³³ Dies geschieht durch die Einordnung „Roms“ in das genealogische Schema der biblischen Erzvätergeschichte, wonach die Linie des enterbten Sohnes Esau-Edom auf das Christentum zuläuft.³⁴

Ein Beispiel für diese Schriftauslegung, mit der das rabbinische Judentum auf das wachsende und immer mächtiger werdende Christentum reagiert, lässt sich dem Midrasch Leviticus Rabba entnehmen.³⁵ Dort werden, mit Hilfe von Wortspielen auf Grundlage des hebräischen Textes, die unreinen Tiere aus Leviticus 11, deren Fleisch zum Genuss verboten ist, mit den in der Geschichte für Israel jeweils bedrohlichen feindlichen Großreichen in Verbindung gebracht: „Kamel“ (hebräisch: „gamal“) bezieht sich – aufgrund einer auf die „Tochter Babel“ bezogenen Wendung in Psalm 137, 8 (hebräisch: „gmulekh“) – auf Babylonien. Der „Hase“ (hebräisch: „arnevet“) bezieht sich auf Griechenland (hebräisch: „Jawan“, also das Reich Alexanders d. Gr.), weil die Mutter des Königs Ptolemäus Lagoós (griechisch: „Hase“) geheißt habe. Der „Klippdachs“ (hebräisch: „schafan“) bezeichnet das medische Reich, denn er ist ein Wiederkäuer (hebräisch: „ma-ale gera“) und zieht (garera) als politischen Nachfolger ein anderes Königreich nach sich. Das „Schwein“ (hebräisch: „chazir“) ist schließlich Rom – denn dieses Tier ist nach der Schrift kein Wiederkäuer, zieht also kein weiteres Königreich nach sich, sondern ist selbst die letzte Herrschaft der Zeiten. Daher bringt diese Stadt nach ihrem eschatologischen Ende die Krone zurück („mechaseret“³⁶) an dasjenige Volk (nämlich das Volk Israel), dem sie eigentlich zukommt.³⁷

³² Vgl. dazu *I. M. Gafni*, *The World of the Talmud: From the Mishnah to the Arab Conquest*, in: Hershel Shanks (ed.), *Christianity and Rabbinic Judaism, A Parallel History of Their Origins and Early Development*, London 1993, 227 und 235 f.

³³ Als Beispiel kann hier der Midrasch Genesis Rabba 53, 12 (etwa aus dem 4.–5. Jahrhundert n. Chr.) dienen, wo es mit Bezug auf die Vertreibung Hagars und Ismaels (vgl. Gen 16, 5–7; 21, 9–10) heißt: „Gott sprach zu Abraham: ‚Laß es dir nicht mißfallen wegen des Knaben und der Magd. Alles was Sara dir gesagt hat, dem gehorche; denn nur durch Isaak soll dein Geschlecht benannt werden.‘ Rabbi Yudan ben Shillum sagte: ‚Es heißt nicht ‚Isaak‘, sondern ‚durch Isaak.‘“ Der Midrasch möchte betonen, dass nicht alle Nachkommen Isaaks hier eingeschlossen sind, sondern nur die Linie über Jakob – nicht die über Esau – gemeint ist; in der späteren rabbinischen Literatur wird „Rom“ (also das Christentum) durchgängig mit „Esau“ (Edom) identifiziert.

³⁴ *Neusner, Matrix*, 82.

³⁵ Vgl. LevR 13, 5.

³⁶ Dieses Wort erweckt in der hebräischen Lautung den Anschein, der gleichen Sprachwurzel zu entstammen wie die Vokabel „Schwein“ (chazir).

³⁷ Vgl. *Neusner, Matrix*, 81 f.; der zitierte Midrasch ist wahrscheinlich auf das Ende des 5. Jahrhunderts oder den Anfang des 6. Jahrhunderts zu datieren (vgl. *G. Stemberger*, Einleitung in

3. Die „inkarnierte Tora“

In der Reaktion auf die neue Situation im vierten Jahrhundert verwandelt sich der Terminus „Tora“ zugleich von einer Vokabel mit eindeutigem Objektbezug zum Symbol einer umfassenden Perspektive auf die Welt und einem dieser Perspektive entsprechenden Leben. „Tora“ ist – nach diesem Verständnis – nicht mehr nur ein Buch und dessen wie auch immer wichtiger und für die Juden konstitutiver Inhalt. „Tora“ wird zu einer Chiffre für alles, was das rabbinische Judentum bedeutet und was es enthält: göttliche Offenbarung und Inhalt menschlichen Tuns, „concrete fact and abstract relationship alike“.³⁸ „Tora“ bezeichnet auch eine bestimmte Qualität sozialer Beziehungen, „Tora“ steht für einen spezifischen rechtlichen Status und differenzierte juristische Normen. Alles was Israel in seinem Leben und seiner Geschichte ausmacht und für wichtig hält, lässt sich nunmehr in diesem Wort zusammenfassen, das in diesem Sinne auch für eine bestimmte Art von Menschen steht, eine distinkte soziale Gruppe: diejenigen, die sich mit der Überlieferung beschäftigen. Im Mittelpunkt des Interesses steht das Idealbild des Weisen. Womit er sich beschäftigt, das hat mit „Tora“ zu tun und gilt als evident – unabhängig davon, ob er Schriftworte zitiert und sich auf Biblisches stützen kann oder nicht.³⁹ Dass es der Weise ist, der ein Wort sagt, macht das Wort zu einem Wort der „Tora“. Der umfassende Bedeutungswandel, den der Begriff der „Tora“ in diesen Jahrhunderten erfuhr, seine soteriologische Aufladung, lässt sich an einem Text des palästinensischen Talmud (Traktat Ta’anit 3, 8) verfolgen:

„Es geschah Levi ben Sisi: (Fremde) Truppen kamen zu seiner Stadt. Da nahm er eine Torarolle, stieg auf das Dach und sagte: Herr der Welten. Wenn ein einziges Wort dieser Torarolle hinfällig geworden ist (in unserer Stadt), dann laß sie über mich kommen, wenn aber nicht – dann schicke sie weg.

Danach suchten sie nach den (fremden) Truppen, fanden sie aber nicht (denn sie waren abgezogen.)

Sein Schüler tat ebenso. Seine Hand zitterte, und (die fremden Truppen) zogen auf ihrem Weg. Ein Schüler seines Schülers tat das gleiche. Seine Hand zitterte nicht, und sie zogen nicht ab.⁴⁰

Talmud und Midrasch, München ⁸1992, 287), in eine Zeit also, in der das Christentum längst Staatsreligion geworden war und die jüdische Sicht des Christentums möglicherweise auch aus Furcht vor der Zensur nur in kryptischer Weise zur Sprache kam.

³⁸ Neusner, *Matrix*, 107.

³⁹ Aus diesem Grunde wird etwa im Mischnatraktat der Vätersprüche (Pirque Avot) der Name der Autorität erwähnt, die hinter einem spezifischen Spruch steht. – Dass dieses neue rabbinische Verständnis der Tora bedeutet, dass Israel letztlich die schriftliche Tora (den Pentateuch) der mündlichen Tora (dem Talmud) unterordnet, wird auch von dem Berliner evangelischen Systematiker *F. W. Marquardt* anerkannt, obwohl dieses Faktum seinem Anliegen einer Erneuerung der christlichen Theologie aus jüdischen Quellen eher hinderlich ist: Vgl. *ders.*, *Eia wärn wir da – eine theologische Utopie*, Gütersloh 1997, 406 f.

⁴⁰ Die Tora ist hier erstens ein Objekt („er nahm eine Torarolle“); sie konstituiert zweitens die Offenbarung Gottes an Israel („wenn ein einziges Wort hinfällig geworden ist“); sie ist drittens eine Quelle der Erlösung, deren Wirkung auf alle folgenden Generationen über-

„Knowledge of the Torah promised not merely information about what people were supposed to do but ultimate redemption or salvation“ – dieses Verständnis der Tora lässt sich übrigens auch anhand des Bedeutungswandels nachzeichnen, den das Wochenfest, das zur Zeit des zweiten Tempels noch ein Opferfest zur Darbringung der ersten Früchte im Tempel war, in diesen Jahrhunderten erlebte. Nachdem Rabbi Elieser kurz nach der Zerstörung des Heiligtums gar erwogen hatte, das Fest aufgrund des Fehlens des Tempels in seiner Bedeutung zurückzustufen⁴¹, entwickelte sich Schawuot ab der Mitte des dritten Jahrhunderts zu einem Fest der Erinnerung an die Gabe der Tora⁴² – und sowohl im Hinblick auf die Konkurrenz des Pfingstfestes als auch auf die kalendarischen Streitigkeiten im Christentum ist es nicht abwegig, an gegenseitige Beeinflussungen zu denken. Zur Charakterisierung der jüdischen Reaktion auf die nun feindlicher werdende Umwelt spricht Neusner vom rabbinischen Weisen als „inkarnierter Tora“.⁴³

geht („seine Schüler tat ebenso“). Die Torah ist schließlich ein geheimnisvolles Geschehen, an dem der Weise anteilhat („seine Hand zitterte“); bei all dem bleibt das Geschehen der Torah unverfügbar – es wird ein Fall berichtet, in dem diese Art der magischen Rettung nicht funktionierte; vgl. *Neusner*, Matrix, 119. Ein bis zwei Jahrhunderte später fasst der babylonische Talmud den Ertrag dieser neuen rabbinischen Tora-Theologie zusammen: „Von jedem wird ein Beitrag zu den Stadtpfählen erhoben, selbst von den Weisen; von den Gelehrten aber nicht, den die Gelehrten brauchen keine Bewachung“ (Traktat Bava Batra 8a). Tora-Gelehrte brauchen keinen Schutz, weil die Tora sie schützt; sie brauchen daher auch keinen Beitrag zur Verteidigung der Stadt zu leisten, denn sie selbst und ihre Tora ist deren bester Schutz! Zur Aufwertung des Talmud gegenüber der schriftlichen Tora vgl. auch babylonischer Talmud, Traktat Gittin 60b und Midrasch Tanhuma 44b zu Gen 18, 17, Edition S. Buber, 88 (zitiert bei *Hilton*, Christian effect, 282): „Rabbi Jehuda Halevi be-Rabbi Schalom sagte: Mose bat, daß auch die Mischna niedergeschrieben würde, aber der Heilige – gepriesen sei Er! – sah, daß die Nationen der Welt die Tora übersetzen und sie in griechischer Sprache lesen und sagen würden: Auch wir sind Israel. Daher antwortete ihm der Heilige – Gepriesen sei Er! Ich will ihm wohl die Hauptsatzungen meiner Lehre aufschreiben (Hos 8, 12). Aber die Mischna ist das Geheimnis des Heiligen, und er enthüllt dieses Geheimnis nur den Gerechten, denn es heißt: ‚Der Rat des Ewigen ist für die, so ihn fürchten‘ (Ps 25, 14)“ (eigene Übersetzung); vgl. auch *Pesiqta Rabbati* 5.

⁴¹ Vgl. *Hilton*, Christian effect, a. a. O., 73 und Mischna Moed Qatan 3, 6: „Rabbi Elieser sagt: Seit der Tempel zerstört wurde, gleicht das Wochenfest dem Sabbat ... Die Weisen aber sagen, das Wochenfest gleicht den Wallfahrtsfesten (es ist ein vollwertiges Fest).“

⁴² „Rabbi Ele'asar sagte: Alle stimmen überein, daß man sich am Wochenfeste auch der eigenen Freude hingeben müsse, weil an diesem Tage die Tora verliehen wurde“ (babylonischer Talmud, Traktat Pessachim 68b; etwa 6. Jahrhundert).

⁴³ Vgl. *Neusner*, Matrix, 116; vgl. auch 121: „the sage reaches his full apotheosis as Torah incarnate“, vgl. auch *ders.*, Das pharisäische und talmudische Judentum. Neue Wege zu seinem Verständnis, Tübingen 1984, 3. Von einer umfassenden soteriologischen Funktion der Tora handelt im babylonischen Talmud auch der Traktat Berachot 8a: „Wer sich mit der Tora und Liebeswerken befasst und mit der Gemeinde betet, dem rechne ich es an, als hätte er mich und meine Kinder von den weltlichen Völkern erlöst.“ Von einem möglichen Einfluss der christlichen Sühnetheologie auf die rabbinisch-jüdische Interpretation der Opferung („Bindung“) Isaaks spricht bereits *J. Daniélou*, La typologie d'Isaac dans le christianisme primitif, Bib 28 (1947), 363–393, 366: „la question d'une influence doit nécessairement se poser“.

In ähnlicher Weise kehrt im Talmud – in Reaktion auf das Christentum – auch die Überzeugung von der Zentralität des geschichtlichen Geschehens für das Volk Israel zurück. Im babylonischen Talmud (Traktat Hullin 89a) geschieht dies, wiederum in der am hebräischen Buchstaben orientierten Sprachform, die der rabbinischen Schriftauslegung eigen ist:

Rabbi Johanan sagte im Namen des Rabbi Eleazar ben Rabbi Simon: Wenn du irgendwo Worte R. Eleazars, des Sohnes R. Josefs des Galiläers in der Agada findest, mache dein Ohr auf wie ein Mülhentrichter (hebräisch: „afarkäsät“). [Er sagte: Es heißt]: „Nicht weil ihr zahlreicher seid als alle anderen Völker, hat der Herr euch begehrt.“ (Dtn 7,7)

Der Heilige, gepriesen sei er, sprach zu Jisrael: Ich habe Begehren an euch, denn selbst wenn ich euch Größe angedeihen lasse, geringschätzt ihr euch vor mir.

Ich verlieh Abraham Größe – und er sprach vor mir: „Ich bin Erde und Asche“ (Gen 18, 27).

[Ich verlieh] Mosche und Aharon [Größe] – und sie sprachen: „Wir sind nichts“ (Ex 16, 8)

[Ich verlieh] David [Größe] – und er sprach: „Ich bin ein Wurm und kein Mensch“ (Ps 22, 7).

Anders aber die weltlichen Völker.

Ich verlieh Nimrod Größe, und er sprach: „Wohlan, wir wollen uns eine Stadt bauen“ (Gen 11, 4).

[Ich verlieh] dem Pharao [Größe], und er sprach: „Wer ist der Herr?“ (Ex 5, 2).

[Ich verlieh] Sanherib [Größe], und er sprach: „Wer unter allen Göttern der Erde?“ (2 Kön 18, 36).

[Ich verlieh] Nebukadnezar [Größe], und er sprach: „Ich steige auf der Wolken Höhen“ (Jes 14, 14).

[Ich verlieh] Hiram, dem Könige von Zor, [Größe] und er sprach: „Einen Göttersitz bewohne ich inmitten des Meeres“ (Ex 28, 2).⁴⁴

Worum es angesichts der neuen Situation in einem christlich beherrschten römischen Reich geht, ist die Unterordnung der Juden unter den Willen Gottes, wie er in der Tora zum Ausdruck kommt. So erfüllt das Volk Israel nach dem Talmud seine Bestimmung. Es hält den Schlüssel zu seiner Erlösung selbst in der Hand, wenn es sich in sein Exilsschicksal fügt und auf jede Eigenmächtigkeit verzichtet. In der von Neusner nachgezeichneten Leidenstheologie, wie sie im 20. Jahrhundert erst vom säkularjüdischen Zionismus überwunden wurde, sind die Juden dazu bestimmt, jede Präntention aufzugeben, das Schicksal in eigene Hände zu nehmen. Im jüdischen Volk kommt zur Anschauung, so scheint der Talmud zu sagen, dass Schwäche die letzte Stärke ist. „Mit sich Geschehen-Lassen“ ist die letzte Selbstbestimmung, Freiheit heißt Gehorchen, Passion ist die ultimative Aktion. „Die Parallele“ und das historisch-theologische Gegenbild, auf das die rabbinischen Weisen antworten, so Neusner, „ist der gekreuzigte Christus“.⁴⁵

⁴⁴ Übersetzung nach L. Goldschmidt, *Der Babylonische Talmud*, Band XI, Darmstadt 1996 (Nachdruck der 2. Auflage Berlin 1967), 272 f.; die biblischen Zitate orientieren sich an der jüdischen Übersetzung von Leopold Zunz (Nachdruck Basel 1980).

⁴⁵ Vgl. Neusner, *Matrix*, 136: „The parallel is the crucified Christ“.

Die Schlussfolgerung für den amerikanischen Forscher lautet, dass das rabbinische Judentum sich in seiner für Teile der Orthodoxie bis heute maßgeblichen Gestalt dem Sieg des Christentums verdankt, dass es in dieser Hinsicht zur Wirkungsgeschichte des Christentums gehört. Die kritische Auseinandersetzung mit dem so gedeuteten Erbe macht für Neusner den Reiz der neuen Verhältnisbestimmung von Judentum und Christentum aus. Von den von ihm präsentierten Texten her kann das Judentum in der Tat als „Tochterreligion“ des Christentums betrachtet werden. Dabei muss aber deutlich sein, a) dass das rabbinische Judentum von anderen „Judentümern“ (etwa dem Judentum zur Zeit des zweiten Tempels, aber auch Strömungen im modernen Judentum wie dem Zionismus) zu unterscheiden ist, b) dass diese historische Aussage per se noch keine Aussage über die theologischen Beziehungen zwischen Juden und Christen impliziert, dass c) Datierungsfragen rein historisch und theologisch vorurteilsfrei entschieden werden müssen, dass also weder chronologische Priorität theologische Priorität noch Posteriorität historische Überlegenheit präjudiziert⁴⁶, und dass d) der Religionsbegriff sowohl das rabbinische Judentum als auch das Christentum nur unzureichend abbildet, da er im Judentum dessen nationalen Charakter ausschließt und sowohl im Juden- als auch im Christentum die explizit religionskritischen Motive unterbelichtet. Angesichts der historischen Komplexität – an dieser Stelle konnte nicht umgekehrt auch von Beispielen jüdischen Einflusses auf das Christentum die Rede sein – mag es andererseits aber ratsam erscheinen, zur Beschreibung des Verhältnisses von Christentum und Judentum auf die gängige Familienmetaphorik lieber ganz zu verzichten.⁴⁷

Bibliographie

- Buber, M.*, Christus, Chassidismus, Gnosis, in: *ders.*, Werke III, München/Heidelberg 1963
- Daniélou, J.*, La typologie d'Isaac dans le christianisme primitif, Bib 28 (1947), 363–393
- Elon, M.*, Jewish Law. History, Sources, Principles, Philadelphia/Jerusalem 1994
- Flusser, D.*, Das Christentum. Eine jüdische Religion, München 1990
- Fürst, J.*, Geschichte des Karäertums, Leipzig 1862
- Gafni, I. M.*, The World of the Talmud: From the Mishnah to the Arab Conquest, in: *H. Shanks* (ed.), Christianity and Rabbinic Judaism, A Parallel History of Their Origins and Early Development, London 1993

⁴⁶ Im Licht dieser Einsicht wären die Implikationen der Konstruktion Neusners, aber auch die Schlussfolgerungen M. Brumliks und anderer moderner jüdischer Theologen noch einmal kritisch zu prüfen!

⁴⁷ Zu den grundsätzlichen methodologischen Schwierigkeiten bei der Datierung rabbinischer Texte vgl. etwa *P. Schäfer*, Research into Rabbinic Literature: An Attempt to Define the Status Quaestionis, in: *JJS* 37 (1986), 139–152 und *M. Smith*, On the problem of method in the study of Rabbinic Literature, in: *JBL* 92 (1973), 113: „Given the complexity of the rabbinic collections, in which early and late elements often stand side by side, how is the age of any particular pericope to be ascertained?“

- Goldschmidt, L.*, Der Babylonische Talmud, Band XI, Nachdruck Darmstadt 1996
- Gruber, R. E.*, Virtually Jewish, Berkeley, L. Angeles, London 2002
- Hengel, M.*, A Gentile in the Wilderniss, in: *J. H. Charlesworth* (ed.), Overcoming Fear Between Jews and Christians, New York 1992, 67–83
- Hilton, M.*, The Christian effect on Jewish life, London 1994
- Kamplung, R.*, *Weinrich, M.* (Hgg.), Dabru emet – redet Wahrheit. Eine jüdische Herausforderung zum Dialog mit den Christen, Gütersloh 2003
- Küng, H.*, Das Judentum. Die religiöse Situation der Zeit, München 1991
- Leibowitz, Y.*, Die religiöse Bedeutung der Geschichte (hebr.), in: *ders.*, Glaube, Geschichte und Werte (hebr.), Jerusalem 1982
- Levinas, E.*, Quatre Lectures Talmudiques, Paris 1968, 67–109
- Marquardt, F. A.*, Eia wärn wir da – eine theologische Utopie, Gütersloh 1997
- McAfee Brown, R.*, Elie Wiesel. Zeuge für die Menschheit, Freiburg i. Br. 1990
- Michel, O.*, Anpassung und Widerstand, Wuppertal und Zürich 1989
- Neusner, J.*, Judaism and Christianity in the First Century: How shall we perceive their Relationship?, in: *P. R. Davies, R. T. White*, A Tribute to Geza Vermes. Essays on Jewish and Christian Literature and History, Sheffield 1990, 247–259.
- , Judaism in the Matrix of Christianity, Atlanta (Georgia) 1991
- , Das pharisäische und talmudische Judentum. Neue Wege zu seinem Verständnis, Tübingen 1984
- Rendtorff, R.*, Hat denn Gott sein Volk verstoßen. Die evangelische Kirche und das Judentum seit 1945. Ein Kommentar, München 1989
- , Christen und Juden heute, Neukirchen-Vluyn 1998
- Richter, K.*, Die katholische Kirche und das Judentum. Dokumente 1945–1982, Freiburg i. Br./Basel/Wien 1982
- Schäfer, P.*, Research into Rabbinic Literature: An Attempt to Define the Status Quaestionis, in: *JJS* 37 (1986), 139–152
- Schweitzer, W.*, Der Jude Jesus und die Völker der Welt. Ein Gespräch mit Paul M. van Buren. Mit Beiträgen von P. M. van Buren, B. Klappert und M. Wyschogrod, Berlin 1993
- Shashar, M.*, Gespräche über Gott und die Welt, Frankfurt a. M. 1990
- Siemons, M.*, Das Ende der Toleranz. Nicht geduldet: Die jüdische Kultur in Deutschland nach dem Vertragsschluss, in: *FAZ* vom 28. 1. 2003, 33
- Smith, M.*, On the problem of method in the study of Rabbinic Literature, *JBL* 92 (1973), 112 f.
- Stemberger, G.*, Einleitung in Talmud und Midrasch, München ⁸1992

Nachwirkungen des Hohenlieds im Pietismus am Beispiel Gottfried Arnolds und des Reichsgrafen von Zinzendorf

Erich Geldbach

Im Jahre 1998 hat Michael Stadler im Jahrgang 3 dieser Zeitschrift einen erhellenden Aufsatz mit dem Titel „Erlösende Erotik. Ethische Aspekte im Hohenlied“ (S. 53–82) veröffentlicht. Die nachfolgenden Ausführungen verstehen sich in gewisser Weise als eine Folge der Darlegungen Stadlers, weil sie sich mit der Wirkungsgeschichte der erotischen Hinweise des Hohenlieds beschäftigen. Sie sind hervorgerufen worden durch eine Einladung zu einem interdisziplinären Symposium, das im Oktober 2004 in der katholischen Akademie „Die Wolfsburg“ in Mülheim an der Ruhr im Rahmen des Graduiertenkollegs „Geistliches Lied und Kirchenlied interdisziplinär“ der Johannes-Gutenberg-Universität Mainz unter Leitung von Professor Dr. Hermann Kurzke durchgeführt wurde. Etliche Kategorien der Interpretation Stadlers sind in die folgende Untersuchung eingeflossen. Das reichhaltige Quellenmaterial sowie die Überlegungen und Interpretationen wurden so nicht auf dem Symposium vorgetragen. Vielmehr handelt es sich um eine neue Ausarbeitung für den Druck.

1. Gottfried Arnold (1666–1714)

Aufgrund einer inneren Ausdifferenzierung der pietistischen Bewegung der Barockzeit hat man in der Forschung den Begriff des „radikalen Pietismus“ verwandt, um anzuzeigen, dass es neben dem kirchlichen auch den separatistischen Pietismus gegeben hat. Valentin Ernst Löscher, der aufmerksame Beobachter und Kritiker des Pietismus, hat vom orthodoxen Standpunkt einen „groben“ von einem „subtilen“ Pietismus unterschieden, wengleich er auch betont, dass es zwischen der Bewegung insgesamt trotz aller Unterschiede eine innere „Connexion“ gebe.¹ Mit Gottfried Arnold betreten wir den Boden dieses radikalen Pietismus, wengleich man gleich hinzufügen muss, dass die Unterscheidung Löschers in grob und subtil nicht auf das zutreffen kann, was Arnold inhaltlich zu sagen hatte. Das ist, wie gleich gezeigt werden soll, sehr subtil. Die Unterscheidung kann sich dann nur auf das Verhältnis zur verfassten Kirche beziehen, und hier gibt es in der Tat bei Arnold Tendenzen, die zeigen, dass er der Kirche gegenüber „radikal“-

¹ H. Schneider, Der radikale Pietismus im 18. Jahrhundert, in: Der Pietismus im achtzehnten Jahrhundert. Geschichte des Pietismus Bd. 2, hg. von M. Brecht / K. Deppermann, Göttingen 1995, 110.

ablehnend sein konnte. In einer seiner Schriften, „Erklärung vom gemeinen Secten-wesen, Kirchen- und Abendmahl-gehen“ aus dem Jahre 1700, hatte er den Separatismus gebilligt, ja eigentlich auch begründet, wie der Marburger Kirchengeschichtler Hans Schneider, einer der besten Kenner des Pietismus, betont.² Außerdem hatte er sich mit seiner Schrift *Das Geheimnis der Göttlichen Sophia*, ebenfalls aus dem Jahre 1700, dazu bekannt, dass er dem als Ketzer geltenden Schuhmacher aus Görlitz, Jacob Böhme (1575–1624), verwandt sein wollte. So ist es nicht verwunderlich, dass seine Freunde entsetzt waren, als dieser glühende Bräutigam Sophias dann doch am 5. September 1701 eine Ehe einging, und zwar nicht, wie einige vermuteten, eine Ehe mit einer „geistlichen“ Schwester, sondern, weil sich Nachkommen einstellten, eine „fleischliche“ Ehe. Als er zudem wenige Monate später, im Januar 1702, auch noch die Stelle als Hofprediger der Herzogin Sophie Charlotte von Sachsen-Eisenach in Allstedt (der zeitweiligen Wirkungsstätte Thomas Müntzers) antrat, schien er seinen Frieden mit dem ehemals verhassten Babel geschlossen zu haben.

Die neuere Forschung ist allerdings vorsichtig, bei Arnold von „Brüchen“ in seiner Biographie zu sprechen, wie es betont Erich Seeberg getan hatte.³ Seine literarische Produktion, die er im Pfarramt verfasste, zeigt weiter seine Skepsis gegenüber der Schulgelehrsamkeit und gegenüber einem „Maulchristentum“, so dass auch in diesen Werken trotz der gewandelten Lebensumständen eine, vorsichtig gesagt, nicht-orthodoxe Unruhe bleibt, die ihm die Feder führt. Man hat von „Neuformierungen derselben paradoxen Lebensstruktur“ gesprochen.⁴

Für die Rezeption des Hohenliedes tragen diese Überlegungen wenig aus, weil sich bei Arnold die Anspielungen auf dieses Buch der Bibel in den Werken vor seiner Heirat finden. Arnold, der 1666 in Annaberg geboren wurde, starb, erst 47jährig, im Mai 1714 in Perleberg, wo er seit 1707 als Pfarrer und Superintendent gewirkt hatte. Er war durch Krankheit geschwächt und überlebte die Aufregung nicht, die verursacht worden war, als preußische Rekrutenanwerber während eines Gottesdienstes in seine Kirche eingedrungen waren, um Konfirmanden zu rekrutieren.

1.1. Zur Mystik

Es kann keine Frage sein, dass Arnold sich der Mystik verpflichtet wusste. So sind auch die literarischen Abhängigkeiten von Macarius dem Ägypter,

² A. a. O., 116.

³ E. Seeberg, Gottfried Arnold. In Auswahl herausgegeben, München 1934, 6, wo von drei Brüchen die Rede ist: die Hinwendung zum Pietismus unter dem Einfluss Speners, die radikale Absage an die Welt, symbolisiert in der Niederlegung seiner Professur in Gießen und dann seine Loslösung vom Spiritualismus: „Und der Liebhaber der ‚Sophia‘ hatte schließlich seine ‚Eva‘ gefunden und war, wie sein alter Freund Gichtel erschrocken schrieb, ‚in Kinder verfallen‘“.

⁴ T. Stählin, Gottfried Arnolds geistliche Dichtung. Glaube und Mystik, Göttingen 1966, 23.

der mittelalterlichen Mystik (Ruysbroek, Tauler, Thomas a Kempis, Theologia deutsch) und von Jacob Böhme, Johann Arnd und der spanischen und französischen Mystik sowie des Angelus Silesius im Einzelnen nachgewiesen worden.⁵ Doch was bedeutet Mystik? Ungeachtet aller Definitionsversuche soll hier ein Dreizeiler zur Verdeutlichung herangezogen werden:

O Du wahre Dreifalt,
Hilf uns aus dem Zweispalt
Zu der wahren Einfalt.

Das bedeutet, dass sich der Mensch als in einem Zwiespalt gefangen erfährt. Er ist sich des Falls Adams schmerzlich bewusst und leidet an diesem Sündersein unendliche Qualen. Zwischen dem So-Sein und dem Sein-Sollen liegen Welten. Aus diesem Riss kann nur der trinitarische Gott befreien, der deshalb auch angerufen wird. Die eigentliche Befreiung liegt in der Erfahrung der *Wiedergeburt*. Mystik bedeutet Erfahrungsreligion, und die Wiedergeburt vollzieht sich in der Seele des einzelnen Menschen, im Un-, Ur- oder Abgrund der Person. Die Erfahrung der Wiedergeburt ist praktisch die Wiederholung von Weihnachten als Geburt des Gottessohnes oder der göttlichen Weisheit – Sophia – in der menschlichen Seele. Das wird bei Arnold wie eine Neuentdeckung beschrieben, die gleichzeitig eine Art Relativierung der Rolle Marias im Heilsgeschehen einschließt:

Ich hab bißher geglaubt / Maria sey allein
Die mutter meines Herrn / und ich dürfft nur vereinet /
Durch seine liebe / wie ein freund dem andern / seyn;
Biß mir das grösseste geheimnis nun erscheinet /
Daß Christus ist in uns mit seiner menschheit krafft /
Der fleisch in uns annimmt / gewinnt gestalt mit schmerzen
Ein lebens-wort / das uns das neue wesen schafft:
So wohnt der neue mensch in Gottes tempel-hertzen /
Der gilt in Christo nur / den sieht und fühlt der geist /
Machts andern kundbahr groß / als aller wunder fülle /
Weil Gott im neuen leib selbst offenbahret heißt.
So wächst diß Gottes-kind an alter in der stille /
Biß es zum jüngling wird / und zum vollkommenen mann.
Ach gib / o Herr / daß ich es gantz erleben kan.⁶

Durch die Geburt Christi in der Seele ergeht es jedem Menschen wie Maria: Christus nimmt Fleisch und Gestalt an. Dadurch wird der Mensch völlig neu gestaltet und kann mit Christus zu einem „vollkommenen“ Mann heranreifen. Das menschliche Herz tritt in einen unmittelbaren Verkehr mit Gott. Diese Unmittelbarkeit kann sich sogar dahingehend äußern, dass Christus als das Wort „wortlos“ erfahren werden kann:

⁵ A. a. O., 36–60.

⁶ G. Arnold, Neue Göttliche Liebes-Funcken und Ausbrechende Liebes-Flammen / in fortgesetzten Beschreibungen der grossen Liebe Gottes in Christo JESU / dargestellt von Gottfried Arnold, Leipzig 1700, IX.

Nun aber kenn' ich ganz genau
 Des Liebsten eigne Reden,
 Weil ich Ihn selber zu mir schau'
 Unmittelbar hintreten,
 Wo ich Ihn ohne Mittel hör',
 Und als ein Schaf den Hirten ehr'
 Mit Lieben, Folgen, Beten.

Und welche Kreatur kann auch
 Mir solche Stimme schenken,
 Die durch des Geistes Liebeshauch
 Mir einkommt im Gedenken:
 Wenn sich in meines Herzens Pfort'
 Eröffnet das wortlose Wort
 Den Sinn auf Ihn zu lenken?⁷

Ganz offensichtlich ist es die Trinität, die eine Wende im Leben des Menschen schafft, weshalb Arnold sie auch direkt anredet:

Dreieiniger Gott, du Licht und Leben,
 Das treu für uns bemühet ist:
 Du wollst uns Dir, und Dich uns geben!
 Ach zeige Dich uns, wie Du bist!
 O Vater, zeuch uns recht von Neuem! –
 O Wort, sprich uns Erlösung ein!
 O Geist, laß uns dein Licht gedeihen!
 O Liebe, laß uns selig seyn!⁸

Aus diesen Worten geht das tiefe Verlangen des kreatürlichen Menschen hervor, der unmittelbaren Gemeinschaft mit Gott gewürdigt zu werden. Der trinitarische Gott wird angefleht, sich ganz dem Menschen zu geben als Schöpfer, der Neues zeugt, als Wort, das erlöst und als Geist, der erleuchtet. Offensichtlich ist aber auch, dass es die Liebe ist, die als Letztes angerufen wird und die Vater, Wort und Geist zusammenhält bzw. die Trinität abbildet. Ist aber erst einmal die Wiedergeburt vollzogen, hat sich also der trinitarische Gott dem Menschen hingegeben, dann ist der Zustand erreicht, der in dem Dreizeiler als „Einfalt“ bezeichnet wurde. Die Zerrissenheit, die Spannung, ein Leben voller Eitelkeit und Prunksucht sind dann vor den Menschen überwunden. Dazu aber muss die Seele gänzlich gereinigt werden; sie muss leer sein, damit sie von Gott gefüllt werden kann. Doch ist diese Zubereitung der menschlichen Seele für die Neugeburt kein Vorgang, den der Mensch selbst einleiten könnte, sondern auch das ist ausschließlich Werk Gottes:

O Seele, Gott ist Licht,
 Dazu man nicht kann kommen,

⁷ G. Arnolds Wahrer Christenspiegel, hg. von A. Knapp, Stuttgart 1862, 778.

⁸ A. a. O., 783.

Wenn alle Sünden nicht,
 Vollkommen weggenommen!
 Drum such' Gott selber nur durch Gott,
 Das Licht im Licht, bei Kreuz und Spott,
 Weil Jesus dein Versöhner ist!

Diesem Appell an das Suchen Gottes kann der Sünder nur mit größter Mühe nachkommen:

[...] Und gleichwohl hatt' ich keine Kraft,
 Bis Er sie selber aus mir schafft,
 Mir statt der Vielheit E i n e s ist.

Nunmehr ist Er mir auch
 Arzt und Arznei gewesen,
 Und was ich sonst brauch'
 Darf ich aus Ihm erlesen.
 Nun frag' ich nicht nach Kreatur; –
 Stirb hin, Vernunft, Will, Fleisch, Natur! –
 Gnug, daß Er Eins und Alles ist!⁹

Aus dem Sünder-Dasein erlöst allein Gott, der zugleich Arzt und Arznei ist. Die Überwindung des Kreatürlichen mündet in die Einfalt, die als ein Ruhen in Gott, als ein Zum-Ziel-Gekommen-Sein, beschrieben werden kann. Freilich ist das in diesem Leben noch nicht endgültig, sondern verlangt immer neue Heilmittel seitens des Arztes und neue Hingabe seitens des Patienten, damit das Wachsen zum vollkommenen Mannesalter sich vollziehen kann. Auch die Dichtung hat an diesem Prozess Anteil, weshalb es richtig ist, die Dichtung als „wiedergeborene“ Dichtung zu bezeichnen¹⁰, dass also wahre Dichtung nur von Wiedergeborenen ausgehen kann. Arnold kann daher beten:

Tausendmal verlangte Liebe!
 Komm zu mir, damit ich mich
 Nur in Deinem Lieben übe
 Und getrost ergeb' an Dich!
 Ach, wie werd' ich dann genesen,
 Wenn Dein Mund mir Lieb' einspricht,
 Wenn statt Wörterschalls das Wesen
 Deiner Lieb' in mir anbricht!
 Lehr' mich lieben Dich allein, –
 Du, Du sollst meine Herze seyn.

In dieser Hingabe verschwindet das alte kreatürliche Leiden, weil das Herz bezwungen ist und deshalb schreien kann:

⁹ A. a. O., 777.

¹⁰ So E. Seeberg, Gottfried Arnold, 11 und W. Nigg, Zur Einführung der Faksimile Ausgabe „Das Geheimnis der göttlichen Sophia“, Stuttgart 1963, X der Arnold mit den Worten zitiert: „Ich halte alles Dichten und Singen für unnütz, das nicht aus dem Geiste Gottes fließt“.

Liebster, Bester, Du allein
Sollst mein Hoherpriester seyn!¹¹

1.2. Zur zentralen Stellung der Liebe bei Arnold

Es ist offensichtlich, dass die Liebe das alles umspannende Element ist. In immer neuen Anläufen wird die Liebe Gottes zum Menschen und die Liebe des Wiedergeborenen zu Gott beschworen:

Das ist das Heil für Adams Schaden;
Lieb' ist die beste Arznei! [...]

Geuß diesen Balsam in mein Leben!
Durchdring' mit deiner Feuerkraft
Mein Inn'res, Liebe mir zu geben,
Die alles todtte Werk wegschafft,
Die in mir tödtet arge Lüste,
Und in ein göttlich Licht ausbricht! –
O wer die reine Liebe wüßte,
Der hungerte nach And'rem nicht!¹²

Oder es wird in charakteristischer Weise der Abgrund, besser: der Ungrund der Liebe angerufen:

O Liebe sonder Grund,
Mein Leben und meine Herze!
Komm, stille mich mit Dir
In meinem Liebesschmerze,
Und leere völlig aus,
Was Dir zuwider ist:
Lass Alles weichen Dir,
Was Du nicht selber bist!

Ich werfe Dir mich hin
In Lieberflossenheit;
Du bist mein Element
Nun und in Ewigkeit!¹³

Dass sich diese Liebe Gottes in der Sendung des Sohnes manifestiert, der für die Sünder zur Weisheit geworden ist, bleibt auch klar:

Drum, Vater, fleh'n wir um dies Leben,
Das in dem Sohn der Liebe ist:
Du wollst uns Ihn als Weisheit geben,
Darin Du selbst verkläret bist, [...]¹⁴

¹¹ *Arnold*, Christenspiegel, 779.

¹² A. a. O., 795.

¹³ A. a. O., 776.

¹⁴ A. a. O., 782.

Schon hier können auch erotische Anklänge vernommen werden:

O du süße Lust
 An der Liebesbrust!
 Du erweckest wahre Freude,
 Daß ich falsche Freuden meide!
 O du süße Lust
 Aus der Liebesbrust!¹⁵

Bemerkenswert ist hier die Veränderung, die durch ein Wort zum Ausdruck kommt. Zuerst liegt der Beter „an“ der Liebesbrust und sodann strömt die Liebeslust „aus“ der Liebesbrust. Die innige Verbindung, die hier offenbar in Anlehnung an den Lieblingsjünger des Johannesevangeliums zum Ausdruck kommt, wird begleitet durch das Flehen um wahre Freude (Sg.) und das Meiden falscher Freuden (Pl.), also der Sprung aus der Vielfalt in die Einfalt.¹⁶ Zugleich ist die Verlagerung des Ortes des Beters von der Brust Jesu an die Brust der Sophia nur ein ganz kleiner Metaphernschritt. Wenn schon die menschlich-fleischliche Liebe den Bräutigam dazu führen kann, dass er sein Leben für die Braut zu geben bereit ist, wie viel mehr gilt das für die göttliche Liebe, so dass es im eschatologischen Ausblick heißen kann:

Liebe wird sich einst,
 Herr, wann Du erscheinst,
 Als Besiegerin der HölLEN
 Herrlich vor dein Antlitz stellen.
 Dir sey Preis und Stärk'
 Um Dein Liebeswerk!¹⁷

Es kann also kein Zweifel sein, dass mit Liebe alles zusammengefasst wird, was von Gott gesagt werden kann. Weil die Liebe eine derart hervorgehobene Stellung einnimmt, erklärt sich nochmals, dass Gott „wortlos“ zu Wort kommen kann. Daher kann Arnold auch um typisch mystische Tugenden wie Einfalt und Gelassenheit beten:

Daß wir nur die Einfalt lieben,
 Und was uns dieselbe heißt,
 Mit gelass'nem Herzen üben,
 Bis Du uns verkläret ganz,
 Du Liebesglanz!¹⁸

Oder es wird an den „fröhlichen Wechsel“ gemahnt, wenn es heißt:

Gott ist mein, und ich bin Sein;
 Den Einen lieb' ich ganz allein;

¹⁵ A. a. O., 783.

¹⁶ Es gibt auf der Erde kein süßeres Leben als in Gottes Liebe zu schweben oder in Gottes Liebesschoß zu ruhen (784).

¹⁷ A. a. O., 786.

¹⁸ A. a. O., 786.

Und was ich also liebe,
 Das liebt auch unaussprechlich mich,
 Und zieht mich mit Gewalt in sich,
 Wie wenn ein Strom mich triebe.
 Ja, was mich also ziehet hin,
 Deß bin ich mehr, als ich mein bin.¹⁹

Der durch die Liebe wiedergeborene Mensch ist daher nicht mehr sein eigen, sondern das Eigentum des ihn liebenden Christus oder Gottes, dessen Bild im Menschen eingebrannt ist. Die abgrundtiefe Liebe ist, wie im Hohenlied, mit göttlichem Wein vergleichbar:

Die tiefe der liebe dringt immer mehr ein /
 Der abgrund der gnade muß bodenlos seyn:
 So gar ist kein ende / Wohin ich mich wende /
 Da quillet im hertzen der Göttliche wein.²⁰

Es bedarf wohl keiner Beispiele mehr. Die über alles herausgehobene Stellung der Liebe ist es, die dann auch die Grundlage bildet, sich in der Liebesdichtung des Hohenliedes wieder zu erkennen; denn die Liebe ist es, die „zum centro aller pflichten eines wahren liebhabers der weißheit“ gemacht ist.²¹ Doch muss man auch in Rechnung stellen, dass die Gottesgemeinde in den zehn Jungfrauen des Gleichnisses abgebildet ist, die das Öl bereit halten sollen, um den Bräutigam zu sehen. Dieses Bild hilft, die Verbindung zum Hohenlied unmittelbar herzustellen: Die Gemeinde ist die Braut, die sich schmückt, um auf den Hochzeitstag zuzugehen. Da muss alle schöne Eigenliebe dahinten bleiben; denn diese kann nur die Seele mit leerem Tand füllen und davon abhalten, dass sie Jesu Liebestrieb folgt. Wenn der falsche Trieb, auch die Parteilichkeiten, die Meinungen und der Zank überwunden sind, dann tritt die Eintracht an die Stelle und die Liebeslust bleibt ungestört. Darum heißt es:

Mein Name soll nur Liebe seyn;
 Ihr Sinne lernet stimmen ein,
 Du Mund, bekenn' nur Lieb'!
 Ihr Hände, wirkt in Liebe nur!
 Ihr Füße, folgt der Liebesspur! –
 Dann herrscht des Königs Trieb.²²

Deutlich ist, dass der ganze Mensch mit allen Sinnen, Mund, Händen und Füßen berührt sein muss und dass das Liebesglühen der Trinität in dem Wiedergeborenen eine solche Antwort hervorbringt, dass allem Irdischen abgesagt werden kann und so die wiedergeborene Seele als die reine und

¹⁹ A. a. O., 787.

²⁰ Poetische Lob- und Liebes-Sprüche von der Ewigen Weißheit / nach Anleitung Des Hohenliedes Salomonis: Nebst dessen Übersetzung und Beystimmung der Alten; angefertigt von Gottfried Arnold, o. O., o. J., 19.

²¹ Vgl. unten Anm. 24, 77, Nr. 6.

²² Wie Anm. 7, 791.

makellose Braut in Erscheinung tritt. Ihr ist das Siegel der Liebe tief eingepägt. Aber diese Braut ist nicht nur die einzelne Seele, sondern die Gesamtheit der auserwählten und reinen Wiedergeborenen. Damit ist die Grundlage geschaffen, um die volle Rezeption des Hohenliedes einzuleiten. Denn bereits im Alten Testament ist die Verbindung bzw. der Bund Gottes mit Israel im Bild der Braut ausgedrückt. Gleiches findet man im Neuen Testament, wenn es um die Beziehung zwischen Christus und der Gemeinde geht. In der Mystik ist stets die geistliche Verlobung oder Vermählung der Seele mit dem himmlischen Bräutigam zum Verständnis der *unio mystica* herangezogen worden. Mehr oder minder kann dann auch die geschlechtliche Erotik Gegenstand der Betrachtung bzw. der Dichtung werden. Moderne Interpreten sind dann schnell geneigt, hier psychologisch zu argumentieren und von einer Sublimierung des Geschlechtlichen zu sprechen, doch ist das wohl auch eine Frage, welcher Interpretationsschemata man sich bedient. Das Geschlechtliche, so wird man aber sagen können, ist das „reale Symbol für die mystische Einigung“²³, was um so einleuchtender ist, als das Hohelied, also ein Buch der Bibel selbst, dazu die Anleitung bietet:

Wer ist die arme doch / die aus der schönen welt
 Und ihrer freud entwich; ließ freund und güter fahren /
 Entzog sich allem dienst / der noch dem fleisch gefällt /
 Und wollt sich in der still mit dem unsichtbarn paren /
 Als ihrem bräutigam? Es ist die keusche braut /
 Deß / der durch starcken zug magnetisch sie gezogen
 Und in die wüsten brachte / und ihr sein hertz vertraut /
 Der durch sein freundlich wort und einspruch sie bewogen.
 Sie ists / die von der welt / als ihren ärgsten feind
 Sich mußß absondern / wollt sie anders jungfrau bleiben /
 Und dem gefällig seyn / der sie so treulich meint.
 Sie ists / die fleisch und blut müßt tödten und betäuben /
 Als fremdling lebend hier / die wahre bürgerschaft
 Im himmel finden nur. (Anm. 20, S. 36)

1.3. Arnolds Sophiologie

Auf der Grundlage des Hohenliedes - „oder gesang aller gesänge“ - hat Arnold eine Weisheitslehre, eine Sophiologie, verfasst. Anhand dieser Schrift soll im Folgenden das soeben Dargelegte zusätzlich untermauert werden. Arnolds Sophiologie umfasst allerdings auch die Zeugnisse der „Alten“ und der Mystiker der Kirchengeschichte.²⁴ Dass er Teile der kirchlichen Tradition mit einbezieht, ist er sich als Historiker schuldig und soll vor allem die

²³ Seeberg, Gottfried Arnold, 13.

²⁴ Das Geheimniß Der Göttlichen SOPHIA oder Weißheit / Beschrieben und Besungen von Gottfried Arnold, Leipzig 1700. Der Einfachheit halber werden die Verweisstellen im Text in Klammern angegeben.

Wirkungsgeschichte der Bibel unterstreichen. Gegenüber seinen Kritikern²⁵ gibt er die Frage zu bedenken „ob sie sich gegen alle worte der weißheit so zu verwarren capabel seyn / daß sie keinen stachel davon fühlen solten / welches in ewigkeit ihnen unmöglich / und eben das unfehlbarste zeichen von der Göttlichkeit dieser sache ist.“²⁶ Die Sophiologie möchte daher, weil sie göttlichen Ursprungs ist, einen Stachel bei den Verächtern einpflanzen; denn „der ewige ursprung alles guten / die Göttliche weißheit“ werde leider „von natürlichen menschen nicht erkannt / und daher verächtlich und gering gehalten.“ (S. 1). Die schreckliche „unerkenntniß“ unter den Menschen wird auf den tiefen Abfall von allem Göttlichen zurückgeführt, was zu einem falschen Leben Anlass gibt, das sich an irdischen und sinnlichen Dingen vergnügt und gegenüber Gott Hochmut und schnöde Verachtung an den Tag legt. (S. 2 f., Nr. 4; S. 3, Nr. 6).²⁷ Dazu kommt eine „falsche weißheit / welche von der schlangen listiglich in die welt und in die hertzen der menschen eingeschoben worden.“ (S. 3 f., Nr. 9). Diesen Weg ist Arnold einst selbst gegangen, hat sich dann aber von der Weisheit locken lassen und möchte jetzt „nach der weißheit eigenem rath und willen auch anderen / die es nöthig haben möchten / einige handleitung zu diesem hochtheuren kleinod mittheilen [...]“ (S. 4, Nr. 12). In dieser sozusagen missionarischen Absicht ist also das Werk verfasst.²⁸

Kann Arnold die Skeptiker und Kritiker überzeugen? Eigentlich ist das unmöglich, weil sich die Sophia nur denen erschließt, die ihre „aufrichtigen Liebhaber“ sind. Der Stachel, den Arnold pflanzen will, ist die Voraussetzung, dass sich Menschen der Weisheit ergeben. Daher könnte man sagen, dass die Absicht Arnolds eher eine vorsichtige Einführung verlangen

²⁵ „Atheisten / Spötter / Weltweisen / Libertiner / Stoiker und Epicurer“; deren spöttischer Sinn „verhärtet“ sich „gegen alle ansprüche der Göttlichen weißheit“ / „damit ihnen kein eingedrungenes wort unruhe und nachdenken machen solle“ (Vorrede Nr. 31).

²⁶ Ebd.

²⁷ S. 12, Nr. 4 schreibt er von natürlicher Blindheit, Unreinigkeit und Zerstreuung des menschlichen Herzens. Der natürliche Mensch wird auch oft als Tier beschrieben:

„Du [= Sophia] bleibst den meisten unerkannt

Das thier / das niemals klug gewesen /

Nimt lieber erd und koth zur hand.“ (S. 52).

²⁸ Vgl. z. B. S. 7, Nr. 23: „Ist es aber nicht wahr / o seele / die du davon noch nichts wissen wilst / daß du sehr offte / ja wann du genau acht darauff hättest / unauffhörlich solche zucht und überzeugung der Göttlichen weißheit in deinem hertzen merckest?“ S. 8, Nr. 26: „Dieses alles soll dich unwidersprechlich überführen [...]“. S. 10, Nr. 31: „Sey derowegen / geliebte seele / nochmals treulich ersuchet / daß du dein hertz nicht verschliessest noch verhärtest gegen die so liebeichen lockungen der Göttlichen liebe [...]“. S. 23, Nr. 33: „Siehe / Herr / was du mich selbst würllich im Geist sehen / und mit den ohren meines hertzens hören / ja wesentlich in mir fühlen und betasten lassen / das lässest du mich andern verkündigen / auff daß auch sie gemeinschaft haben an diesem grossen geheimniß / Christo in uns.“ S. 179 f., Nr. 28: „Und auß dieser lob-begierde entstehet unmittelbar ein gar hertzliches verlangen / dasjenige auch anderen anzupreisen und gemein zu machen / was einem durch die weißheit geschencket ist. Ein solcher richtet nicht nur selbst seine hütte nahe bey der weißheit auff / sondern bringet auch seine (geistliche und leibliche) kinder unter ihren schirm zugleich / und läßt sie unter dero zweigen wohnen.“

würde; er aber präsentiert eine ausgefeilte Sophiologie, womit er nicht nur die Skeptiker ansprechen will, sondern auch diejenigen, die bereits Liebhaber der Sophia geworden sind. Die Veränderung von der Skepsis zur Liebhaberei wird von Arnold erotisch als eine „hochheilige schwängerung“ beschrieben, aus der „herrliche früchte und geburten“ hervorgehen (S. 20, Nr. 25). Die Liebhaber andererseits werden tiefer in die Geheimnisse eingeführt und bringen so neue Früchte hervor.

Es kann für Arnold kein Zweifel aufkommen, dass die „ersten wahren Christen“, denen er in seinem Werk *Die Erste Liebe* nachgegangen ist, die Weisheit Gottes besessen haben und als eine Wolke der Zeugen „den einigen lebendigen quell aller seeligkeit gefunden und gebraucht“ (S. 21, Nr. 28). Dieser Weisheitsquell ist „ein geistliches selbs-ständiges Göttliches und himmlisches wesen“ (S. 30 f., Nr. 5 und Nr. 6) und ist „höher als alle englischen und menschlichen geister“. Die Weisheit ist ein heller Strahl Gottes, eine hell leuchtende Klarheit und Kraft, „die von dem auge seiner ewigkeit unmittelbar ausgehe“ (S. 31, Nr. 7). Es wäre allerdings eine „höchststraffbare lästerung“, wollte man die Sophia als eine Person außerhalb der Dreieinigkeit ansehen oder gar neue Götter erfinden.

Hier gerät Arnold auf schwieriges systematisch-theologisches Terrain, weil er einmal erklären muss, dass die Sophia ein selbständiges Wesen ist, andererseits aber darauf zu achten hat, dass sie neben Jesus keine Selbständigkeit haben darf. Weil in Christus alle Fülle der Weisheit wohnt, erkennt die Seele in der Gemeinschaft mit Christus, „daß der Geist Jesu / und der Geist der Weißheit nicht zwey unterschiedene Geister seyn / sondern ein einiger Geist / und ein unzertrennliches wesen“ [...]. Daher ist die Beschäftigung mit der Weisheit keine Distraction von Jesus. Eher ist es umgekehrt: Nachdem eine Seele „eine geraume zeit in der vereinigung / und dem umgang mit dem Herrn Jesu treu gewesen“ (S. 35, Nr. 4), ereignet sich eine hellere Erkenntnis, „darinnen die sonderbaren würckungen und gaben nicht eben Christo / sondern der weißheit zugeschrieben werden.“ Dass Arnold hier vorsichtig sein muss, erhellt der Nachsatz des soeben zitierten Satzes: „ob es schon indessen gar nicht unrecht ist / eben dieselbe auch dem Herrn Jesu beyzulegen [...]“ (S. 36, Nr. 6).

Was aber ist das Neue, das Sophia bringt? Arnold greift hier auf die zuerst von Joachim von Fiore (ca. 1130–1202) entwickelte Drei-Reiche-Lehre zurück: Die Seele hat zuerst die Kraft des Vaters im Gesetz gespürt, sodann in Buße im Reich der Liebe Jesu gestanden. Jetzt aber wird ein neuer *periodus* eröffnet: das Zeitalter der Geistes.

„Sodann ergreift uns Sophia gleichsam noch genauer / und bringet ihr läuterndes und scharff-reinigendes feuer in die seele / machet den geistlichen Tempelbau des neuen krafft-leibes auß der menschheit Jesu / welcher in der seele nach allen geburts-Schmertzen und wehen im fleisch kommen war / vollends auß / setzt ihr feuer und heerd mitten drein / und machet anstalt zur wesentlichen niederkunfft des H. Geistes / und zu dessen grossen und vollendenden reiche im geist des menschen“ (S. 36, Nr. 7).

Durch die Herabkunft des Heiligen Geistes bricht das „Dritte Reich“ nach dem Reich des Vaters und dem Reich des Sohnes an. Es bedarf jetzt keines Umwegs mehr über das Gesetz wie im ersten Reich, oder über die Buße wie im zweiten Reich, sondern es kann die Seele in unmittelbare Kommunikation mit Gott treten, sofern die noch zarte und neue Menschheit durch das Feuer und Licht der Sophia gestärkt wird, „daß die seele mit ihren gemüths- augen gleichsam eine feurige burg / einen brennenden busch / und das Allerheiligste in sich selbst erblicket / darinnen Gottes name Jehovah Jesus im Geist wohnt / und sich zu vollkommnen sieg wesentlich hervor thut“ (S. 36, Nr. 8).

Damit wird nicht nur ein Stufenchristentum propagiert, sondern die Bilder überschlagen sich auch: Die Wiedergeburt wird vollendet durch die Begegnung mit der Sophia, durch die der Hl. Geist erst eigentlich seine reinigende und heiligende Kraft zur Vervollkommnung der Seele zur Anwendung bringen kann. In der Seele geschieht die Geburt der zweiten Person der Trinität im Geist, deren Name mit Jehovah wiedergegeben wird. Das Ziel der Einpflanzung dieses „Jehovah Jesus“ in der wiedergeborenen Seele ist die „herwiederbringung der verlohrenen paradisischen reinigkeit und vollkommenheit“ (S. 39, Nr. 1). Mit dem zentralen Gedanken der „Herwiederbringung“ betritt man einen Bereich, in dem „der grobe irrdische“ thiermensch „nichts zu schaffen hat“ (S. 40, Nr. 1). Es geht nämlich darum, dass im paradisischen Zustand die Teilung in Mann und Frau nicht bestand, also die Androgynie herrschte. Andererseits hat sich der Sohn Gottes im Fleisch als Mann geöffnet. Die göttliche Weisheit aber wird in der Heiligen Schrift „unter dem bilde eines weibes / einer jungfrau / braut / mutter / pflegerin / lehrmeisterin / u. s. w. vorgestellt“. Dazu kommt, dass der Hl. Geist „im Ebreischen als im weiblichen geschlecht beschrieben wird“ (S. 40f., Nr. 3–7). Daraus folgert Arnold, dass die ewige Weisheit weder Manns- noch Weibsgeschlecht habe, sondern „eine vollkömmliche reine jungfrau sey“. (S. 42, Nr. 10).

Diese Sophia war einst dem Adam als ein Same seiner geistlichen Geburt vermählt, weil Gott sie mit seinem „lebendigen geist oder othem“ eingeblasen hatte, so dass sie in Adam wohnte (S. 52, Nr. 8). Adam stand in der allerinnigsten Harmonie mit Sophia und erlebte sie „als ein süßes lust-spiel / und lauter wonne“ (S. 149, Nr. 3). Da Adam aber seiner fleischlichen Begierde nachgab, wurde die himmlische Sophia von ihm geschieden und ihm im Schlaf eine fleischliche Eva aus seiner Rippe gebaut (S. 43, Nr. 12 f.). Dadurch verlor Adam die weiblichen Eigenschaften und behielt nur die männlichen. Um dies wieder rückgängig zu machen, um also die Möglichkeit des androgynen, paradisischen Zustands wiederherzustellen – also die „Herwiederbringung“ zu erreichen –, führte der Messias im weiblichen Geschlecht der Maria den männlichen Teil „wieder in den leib des jungfräulichen weibes ein / ob er gleich selbst in sich das jungfräuliche bild trug“ (S. 43, Nr. 14). So wird also die männliche und weibliche Kraft wieder zusammengeführt in *ein* Bild und Wesen. Die Erlösung durch Christus ist letztlich eine Wieder-

herstellung des androgynen Urbildes des Menschen: Aus der Zweiheit der Geschlechter und dem Absinken in die tierische Leiblichkeit wird wieder die ursprüngliche englische Geistlichkeit der „männlichen Jungfrau“ Adam durch das jungfräuliche Bild des Messias.²⁹ Daher ist die Sophia ein ewiger „gegenwurf“ der Liebe Gottes, die sich in ihr spiegelt. Streng genommen hat die Sophia auch keine „eigenheit“, sondern ist von allem frei, was nicht der Liebe Gottes entspricht (S. 35, Nr. 21). Mit dem androgynen Zustand als Ziel der Einwohnung der Sophia ist nicht nur das Dritte Reich des Geistes erreicht, sondern auch der ursprüngliche Zustand vor dem Sündenfall. Das „süße Lustspiel“ kann wieder in Reinheit beginnen.

Die Sophia ist nicht fern von jedem Menschen, ja „fast näher als du dir selbst bist“ (S. 51, Nr. 2). Sie will wieder ihr Leben, was sie vormals in Adam hatte, bei allen Menschen nehmen, d.h. auf „ihren uralten thron-sitzen“ Platz nehmen (S. 53, Nr. 10). Daher lockt sie auf viele Weisen, um Besuchung zu machen. Es kommt zu einer Teilung der Menschheit in „2 hauffen oder partheyen“: der größte widerstrebt der Weisheit, der kleinere ist ihr gehorsam (S. 57, Nr. 1). Erforderlich aber ist „ein fähiges und geschicktes hertz“ (S. 58, Nr. 8). Nur ein neugeborener, reiner Geist, ein reines, von allen niederen Dingen befreites Herz „kan sich mit diesem allersubtilesten lautesten wesen vereinigen und vertragen“ (S. 58 f., Nr. 8; 11). Dann ist „Himmel auf Erden“ (S. 155, Nr. 1). Bei der geringsten Verleugnung seiner selbst kann der Mensch erwarten, dass ihm das edle „liebes-wesen“ begierig helfen will „und ihn zu küssen in seiner seele“ (S. 60, Nr. 15). Allerdings setzt das auch geistliche Kämpfe in den Menschen frei; denn die Liebe ist verbunden mit „ernstlichen buhlen“, so dass ein „brünstiges verlangen“, die Weisheit zur Braut zu begehren, gefordert ist. (S. 61, Nr. 17). Der Glaube und das Gebet sind nach Arnold das große Gut, das die heftige Liebe und das entbrannte, brünstige Herz gegenüber der Sophia entstehen lässt. Ein reines Herz, ein keuscher Leib und die Aufrichtigkeit sind Voraussetzungen für den Besuch Sophias (S. 65, Nr. 7 f.)³⁰, dem der Gehorsam ihr gegenüber folgt. Dann

²⁹ Hier ist die Nähe zu Jacob Böhme deutlich, wie man an folgender Passage erkennen kann: „Als nun Adam und sein Weib hatten von der irdischen Frucht gessen / schämten sie sich vor einander: denn sie wurden gewahr der thierischen Glider ihres Leibes Fortpflanzung [...] Alhier sehen wir klar / und greifen es ja / daß GOTT im Anfang nicht eine solche Bildniß mit thierischen Glidern zur Fortpflanzung geschaffen: denn was GOTT schafft zur Ewigkeit, davor ist keine Scham [...] Und ist an diesem Orte nichts greiflichers / als daß man sihet und erkennet / daß Adam vorm Schlaffe vor seinem Weibe keine thierische Gestalt gehabt hat: denn er war weder Weib noch Mann / sondern eine Jungfrau ohne thierische Gestalt; Er hatte keine Scham und Brüste / er durfte sie auch nicht: er hätte geboren in Liebe der Zucht / ohne Wehe oder Eröffnung seines Leibes / eine Jungfrau wie er war; und wäre möglich gewesen / daß das ganze Heer der Englischen Menschen wäre aus dem Brunnen aus einem ausgegangen / wie bey den Engeln / so er in der Versuchung wäre bestanden. Gleichwie sie durch einen Menschen sind alle erlöset worden.“ In: Von den drey Principien Göttlichen Wesens c. 17, § 83–85, S. 599 f.

³⁰ Vgl. auch S. 80, Nr. 17: „Aber mit keiner seele verbindet sie sich vertraulich und ergibt sich ein / als die von aller befleckung nicht allein des fleisches / sondern auch des geistes sich würcklich immerdar enthält.“

kann das Ziel erreicht werden: „Ihre gebote zielen lauterlich auff die so lang gewünschte herwiederbringung der verfallenen menschen / und auff die neue schöpfung / welche sie bey freywilligem gehorsam / und dem allerangenehmsten liebeszwang bey denen auszuwircken suchet / die sich dazu gutwillig bequemen.“ (S. 72, Nr. 18).

Die Sophia hat verschiedene Wirk- und Erscheinungsweisen: Sie kann wie ein „liecht-strahlendes auge“ wirken, das die finsternen Schlupfwinkel des untreuen Herzens durchschießt und alles Verborgene ans Licht bringt oder sie kann wie eine süße Mutter mit einem unverständigen Kind umgehen oder im Gemüt wie eine geschmückte Königstochter erscheinen (S. 74, Nr. 24), und sie kann schließlich „unter dem bilde von einem reinigungs- oder schmelzungs-feuer vorgestellt“ werden (S. 165, Nr. 11), das alles Verderbliche in der Tiefe des Menschen ausräuchert, so dass dann das von Sophia eingepflanzte Gold – die weisheitliche Herrlichkeit - zum Vorschein kommt.

Auf Seiten des Menschen ist die Antwort auf Sophia „die brünstige liebes-begierde allein [...] Sie lässet einem in diese reine braut verliebtem gemüthe keine ruhe [...]“ (S. 77, Nr. 7) Es gilt, „mit Sophia in liebes-gemeinschaft stehen“. Wem sie nur einen Blick schenkt, bei dem ist die falsche Liebe zu Kreaturen bald vergessen (S. 78, Nr. 11). Umgekehrt gilt, wer einen Geschmack von der Herzlichkeit dieser Brau Sophia genossen hat, „dem wird das andere alles zu eckel und koth“ (S. 80, Nr. 18). Stattdessen stellen die verliebten Gemüter der Sophia nach und diese lässt die Geister „in ihr geheimes zimmer zu sich eingehen“, damit sie dort mehr entdecken dürfen (S. 95, Nr. 1). Es folgt eine nächste Stufe der Läuterung „durch ein geistliches empfindliches läuterungs-feuer in der seelen“, was man fühlt, denn es ist wie eine umschmelzende und abbrennende Fackel „der scharffrichtenden weißheit“, die man aushalten muss (S. 97, Nr. 8). Dann kommt es endlich zur „offenbarung und ausgeburd der neuen creatur / wo zu die weißheit als die einig wahren mutter ihr bestes beyträgt.“ Darauf nährt sie die neue Kreatur „biß daß Christus nach seiner reinen menschheit im hertzen gestaltet wird.“ (S. 98, Nr. 11) So wird das Bild Gottes im Menschen wieder hergestellt. Zusammenfassend sagt Arnold:

„Diese [= Sophia] erzeuget nach ihrem eigenen bildniß / welches Gottes Bild ist / auß ihrem jungfräulichen saamen und leibe geistliche und himmlische kinder / und neue creaturen / in denen sie so dann die verlorne einheit der Göttlichen Natur nach aller weißheit und heiligkeit Gottes wiederum eingebieret und offenbahret“ (S. 100, Nr. 17). Die Neugeborenen sehnen sich alsbald „nach dero liebes-brust“ (S. 105, Nr. 1). Reifen kann die neue Kreatur nur durch „den himmlischen reinen nahrungs-safft / und lebens-thau der weißheit“, um zum reifen Alter zu gelangen (a. a. O. Nr. 3). So ruft Arnold aus: „Wie sollte man die wollüste und niedlichkeiten dieser grossen thron-fürstin allenthalben preisen und ausrufen [...]!“ (S. 106, Nr. 6). Das Liebeswerben der Sophia und ihre läuterndes Feuer sowie ihre alles Böse verzehrende Einwohnung führt zur Neugeburt und zum wonnigen Genuss des himmlischen Liebestrankes aus den Brüsten der Sophia.

1.4. Zusammenfassung

Es lassen sich deutlich zwei Stufen im Heilsprozess unterscheiden: Zuerst kommt es auf die neue Geburt an, die auch als „Durchbruch“ der „brunstigen liebe deß Vatters durch Christum in dem H. Geist“ bezeichnet wird. Ist dieser Durchbruch geschafft, dann setzt die „Herwiederbringung“ ein; denn es „beginnet der feurige strom der ewigen liebes-krafft auß dem flammenden göttlichen hertzen in den neuen gewissen Geist / und in das neue geschaffene hertz des menschen einzufliessen / [...] Also dass nunmehr eine stetige communication und gemeinschaftlicher einfluß der liebe und des lebens vorgehet / welches beydes denn wiederum in das hertz Gottes zurück gehet / und der mensch also ewig mit Gott verbunden bleibet“ (S. 174, Nr. 13). Der damit gegebene eschatologische Ausblick ist sozusagen die dritte Stufe des Prozesses, wenn der paradiesische Zustand vollendet sein wird. Er beginnt schon in diesem Leben, wenn der Liebende alles aufgibt, was der Jungfrau Sophia entgegensteht, aber das ist nur schwer möglich, so dass über dem gesamten Leben die Sehnsucht nach der letzten Erfüllung steht.

Das Ziel der endgültig-eschatologischen geistlichen Vermählung mit Sophia ist eigentlich zu unaussprechlich groß; es kann nur mit „Englischen zungen“ beschrieben werden, wenn die eigentliche Vermählung bei der gänzlichen Vollendung kommen wird. Jetzt, im Erdenleben, genießt der Dichter nur den ersten Vorgeschmack: „Deßwegen sie auch nur einige geheime liebes-blicke / küsse / und andere erquickliche bezeigungen solchen bewährten freunden / und reinen jungsfäulichen Liebes-geistern als gewisse unterpfänder zu theil werden lasset“ (S. 112, Nr. 7). Aber bereits diese süßen Strahlen ihrer Liebe und der allererste Kuss sind so „durchdringend / daß sie den seelen-Geist in unbeschreibliche wonne setzen“ (S. 113, Nr. 8). Alle Wollust der Jugend ist nichts gegen diese himmlische „ergetzung“. Diese wird umschrieben mit „süßer Entzückung“, „Versenkung aller Sinne in die Liebesfluten“ (a. a. O., Nr. 9), „unbetrübter Friede“. Sophia lässt dem Gespielen alle Freiheit, sie zu genießen „und sich mit ihren lebens-balsam zu versorgen / so viel man will. Man darff sich dann getrost an ihre brust legen / und saugen biß zur sättigung / und alle ihre reinen kräfte stehen offen / sie im paradisischen liebes-spiel in sich zu ziehen. In ihrer gantzen beywohnung ist reine wollust. Nimmermehr kann eine irdische braut einem manne geschmückter / keuscher / züchtiger und anmuthiger vorkommen / als diese hochgelobte jungfrau“ (S. 113, Nr. 10f.). Und so fleht der Liebes-trunkene: „O reine wollust / komme und besuche die deinigen noch öffter / und laß es ferner an deinen liebes-reitzungen nicht fehlen!“ (S. 113, Nr. 12). Sophia wird angefleht, sie solle den Geist entzünden „und verwunde mit ihrem hitzigen liebes-pfeil das innerste so gar tieff: daß ihm alle andere liebe würcklich gantz benommen werde / und er mit ihr allein der liebe zu pflegen suche“ (S. 120, Nr. 33).

Arnold muss schon bei der Beschreibung des „Vorgeschmacks“ zu gewagten, dem Hohenlied entlehnten erotischen Bildern greifen. Die endgültig-

tige Vollendung muss man sich dann noch gesteigerter vorstellen, wozu freilich keine anderen Metaphern mehr herangezogen werden können, weil man dazu auf die Engelsprache zurückgreifen müsste. Man kann aber festhalten, dass dieser Zustand die „reine [d. h. geheiligte] Wollust“ ist, so dass wohl auch die „Engelsprache“ sich der erotischen Bilder bedienen muss.

1.5. Arnold als visionärer Schriftsteller und als Ausleger des Hohenliedes

Arnold hat seine Sophiologie nicht nur geschrieben als rechtfertigendes Werk dieser Mystik, sondern er gibt an, das Buch unter Anleitung der Sophia verfasst zu haben. Es ist ihm „in die Feder geflossen“ (Vorrede, Nr. 8). Entscheidend ist wohl das Erlebnis, dass Sophia ihm in einer Vision erschien und er die Frage stellte „Woher kommt mir das, daß meines Herrn Braut und Mutter zu mir kommt?“ Auf diese Frage erhält er keine direkte Antwort. Vielmehr neigte sich Sophia zu ihm, „drückte ihn an sich und gab ihm einen Kuß“. Was im Hohenlied nur Erwartung ist – „er küsse mich mit dem Kusse seines Mundes“ –, ist bei Arnold in Erfüllung gegangen. Daher schreibt er das Buch, muss aber immer wieder die Erfahrung machen, dass alle Worte nicht das adäquat zum Ausdruck bringen können, was er eigentlich sagen will. Die unmittelbare, „wortlose“ Begegnung durch den Kuß scheint sich einer werthaftern Beschreibung zu entziehen, weshalb Arnold schließlich zu dem Mittel der Poesie greift und „Poetische Lob- und Liebesprüche / von der Ewigen Weißheit / nach Anleitung Des Hohenlieds Salomonis“ verfasst, die er nach dem Sophia-Buch veröffentlichte.

Weil die Weisheit „von Ewigkeit gebildet [...], vor dem Ursprung der Welt“ war und weil sie vor Gott allezeit spielte (vgl. Sprüche Salomos 8,22–31), ist sie wie Jesus Schöpfungsmittlerin; in ihr offenbart Gott den Glanz seines Wesens wie in dem Menschgewordenen.³¹ Die Jungfrau Sophia ist auch die Neuschöpferin, weil sie zu der Wiedergeburt drängt und damit das Tor zum Paradies erschließt. Unter dieser Prämisse legt er das Hohelied in seiner Poesie aus. Das Hohelied kann nach der Vorrede zu seinen poetischen Lob- und Liebessprüchen nur verstehen, wer durch „die“ Geistin – im Hebräischen ist der Geist weiblich, wie Arnold in Erinnerung bringt – wiedergeboren ist und sich nicht mehr im Jünglingsalter des Glaubens befindet. Im Prozess der Heiligung muss der Leser vorangeschritten sein, weil er keine „Milch“, sondern „feste Speise“ dargeboten bekommt. Bei ungenügendem Reifegrad sollte man von dem Lesen des Buches Abstand nehmen.

Arnold erklärt, wie er es in seiner *Unparteyischen kirchen- und ketzerhistorie* ausführlich nachgewiesen hat, dass unverständige Lehrer der Kirche sich dieser Texte bemächtigt hätten. Da war aber die sichtbare Kirche aus der Braut Christi schon zu einer „stinkenden Hure“ geworden, so dass

³¹ S. 24 f. Nr. 4: „Also ist nun die weißheit allerdings ein ewiges wesen / welches vor allen sichtbaren und unsichtbaren creatures mit der hochheiligen Drey-Einigkeit gleich ewig gewest / und auch in alle ewigkeit bleiben wird.“

bei der Auslegung des Hohenliedes nichts anderes als nur ungereimtes Zeug an den Tag kommen konnte. Freche Menschenweisheit kann nach Meinung Arnolds nicht erkennen können, dass es sich bei den Beschreibungen des Hohenliedes um eine Ehe des Geistes mit Geist „in und zu einer innigen einigkeit und reiner liebe ohne alle eifersucht“ handelt (Nr. 24). Arnolds Dichtungen sind „aus dem überfluß des hertzens ausgebrochene gedanken / andachten oder gesänge“ (Nr. 28). Wenn Leser die „heiligen expressiones von den Göttlichen liebes-umgang auff muthwillen oder unziemliche gedanken ziehen / würden sie ihr urtheil alleine tragen müssen“ (Nr. 31). Andere warnt er, „dass sie des honigs nicht zu viel nehmen / oder diese liebliche lockungen der Göttlichen liebe vor das eintzige werck im Christenthum ansehen.“ Man soll also wählerisch-kritisch, je nach dem Reifegrad des Glaubens, mit den Gesängen umgehen. Man sollte auch nie vergessen, dass das Christenthum kein stetiges Lustspiel oder Kurzweil, sondern dass es zuvörderst wachsamer Kampf ist.

Unziemliche Gedanken könnten schon aufkommen, weil Arnold häufig als das „Ich“ seiner Gedichte zugleich die Braut ist, die sich dem Bräutigam Christus hingibt. Dann wäre dies eine homoerotische Konstellation. Aber das ist nach dem oben Gesagten deshalb auszuschließen, weil es letztlich um die Androgyne geht. Dennoch singt der Dichter mit Blick auf Christus:

Meine lieb / mein schatz / mein bräutigam / ich lege mich in deinen schoos /
 Ich dräng mich in dein hertz hinein / du wirst mich nimmer von dir loß /
 Ich will von dir geschwängert seyn / gib mir das süsse pfand der ehe /
 Daraus ich weiß / dass du mit mir und ich mit dir vermählet stehe (S. 28).

Die Bilder gehen offenbar durcheinander, wie man an den folgenden Strophen erkennen kann, die zusätzliche Vokabeln der Mystik (Gelassenheit, Ruhe) verwenden:

Da liegt sie [die Braut = Arnold] in stiller gelassenheit nieder
 Vertrauet die neuen und himmlischen glieder /
 So bald sie von küssen und fassen ermüdet /
 Alleine dem der sie mit liebe beschüttet.

Dann schläfet die braut und der bräutigam wachet /
 Der ihr so gesicherte ruhe gemachet:
 Dann wartet er seiner verliebten gespielen /
 Sein auge mag auff ihr erwachen nur zielen.

Da wird ich [= Jesus] ihr meine einflüsse schicken,
 Sie wird an mein hertze die liebes-brust drücken:
 Wir werden uns halsen / wir werden uns küssen /
 Die süsse vermengen wird liebe außgiessen (S. 34)

Wird aber Sophia angedet, erscheinen die Bilder eindeutiger:

O schönheit selbst / o rein erkanntes bild /
 Unschätzbar-theurer schatz!

O jungfrau gantz mit reinigkeit erfüllt /
 Ohn allen gegensatz! [...]
 Daß ich nicht seh / wer dich nicht lieben wollt /
 Du braut im feyer-kleid!
 Diß sag ich kurtz: du wirst die schönste bleiben /
 Nichts kann den rum erreichen:
 Dein glantz muß doch den heuchel-schein vertreiben [...] (S. 43).

Dann tritt das Erotische voll in das Blickfeld:

Hier schmiege ich mich / o weißheits quell /
 An deiner liebe brüste /
 Die mir ganz unbetrübt und hell
 Einflößen Himmels-lüste
 Der unerschaffnen lieblichkeit
 Die nur ein reines hertz erfreut.
 Hier schmeck ich deine süßigkeit
 Wenn sich der mund anleget [...]
 Ich saug getrost / ich ziehe scharff /
 Und trinck so viel ich nur bedarff
 Von reinen Himmels-nectar-flüssen,
 Die meine menschheit gantz durchsüssen.
 [...] Und wenn ich satt getrunken hab /
 Daß sich der matte geist erlab /
 So spiel ich / wie ein kind mag schertzen
 Und kann die zarten brunnen hertzen (S. 47).

Die Brüste werden nach der Vorlage des Hohenlieds in verschiedenen Bildern beschrieben: Bald sind die ein klarer Bronn, bald ein weiches Bett, bald ein Gewürz- und Weihrauchhügel, bald ein heller Tugendspiegel. Sie können auch als Apfelbaum, als begrünter Garten oder als wasserreiche Flüsse beschrieben werden:

Sie starren voller krafft vor mir /
 Und möchten vor begierd zerspringen /
 Mir leben und genug zu bringen.

Dann wieder sind sie wie ein Weinberg, der die reifsten Trauben und den lieblichsten Wein hervorbringt:

Daß ich davon oft wie trunken /
 Und gar im liebes-meer versuncken (S. 48).

Die Trunkenheit, die ja auch in der Pfnstgeschichte (Apg 2) eine Rolle spielt, wird von Arnold immer wieder bemüht, um das Unaussprechliche zur Sprache zu bringen:

Wenn die seele sich befindet
 In des bräutigams keller stehn /
 Wird sie als vom wein entzündet
 Jauchzens voll einher zugehn:

Daß ihr leib und gantzer Geist
Truncken und entzucket heißt (S. 58).

Der Mund ist nicht nur für die Liebesküsse wichtig, sondern es fließen auch Lebensäfte von Sophia in den Dichter über:

Sollte nicht der süsse kuß
Schencken einen honig-fluss? (S. 59)

Oder Arnold singt:

O rosen-mund / komm / küsse mich /
Flöß deine lebens-säfte
Unmittelbar und süßiglich
In die verschmachteteten kräfte.
Ihr nectar-lippen thut euch auff /
Und lasst dem balsam seinen lauff / [...]

Nun aber hast du meine braut
So reichlich mich gelabet:
Dein mund hat mir sein hertz vertraut /
Dein einfluß mich begabet [...] (S. 49).

Der Honig oder Zucker, der Balsam oder auch die Salbung, die so von der Jungfrau Sophia auf den liebenden Verehrer übergehen, werden dann auch als Lehre gedeutet, in die der Geküsste immer tiefer eindringen will, bis er alles weiß. Von Sophia ist der Eingeweihte völlig gefangen:

Holdseligs lieb /
O weißheit / meine ruh!
Wie süß empfindlich ist dein trieb /
Wenn ich mit dir / o freundin / freundlich thu!
Da find ich / daß nichts schönens ist / als du:
Dein blick durchsüßt mir marck und bein und hertze /
Ich weiß so dann von nichts / als liebes-spiel und schertze.
So Göttlich-reine bistu mir!
Ich wäre wohl das gröbste thier /
Wenn nicht dein umgang mir vor allen wohlgefel /
Und deine reinigkeit wär meiner liebe ziel.
Wirstu mir doch
Vom Vater immer noch
Als braut zur ehe beygelegt /
So daß mein hertz sich kühnlich dir in deine süssen arme leget.
Da treibt mich deiner schönheit trieb
Zu lauter lieb (S. 71f.).

Weil Sophia dem Liebhaber keine Geheimnisse der Liebe vorenthält, kann Arnold auch hier den „fröhlichen Wechsel“ besingen und endet mit einer fiktiven Frage:

So ist mir Sophia zu liebsten erwehlt /
Die eine / die reine /

Die mir kein geheimnis der liebe verhält.
 Ich will dich in mich
 Nun bringen / mein Ich!
 Sagt was mir bey meiner vollkommenen fehlt? (S. 76)

Unter der Überschrift „Die himmlische tauben-gesellschaft“ dichtet Arnold in Anlehnung an Hoheslied 1,15 und 2,9:

Komm / tauben-gatte / reinste lust /
 Komm, unser bette blühet!
 Weil du mir reichst der weißheit-brust /
 Da mein mund nahrung sihet.
 Du lockst mich wie ein liebes reh /
 Daß ich nur seiner spur nachgeh /
 Wie dein magnet mich ziehet.

Hier bin ich schwängre [oder fülle] meinen Geist
 Mit Paradieses-leben / [...]

O hitz'ge lust / o keusches bett
 Darinn mein lieb mich findet 7
 Und da mein Geist mich um die wett
 Umhalsend kräftig bindet:
 Bis mich dein licht-leib gantz umringt /
 Und als ein meer in sich verschlingt /
 Daß falsche lieb verschwindet.

Auch reine taub / wie schwebst du doch
 Ob meinem Geist mit freuden!
 Du kannst der süssen ehe joch
 Nun zwischen uns bereiten:
 Drum gibst du dich / drum dringst du ein /
 Mein Geist will nur durchflossen seyn
 Von dir / dein spiel zu leiden (S. 77 f.).

2. Zinzendorf (1700–1760)

Eine der wohl umstrittensten Gestalten der neueren Kirchengeschichte ist zweifellos der Reichsgraf Nikolaus Ludwig von Zinzendorf und Pottendorf, der später als Arnold gelebt hat, aber auch zu den Pietisten gezählt wird. Allerdings hat er selbst sich in deren Nähe nicht ganz so wohl gefühlt, wie die Lehrbücher der Kirchengeschichte nahe legen. In Halle, wo er die Schule bei August Hermann Francke (1663–1727) besuchte, ging es ihm zu eng zu: Wo die Pietisten gehen, da tanzen wir, konnte er den Unterschied auf den Punkt bringen. O. Pfister hat allerdings im Blick auf unser Thema dem Grafen ein vernichtendes Urteil ausgestellt: Er habe, schrieb Pfister in seinem als „psychoanalytische Studie“ ausgegebenen Werk *Die Frömmigkeit des Grafen Ludwig von Zinzendorf* (1910; ²1925) „die Religion auf das Hässlichste sexualisiert“. Er spricht von „erotischen Ausschweifungen“, von „ro-

hesten Perversitäten ohne die leiseste Sublimierung“. Solche Urteile beziehen sich insbesondere auf die sog. „Sichtungszeit“, als der Graf aus Sachsen ausgewiesen war und er bei dem Grafen von Ysenburg-Büdingen, der 1712 in einem Toleranzedikt „jedermann vollkommene Gewissens-Freyheit“ gewährte, einen Unterschlupf fand und die Siedlung Herrnhag entstand. Für den schon erwähnten Marburger Kirchenhistoriker Hans Schneider ist diese Wetterauer Zeit (1736–1750) gekennzeichnet durch „höchste Blüte“ und zugleich „schwerste innere Gefährdung“. Es sei für Zinzendorf „die Zeit der größten Erfolge, aber auch der heftigsten Anfeindungen“.³²

Zinzendorfs Erneuerungsbewegung, die ausgelöst wurde, weil sich Glaubensflüchtlinge aus Mähren auf seinem Gut bei Bertelsdorf am Hutberg ansiedelten und sich daraus die Herrnhuter Brüdergemeine entwickelte, hatte besondere Erfolge durch neue Sozialformen, durch einen geregelten Tagesablauf, durch neue Seelsorgepraktiken, durch die Losungen, die jeden Tag unter ein Bibelwort stellten, durch eine ökumenische Weite und durch großen missionarischen Tatendrang. Dieser Tatendrang wird von einem Bewusstsein gespeist, das der Graf in die Worte fasste:

So daß klar in die augen fällt,
zwey religionen sind in der welt;
denn man ist entweder ein Atheiste
oder ein wahrer und selger Christe
vom fels gehaun.³³

Außerdem wird eine neue Frömmigkeit entfaltet, die sich aus der Liebe zum Heiland speist: Zinzendorf hatte nur eine Passion, das ist Er, nur Er, und so sucht er die Gemeinde in einer dauernden „Connexion mit dem Heiland“ zu halten.³⁴ Eines der hervorragenden Mittel ist dabei Musik und Gesang. Der Graf hat des öfteren während der von ihm eingeführten Singstunden oder der Singgottesdienst spontan gedichtet: Er zeilte und während der Kantor die Melodie spielte und die Gemeinde diese Zeilen sang, überlegte er die nächsten Zeilen, und so entstanden eine große Zahl von Liedern, die aufgezeichnet wurden, weil sie als besonders vom Heiligen Geist inspiriert galten. „Wenn ein Volk dasitzt und singt seinem Fürsten mit einem Munde und mit so vieler Empfindung des Herzens und Nähe des Heiligen Geistes,

³² H. Schneider, Nikolaus Ludwig von Zinzendorf, in: M. Greschat (Hg.), *Orthodoxie und Pietismus*, Stuttgart 1982, 364. Gegen Pfisters Interpretation hatte G. Reichel 1911 sein Buch *Zinzendorfs Frömmigkeit im Lichte der Psychoanalyse* ausgehen lassen.

³³ Herrnhuter Gesangbuch. XII. Anhang und Zugaben (= Ergänzungsbände zu den Hauptschriften II, hg. von E. Beyreuther und G. Meyer, Hildesheim 1964, Lied 2127, Str. 12. Die Christen werden immer wieder als „zeugen-volk“ bezeichnet. Die nachfolgenden Verweise auf die Lieder beziehen sich auf diesen Band.

³⁴ „Christus und wir sind in der Verbundenheit unüberwindlich, so bald wir aber Christum lassen, und vor uns selbst Hand anlegen, so sind wir schon verlohren“ Kindliche Einfälle über den Zusammenhang des Hoheliedes Salomonis, wie es von der Seite der Trennung und Gemeinschaft angesehen worden. 1731, Ergänzungsband XI, 440 f.

dann sind dies lauter göttliche hierarchische actus, die mit der Engel-Hierarchie konnektieren.³⁵

2.1. Jesus der Mann

Zinzendorf war 1743 von einer Reise in die Neue Welt in die Wetterau zurückgekehrt.³⁶ Die besondere Jesus-Frömmigkeit wird jetzt herausgestellt. „Ich lebe nicht mehr, sondern mein Mann lebt in mir.“ Nicht zufällig heißt es hier „mein Mann“; denn einmal geht es darum, dass Jesus tatsächlich der normale Sohn eines Zimmermanns war, dem nichts Menschliches fremd war:

Das Amts=geheimnisvolle glied, das alle männer tragen,
 dass trug er auch, der bundes=schnitt beweists in ersten tagen;
 die mannbarkeit blieb nicht zurück,
 in allem ordinairen
 ward er uns gleich,
 und stük vor stük
 kann man ihn so gewähren.³⁷

Dieses Pochen auf das Menschliche des Gottessohnes ist offensichtlich an den Hymnus des Philipperbriefes angelehnt, auch wenn natürlich Zinzendorf betont, dass Jesus in einer Hinsicht aus der Menschheit herausgehoben war, nämlich dass er ohne Sünde blieb.

Auf der anderen Seite wird das Mannsein Jesu betont, um dadurch das Bild von Jesus als dem Bräutigam der einzelnen Seele und der ganzen Gemeinde zu unterstreichen. Zugleich steht Ehebruch als Bild für den Sündenfall der Menschheit:

Dein mann der ward für dich ein fluch,
 und büßte deinen ehebruch [...].³⁸

Damit ist aber die Grundlage geschaffen, um eine „innige Conversation“ der Braut mit dem Bräutigam von Herz zu Herz zu ermöglichen. Diese innige Conversation bringt eine neue Sprache hervor, die eigentlich nur Insider verstehen können.³⁹ Diese Liebessprache kann natürlich auch wortlos sein und sich im Küssen des Bräutigams äußern, „wenn wir [...]“

³⁵ *H.-Chr. Hahn / H. Reichel* (Hgg.), *Zinzendorf und die Herrnhuter Brüder*. Quellen zur Geschichte der Brüder-Unität von 1722 bis 1760, Hamburg 1977, 223.

³⁶ Zum Folgenden vgl. die Ausführungen von *H.-G. Kemper*, *Geistliche Liebesspiele*. Die Herrnhuter in Büdingen, in: *G. R. Kaiser / G. Kurz* (Hgg.), *Literarisches Leben in Oberhessen* (Giessener Diskurse Bd. 11), Gießen 1993, 47–72.

³⁷ Lied 2078.

³⁸ Lied 1970, Str. 15.

³⁹ Zinzendorf betont auch, dass sich Menschen aller Nationen wieder verstehen. Vgl. Lied 1973, Str. 11: „Wie ist es denn geschehn, / daß sie sich all verstehn? / Wo ists sprach=gewirre? / das durcheinander=gehen / in einer Babels irre? / Wenn man JEsu wird, / so ists ausgeirrt.“ Allerdings weiß er auch von der Notwendigkeit der „dolmetscher der sprache Canans“, Lied 1978.

uns todt küssen möchten an Ihm, und er an uns⁴⁰. Zugleich muss man ein Doppeltes in Rechnung stellen: In den seltensten Fällen wird Jesus als Bräutigam verehrt, wie man sich gemeinhin einen festlich geschmückten Bräutigam am Hochzeitstag vorstellt. Vielmehr zielt die Frömmigkeit auf den Schmerzensmann⁴¹, auf den leidenden Jesus, „dem der Geiffer vor dem Munde steht, dem die Augen herausstehen“, der insgesamt eine „scheußliche Gestalt“ war.⁴² Auch hier wird das Menschliche betont, um dadurch umso deutlicher auf die Liebe hinzuweisen, weil es in der Tat einer Liebe wie zwischen Braut und Bräutigam bedarf, um sich durch die Wunden nicht abschrecken zu lassen. Im Gegenteil: Weil Erlösung nur durch das Opfer Jesu gefunden werden kann, muss man sich stets das Leiden Jesu „für uns“ vor Augen halten, um Liebe mit Dankbarkeit zu paaren.⁴³

Dann wird das Mannsein Jesu betont, weil er der einzig-ausschließliche Mann war: Alle Menschenseelen, auch die der Männer, sind nämlich weiblich. Nur Jesus ist der wahre Mann von Ewigkeit her⁴⁴ als der Sohn Gottes.

2.2. *Der Blut- und Wundenkult*

Der Opfergedanke hat bei Zinzendorf zu einem Blut- und Wundenkult geführt, der die Sprache deutlich geprägt hat.

Des wunden Creuz=Gotts bundes=blut,
die wunden=wunden=wunden=fluth⁴⁵

Außerdem hat Zinzendorf nach dem Motto aus Mt 11, 25 – „so ihr nicht werdet wie die Kinder“ – eine Kindersprache durch Häufung von Diminutiven zu schaffen versucht. Der Opfergedanke tritt so in den Vordergrund, dass Jesus vornehmlich als das Lämmlein apostrophiert wird. Die Trinität wird gefasst als „Papachen-Mamachen, Bruder Lämmlein, Schwester Flämmlein“.⁴⁶ So wie der Sündenfall mit Ehebruch umschrieben wird, so kann der neue Zustand der Heilung als Jungfräulichkeit bezeichnet werden:

Papa, Mama, und ihr flämmlein, bruder Lämmlein,
macht uns täublein zu so jungfräulichen weiblein.⁴⁷

⁴⁰ Homilien über die Wundenlitanei (= Hauptschriften Bd. 3), Hildesheim 1963, 232.

⁴¹ Lied 1936, Str. 5: „[...] Der umgang mit dem schmerzens=mann, / ist alles, was ich machen kan, / bis leib und seele scheid.“

⁴² Lied 1908: „1. Ich bin ein purpur=würmlein roth, / das man zerquetscht bis in den tod, / den saft nur zu erlangen; / mein saft ists rosinfarbe blut. / Wohl denen, die es fangen! [...] / 3. Am creuze wird mir meine seit / mit einem speer geöffnet weit, / draus blut und wasser pletschet; / bin ich denn nicht ein armer wurm, / den man tritt und zerquetschet?“

⁴³ Vgl. Lied 1910, Str. 2: „Dir dank ich für dein leiden, / den ursprung meiner freuden; / dir dank ich für dein sehnen / und heiß vergoßne thränen.“

⁴⁴ Lied 2194, Str. 2.

⁴⁵ Lied 1945, Str. 2.

⁴⁶ Dass der Geist weiblich ist, wusste Zinzendorf auch an anderer Stelle zu sagen: Lied 1887, Str. 6: „O Geist! Den man auch mutter heißt, / und das gewiß nicht übel; [...]“

⁴⁷ Lied 2117, Str. 6.

Außerdem gründete er einen NÄrrchen-Orden, wobei hier das Motiv des Kindlichen mit dem Motiv des Narren um Christi willen zusammenfließt. Je länger umso auffälliger und auch umso unerträglicher aus heutiger Sicht wird die Verehrung der Seitenhöhle Jesu, also dort, wo der Soldat mit der Lanze hinein stach, und Blut und Wasser hervorquoll. Selbst Speer und Soldat sind daher verehrungswürdig:

[...] Ich küß den speer;
 Wie wolte ich, o kriegs=knecht!
 dich für diesen stich
 noch selber gehen küssen [...]⁴⁸

Diese Seitenwunde wird in immer neuen Anläufen und auch mit immer neuen Vokabeln – Pleura, Ritz, Spalte, Rinne, Seitenschrein, Höhlchen, Seitenhöhlchen, Seitenwunde, magnetische Seite – besungen: „Ich legte meinen Finger, wie jener blöde Jünger, in seine Seitenhöhle, da glaubte meine Seele.“ Der normalerweise als ungläubig bezeichnete Thomas war der „erste Theologus, der aus den Wunden des Heilands den Schluss gemacht, dass Er Gott ist.“⁴⁹ Aber während Thomas nur den Finger in die Seitehöhle legen durfte, kann sich Zinzendorf vollständig hineinbegeben. So singt er nach der Melodie „Wie schön leuchtet der Morgenstern“:

Was bruder Thomä ist geschehn,
 das hab ich eben auch gesehn:
 Er hat mich eingeschlossen
 in den gespaltnen seiten=schrein,
 wo der nur legt' den finger drein;
 ich bin mit blut beflossen.
 Nun ich
 wünsch mich
 immer drinne
 in der rinne,
 unabwendlich, täglich, stündlich und momentlich.⁵⁰

Oder es heißt:

2. O du auserwehltes höhlgen!
 Wie verwünsch ich mich hinein,
 daß mein kleines armes seelgen
 ewig möge in dir seyn,
3. Wie ein täubgen drinnen sitzen,
 auf Anachoreten=art,
 bis sich einst der strahl der ritzen
 und mich mit ihm offenbart.

⁴⁸ Lied 1883, Str. 4.

⁴⁹ Wie Anm. 40, 242.

⁵⁰ Lied 1912, Str. 4.

4. Lamm, ach Lämmlein!

Ich vergehe über solchen wunder=blik,
nims nicht übel, denn ich stehe
ganz verstummt bey solchem glük.⁵¹

Die Seitenhöhle erhält auch noch dadurch eine besondere Bedeutung, weil Zinzendorf meinte, dies sei der Ort, an dem der Heiland „unsere Seelen herausgeboren hat“.⁵² Dadurch, so kann man interpretieren, wird das weibliche Geburtsorgan in die Verehrung Jesu mit einbezogen, wenn der leibliche Geburtsvorgang Abbild für den geistlichen Geburts- oder Wiedergeburtsvorgang ist. Andererseits ist es das Organ, in dem man sich einnisten muss:

Tieff nein, tieff nein ins Seitlein:
Wie wohl ist einem vögelein,
das einmal angelanget da,
und singet Pleurae gloria:
da hängt am ur=magnet,
da hängt es steif und stät:
da hat es seinen nahen Mann
mehr nah als man was haben kann,
als haut und hemde:
das herze brennt,
so bald mans nennt; o Seiten=loch!
Du bist es doch:
Gelobet seyst du, Jesu Christ,
daß ich im seitlein eingenist'
fliegt hin und her, ihr täubgen,
ich freß mich ein, wie's stäubgen.⁵³

2.3. *Erotisierung des Sakralen und Sakralisierung des Erotischen*

Von einer Erotisierung des Sakralen und umgekehrt von einer erotischen Emotionalisierung des gemeindlichen Lebens in Herrnhut hat man gesprochen.⁵⁴ Das ist treffend gesagt, wie dieses Beispiel zeigt:

Wenn ich in meinem winkelein
umarm und küß mein Lämmelein,
sind die fünf wunden meine;
ich leg mich in der hohl vom speer
bald in die läng, bald in die quer,
als wär sie mein alleine:

⁵¹ Lied 1864.

⁵² *H.-W. Erbe*, Herrnhag. Eine religiöse Kommunität im 18. Jahrhundert, Hamburg 1988, 102.

⁵³ Zitiert bei *J. Kümmerle*, Nikolaus Ludwig von Zinzendorf und die Dichtung im 12. Anhang des Herrnhuter Gesangbuchs, in: *Freikirchenforschung* 10 (2000), 440.

⁵⁴ A. a. O., 438.

denn mein
 bettlein
 ist die lende,
 und die hände und die füsse,
 brauche ich zu meinem küssen.⁵⁵

Zinzendorf ist in seinen Liedern vom Ehestand so deutlich geworden, dass er das selbst nur mit medizinischen Schriften vergleichen wollte. Das Bild von Braut und Bräutigam wird benutzt, um die menschliche Sexualität in der Ehe zu heiligen: „Der heilige Ehe=stand ist uns eine wahre religion“. Das bedeutet, dass in der Ehe der Ehemann als Bräutigam für die Frau der „Vice-Christus“ ist, und dass die Ehefrau als Braut die „Creuz=Gemein“ darstellt:
 Wenn man so sieht wie alles ist,

da sieht man einen vice=christ,
 dort eine Magdalene,
 dem kirchlein, das ans Lämmlein gläubt [...]⁵⁶

In diesem Zusammenhang erinnert Zinzendorf wieder an Jesu Beschneidung:

Ihr heilige matronen!
 die ihr in ehe=thronen um vice-christen seydt,
 ihr ehrt das theure zeichen,
 daran sie Christo gleichen,
 mit inniger geborgenheit.⁵⁷

Zinzendorf erklärt diesen Sachverhalt so:

„Und ein mann ist darnach nicht ein solcher repraesentant von des Heilands person, wie ein comoediant, der dem Heiland die minen und worte ablernte, und brauchte sie hernach bey seiner frau ohne effect; [also eine rein äußerliche imitatio] sondern er ists, wie ein unter-könig, er ist ein wirklich ebenbild des Heilandes: und wie der Heiland der character seines himmlischen Vaters ist; so ist ein rechter mann ein character Jesu Christi, es spiegelt sich in ihm des Herrn klarheit mit aufgedeckten angesicht; daß eine schwester, die es versteht, denken kann: so war mein Lamm, daß sie, wenn sie ihren mann ansieht, sich den Heiland dabey einfallen lassen kann, und wenn sie ihres mannes genießt, sich den Heiland dabey vorstellen kann, und wenn sie ihr mann umarmt, und wenn sie ihr mann segnet, mit recht denkt, daß sie der Heiland segnet.“⁵⁸

2.4. Ehereligion

Damit ist nicht die Religion sexualisiert, wie Pfister meinte, sondern umgekehrt die Sexualität ist in Religion erhoben. Dass Zinzendorf damit die Ehe aufgewertet hat und den Zeugungsakt als eine der „venerablesten und se-

⁵⁵ Lied 1984, Str. 5.

⁵⁶ Lied 1941, Str. 5.

⁵⁷ Lied 1990, Str. 7.

⁵⁸ *Erbe*, Herrnhaga, 178 f.

riusesten Handlungen“ bezeichnete und dass er ferner Sexualeklärung vor der Ehe trieb, ist nur konsequent. Die Stabilität der Ehe wird dadurch gewährleistet, dass Christus die Sünde, für die Ehebruch steht, durch sein stellvertretendes Leiden und Sterben „abgetan“ hat, so dass der Mann seine Rolle gegenüber der Frau als *vicarius Christi* wahrnehmen kann und dadurch der Ehebund hoch geachtet werden kann:

11. Zweytens: Wenn das Gottes=Lamm, unser selger Schöpfer,
das weib aus dem manne nahm; (o der weise Töpfer!)
12. Hat er ein vicariat dadurch eingeführet, da der mann nach seinem grad
Ihn repräsentieret.
13. Dieser venerable bund, der die ehe=sachen
uns soll mit dem Lammes kund und ehrwürdig machen,
14. Wird so gar nicht recht erkennt, und so ignoriret,
dass man Gottes sacrament in das fleisch geführet.
15. Was geht unser eins das an? Lob sey unserm Manne,
der den ehbruch abgethan, mit samt seinem banne.⁵⁹

Außerdem steht die Gemeinde als das „theure Ehe=volk“ des Lammes im Mittelpunkt der Heilsökonomie:

Das centrum aller creatur,
der innbegriff der dinge,
die quint=essenz von der natur,
(hilf Gott, dass ihrs gelinge!)
ist die Gemeine JEsu Christ [...].⁶⁰

Und Zinzendorf kann so weit gehen, die Familie als Abbild der Dreieinigkeit zu bezeichnen:

3. So steht die Ertz=Drey=Einigkeit,
von der die mensch=Gemeine
ihr tieff geheimnis hergeleit't in ihrem Eh=vereine,
allwo der mann, das weib, das kind,
in dem moment ein grund=punct sind,
die sie sich verdreyein'gen. [...]
11. Wenns aber ans umarmen geht,
ans küssen und ans herzen,
so zieht der Sohn als ein magnet,
und macht ihr liebes=schmerzen,
der braut, die Er für sich erschuf,
und ihr zum ewigen behuf,
sich selbst einnaturte [...].⁶¹

Dennoch ist bei aller theologischen Hochachtung der Ehe und der Geschlechtlichkeit die Gefahr nicht von der Hand zu weisen, dass durch die Bilder und Metaphern ein erotisierendes Klima im Gemeinschaftsleben

⁵⁹ Lied 2163.

⁶⁰ Lied 2168.

⁶¹ Lied 2175.

erzeugt wurde und die Polemik gegen den Grafen genug Munition hatte. Man muss freilich auch hinzufügen, dass diese Ehereligion Zinzendorfs nur ein irdischer Vorgeschmack ist. Sie bindet ohne Zweifel die Braut ganz an den Bräutigam:

Sag an, mein herzens=bräutigam!
 mein Hoffnung, freud and leben!
 Mein edler zweig aus Jacobs stamm!

Und die Antwort lautet:

ich will mich ganz verschreiben
 dir ewig treu zu bleiben.⁶²

Ungeachtet dessen aber kann die eigentliche Hochzeit des Bräutigams mit der Braut hier nicht vonstatten gehen. Daher kann in dieser Welt nur eine „Vize-Hochzeit“ möglich sein. Erst beim Kommen des Lammes wird die wahre Hochzeit gehalten werden. Am Ende kann aber auch wieder der Kuss der Pleura im Mittelpunkt der eschatologischen Erwartung stehen:

[...] so Marter=Lamms=herzhaftiglich,
 so Marie Magdaleneleich,
 kindlich, jungfräulich, ehelich
 soll uns das Lamm erhalten,
 bis zum kuß seiner Spalten.⁶³

Mit einem Donnerbrief an seinen Sohn Christian Renatus machte Zinzendorf dem Spuk mit dem erotisierenden Blut- und Wundenkult ein abruptes Ende. Die „Sichtungszeit“ in der Wetterau war damit vorbei.

3. Zur Interpretation

Als visionärer Schriftsteller wollte Arnold keine Gelehrsamkeit um ihrer selbst willen treiben. Die Gelehrsamkeit war für ihn zu sehr mit Gelehrtengezänk verknüpft, und von den Disteln und Dornen der Schulzänker lassen sich keine Feigen oder Trauben ernten.⁶⁴ Sein Buch über *Die Erste Liebe*, das ihm immerhin eine Professur für Geschichte an der Universität Gießen einbrachte, ist zwar ungemein gelehrt, was man auch von seinem berühmtesten Buch, der *Unparteyischen kirchen- und ketzerhistorie* sagen muss, aber seine ganze Gelehrsamkeit steht im Dienst einer Sache. Dieser Sache wird man ansichtig, wenn man bedenkt, dass er in der *Ersten Liebe* das vorbildliche Leben der ersten Christen nachzeichnet. Sie bilden für ihn den Maßstab, wie christliches, von Gott und dem Hl. Geist gewirktes Leben auszusehen habe. Nur, weil die ersten Christen einen Vorbildcharakter

⁶² Lied 1946 Str. 7.

⁶³ Lied 2278.

⁶⁴ Vorrede Nr. 7, wie Anm. 24.

für alle Zeiten einnehmen, muss man sich mit ihnen beschäftigen. Damit kommt die wahre Absicht in den Blick: Die Kirche seiner Gegenwart ist von der ersten Kirche so weit entfernt, dass sie nur als Sündenpfehl, als das wahre Babel, apostrophiert werden kann. Sie ist zu einer „Mauerkirche“ petrifiziert:

Ihr Salems-töchter / hört / die ihr an stein und mauren
 Bindt Gottes dienst und lieb / und nur auffs äußre gafft /
 Aus irdisch-grobem sinn (S. 7).

Der Kontrast könnte nicht deutlicher zur Sprache kommen: Je leuchtender⁶⁵ die Urkirche von Arnold gemalt wird, desto düsterer zeigt sich das Bild der Kirche in seiner Gegenwart. Daher kann die Absicht Arnolds nur darin zu suchen sein, dass er die Kirche der Gegenwart aufrütteln will, die eingeschlagenen Pfade zu verlassen und sich erneut dem Geist auszusetzen, um dem Strafgericht Gottes über Babel zu entgehen. Letztlich geht es Arnold um den Weckruf zu einer grundlegenden Kirchenreform.

Wenn diese These stimmt, dann muss man gleich hinzufügen, dass auch seine Dichtung diesem Ziel verpflichtet ist. Kirche soll wieder eine Kirche der wiedergeborenen Seelen werden, damit die erste Liebe wieder Einzug halten kann. Der weite Abstand, der sich auftut zwischen dem, was die Kirchen sein sollten und dem, was sie ist, kann nur überwunden werden durch eine tiefgreifende Umwandlung. Auch sein in vieler Hinsicht umstrittenstes Buch über die Sophia ist diesem Ziel verpflichtet. Wenn nämlich eine Seele „unpartheyisch“ untersuchen würde, was es mit der Sophia auf sich hat, würde bald feststehen, wie er in der Vorrede unterstreicht, dass alle Unge-
 wissheit „aus so langem abweichen / ungehorsam und daher entstehender unerkännniß Gottes und seiner ewigen weißheit und warheit herrühre“ (Nr. 16). Dagegen gilt, dass dieses „unschätzbare kleinod“ „allen menschen hochnöthig seyn“ muss (Nr. 19). Wie die einzelne Seele leer werden muss, um neu gefüllt zu werden, so muss sich auch die Kirche entäußern, damit sie als makellose Braut wieder in Erscheinung treten kann. So appelliert Arnold an die jungen, munteren und edlen Gemüter in der Blüte der Jahre, ihre Kräfte nicht bei den Krämern und Kaufleuten der falschen Weisheit zu vergeuden: „Buhlet nicht mehr um die welt und um ihren huren-schmuck / sie kan euch weder dauerhafte güter noch deren unbetrübten oder stetigen genuß und besitz geben“ (Vorrede Nr. 26). Vielmehr heißt der Ausweg: „Ergebet demnach euer hertz diesme allerschönsten liebe-wesen Gottes / ihr jünglinge / jungfrauen und andere / die ihr etwas zu lieben haben wollet. Bittet um den Geist der liebe / der euch in diese unvergleichliche schönheit verliebt und brünstig mache [...]“ (Nr. 26).

Steht Arnolds erotisches Liedgut und seine Auffassung von der Jungfrau Sophia im Dienst einer Generalreform der verfallenen Kirche anhand des Vorbilds der ersten Christen, so wird man von Zinzendorf eine ande-

⁶⁵ Man könnte natürlich auch sagen: je idealistischer.

re Stoßrichtung für seine erotische Dichtung geltend machen müssen. Für ihn war keine Reform der Kirche so dringend angesagt wie für Arnold. Er hatte keine düstere Verfallstheorie im Hinterkopf, sondern war ein optimistischer, froh gestimmter Reichsgraf, der sich noch nicht einmal mit dem Bußkampf der Pietisten in Halle anfreunden konnte. Zwar ist er mit dem Zustand der Kirche auch nicht zufrieden und wünschte sich eine andere, lebendigere Kirche. Aber seine Brüdergemeinde war bereits eine Verwirklichung seines Gemeindebildes, wenn er auch dauernd experimentieren konnte. So ist die „Sichtungszeit“ in der Wetterau eine besondere Zeit, in der die Schwestern und Brüder des Lammes mit der „Connexion“ an den Heiland neue Erfahrungen machen sollten. Außerdem geht Zinzendorf davon aus, dass es in der gegenwärtigen Heilsökonomie darauf ankäme, einzelne Schafe als Erstlinge aus allen Völkern und Nationen dem Lamm zuzuführen. Daher war seine Sicht sowohl eingeschränkter auf die Brüdergemeinde und weniger von historischen Überlegungen angeleitet als die Sichtweise Arnolds, zugleich aber auch weiter auf die ganze Welt als das Missionsfeld. Die Erstlinge des Lammes waren die, die auf die Stimme des guten Hirten hören und danach ihr „Attachement an den Heiland“ suchen würden. Dazu bedurfte es keiner subtilen Sophia-Spekulationen, sondern die unmittelbare Gemeinschaft mit dem Generalältesten der Gemeinde. Daher kann Zinzendorf sich vor allem in der überspitzten Periode der Sichtsungszeit ganz erotisch an den Heiland verlieren. Bei Zinzendorf verdankt sich die erotische Dichtung einer christologischen Verankerung, während bei Arnold der kirchenreformatorische Aspekt aufgrund seiner Verfallstheorie den Zugang zu erotischer Erlösung erleichtert. Fremdartig sind für heutige Augen und Ohren diese erotischen Umschreibungen der Jesus-Minne anhand des Hohenliedes allemal.

Man sollte aber auch nicht übersehen, dass Arnold und Zinzendorf zwar aus männlicher Perspektive ihre Gedanken darlegen, dass sie aber die ansonsten in der Kirche vielfach ausgeblendete weibliche Dimension nicht unterschlagen, sondern sie im Gegenteil hervorheben. Beide unterstreichen, dass Gott nicht ein Mann ist, sondern dass es auch in Gott weibliche Züge gibt, ja dass der Geist nicht maskulin, sondern feminin ist. Für beide ergeben sich daraus wichtige Konsequenzen. Arnold zielt auf das Idealbild der Androgynie und widmet seine Sophienlehre ganz dieser Absicht. Dass es dabei zu gewagten Spekulationen kommt, sei am Rande vermerkt. Zinzendorf sind diese Gedanken fern. Dennoch hat er eine Art „erlösender Erotik“ vertreten, die weder dem höfischen, noch dem bürgerlichen Brauch seiner Zeit entsprach, sondern die sich ihre Anleihen aus dem Hohenlied holte und sich an den erotischen Bildern orientierte. In seiner Ehelehre gelangt er daher zu der Erkenntnis, dass es keine Herrschaft oder Kontrolle des Mannes über die Frau geben darf; denn der Mann als „Vice-Christus“ ist nicht Herrscher, sondern Liebender. Ebenso wenig gibt es das Klischee der Frau als sexuelle Verführerin des Mannes. Man kann auch nicht davon ausgehen, dass die Sexualität bei Zinzendorf auf reine Fortpflanzung redu-

ziert würde. Jede Prüderie oder Peinlichkeit ist dem Grafen fremd. Er vertritt eine selbstverständliche Natürlichkeit der Sexualität, die erstaunlich ist und die sich nicht davor scheut, in religiöser Sprache das sexuelle Genießen und die Lust zu betonen. Die sexuelle Liebe, die in der Liebe Gottes bzw. des Heilandes gründet, ist auf Gegenseitigkeit von Frau und Mann angelegt und kennt keine Ausbeutung. Damit scheint Zinzendorf die Bedeutung des Hohenlieds voll getroffen zu haben.

Bibliographie

Quellen zu Arnold

- Neue Göttliche Liebes-Funcken und Ausbrechende Liebes-Flammen / in fortgesetzten Beschreibungen der grossen Liebe Gottes in Christo JESU / dargestellt von Gottfried Arnold, Leipzig 1700
- Das Geheimniß Der Göttlichen SOPHIA oder Weißheit / Beschrieben und Besungen von Gottfried Arnold, Leipzig 1700, Faksimile-Ausgabe besorgt von *Walter Nigg*, Stuttgart 1963
- Poetische Lob- und Liebes-Sprüche von der Ewigen Weißheit / nach Anleitung Des Hohenliedes Salomonis: Nebst dessen Übersetzung und Beystimmung der Alten; angefertigt von Gottfried Arnold, o. O., o. J.
- G. Arnolds Wahrer Christenspiegel*, hg. von *A. Knapp*, Stuttgart 1862

Quellen zu Zinzendorf

- Herrnhuter Gesangbuch. XII Anhang und Zugaben (= Ergänzungsbände zu den Hauptschriften II, hg. von *E. Beyreuther* und *G. Meyer*, Hildesheim 1964
- Homilien über die Wundenlitanei (= Hauptschriften Bd. 3), Hildesheim 1963
- Kindliche Einfälle über den Zusammenhang des Hoheliedes Salomonis, wie es von der Seite der Trennung und Gemeinschaft angesehen worden. 1731, Ergänzungsband XI, Hildesheim 1963

Literatur

- Erbe, H.-W.*, Herrnhag. Eine religiöse Kommunität im 18. Jahrhundert, Hamburg 1988
- Hahn, H. C. / H. Reichel* (Hgg.), Zinzendorf und die Herrnhuter Brüder. Quellen zur Geschichte der Brüder-Unität von 1722 bis 1760, Hamburg 1977
- Kemper, H.-G.*, Geistliche Liebesspiele. Die Herrnhuter in Büdingen, in: *G. R. Kaiser / G. Kurz* (Hgg.), Literarisches Leben in Oberhessen (Giessener Diskurse Bd. 11), Gießen 1993
- Kümmerle, J.*, Nikolaus Ludwig von Zinzendorf und die Dichtung im 12. Anhang des Herrnhuter Gesangbuchs, in: *Freikirchenforschung* 10 (2000)
- Schneider, H.*, Der radikale Pietismus im 18. Jahrhundert, in: *Der Pietismus im achtzehnten Jahrhundert. Geschichte des Pietismus Bd. 2*, hg. von *M. Brecht* und *K. Deppermann*, Göttingen 1995

- , Nikolaus Ludwig von Zinzendorf, in: *M. Greschat* (Hg.), *Orthodoxie und Pietismus*, Stuttgart 1982
- Seeberg, E.*, Gottfried Arnold. In Auswahl herausgegeben, München 1934
- Stählin, T.*, Gottfried Arnolds geistliche Dichtung. Glaube und Mystik, Göttingen 1966

Das erlittene Böse

Eine brennende Herausforderung unserer Zeit für Christen und Theologen Afrikas¹

Timothée Bouba Mbima²

1. Einleitung

Um das Böse im Allgemeinen und das erlittene Böse im Besonderen zu überwinden, bedarf es zuerst ein Verstehen seiner Wirkungen im menschlichen Leben.

Auf der Ebene der Aktion und des Denkens bleibt das erlittene Böse eine Herausforderung. Besonders in unseren afrikanischen Gesellschaften verdient das erlittene Böse, eine Herausforderung genannt zu werden; eine Herausforderung angesichts so vieler Theorien, die eine nach der anderen mit ihren Erklärungen des Bösen, sei es erlitten oder begangen, gescheitert sind. Wegen seines provokativen Ausmaßes in allen Beziehungen des Lebens, sei es im individuellen Leben oder im horizontalen und vertikalen Leben, ist ein anderes Denken notwendig. Nur dann kann das erlittene Böse bekämpft werden. Alle unsere Blicke müssen auf die Zukunft eines besseren, gemeinschaftlichen und friedlichen Lebens gerichtet werden.

In der Tat, es ist unser Bemühen zu versuchen, die klassischen Fragen zu beantworten: Woher kommt das Böse? Wie ist es dazu gekommen, dass wir, die menschlichen Wesen, uns nicht lieben, sondern dass wir grausam sind, unmenschlich und gefühllos gegenüber den Schreien der Anderen? Woher kommt das erlittene Böse, das uns zu Sklaven des erfahrenen Bösen macht, indem wir andere Böses erleiden lassen? Wir haben wir – meiner Meinung nach – das Interesse an diesen Fragen verloren und sie werden heutzutage durch die Prediger, die sich nur noch um eine Theologie der Besitzstandswahrung und der Bürokratie bemühen, nicht mehr ausreichend gefördert. Aber bevor wir einige Antworten auf die angeschnittenen Fragen geben, versuchen wir zu definieren, was das Böse ist.

2. Versuch einer Definition

Das Böse, die Tatsache, etwas zu zerstören, zu beschädigen oder wertlos zu machen, ist zu allererst das Tun der Menschen gegeneinander. Man kann

¹ Vorlesung gehalten am 27. September 2002 zur Eröffnung des akademischen Studienjahres 2002/03 an der Theologischen Protestantischen Fakultät der Universität Yaoundé, Kamerun, erscheint in Französisch im März 2006 in „Anthropologie biblique“ bei Edition CLE, Yaoundé.

² Übersetzung: Edgar Lüllau mit Dank für Lektüre und Korrektur: Dr. Samuel D. Johnson und Manuela Moravek.

das Böse aber auch als ein natürliches Phänomen betrachten wie Katastrophen, Krankheiten, Epidemien, Alterungsprozesse und Tod.

Das erlittene oder erfahrene Böse ist wie eine Tat, die man als ungerechte oder unverdiente Strafe eines Anderen erfährt. Man kann sich gegen das Böse nicht schützen. Es ist eine Macht, der niemand so einfach widerstehen kann. Alles stürzt auf einen herab. Dieser Druck kann das Werk eines Individuums oder einer Gruppe von Personen sein, die darauf abzielen, andere leiden zu lassen.

Das begangene Böse ist das Böse, das man einem Anderen absichtlich zufügt, entweder um sich zu rächen, oder aus Eigennutz. Man wird durch die Folgen dieses Bösen, das in der Gesellschaft und im individuellen Leben begangen wurde, zum Opfer, das sich schuldig fühlt.

Als Folge dieser verschiedenen Aktionen und Phänomene bleibt ein Leid zurück, das von einigen verstanden wird als Plan Gottes für den Menschen. So wird das Leiden akzeptiert und wird zum Fatalismus. Andere aber verbinden das Leiden mehr mit der Freiheit, die die Menschen haben. Diese Art des Denkens lehnt Fatalismus und Vorherbestimmung ab. So verstanden ist das Böse eine Unstimmigkeit oder eine Dissonanz im Menschen zwischen Begierden (verstanden als Gegenstand) und Intelligenz und Geist. Diese Dissonanz oder Unordnung als Zeichen der Sünde, führt zum Konflikt, zur Gewalt und zur Herabsetzung der Würde des Menschen durch andere. Bevor die Sünde ein unmoralischer Akt wird, eine Überschreitung der Gebote und der Tabus, ist sie zuerst ein Zustand. Sie residiert nicht an der Oberfläche unseres Lebens, sie bleibt in den Tiefenschichten unseres Seins mit uns verhaftet; dort in der Tiefe führt sie zur Trennung von Gott, der Lebensgrundlage aller Lebewesen, sie trennt uns von uns selbst und von den Nächsten.

Das Böse macht also aus einer menschlichen Tat ein Objekt der Aufrechnung, der Anschuldigung und der Beschämung. Paul Ricoeur definiert das Böse *als Schwäche des Herzens, in dem das ganze Sein sich verfängt und die Tatsache, sich mit diesem Bruch abzufinden, um zu sein*. Das zeigt z. B. der Fall des Schuldigwerdens. Das Opfer oder der wahre oder mutmaßliche Täter verschließen sich und lassen niemanden einen Schimmer davon ahnen, um ihre Situation zu entschärfen. Diese Haltung verdient näher untersucht zu werden, um die Ursache und die wahren Gründe im menschlichen Leben zu erkennen und zu bezeichnen.

3. Ursprung des Bösen

Eine aufmerksame Lektüre der Bibel erlaubt uns zu sagen, dass sie uns nichts über den Ursprung des Bösen (*Unde malum*)³ erzählt. Sie deutet nur an, dass das Böse von Anfang mit der Menschlichkeit des Mannes und der

³ R. Roukema, „L'origine du mal selon Origène et dans ses sources“ in: Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses, 83^{ème} année, n° 4, Octobre-Décembre 2003, 405-420.

Frau fest verbunden ist. Das Böse ist Werk des Satans, eines gegen Gott rebellierenden Engels (Gen 6,1–4). Nach Gen 3 tritt das Böse ein, als der Mann oder die Frau sich absichtlich dafür entschieden, auf die Stimme der Schlange zu hören. Damit taucht der Ungehorsam gegenüber Gott auf. Seitdem besteht ein Graben zwischen dem Menschen und seinem Schöpfer, dem ganz Anderen nach Karl Barth, Quelle allen Lebens.⁴ Die Kommunikation zwischen dem Geschöpf und dem Höchsten ist nun verdorben, vernichtet. Das Böse erscheint wie eine negative Kraft der Unordnung. Es wird das, was wir allgemein Sünde nennen, Zielverfehlung oder Vorbeiziele. Die Sünde ist das akzeptierte, gesuchte, verherrlichte⁵ Böse und widersetzt sich der Gerechtigkeit und der Freiheit. Das ist „*awlah*“, d. h. die Ungerechtigkeit, die aus den Aktivitäten der Menschen kommt (Ez 28,11–19).

Viele Mythen in Afrika sehen den Ursprung des Bösen im Ungehorsam und in der Bosheit des Menschen.⁶ Für die Mofou und Guiziga, Völker im extremen Norden Kameruns, wären die Beziehungen zu Gott noch in Takt, wenn die Menschheit Gott respektiert und gehorcht hätte. In der Tat, Gott war den Männern und Frauen nahe, aber sie haben nicht aufgehört seine Güte und seine Neigung zur Freundlichkeit zu missbrauchen. Auf Grund ihrer Aufdringlichkeit hat Gott sich entschieden, sich aus ihrer Mitte zurückzuziehen. Der Ursprung des Bösen ist demnach in der Entfernung des Menschen von der Weisheit (*sophia*) Gottes zu finden. Der Mensch folgt seinen eigenen Gedanken und handelt nach dem Eigensinn seines bösen Herzens (Jer 18,18). Der Mensch ist zwar klug genug, das Böse zu tun, aber er versteht es nicht, das Gute zu tun.

In der Bibel, wie in anderen Religionen (offenbarten oder nicht offenbarten) wird das Böse nicht wie eine abstrakte Kraft betrachtet, das heißt es wird nicht theoretisch, vergeistigt oder metaphysisch verstanden. Das Böse ist ein bemerkbarer und messbarer Akt des Ungehorsams, der Übertretung, des Abfalls. Dieses traditionelle Wissen führte die Jünger dazu, Jesus zu fragen: Rabbi, wer hat gesündigt, dass er blind geboren ist, dieser Mensch oder seine Eltern? (Joh 9,1–41). Sie glauben also, dass die Behinderung ein Zeichen des Gerichtes und der Vergeltung Gottes sei. Für Jesus aber ist nicht die Behinderung ein Werk Gottes, sondern seine Heilung. Dieses Böse kann an einer Person oder an der ganzen Gesellschaft verübt werden. Es ist dann ein Ritus der Sühne oder der Reinigung erforderlich. Man muss einen Ritus vollziehen, weil die begangene Tat schändlich bleibt vor der Gesellschaft

⁴ Dictionnaire encyclopédique de la Bible, Tome II, 83.

⁵ Ebd.

⁶ Zu lesen in den Dokumenten von G. Parrinder, *African mythology*, London 1967; J. Mbiti, *Religions et philosophie africaines*, Yaoundé 1972; E. Dammann, *Les religions de l'Afrique*, Paris 1964; D. Zahan, *Religion, spiritualité et pensée africaines*, Paris 1970; N. O. Djoman, *Phénomène de double appartenance religieuse. Réalité existentielle ou préjugé? Cas des Akan de Côte d'Ivoire*, Thèse de doctorat en Théologie, Faculté de Théologie Protestante de Yaoundé 1995; J. Ngah, *La rencontre entre la religion africaine et le christianisme africain*, Ngaoundéré 2002.

und vor Gott. Sie steht im Gegensatz zu Gott, dem Schöpfer aller Dinge. Und schließlich bedeutet das Böse nach der Bibel, das zu tun, was Gott nicht will, gegen seinen Willen zu handeln. Die Menschheit entwickelt sich zu Dunkelheit und Finsternis hin (Ex 20; Lev 11, 44; Joh 3, 20; Röm 7).

Für den Afrikaner ist das Böse all das, was das Leben bedroht oder beeinträchtigt. So gehören zum Beispiel Wassermangel, Hungersnot, Krankheiten und andere Mängel zu den Schicksalsschlägen des Bösen. Das Böse tun bedeutet nicht in erster Linie Gott zu beleidigen, sondern alles das zu tun, was das Sein des Menschen in seiner Würde verletzt. Das Böse kann ebenso im biologischen Sinne geschehen, wie im psychischen Sinne (ein böser Geist kann einen Menschen beherrschen), im physischen Sinne (Unfruchtbarkeit) und im Gemeinschaftsleben (Verletzung der Tabus, Beleidigung der Ältesten, der Stammesmoral oder des kollektiven Gewissens).

„Dem Leben würde der Reiz fehlen, wenn es nicht aus Tabus, aus Verboten oder Regeln bestehen würde, die uns bis zu einem gewissen Punkt dazu anregen, sie zu ignorieren oder einfach zu übertreten.“⁷

Und die Konsequenz der Sünde ist, dass Männer und Frauen sich hassen, sich gegenseitig töten und betrügen. Es gibt in der Gesellschaft kein Vertrauen, keine Harmonie, keine Solidarität, keine Integration, keine Beziehung oder Ergänzung. Es herrschen Zwietracht und das Gesetz des Dschungels. Alles was Menschen (Frau oder Mann) zu einem nationalen oder internationalen Aufschwung führen könnte, wird zum Nachteil des Einzelnen gebremst und zerstört. Und ein übertriebener Individualismus bleibt eine Gefahr für jede menschliche Beziehung und Kommunikation.

4. Ambivalenz und Ausdrucksformen des Bösen

4.1. Ambivalenz des Bösen

Das Böse, wie auch das Gute, hat keinen moralischen Wert an sich, es definiert sich im Verhältnis zu einer Regel oder einem Gesetz, die sich eine Gruppe von Menschen gibt, die sich entschlossen hat, zusammenzuleben. Jedes Mitglied dieser Gemeinschaft ist gehalten, das zu respektieren, was das gemeinsame Gewissen ausmacht. Aus diesem Grunde werden die Philosophen an einer Definition des Bösen scheitern.

Für die einen ist das Böse das Gegenteil des Guten, für andere ist das Böse ein integraler Bestandteil des menschlichen Seins. Das Gute wird zum Bösen, das Böse verwandelt sich zum Guten,⁸ d. h. die Grenzen verwischen sich leicht. Das Böse und das Gute sind Seite an Seite, das eine will den Platz des anderen einnehmen und umgekehrt, immer widersprechen sie sich ge-

⁷ K. Blaser, *Coup de foudre*, Genève 2003, 16. Dieser Artikel ist postum von seiner Frau, C. Blaser, veröffentlicht.

⁸ A. a. O., 17.

genseitig. Das Böse ist für die einen die Frucht der Freiheit, für die anderen ein angeborener Mangel des Menschen. Für die jüdisch-christliche Religion, wie für die anderen Formen der Religionen, ist das Böse jedoch nichts weniger als eine Übertretung des göttlichen Gesetzes und der sozialen Übereinkunft. Dies Gesetz ist ein menschlicher Erfahrungsgrundsatz.

Die Definition des Bösen variiert von einem Kontext zum anderen, von einem Milieu zum anderen, von einer Disziplin zur anderen. Was für mich als Böse erscheint, kann für den oder die, die meinen eine noble Tat begangen zu haben, das Gute sein.

„Auf jeden Fall, eine Konstante bleibt, das Böse hat nach dem ersten Eindruck zwei Seiten: das Böse kann erlitten werden, in diesem Fall ist es ein Unglück mit dem Ergebnis der Entrüstung; ebenso kann das Böse verübt worden sein, es wird zur Schadenfreude, zur Bosheit. Das Böse ist also das, was empört und was beschämt, es unterdrückt, bedrückt, zerstört und sät Unordnung in den Beziehungen.“⁹

4.2. Ausdrucksformen des Bösen

Der weltweite Terrorismus, verübt von gewissen Gruppen, die Spezialisten im Bombenlegen sind (*al qaida*), ist eine große Beunruhigung für fast alle Länder der Erde. Diese Bombenleger im Namen ihres Glaubens, glauben oder behaupten, die Sache Gottes zu verteidigen. Doch wir wissen, dass Gott Liebe ist und niemals ein Geschöpf gebeten hat, ihn zu verteidigen. Er ist stark und mächtig genug, sich selbst zu verteidigen. Religiöse Fragen stellen sich und verlangen kollektive und individuelle Erklärungen von den verschiedenen Gesellschaften, den modernen, den postmodernen und den so genannten Entwicklungsländern.

Wenn es Bombenleger gibt, dann deshalb, weil einige Individuen auf dem Planeten nur an sich denken, sich durchsetzen, andere unterdrücken und sie haftbar machen für die Andersartigkeit ihrer politischen und wirtschaftlichen Systeme. Diese politischen und wirtschaftlichen Systeme sind inhuman, bösartig und sadistisch in dem Maße, wie sie immer mehr die Diskriminierung, den Ausschluss und die sozialen Klassen favorisieren, in denen die einen reich bleiben und die anderen immer ärmer werden.

Beispiele: der 11. September 2001 erinnert uns an die Tragödie des World Trade Centers in den Vereinigten Staaten von Amerika, wo tausende Personen durch die Bombenleger getötet, zerstückelt und für immer vernichtet wurden. Auf Bali, einer touristischen Stadt in Indonesien, wiederholte sich am 11. Oktober 2002 dasselbe Phänomen, in gleicher Weise wurden Menschen getötet. Das Geheimnis dieser makaberen, unwürdigen, satanischen Werke kann den Menschen nicht verständlich gemacht werden, denn das Wesen des Menschen ist, dass man nicht tötet, sondern im Gegenteil, Menschenleben schützt gegen alles was seine Würde beeinträchtigt oder zum Objekt macht.

⁹ T. Bouba Mbima, *Prédication de l'Évangile et vie publique. Cas des églises protestantes camerounaises issues des missions*, thèse de doctorat, FTPY, juillet 2002, 202.

Die modernen, postmodernen oder auf dem „Weg der Faszination“ befindlichen Welten zeigen uns alle Arten von Abnormitäten im Namen der Freiheit, der Menschenrechte, der Kinder und der Demokratie. Der moralische und ethische Aspekt wird dabei geopfert oder entweiht. Alles ist also erlaubt, jedes Verbot ist damit aufgehoben. Die Männer heiraten sich, ebenso die Frauen. Dieses Abdriften erklärt den Niedergang des christlichen Glaubens und seiner Ethik, Fundament der theologischen Werte (Liebe, Glaube, Hoffnung). Die Verteidiger und Anhänger dieser Ideologie versuchen sich mit dem Verweis auf einige biblische Verse und einer gewissen wissenschaftlichen Logik zu rechtfertigen. Aber es ist nichts anderes als eine angeborene Pathologie.

Auf der politischen Ebene werden Regeln, die die Gesellschaft leiten, von persönlichen und egoistischen Interessen betrogen und manipuliert. In einigen öffentlichen, halböffentlichen und privaten Diensten regiert eine Vetternwirtschaft, und das sogar schamlos. Auf diese Weise können einige ihre Milliarden feiern, während die Armen und die Arbeitlosen nur darauf warten können, dass das Ende des Tunnels ihrer Leiden erreicht wird. Der Graben zwischen den Gewinnern und Verlierern wird immer breiter und tiefer. Die Korruption wird in dem Maße sanktioniert, wie diese Schandtaten unbestraft bleiben. Jede Enthaltung von Korruption wird angesehen wie eine Majestätsbeleidigung, denn diese Gewohnheit macht das Glück derer aus, die sonst keine Vision für die Zukunft ihrer Nachkommenschaft hätten. Die Verunsicherten sind die, die auf dem Markt die Macabo-Säcke entwenden. Und die Straflosigkeit der Walfische und Haie stiftet die kleinen Beamten an, es ebenso zu machen. Nicht selten hört man einen Beamten einem Bürger sagen: Was willst du mir denn antun? Geh und klage mich an! Dieser Beamte kann das Dossier eines Bürgers ganz unbesorgt verschwinden lassen, ohne sich zu beunruhigen. Im Gegenteil, er wird in seiner unsozialen Tat geschützt und gedeckt. Das ist ein deutliches Zeichen der Misere, der Verarmung und der Spaltung mit sich selbst. All dies Böse hat eine Unordnung geschaffen, wie es noch nie in den vorhergehenden Jahrhunderten erlebt wurde.

Außerdem verwechseln die Politiker und Politikerinnen die staatlichen Regeln mit denen ihres Dorfes. Sie lassen sich von Gelegenheiten und dem Streben nach persönlichem Gewinn zum Größenwahn verführen. Und um ihre Zwecke zu erreichen, benutzen sie eine Sprache, die zurückfällt in Tribalismus. Diese Sprache wird deutlich an den bevorzugten Worten: der Zugezogene steht im Gegensatz zum Einheimischen, und der Schutz der Minderheiten steht im Gegensatz zur Mehrheit der Masse. Die Debatte über die Bedingungen und Modalitäten von Wohlstand und Gemeinschaftsleben, müsste ihre wichtigste und ständige Aufgabe sein. Dieser Makel zeigt deutlich die Schwäche und Unfähigkeit der Politiker, alle Kinder Gottes, die unter derselben Sonne leben, zusammenzubringen und zu vereinen. So bleibt der Fall der Côte d'Ivoire (Elfenbeinküste), die sich hinter ihrer „Ivoirité“ versteckt, eine dringende Anfrage und ein Zeichen

des Nichtfunktionierens der politischen, wirtschaftlichen, kulturellen und religiösen Systeme des gesamten afrikanischen Kontinents.

Der Geistliche, der suchen müsste, wie von einem Gott zu reden ist, der sich als ein Gott der Armen offenbart, und der die Berufung des Menschen als Ältester (*presbuteros*) der Schöpfung wieder herstellen könnte, bleibt stecken in nichtigen und bizarren Diskussionen. Die armen Leute haben genug von diesen leeren Worten, sie wollen Konkretes, das in Bezug zu ihrer Lebenssituation steht. Der Geistliche lässt sich oft dazu verleiten, einen Gottesdienst zu zelebrieren, in dem Gott weit entfernt ist von den Bedürfnissen der Menschen. Er bringt es ebenso fertig, besonders in unserem Kameruner Kontext, die armen Gläubigen mit Bibelversen zu erschlagen. Alle Welt ernennt sich selbst zum „Pastor“. Angesichts dieser Unordnung fragt man sich, was ein Pastor sein sollte, welche Rolle hat er zu spielen, was für eine Identität sollte er haben? Ist er ein Übersetzer oder jemand, der Ereignissen Sinn gibt? Um von Gott zu Menschen zu reden, die gefangen sind vom Bösen und den Herausforderungen des Glaubens, und um ihnen das Evangelium auszulegen, bedarf es ausgeglichener Frauen und Männer, die wahrhaft berufen sind.

5. Die Auswirkungen des erlittenen Bösen in der heutigen afrikanischen Gesellschaft

Am 14. Oktober 2002 hörte ich eine Sendung von Radio Venus über das Für und Wider der Rückführung der sterblichen Überreste des verstorbenen Präsidenten Ahmadou Ahidjo nach Kamerun. Ein Teilnehmer der Sendung bestätigte meine Besorgnis über die Blindheit in der afrikanischen Gesellschaft für das erlittene Böse. Zusammenfassend sagte er dies: Weil seine Eltern Opfer des erlittenen Bösen waren, sollten die anderen es ebenso erleiden, oder das gleiche Schicksal erdulden müssen. Bei näherer Betrachtung der Geisteshaltung dieser Ideen erscheint es mir dringend nötig, dass die Pastoren, Priester, Theologen und die Fachleute der anderen Disziplinen sich zusammentun, um den Schwestern und Brüdern, die vom erlittenen Bösen gefangen sind, zu helfen. Ob intellektuelle Elite oder nicht, alle befinden sich heute im Räderwerk des erlittenen Bösen und bleiben unwissend über seine Auswirkungen in ihrem täglichen Leben. Auch die so genannten modernen, postmodernen und entwickelten Gesellschaften bleiben nicht davon verschont, sie sind ebenso betroffen und werden zerrieben von denselben Phänomenen wie die so genannten unterentwickelten Gesellschaften oder der auf dem „Weg der Faszination“ befindlichen Gesellschaften. Wir können heute ohne Umschweife sagen, dass keine der heutigen menschlichen Strukturen davon nicht berührt ist. „Die Beziehung der Menschen zueinander und zu Gott verschwindet, sie wird zu einer ‚Ich – Objekt‘ und ‚Subjekt – Objekt‘ Beziehung, in der die Herrschaft dominiert (Gen 4–8). Das ‚Ich‘ setzt sich absolut und sucht den

Schwächeren auszuradiieren, den er zu einem Objekt, zu einer Sache gemacht hat.“¹⁰

Mit dieser brutalen Ausschaltung des Gegenübers verüben wir eine Art Theozid, von der zwei Grundgedanken herkommen, die die Bibel durchziehen: „Die erste Kategorie dieser Grundgedanken ist die Totalität, das Fleisch oder auch die Welt (verschlossen gegenüber dem Nächsten und Gott); die zweite zeigt sich als Andersartigkeit, die nicht nur die des Nächsten sondern auch der Gottes ist.“¹¹ Diese Opposition kann aufgezeigt werden an Hand der Geschichte von Mose und Pharao, den Propheten Israels und dem Volk, insbesondere den Königen in ihrer Selbstdarstellung als Götter, bei Jesus und der jüdischen theokratischen Herrschaft, den Christen und den Anhängern des kaiserlichen Kultes. So führt die Realität des Bösen zu der Totalität eines Systems, das den Anderen in seiner Andersartigkeit und Instabilität verneint. Das Böse spaltet die Person und lässt sie unsicher werden im Vertrauen zu seinem Gleichartigen. Was ist zu tun oder was sollte man tun? Welche Strategie muss man verfolgen, damit man sich gegenseitig wieder vertraut, um dieses Krebsgeschwür zu bekämpfen, um diesen Wahnsinn zu widerlegen?

6. Besonderheit afrikanischer Theologen

Der Theologe im afrikanischen Milieu würde sich definieren als einer oder eine, der die Umwälzungen und die Mutationen in mitten der verschiedenen Strukturen der Gesellschaft beobachtet und beschreibt, wie z. B. die Erziehung, die Kommunikation, das Leben der Gemeinschaft. Er befindet sich zum einen zwischen den Kirchen und der Welt, zum anderen zwischen den Ausbildungszentren, und zwischen Glaubenden und Nicht-Glaubenden. Mit anderen Worten, er wird ein Kritiker der ihn umgebenden Gesellschaft und Kultur und der theologischen Praxis der Gemeinschaft der Gemeinden (ihres Zeugnisses, ihrer Liturgie, ihrer Diakonie, ihrer Geschwisterlichkeit und ihrer Art zu sein). Er lehnt es ab, nur ein intellektueller Schwamm zu sein, und meditiert, um von Gott zu sprechen auf einem geschundenen Kontinent. Jeder authentische und reife Glaube muss sich aller Naivität und Passivität entsagen.

Der Theologe im afrikanischen Milieu kann nicht indifferent bleiben gegenüber dem Heutigen mit seinen neuen Fragen und seinen Umwälzungen (die STD, die HIV/Aids, der Globalisierung, der Revolution der Informatik und der Wirtschaft, der Korruption, der Kriege, der Ausbeutung von Kindern und Frauen, der besonderen Straflosigkeit, der Abartigkeiten aller Art).

Er muss die gegenwärtigen Kräfte und Situationen, die Geschichte der Frauen und Männer, die im Kampf um die Freiheit unterdrückt werden,

¹⁰ *Bouba Mbima*, *Prédication*, 184.

¹¹ A. a. O., 186.

so weit wie möglich mit einbeziehen. Er muss seine Aufgaben an einem Punkt, wo Anthropologie, Hermeneutik und Semantik sich kreuzen, neu definieren. Und schließlich muss er seine Augen erheben zu einem neuen weit entfernten Horizont, um das Ganze von Gott, das Ganze seines Evangeliums, die Gesamtheit seiner Kirche, die Gesamtheit seiner Schöpfung und die Gesamtheit der Welt wahrzunehmen. Dies ist und bleibt die Hauptaufgabe des praktischen Theologen. Er muss eine Verbindung schaffen zwischen der Praxis und der Theorie, dem Reden und dem Tun, um auf die Erwartungen der Menschen zu antworten. Jean-Marc Ela ermahnt die afrikanischen Theologen mit allen Kommunikationssystemen¹² zu brechen, welche die Hörer nicht dort ansprechen, wo sie sich gerade befinden. Dies tuend, welche Lösung können sie für das Problem des erfahrenen Bösen bringen? Diese Lösung oder Versuch einer Lösung ist der dringende Aufruf zu einer Versöhnung und zu einem Wiederaufbau der durch das erlittene Böse zerstörten afrikanischen Gemeinschaften.

7. Eine dringende Aufforderung zur Versöhnung und zum Wiederaufbau der afrikanischen Gemeinschaften heute

Es ist offensichtlich, die religiösen, sozialen, politischen und wirtschaftlichen Bereiche sind nicht in der Lage die heutigen Schwierigkeiten, die verbunden sind mit dem Zusammenhalt und der Entwicklung der afrikanischen Völker, zu lösen. Eine bessere Zukunft der afrikanischen Völker im Kampf gegen die Misere, die Armut, die Ungerechtigkeit gelingt nur über die Verarbeitung des erlittenen Bösen. Ein Erfolg dieses Kampfes würde den Schwestern und Brüdern Afrikas ermöglichen, eine eigene Entscheidung zu treffen und an dieser festzuhalten, was für ein Gegenwind auch noch kommen mag. So könnten sie die Geschichte der Welt durch ihre eigene Geschichte mitbestimmen. Die Misere Afrikas und die Mentalität, die uns glauben machen will oder uns überzeugen soll, dass wir arm sind, wird nicht ausgerottet durch einen Erlass der Schulden und der Auflagen. Man muss im Gegenteil von seiner eigenen Fähigkeit und seinem Wollen in der Geschichte überzeugt sein. Für einen neuen Anfang ist es an der Zeit, dass die Theologen und Christen im afrikanischen Milieu, das zurückweisen, was sie Jahrzehnte lang unterdrückt hat.

Das erlittene Böse zu beseitigen, bedeutet zu allererst ein neues Selbstbewusstsein zu gewinnen als Grundvoraussetzung für jedes menschliche Wesen. Ich fürchte, dass man weiterhin nur abstrakt bleiben wird, statt konkret und praktisch zu werden, wenn man nicht ein gewisses Maß an Selbstbewusstsein erlangt.

In der Tat, in jedem menschlichen Wesen regen sich zwei fundamentale Bedürfnisse. Zu allererst haben Mann oder Frau jeden Alters, unter

¹² *J.-M. Ela*, *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère*, Paris 2003, 25, dt.: Gott befreit – Neue Wege afrikanischer Theologie, Freiburg i. Br. 2003, 28.

welchem Himmel und an welchem Ort Er oder Sie sich auch befinden, das Bedürfnis nach Sicherheit. Sicherheit ist nach dem Wörterbuch ‚Le Petit Robert‘ eine Geisteshaltung des Vertrauens und der Ruhe, d. h. aber, dass materielle, wirtschaftliche, politische Rahmenbedingungen gegeben sein müssen, um eine solche Gelassenheit zu schaffen.

In Sicherheit sind die, die im Stande sind zu wohnen, sich zu kleiden, sich zu pflegen und sich Muße zu gönnen. Von welchen Lippen kommen nicht einmal diese Aussprüche: „Ich möchte mich wohl fühlen“ oder „ich möchte glücklich sein?“ Das ist das Ideal aller Menschen oder mindestens das höchste Ziel, wie man es bei vielen Leuten feststellen kann. Es gibt also das Bedürfnis nach Schutz vor allen Formen von Mangelsituationen. Nur ist diese Betrachtungsweise egoistisch, denn alles konzentriert und verengt sich auf das Individuum in seiner Vereinzelung. Der Mensch beschränkt sich auf seinen eigenen Bereich, er selbst wird zum Zentrum und einzigen Maßstab. Und schließlich lautet das zweite Grundbedürfnis, jeder Mensch stellt sich die Fragen nach dem Grund seines Seins.

„Wir müssen ein Ziel haben und lieben, um lebendig zu bleiben als Person.“¹³

Der Mensch sucht und schafft sich einen Sinn in seinem Leben. Dieser Aspekt ist Teil der Basis der eigenen Werte des Mannes oder der Frau. Seine Bedürfnisse zu befriedigen, ist der tiefe und zwingende Wunsch, d. h. die Energie treibt zur Tat an, um existieren zu können und in Sicherheit zu sein.

Diese beiden Faktoren haben als erstes Ziel, den Menschen in seinen täglichen Bedürfnissen zu befriedigen. Die Nicht-Befriedigung dieser Bedürfnisse führen zur Frustration. Wir können unter anderem auch noch die Schuldgefühle zitieren, verursacht z. B. durch unangemessene Ziele, oder die Verbitterung, verursacht durch Bedingung von Außen (Nachbarn, Nächste), oder die innere Unruhe, provoziert durch die Angst vor dem Misserfolg.

Die Flucht in die Sicherheit, sagt Lawrence J. Crabb Jr. „kann zu der einen oder anderen der vielen klassischen Formen der Unordnung führen: Phobien, sexuelles Versagen, zwanghafte Neurose, triebhafte Ängste, etc.“¹⁴

8. Das Bewusstwerden der Krise und der Bruch mit dem Bösen

Trotz der Komplexität des Ausdrucks „mal-souffert“ (das erlittene Böse) wagen wir es, einige Wege der Überlegungen aufzuzeigen, damit das wieder aufgebaut werden kann, was zerstört wurde und was weiterhin im Menschen zerstört wird, wie z. B. das Zerreißen des sozialen Netzes. Es geht darum, alle Menschen so zu fördern, dass sie auf ein Leben hoffen können, in dem „alle Dinge in dem Licht erscheinen werden, das sie im Namen eines

¹³ L. J. Crabb Jr., *Approche biblique de la relation d'aide*, L. L. B., France 1988, 132.

¹⁴ A. a. O., 157.

einsichtigen Kriteriums auch wirklich verdienen.“¹⁵ Geist und Inhalt der biblischen Texte ermutigen uns stark auf diese Hoffnung hin zu streben: zu einem neuen, monetär und politisch entkolonisierten Afrika.

Wie kann man heute auf seinen Nächsten hören, ihn betrachten? Wie ist eine vollkommene Liebe zu realisieren angesichts einer Welt, gefangen in Hass und gegenseitigem Ausschluss? Wie ist die Aufmerksamkeit der Kirche Jesu Christi denen gegenüber, die sagen, sie haben niemanden? Höre ich aufmerksam und ausreichend meinem Nächsten zu mit seinen Verletzungen, seinen Gefühllosigkeiten, seinen höchst unaussprechbaren Wunden und seiner kindlichen Seele? Diese Fragen können uns nicht gleichgültig lassen, wenn wir für uns die Liebe erbitten, die vom Herrn Jesus Christus ausgeht, die ja für uns bedeutet, ganz nach dem christlichen Prinzip zu leben.

In der Tat, die moderne Epoche¹⁶ (Rationalität, eingeleitet durch die Aufklärung) und die Postmoderne (alle Versuche die Themen der Modernität: Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit in Frage zu stellen) haben nicht auf die Erwartungen der Völker antworten können. Die Fragen der *Freiheit* und der *Gleichheit* beschäftigen uns noch weiterhin: Das Recht auf freie Meinungsäußerung wird weiterhin verhöhnt, und *Ungerechtigkeiten* jeder Art werden weiterhin verübt. Die Welt ist weiterhin zweigeteilt: die eine bleibt reich und die andere verarmt. Kurz, der Friede wird zu jeder Zeit und auf jedem Teil der Erde bedroht durch *die Dinosaurier der Diktatur*.

Die Kirche macht heute eine Krise der Legitimität durch, obwohl die Bibel immer noch ihre Grundlage ist. Die Kirche hat keine fertigen Antworten auf die verschiedenen Fragen, die Männern und Frauen stellen. Deshalb hat sie ernste Probleme, die Gläubigen und die Nicht-Glaubenden dieses neuen Jahrhunderts zu fesseln. Das hat zur Folge, dass die christliche Kirche immer unpersönlicher und oberflächlicher in der Praxis des Gemeindelebens wird, weil sie nicht mehr zeitgemäß ist und schweigsam geworden ist gegenüber einem unwürdigen Leben in der Misere. Wir wissen, dass der christliche Dienst nicht nur evangelisieren bedeutet, sondern auch das Volk Gottes in Solidarität und Verbindlichkeit aufzubauen. Dies sind die Werte, die gegenüber dem Egoismus und dem „Ich“ gestärkt werden müssen. Der Egoismus und das „Ich“ sind die verbreiteten und üblen Faktoren, die das Wachstum der christlichen Gemeinschaft verhindern (Phil 2, 21).

Die Kirche Jesu Christi, ihrer Mission in der Welt bewusst, muss sich mit den neuen Paradigmen versehen, um die Wunden und Striemen der Frauen und Männer zu verbinden,¹⁷ die verletzt sind vom täglichen Elend und Kummer. Sie muss einen neuen Blick gewinnen für ihre eigenen Strukturen und die ihrer Diener, um sie mündig und treu zu machen. So werden sie fähig die postmoderne Welt, zerfallen in Millionen Stücke, zu verändern.

¹⁵ *Blaser*, Coup de foudre, 41.

¹⁶ Ich bin inspiriert vom Vortrag: Variétés des théologies postmodernes, gegeben im Wintersemester 1998/99 von *K. Blaser*, UNIL, 16.

¹⁷ *Crabb Jr.*, Approche biblique, 9.

Die Naturkatastrophen, der moralische Verfall (Laster, Bosheit, Schwäche), die sozialen Unordnungen (Ungerechtigkeit, Gewalt, Unterdrückung und Krieg), das Ungenügen und die Verbiegung der Gedanken (Gleichgültigkeit, Unverständnis und Irrtum), die allgemeine Situation des Menschen und der Welt (Tod, Leiden, Unglück), sind die konkreten und täglichen Realitäten dessen, was wir mit dem Wort das Böse meinen. Aber die Definition dieses Bösen variiert von einem Kontext zum anderen, von einem Milieu zum anderen, von einer Disziplin zur anderen. Trotz allem bleibt eins immer gleich: es gibt nach der „impressionistischen Methode“¹⁸ immer zwei Arten des Bösen. Das Böse, das erlitten werden muss, in diesem Fall handelt es sich um ein Unglück, das Empörung nach sich zieht; und gleichermaßen kann das Böse bewusst verursacht sein, das Böse wird so zur Boshaftigkeit und Gemeinheit. Das Böse ist also das, was empört und das, was beschämt; es bedrückt, erpresst, zerstört und sät Unordnung in den Beziehungen. Jenseits dieser auf Eindrücken oder Feststellungen des Bösen basierenden Methode, ist es wichtig, sich den biblischen Texten zuzuwenden. Was sagen sie wirklich zum Bösen, seiner Manifestation und der Weise ihrer Bekämpfung?

Die schriftlichen Zeugnisse entwickeln eine Dualität: Gott und die Welt, aber die Welt bleibt eine Schöpfung Gottes (Gen 1). Das bedeutet, die Welt kann sich IHM nicht entziehen. Nach Gen 3 ist das Böse im Herzen des Menschen. Die vielen Formen des Bösen, die hier zitiert werden, sind Varianten des einen, wahren Bösen. Die Unkenntnis Gottes und die Revolte des Menschen gegen ihn (der Ungehorsam). So besteht nach dem Alten Testament das Böse in der Unkenntnis Gottes und in der Untreue an seinem Bund.¹⁹ Der Mensch selbst soll und kann für seine Übel aufkommen, er ist verantwortlich für das, was er tut.

Die Schreiber der neutestamentlichen Schriften bleiben bei der Behandlung des Problems des Bösen in den Fußstapfen des Alten Testaments. Das Leiden, das Unglück, der Tod sind verschärft durch die menschliche Sünde, die die Welt, unter der Verantwortung der Menschen, von Gott trennt. Im Neuen wie im Alten Testament ist also das Böse verbunden mit der fundamentalen Sünde, welche die Entfremdung von Gott durch das Fehlen von Glauben, Hoffnung und Liebe ist. Die Wurzel oder die Quelle des Bösen entzieht sich unserer Macht, aber es sind die Meinungsverschiedenheiten und gegenseitigen Abneigungen der Männer und Frauen, die das Leben zur Hölle machen. Die Menschen sind aufgerufen, zurückzukehren zu Gott, um ein harmonisches Leben zu führen.

Die Sünde, die nicht nur ein Defekt des Seins oder die Abwesenheit des Guten ist, sondern eine Verweigerung der Freiheit Gutes in der Gesellschaft und in der Welt zu tun, muss bekämpft werden. Doch Sünde zu bekämpfen

¹⁸ Dieser Ausdruck stammt von mir und soll einfach ausdrücken, dass man ohne wissenschaftliche Auswertung sich mit den Tatsachen einer Situation beschäftigt. Eine Entscheidung wird auf Grund der Wahrnehmung getroffen.

¹⁹ Dictionnaire: Catholicisme, Hier, Aujourd'hui, Demain, Paris 1979, t. 8, 220–232.

setzt zuerst einmal voraus, dass sie entlarvt wird in allen ihren Formen und natürlich in ihrem ganzen Horror. Zugleich bedeutet es, Protest und Widerstand als Mittel des Kampfes zu gebrauchen, die nur wirksam sein können, wenn sie begleitet sind vom zugesagten Schutz in Jesus Christus. Anders gesagt, aufgrund der Unzulänglichkeit und Begrenztheit der Kreatur Gottes, bleiben diese Mittel an sich ungenügend. Für Jesus Christus ist die universale Liebe die Macht, die gegen alles Böse triumphiert. Diese Liebe, die mit der Einladung beginnt und zur Versöhnung, die Jesus brachte, führt, muss unterstützt werden vom Glauben. „Diesen Glauben und diese Hoffnung wieder neu herzustellen, das bedeutet, das geistlich Böse zu zerstören, um die psychosozialen Bedingungen des Glücks für die Männer und die Frauen zu ermöglichen. Die theoretische Antwort ist nicht zu trennen von der Praxis.“²⁰ Der Glaube an Jesus Christus gibt diesem Kampf seine ganze Festigkeit und verhindert so jede Art von Kompromiss mit den bösen Mächten.

In ihren Antworten auf die vielen Fragen und dargelegten Probleme beriefen sich deshalb die Apostel und die Väter der Kirche auf die Person Jesus Christus. Die Erlangung des Selbstbewusstseins und das Brechen mit dem Bösen, bedeutet für die eher klassischen oder traditionellen Kirchen, zurückzukehren zu einer neuen Qualität des Evangeliums. Es gilt bei den Menschen ein frustriertes, gedemütigtes, traumatisiertes Selbstbewusstsein wieder aufzurichten, das Gefängnis der Absurdität des Lebens zu sprengen, sich selbst wieder etwas zuzutrauen und die Isolierung zu überwinden, damit sie wieder Geschmack finden am Hören der göttlichen Worte. Es geht darum, die Gläubigen zu einer persönlichen Begegnung mit dem Bösen zu führen. Nach dieser bewussten und existenziellen Bewusstseinsbildung wird man die Lösung finden auf das Verschwinden der Hoffnung, die viele Gläubigen bis zur Enttäuschung geführt hat. Ihre geistliche Instabilität und Resignation erklärt zum Teil ihr fehlendes Vertrauen, denn das wirkliche Problem bleibt die Misere. Die Misere ist eine Ungerechtigkeit, die von Gott verworfen wird, sie ist nicht etwas, das akzeptiert werden kann oder gebraucht werden kann für unsere Wohltätigkeiten, sondern eine Sache, gegen die konsequent gekämpft werden muss, eine Sache, die beseitigt werden muss. Und zu versuchen, gegen die Misere zu kämpfen, bedeutet gleichzeitig die Sünde zu bekämpfen, Wurzel aller Inhumanität, die, wohl verstanden, Aktionen, Haltungen und Mentalitäten²¹ beinhaltet. Die Sünde ist direkt oder indirekt der Weg, auf dem wir das Leben derer mindern und zerstören, die Gott uns als Brüder und Schwestern gegeben hat. Sünde ist eine Haltung, die uns von unseren Nächsten und von Gott wegführt, die uns dazu führt zum Nachteil der Anderen unseren eigenen Vorteil zu suchen (Egoismus, Hochmut, äußerste Ambitionen, unverhältnismäßige Missgunst als Quelle von Ungerechtigkeit, von Herrschaft und von Gewalt auf allen Ebenen des

²⁰ H. Bourgeois, *L'espérance maintenant et toujours*, in: *Le christianisme et la foi chrétienne*, Manuel de théologie, n° 10, Paris 1985, 18.

²¹ J. K. Nyerere, *Freedom and development*, Dar-es-Salaam 1973, 2.

Lebens). Dies bedeutet sicherlich zu einer mentalen *Revolution* zu gelangen, die zweifellos aus einer neuen Lektüre der Bibel kommt und aus einer neuen Bewertung europäischer und einheimischer Missionsaktivitäten.

9. Von der Entgiftung einer überlasteten Mentalität zur Einführung eines kreativen Geistes

Entlasten, anstatt natürliche Neigungen zu verstärken (zu den Stätten des Leides zurückkehren, individuell oder kollektiv, damit das Feuer der Liebe in der geteilten und zerrissenen Welt Afrikas wieder entflammt).

Der Mensch, traumatisiert und zerstört von den Fehlern anderer oder von den sozialen, historischen und politischen Bedingungen, wehrt sich dagegen, sich zu öffnen. Er schließt sich in sich ab. Er ist tief in sich gespalten und kann nicht mehr aussprechen, was er denkt. So geschieht die Analyse der Geschehnisse und ihrer Abläufe im Einfluss von Leiden und Armut.

„Das psychische Trauma, die Schwere und Tiefe der Misere haben die Destabilisierung der kreativen Beziehungen zwischen den Mitgliedern der Gesellschaft gefördert. Man entdeckt eine Neubelebung eines individuellen Überlebensinstinktes und das Verschwinden eines Kampfes für ein gemeinsames Ziel, ein Zerbröckeln familiärer Solidarität im afrikanischen Sinn des Wortes.“²²

Der Theologe und der praktische Theologe im Besonderen soll die Frohe Botschaft verkündigen, um den kranken und in sich gespaltenen Menschen zu befreien und wieder aufzurichten. Ihn wieder aufzurichten bedeutet, dass das Feuer der Liebe in ihm und um ihn, für ihn und für den Nächsten wieder entflammt wird.

Es gilt die Bedürfnisse der Menschen zu würdigen und sich nicht nur zufrieden zu geben mit der Forderung nach Bekehrung.²³ Anstatt weiterhin nur die Bekehrung zu predigen, muss die Kirche neu hinsehen lernen und neu predigen lernen, damit der verletzte Mensch seine Würde und seine Humanität wiedererlangt, die ihm die Mächtigen genommen haben.

„Jesus Christus hat durch seinen Tod am Kreuz die Sünde hinweggeschafft, die Inhumanität beseitigt und Frieden geschaffen, er stellt den entstellten und gedemütigten Menschen wieder her, er ermutigt zu neuem Selbstbewusstsein und zu einer wahren Bekehrung des Gewissens und zu einer Rückkehr zu einer neuen Qualität des Lebens.“²⁴

Die Kirche ist aufgerufen die Würde und die Persönlichkeit der Opfer wieder herzustellen, dies sind zwei Konditionen für eine neue Perspektive eines sozialen Lebens.

²² Bouba Mbima, *Prédication*, 193.

²³ Wörtlich: „ne pas se coucher dans le lit de la repentance“, dt.: „es sich nicht im warmen Bett der Buße gemütlich machen“.

²⁴ Bouba Mbima, *Prédication*, 235.

„Dieses Leben findet sich nirgends, es ist aufzubauen von den an Jesus Christus Glaubenden. Es gibt keine perfekten Rezepte dafür, es sei denn die Bekehrung der Mentalität und eine Sachlichkeit der sozialen Motive.“²⁵

Es müssen deshalb mit den Mitteln des Geistes der Reflexion andere Paradigmen gefunden werden, Paradigmen, die eine Neuorientierung und Neuschaffung einer neuen Gesellschaft erlauben, die das Wort Gottes ernst nimmt und ihr Leben auf dieses Wort und auf die Wichtigkeit eines kollektiven Gewissens setzt.

10. Die Bewusstseinsbildung einer Haltung des Dialoges

Der Dialog kann nicht verstanden werden wie eine Weltreligion, sondern wie eine Solidarität, die dem Absolutismus überlegen ist, ein Vertrauen, das dem Misstrauen überlegen ist, und einer Hoffnung auf eine gemeinsame Zukunft, die dem Rückzug in ein Getto überlegen ist. Deutlicher gesagt, Dialog bedeutet: Männer und Frauen wollen gemeinsam das Geheimnis und den Sinn des menschlichen Lebens teilen und teilhaben am Kampf der einen und anderen in Leiden, Hoffnung und Freude.²⁶

Dies bedeutet:

- *auf der politischen Ebene*
ist es nötig, jedem Mann und jeder Frau die wesentlichen Elemente der Demokratie einzuprägen, wie die kollektive und individuelle Freiheit der Entscheidung und der Äußerung. Ein Machtwechsel soll sich nach dem geäußerten Willen des Volkes vollziehen. Es ist nicht übertrieben zu sagen, dass einer großen Anzahl von afrikanischen Politikern und Politikerinnen eine Kultur der Demokratie fehlt. Es ist eine klare Sache, dass die Demokratie ein Kind ihrer Zeit ist. Aus diesem Grunde muss sie auf der Geschichte Afrikas aufbauen, sie ist Frucht eines historischen und sozialen Weges. Sie wird nicht einfach auf uns herabfallen und umgesetzt werden können, ohne dass dabei auch an den Verstand appelliert werden muss. In der Tat, wir müssen wissen, dass die Umsetzung vor allem eine Erklärung und eine Meditation voraussetzt, die Faktoren sind für jedes seriöse Engagement.
- *auf der sozialen Ebene*
ist es nötig, dass die politischen und religiösen Verantwortlichen neu lernen auf das Volk unten zu hören, um mit ihnen ihre Leiden, Fragen und verschiedenen Rezepte zu teilen. Dieser Weg ermöglicht eine wahre Integration auf nationaler und regionaler und lokaler Ebene, und hilft in vielen Ländern Afrikas, die aktuelle Krise wirtschaftlicher, politischer, kultureller, technologischer, wissenschaftlicher, religiöser und historischer Art zu überwinden.

²⁵ A. a. O., 236.

²⁶ Blaser, Coup de foudre, 84.

– *auf der religiösen Ebene*

ist es nötig, die Geistlichen einzuladen, die ererbte Hierarchie kreativ neu zu gestalten, wenn sie denn wollen, dass ihre kirchlichen Strukturen und ihre theologische Praxis (Predigt, Liturgie, biblische Studien, Unterricht, Diakonie und theologische Ausbildung) den Zukunftsschock verkraften sollen. Das setzt eine radikale Veränderung ihrer Art zu leben, zu hören und zu handeln voraus. Bei dieser dekonstruktiven²⁷ Vorgehensweise, sind die Geistlichen aufgefordert, die Bibel und die missionarischen Aktion „neu zu lesen“. So wie es Jean-Marc Ela sagt, es ist nötig, die afrikanische Theologie neu zu denken.

„Neu lesen“ („Relire“), bedeutet nach dem Wörterbuch „Le petit Robert“ von neuem lesen mit dem Ziel zu korrigieren, zu überprüfen, was man schreibt oder was einer geschrieben hat. Im Rahmen unserer Untersuchung handelt es sich um eine „Lektüre“ der christlichen Rede, der Predigt im afrikanischen Kontext allgemein, besonders aber im Kameruner Kontext. Unser Kontext ist immer gezeichnet von der Misere, dem Verschwinden des Vertrauens, der Enttäuschung und von den Hindernissen einer wirtschaftlichen Entwicklung.

Die Bibel umfasst in der Tat historische, poetische, prophetische und didaktische Bücher. Sie enthält ebenso Information über die Welt und prägnante Zeugnisse, wie über das Eingreifen Gottes in das Leben von Männern und Frauen in einem ganz bestimmten Kontext und Epoche. Die Bibel oder die Heilige Schrift ist nicht selbst die Offenbarung von Gott, sondern sie ist das Zeugnis der Offenbarung Gottes. Die Bibel ist deshalb kein Vorrat an fertigen Antworten, sie bleibt aber eine Quelle der Inspiration und der Aktion. In der Tat, die Offenbarung ist Wort, Kraft, wirksame Macht (Gen 1, 29 „Gott sprach“).

„Sein Wort geht allen menschlichen Worten und menschlichen Schriften voraus. Sein Wort erzeugt die menschlichen Worte und Schriften. So ist die Offenbarung Gottes in der Welt bekannt gemacht worden. Das ist der Ort der Predigt. Sie ist nicht die Offenbarung, aber sie ist Zeugnis der Offenbarung, der Eintritt der göttlichen Offenbarung in unsere Realität.“²⁸

Die Predigt steht in der Kontinuität der göttlichen Manifestation in der Geschichte der Menschheit. Es ist nötig, dass eine Einheit besteht zwischen der Lektüre der Bibel, der Mission, der Pädagogik des Glaubens²⁹ und der

²⁷ Diese dekonstruktive Vorgehensweise besteht darin, jeden fatalistischen Diskurs zu entlarven und andere Werte als Fundament zu betonen. Diese Werte müssen sich in humanen Projekten realisieren lassen.

²⁸ C. M. Overdule, *À l'écoute de la parole. Une initiation à la prédication: théorie et pratique*, Lomé/Yaoundé, Haho/Clé 2000, 56.

²⁹ Die Pädagogik des Glaubens ist die Entwicklung eines Typus von engagierten Männern und Frauen als Akteure der Intervention im Wandel der Gesellschaft. Diese Akteure an der Basis befinden sich in „den dörflichen Gemeinschaften, den Stadtteilen, unter den Frauen, bei allen für Innovationen offenen Generationen und auf sie muss man sich stüt-

Feier des Gottesdienstes. Ebenso ist es nötig diese Einheit wieder zu finden auf der Ebene des Glaubenswissens, d. h. der Theologie.

Christen, katholisch wie evangelisch, die gefangen sind in einem konfessionellen und dogmatischen Getto, befinden sich in Trennung, in Scheidung mit der Kirche und der Gesellschaft. Die Kirche darf weder ein ideologischer Apparat sein noch werden, dessen Rolle es ist, inhumane Strukturen zu legitimieren und zu sanktionieren. Die Neulektüre der Bibel ist eine pastorale Entscheidung, die uns in eine klare und entschiedene Position bringt, die Gesellschaft zu verändern.

Die Wirkung der evangelischen Predigt ist nicht mehr die, die man von ihr erwarten könnte. Aus diesem Grunde muss die Bibel neu gelesen werden als Zeugnis der Offenbarung Gottes an Männer und Frauen in einem ganz bestimmten Kontext, ebenso müssen die missionarischen Aktionen mit dem Ziel *neu gelesen* werden, mit gewissen Gewohnheiten zu brechen, die einen Fortschritt und eine Reifung des Glaubens verhindern.

Neu lesen bedeutet für uns, die biblische Botschaft für heute zu aktualisieren; dies meint und bedeutet, dass predigen interpretieren ist. Die interpretierende Aufgabe verlangt theologisches Wissen und eine seriöse exegetische und theologische Arbeit.

„Die Aufgabe der Predigt besteht darin heute dasselbe zu sagen wie früher, aber das ist nur möglich, wenn man es anders sagt.“³⁰

Die Hermeneutik muss sich festmachen zwischen der Exegese und der Predigt einerseits und zwischen der Predigt und seiner Aktualisierung für die heutigen Hörer andererseits. Es besteht eine Wechselwirkung zwischen dem biblischen Text und den Hörern der Verkündigung, zwischen der gegenwärtigen Welt und der biblischen Welt.

„Ausgangspunkt der Interpretation ist die Bibel, Zeugnis der göttlichen Offenbarung, die aktuelles Wort Gottes für den Menschen heute werden will.“³¹

Mit anderen Worten, die Interpretation ist Aufgabe des Glaubenden in seiner jeweils gegenwärtigen Situation und nicht Aufgabe einer Interpretation des objektiven Gehalts der Bibel an sich. Dieses spezifische Problem zeigt D. Buttrick, wenn er sagt:

„Konfrontiert mit Texten und Worten der Vergangenheit, dürfen die Prediger nicht nur fragen: Was bedeutet das? Sondern sie müssen eine viel tiefer liegende Frage stellen: In welcher Weise werden sie bedeutsam?“³²

Es ist nicht wichtig zu sagen, was die Worte der Bibel früher einmal zu bedeuten hatten, sondern was sie für die heutige Welt Afrikas zu Beginn des

zen, um die institutionellen Mechanismen zu verinnerlichen, die offen sind für eine Entwicklung“. Vgl. Y. Assogba, Jean-Marc Ela. *Le sociologue et théologien en boubou*, 48.

³⁰ *Overdulve*, *A l'écoute de la parole*, 87.

³¹ A. a. O., 88.

³² *Buttrick*, in: *Overdulve*, *A l'écoute de la parole*, 89.

dritten Jahrtausends zu sagen haben. Es ist selbstverständlich, dass keine historische Situation sich wiederholt, die eine direkte Übertragung eines Bibeltextes für eine christliche Gemeinschaft heute ermöglicht. Jeder Prediger arbeitet zwischen zwei Polen, dem Hörer und dem biblischen Text, er wird zum Interpretieren des einen wie des anderen.

11. Das Evangelium und das Heute der vom Bösen zerstörten Menschen

Die Wechselbeziehung zwischen dem afrikanischen Kontext und dem Evangelium heute herzustellen bedeutet: Das Hören auf Texte und Schriften von gestern erfordert auch ein Hören auf die aktuelle Gemeinschaft heute. Es gibt keine Wechselwirkung zwischen beiden, ohne so weit wie möglich die heutige Situation mit einzubeziehen. Die vor zwei- oder dreitausend Jahren geschriebenen Texte beziehen sich nicht direkt auf die afrikanischen oder europäischen Realitäten, sie heute zu proklamieren bedeutet auch ihre Vergangenheit zu würdigen und zu respektieren.

Der Prediger, der sich in einer kritischen, ständigen und fruchtbaren Reflexion befindet, unterstützt von theologischer und dogmatischer Gewissheit, vermag den Glaubenden eine Stabilität des Selbstbewusstseins und des Seins zu geben. Aus diesem Grunde muss er die gesamte Geschichte der Bibel und die Geschichte der Mission, so wie sie von den Missionaren gedacht, entwickelt und vertreten wurde, neu zu lesen verstehen. Das wird ihm helfen, den im Ansatz verborgenen oder den militanten Fundamentalismus derer, die denken, direkt, ohne Mühe und ohne Probleme die Texte von gestern für die Glaubenden heute auszulegen, zu vermeiden.³³

Die gründliche Neulektüre aus der Glaubenserfahrung und der Menschheitserfahrung führt zur Entdeckung des Wertes der Arbeit, Wert eines entdeckenden und gestaltenden Glaubens, Wert des Kampfes gegen alle Mächte des Bösen, Wert des Widerstandes und des Protestes gegen eine Verabsolutierung menschlicher Gesetze, Wert kreativer Verinnerlichung und Wert des Zeugnisses, die Männer und Frauen mit einem neuen Gesicht hervorbringen werden. Die Neulektüre stellt die Menschen vor neue Realitäten und wird eine Veränderung in Gang bringen hin zu einer deutlicheren Sprache, die nicht nur bei den Allgemeinheiten der Erklärungen der Menschenrechte und des Kampfes gegen den Hunger stehen bleibt. Die unpräzise Predigt verliert immer mehr ihre Kraft, denn sie vertieft den Graben zwischen dem historischen Jesus und dem geistlichen Christus, zwischen der sozialen Mission der Kirche und der Evangelisation.

Die Bibel, Buch des Lebens, muss Neues hervorbringen, eine Veränderung bewirken, sonst wird sie zum toten Buchstaben. Ihre Neulektüre ermöglicht es der Kirche ein „fünftes Evangelium“ zu haben, das, weil es keine getreue Kopie dessen sein wird, was einmal für immer geschrieben

³³ G. Theissen, *Le défi homilétique. L'exégèse au service de la prédication*, Genève 1994, 121.

worden ist, aus Streichungen und Neuanfängen bestehen muss. Diese Aktualisierung bedeutet also das Evangelium neu zu formulieren und neu zu denken, damit es den Glaubenden zugänglicher wird und den Völkern wieder Appetit auf das Evangelium macht. Damit diese Aufgabe gelingt, stellen sich drei Fragen:

- Welches Wort ist in einem Kontext zu sagen, in dem die Liebe Gottes von Tag zu Tag mehr zerbröckelt?
- Wie ist in dieser historischen Situation nach dem Geist des gekreuzigten Christus zu handeln?
- Wie ist der Horizont der Hoffnung, den das Evangelium eröffnet, zu deuten, zu konkretisieren und zu aktualisieren?

J. Keegan zeigt klar und deutlich:

„der zielsichere Diskurs, der wirkungsvolle Gedankenflug, werden von den Hörern und dem Redner gemeinsam gestaltet, mit dem Ziel einer Interaktion ganz und gar originell und wesentlich.“³⁴

12. Erneuerung der ganzen Schöpfung in wirtschaftlicher, politischer und sozialer Hinsicht

Die Manifestation der Herrlichkeit Gottes in und durch den Auferstandenen muss das ganze Universum erreichen. Denn die ganze Schöpfung leidet unter dem erfahrenen Bösen und wartet auf eine totale Befreiung. Diese Befreiung macht nur Sinn, wenn das materielle Universum mit dem geistlichen Aspekt harmoniert.

In der Tat, die wirtschaftlichen, politischen und sozialen Bedingungen bleiben beherrscht von vielfältigen Aggressionen und Gewalttätigkeiten von Männern und Frauen gegenüber anderen Menschen und gegen den Kosmos. Das Leiden kommt von einem System der Gewalt, von einer Vielzahl von Versagen und von Wucherei, verübt von einer Minderheit, die die Mittel hat, in würdigen Verhältnissen zu leben, sagt der Priester Jean-Marc Ela. Die Kirche muss mit ihrer evangelistischen Mission die Menschen wachrütteln für diese Einsichten und für die Größe ihrer Freiheit. So wie es das zweite Vatikanum sagt: „Es ist nötig, an der Erneuerung der Mentalität zu arbeiten und eine breite soziale Veränderung vorzunehmen“ (G. S. 26, 2). Es geht um die Aufgabe, eine Gesellschaft zu ersinnen, die nicht imaginär ist, sondern die eine andere, eine sehr realistische Gesellschaft ist, in der die Menschen nicht mehr gegen die Sklaverei des zu erleidenden Bösen schrei-

³⁴ J. Keegan, *The mask of command* paru, ist in französisch unter dem Titel: *L'art du commandement*, Paris, Librairie académique Perrin, erschienen und zitiert von B. Hort in: *Cahiers de l'I. R. P.*, n° 18, mars 1994, 3–6. In der Tat, für J. Keegan braucht die wirksame Predigt einen Pakt zwischen dem Redner und dem Hörer.

en müssen und vor Hunger sterben, verursacht von den Egoisten und Leuten ohne Skrupel. Es braucht deshalb

„einen anderen Menschen, ein anderes Produktionssystem, eine andere Form des mitmenschlichen Zusammenlebens, sei es im Schoß der Familie oder in der Gesellschaft insgesamt. Wir müssen kämpfen gegen alle verfremdenden Kräfte und dem Menschen zugleich seine Verantwortung für sich und seinen Körper wiedergeben und ihm die Fragwürdigkeit all dessen bewusst machen, was mit Willkür und Fatalismus zu tun hat.“³⁵

Eine solche Entwicklung des Volkes verwirklicht sich mit Strategien, die so umgesetzt werden, dass sie den sozialen Wandel kontrollieren können und die Mythen der Lügen derer durchbrechen, die die Macht für ihren eigenen Profit beanspruchen. Ohne ein solches Klima der Freiheit als Voraussetzung, unterstreicht der Priester Jean-Marc Ela,³⁶ kann unter den Bedingungen einer Unterentwicklung, von der einige anrühige Individuen profitieren, eine solche Entwicklung nicht stattfinden. Es ist nötig, die lokalen Initiativen (von unten oder von ganz unten) zu ermutigen und ihnen jede Unterstützung und Hilfe zukommen zu lassen. Denn für uns erscheinen diese Gruppeninitiativen auf lokaler Ebene und die Verwaltung der natürlichen Ressourcen die beste Art und Weise zu sein, einen erfolgreichen Kampf gegen die Misere und die Armut zu führen.

13. Schlussfolgerungen

Das Problem des erfahrenen Bösen ist eine Realität und bleibt aktuell besonders in unseren afrikanischen Milieus, wo man mehr den Gefühlen, den Erregungen, und dem Luxus nachgibt, als dem Geist und den kartesischen Optionen (*der Vernunft*). Wir sind davon nicht nur gefangen gehalten, sondern es bleibt im Innersten von uns selbst. Aus diesem Grunde lenkt und bestimmt es unsere Instinkte unter Verachtung der vertikalen und horizontalen Beziehung.

Deshalb glauben wir, dass das Bewusstwerden dieses Phänomens, das eine ständige Gefahr für die Gesellschaft ist, den Theologen und auch den Gläubigen ermöglichen kann, das erfahrene Böse besser zu verstehen und besser zu bekämpfen.

Diese Einsicht und dieser Kampf kommen unweigerlich aus einer ernsthaften Meditation. Und das Resultat dieser gründlichen Reflexion hat eine konkrete Aktion der Brüder und Schwestern zur Folge, sie führen eine Wahl durch und sie verantworten sie auch. Die Gläubigen haben genug von hohlen und sinnlosen Wörtern und Slogans. Dafür benötigen sie auch Kapital und nicht nur wohlwollende Worte oder Verurteilungen.

³⁵ J.-M. Ela, *Ma foi d'Africain*, Karthala, Paris 1985, 115; dt.: *Mein Glaube als Afrikaner*, Freiburg i. Br. 1987, 99–100.

³⁶ Y. Assogba, Jean-Marc Ela, 48.

Bibliographie

- Assogba, Y.,* Jean-Marc Ela. Le sociologue et théologien africain en boubou, Paris/Montréal 1999
- Blaser, K.,* Variétés des théologies postmodernes, cours du semestre d'hiver 1998/99, Université de Lausanne.
- , Coup de foudre, Genève 2003
- Bouba Mbima, T.,* Prédication de l'Évangile et Vie publique. Cas des églises protestantes camerounaises issues des missions, thèse de doctorat en Théologie, Faculté de Théologie Protestante de Yaoundé, Juli 2002
- Bourgeois, H.,* L'espérance maintenant et toujours, in: Le christianisme et la foi chrétienne, Manuel de théologie, n° 10, Paris 1985
- Braga, J.,* Comment préparer un message biblique, Floride 1987
- Crabb Jr., L. J.,* Approche biblique de la relation d'aide, L. L. B., France 1988
- Dammann, E.,* Les religions de l'Afrique, Paris 1964
- Dictionnaire encyclopédique de la Bible, Tome II.
- Dictionnaire: Catholicisme, Hier, Aujourd'hui, Demain, Paris 1979
- Djoman, N. O.,* Phénomène de double appartenance religieuse. Réalité existentielle ou préjugé? Cas des Akan de Côte d'Ivoire, thèse de doctorat en Théologie, Faculté de Théologie Protestante de Yaoundé, 1995
- Ela, J.-M.,* Ma foi d'Africain, Karthala, Paris 1985, dt.: Mein Glaube als Afrikaner – Das Evangelium in schwarzafrikanischer Lebenswirklichkeit, Freiburg i. Br. 1987
- , Repenser la théologie africaine, Karthala, Paris 2003, dt.: Gott befreit – Neue Wege afrikanischer Theologie, Freiburg i. Br. 2003
- Theissen, G., u. a.,* Le défi homilétique. L'exégèse au service de la prédication, Genève 1994
- Keegan, J.,* The mask of command, Französisch, L'art du commandement, Paris, Librairie académique Perrin, zitiert von *B. Hort*, in: Cahiers de l'IRP, n° 18, mars 1994
- Nyerere, K. J.,* Freedom and development, Dar-es-Salaam 1973
- Lytta, B.,* Le pardon originel. De l'abîme du mal au pouvoir de pardonner, Genève 1994
- Manuel de théologie pratique, Colloque de Yaoundé 1971, CLE
- Mbiti, J.,* Religions et philosophie africaines, Yaoundé, CLE, 1972
- Ngah, J.,* La rencontre entre la religion africaine et le christianisme africain, Ngaoundéré 2002
- Overdulve, C. M.,* A l'écoute de la parole. Une initiation à la prédication: théorie et pratique, Lomé/Yaoundé, Haho/Clé 2000
- Parrinder, G.,* African mythology, London 1967
- Roukema, R.,* L'origine du mal selon Origène et dans ses sources, i : Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses, 83^{ème} année, n° 4, Octobre-Décembre 2003
- Zahan, D.,* Religion, spiritualité et pensée africaines, Paris 1970

Rechtfertigung des Glaubens

Religiöse Erfahrung als Thema der analytischen Religionsphilosophie

Mario Fischer

1. Was versteht man unter analytischer Religionsphilosophie?

Was sich uns gegenwärtig als analytische Philosophie präsentiert, ist keineswegs eine klar umrissene philosophische Richtung. Es handelt sich dabei vielmehr um einen Sammelbegriff, einen „umbrella term“¹, unter dem sich eine Vielzahl unterschiedlicher philosophischer Positionen versammelt. Während man bis in die 1960er Jahre analytische Philosophie noch weitgehend als angelsächsische Sprachphilosophie in der Folge von Gottlob Frege, George Edward Moore, Bertrand Russell, dem Wiener Kreis und Ludwig Wittgenstein verstehen konnte, ist eine klare Bestimmung der analytischen Philosophie und ihre Abgrenzung von anderen zeitgenössischen philosophischen Strömungen heute fast unmöglich, da sie in einer Vielzahl unterschiedlicher Positionen präsent ist.²

Als Wurzeln der analytischen Philosophie lassen sich auf angelsächsischer Seite die anti-idealistischen Arbeiten des amerikanischen Pragmatismus und von Russell und Moore in England erkennen. Im kontinentalen Europa waren es die Arbeiten von Frege und dem Wiener Kreis, die die Fortentwicklung der Logik verfolgten und damit die Weichen für eine Konzentration der Philosophie auf die Sprache stellten. Mit den politisch bedingten Emigrationen aus Deutschland und Österreich wurde die analytische Philosophie dann zur angelsächsischen Philosophie.

Entsprechend der vorrangigen Konzentration auf die Sprachphilosophie war analytische Religionsphilosophie zunächst Analyse der religiösen Sprache.³ Häufig wird angenommen, analytische Philosophie sei per se der Religion feindlich gesinnt, doch lässt sich dies explizit nur beim logischen

¹ J. Heil, Analytic philosophy, in: R. Audi (Hg.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge ²1999, 26.

² Vgl. W. Kühne, *Analytische Philosophie*, RGG⁴ I (1998), 452–454.

³ Zur Behandlung der religiösen Sprache in der analytischen Sprachphilosophie siehe I. U. Dalferth, *Religiöse Rede von Gott* (Beiträge zur evangelischen Theologie 87), München 1981 und J. F. Harris, *Analytic Philosophy of Religion* (Handbook of Contemporary Philosophy of Religion 3), Dordrecht/Boston/London 2002, 28–76.

Empirismus feststellen, der zwar die Frühphase der analytischen Philosophie prägte, aber seinen Einfluss fast völlig verloren hat.⁴

Bis in die 1950er Jahre bestimmte der Sinnlosigkeitsvorwurf des logischen Empirismus (des Wiener Kreises) das Verhältnis der analytischen Philosophie zu religiösen Fragen. Ein Satz galt den Vertretern des logischen Empirismus nur dann als sinnvoll, wenn er entweder analytisch ist, d. h. wenn die Prädikatsbegriffe bereits im Subjektsbegriff enthalten sind (z. B. „Alle Junggesellen sind unverheiratet“) oder, wenn er sich empirisch verifizieren oder falsifizieren lässt. Also galten religiöse Sätze grundsätzlich als sinnlos.⁵ Alfred J. Ayer spitzte religiöse Sätze auf die Behauptung der Existenz Gottes zu. Nun stand die Frage nach der Wahrheit oder Falschheit der Behauptung der Existenz Gottes nicht mehr zur Diskussion, da die Behauptung als solche als sinnlos galt.⁶ Mit Beginn der 1970er Jahre kam es zu einer »epistemischen Wende« in der analytischen Religionsphilosophie: Nicht mehr die Frage nach dem Sinn von religiösen Sätzen, sondern nach ihrer erkenntnistheoretischen Begründung und Rechtfertigung rückte in den Vordergrund.⁷ Zugleich waren immer mehr analytische Religionsphilosophen selbst bekennende Theisten, die sich nun – zum Teil mit sehr apologetischem Anspruch – der Analyse der Gottesattribute und zum Teil sogar klassischen Themen der christlichen Theologie, wie der Trinitätslehre oder der Frage nach dem historischen Jesus zuwandten.⁸

Wenn auch eine klare Bestimmung der analytischen Religionsphilosophie und ihre Abgrenzung von anderen zeitgenössischen philosophischen Strömungen aufgrund von inhaltlichen Positionen unmöglich ist, so lässt sich in ihr doch ein einheitlicher Stil entdecken. In dieser Hinsicht kann eine Charakterisierung, wie sie James F. Harris vorgelegt hat, helfen, doch wenigstens ein ungefähres Bild von ihr zu erhalten.

„However, conceptual clarity and careful, rigorous argumentation are still hallmarks of analytic philosophy of religion. [...] It is perhaps this confidence in the ability of continued philosophical analysis to produce philosophically important results and to advance philosophical inquiry, which appeals to both theists and nontheists, that will both characterize and guarantee the future of analytic philosophy of religion.“⁹

⁴ Vgl. Harris, *Analytic Philosophy of Religion*, 25 f.

⁵ Vgl. Chr. Jäger (Hg.), *Analytische Religionsphilosophie*, Paderborn 1998, 12 f.

⁶ Vgl. M. Laube, *Im Bann der Sprache. Die analytische Religionsphilosophie im 20. Jahrhundert* (Theologische Bibliothek Töpelmann 85), Berlin/New York 1999, 85 f.

⁷ Vgl. Laube, *Im Bann der Sprache*, 11.

⁸ Vgl. E. Th. Long, *Twentieth-Century Western Philosophy of Religion. 1900–2000* (Handbook of Contemporary Philosophy of Religion 1), Dordrecht/Boston/London 2000, 390.

⁹ Harris, *Analytic Philosophy of Religion*, 426.

2. Der Rückgriff auf religiöse Erfahrung in verschiedenen Begründungszusammenhängen

Seit William James' Gifford Lecture über „Die Vielfalt religiöser Erfahrung“ von 1901/02¹⁰ spielt religiöse Erfahrung in der angelsächsischen Religionsphilosophie und Religionswissenschaft eine herausragende Rolle. Mit der epistemischen Wende wurde sie zu einem Hauptdiskussionsthema in der analytischen Religionsphilosophie, war religiöse Erfahrung doch ein wichtiger Fürsprecher, wenn es um die Begründung und Rechtfertigung religiöser Sätze gehen sollte.

Im Folgenden werden die Ansätze von vier Denkern – zwei Briten und zwei US-Amerikanern – vorgestellt und diskutiert. Sie alle entstammen einem christlichen Hintergrund und sind Verteidiger der Rationalitätsansprüche für religiöse Erfahrung.

2.1. Richard Swinburne

Der britische Religionsphilosoph Richard Swinburne (* 1934) hat im Laufe seines Lebens eine umfassende philosophische Theologie vorgelegt. In seiner Trilogie „*Die Kohärenz des Theismus*“¹¹, „*Die Existenz Gottes*“¹² und „*Glaube und Vernunft*“¹³ beschäftigte er sich mit der Kohärenz und der Rechtfertigung des Gottesglaubens, den er anhand der christlichen Lehre in seiner Tetralogie „*Verantwortung und Buße*“¹⁴, „*Offenbarung*“¹⁵, „*Der christliche Gott*“¹⁶ und „*Vorsehung und das Problem des Übels*“¹⁷ entfaltete.¹⁸ Während Swinburne 1977 in „*Die Kohärenz des Theismus*“ darstellte, dass die Behauptung „Gott existiert“ widerspruchsfrei zu denken sei, untersuchte er neben verschiedenen anderen Argumenten in „*Die Existenz Gottes*“, ob die Erfahrung eher für oder gegen diese Behauptung spricht.¹⁹ Entsprechend sind für ihn religiöse Erfahrungen primär solche, die dem Subjekt als Erfahrungen Gottes oder eines übernatürlichen Gegenstands erscheinen. Dabei unterscheidet Swinburne den Bewusstseinszustand der Erfahrung bezüglich innerer Erfahrung (z. B. „Der Teppich schien mir blau zu sein“) und

¹⁰ Vgl. W. James, Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur, (orig. 1902: *The Varieties of Religious Experience. The Gifford Lectures* Edinburgh 1901/02), Frankfurt a. M./Leipzig 1997.

¹¹ R. Swinburne, *The Coherence of Theism*, Oxford 1977.

¹² R. Swinburne, *Die Existenz Gottes*, (orig. Oxford 1979: *The Existence of God*), Stuttgart 1979

¹³ R. Swinburne, *Faith and Reason*, Oxford 1981.

¹⁴ R. Swinburne, *Responsibility and Atonement*, Oxford 1989.

¹⁵ R. Swinburne, *Revelation*, Oxford 1992.

¹⁶ R. Swinburne, *The Christian God*, Oxford 1994.

¹⁷ R. Swinburne, *Providence and the Problem of Evil*, Oxford 1998.

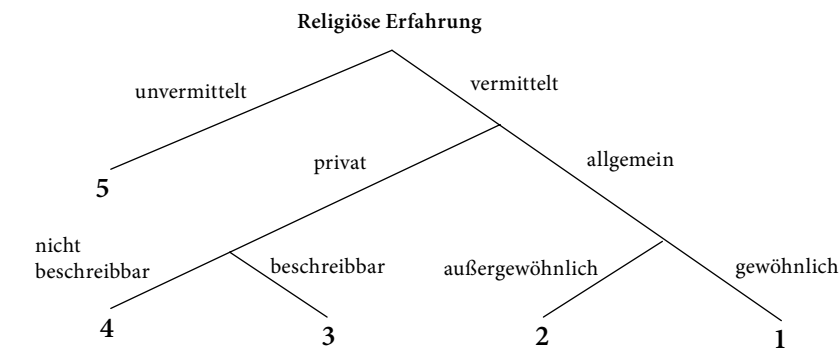
¹⁸ Vgl. P. L. Quinn, Swinburne, Richard, in: R. Audi (Hg.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge 1999, 893 f.

¹⁹ Vgl. Swinburne, *Die Existenz Gottes*, 9.

äußerer Erfahrung (z. B. „Ich sah Poseidon am Fenster stehen“). Letztere hat immer den Anspruch etwas Wahres über die Wirklichkeit auszusagen. Die Als-Struktur des Erkennens (die er selbst nicht so bezeichnet), trennt Swinburne in zwei Glieder: ich nehme (1.) etwas (z. B. ein helles Licht am Horizont) als (2.) etwas (z. B. als Leuchtturm) wahr. Dies ist ein Grund, weshalb gleiche Wahrnehmungen zu unterschiedlichen Erfahrungen führen.²⁰ Swinburne vertritt explizit eine Kausaltheorie der Wahrnehmung: „S nimmt x genau dann wahr (indem S selbst meint, x wahrzunehmen), wenn die Erfahrung, daß ihm x gegenwärtig zu sein scheint (epistemisch) von der tatsächlichen Gegenwart von x verursacht ist.“²¹ D. h. eine religiöse Erfahrung ist dann wahr, wenn sie von Gott verursacht ist.

Da in der Diskussion um religiöse Erfahrung in der Regel sehr allgemein von religiöser Erfahrung gesprochen wird, ist es Swinburne hoch anzurechnen, dass er sich um eine Einteilung in verschiedene Arten der religiösen Erfahrung bemüht.²²

So unterscheidet er zunächst Erfahrungen, die durch die Sinne vermittelt sind, bzw. Sinneswahrnehmungen entsprechen (1–4), von solchen, die unvermittelt durch die Sinne sind (5). Als erste Art gilt ihm die gewöhnliche, allgemeine, durch die Sinne vermittelte Erfahrung. S nimmt an einem gewöhnlichen Gegenstand (z. B. dem Sternenhimmel) Gott wahr. Als zweite Art gilt ihm die zwar für alle zugängliche, also allgemeine, sinnesvermittelte Erfahrung, die außergewöhnlichen Charakter hat, z. B. die Erfahrung des Auferstandenen. Zum dritten nimmt Swinburne nicht allgemein zugängliche Privaterfahrungen von S an, die S allerdings beschreiben kann, wie Träume, Visionen und Auditionen. Sind diese Privaterfahrungen nicht mehr beschreibbar, wie im Falle verschiedener mystischer Erlebnisse, von denen S nur noch sagen kann, er habe etwas gehört oder gesehen, könne dies aber nicht mehr ausführen, so liegt die vierte Art der Unterteilung vor. Als letzte Art gilt Swinburne, wenn ohne irgendwelche Sinnesvermittlung S ein Bewusstsein von göttlicher Gegenwart hat.



²⁰ Vgl. a. a. O., 344.

²¹ A. a. O., 340 f.

²² Zur Einteilung der fünf Arten religiöser Erfahrung vgl. a. a. O., 344–350.

Entscheidend ist bei allen diesen Arten (mindestens bei 1–4), dass sich die religiöse Erfahrung nicht aufdrängt, da die Wahrnehmung als solche noch Sinn-offen ist und die Erfahrung entsprechend der Als-Struktur des Erkennens erst „aufgrund der Art und Weise, wie sie dem Subjekt erscheint, religiös ist“²³ oder eben nicht. So haben z. B. nicht alle, die ihn gesehen haben, den Auferstandenen erkannt.

Um die Verlässlichkeit der religiösen Erfahrung – der eigenen, wie der, von der andere berichten – zu bekräftigen, führt Swinburne zwei Prinzipien ein: Das Prinzip der Verlässlichkeit (*principle of credulity*) und das Prinzip des Zeugnisses (*principle of testimony*). Nach ersterem hält er es „für ein Prinzip vernünftigen Denkens anzunehmen, daß (wenn sonst nichts dagegen spricht) x wahrscheinlich dann tatsächlich vorhanden ist, wenn es einem Subjekt scheint (im epistemischen Sinn), dass x vorhanden ist.“²⁴ Dieses Prinzip gilt freilich nicht für negative Existenzaussagen. Es reicht nicht, dass mir scheint, es sei kein Tisch im Zimmer. Ich muss im ganzen Zimmer nachsehen und wissen, was ein Tisch ist. Einschränkungen dieses Prinzips, die Swinburne selbst nennt, sind z. B., dass die angebliche Wahrnehmung unter Bedingungen stattfand, unter denen man sich schon öfter getäuscht hat (z. B. unter Drogen-Konsum) oder, dass das wahrnehmende Subjekt nicht über ausreichende Erfahrung verfügt, um seine Wahrnehmung zu beurteilen (z. B. hat es noch nie Tee getrunken und weiß nicht, wie dieser schmeckt). Neben diesen Einschränkungen auf Seiten des Subjekts bestehen auch einige bezüglich der wahrgenommenen Wirklichkeit. Der Nachweis, dass x nicht vorgelegen hat oder falsch wahrgenommen wurde, widerlegt ebenfalls die Behauptung der Wahrnehmung von x. Das Prinzip des Zeugnisses besagt darüber hinaus, dass die Dinge – wenn nichts Besonderes dagegen spricht – sich so verhalten, wie andere sie berichten.

So ist für Swinburne festzuhalten, dass Berichten über religiöse Erfahrung zu trauen ist, sofern nicht gute Gründe dafür vorgelegt werden können, dass (a) Gott nicht existiert, (b) die berichtende Person über eingeschränkte Wahrnehmungsfähigkeit verfügt oder (c) die berichtende Person beabsichtigt uns zu täuschen. Wenn die Berichte über religiöse Erfahrungen also zuverlässig sind, so bilden sie innerhalb von Swinburnes kumulativer Argumentation²⁵ ein weiteres Argument für die Existenz Gottes.

2.2. *Alvin Plantinga*

Gegen den Ansatz einer natürlichen Theologie, wie er von Swinburne vertreten wird, argumentiert Alvin Plantinga (*1932), der Begründer der reformierten Erkenntnistheorie (*Reformed Epistemology*). Ausgehend von reformierten Theologen wie Johannes Calvin und Karl Barth vertritt

²³ A. a. O., 340.

²⁴ A. a. O., 350.

²⁵ Vgl. zu seinem Konzept des *cumulative case arguments* a. a. O., 19–22.

Plantinga die Auffassung, dass der Glaube an Gott der Unterstützung bzw. Begründung durch die natürliche Theologie nicht bedarf, sondern durch unmittelbare Erfahrung gerechtfertigt sei. In besonderer Weise richtet sich seine Kritik gegen den Evidentialismus (*evidentialism*) bzw. das Letztbegründungsdenken (*foundationalism*).

Der Evidentialismus, wie er von John Locke und David Hume und in besonders pointierter Weise von William K. Clifford in seiner Debatte mit William James formuliert wurde,²⁶ fordert von Menschen, die als vernünftig gelten wollen, nur das zu glauben, wofür sie gute Gründe (*sufficient evidence*) haben. So führte der Evidentialismus für viele in den modernen Atheismus,²⁷ da man meinte, sich damit der Begründungsverpflichtung entziehen zu können.²⁸

Plantinga prüft, ob die Rationalitätsmaxime²⁹ des Evidentialismus den drei Kriterien des Evidentialismus selbst standhalten kann, und erklärt den Kollaps des klassischen Letztbegründungsdenkens (*classical foundationalism*), da die Behauptung, nur das dürfe für vernünftig gehalten werden, wofür gute Gründe bestehen, selbst weder evident (*self-evident*) (z. B. analytische Urteile), noch eine Aussage über einen eigenen gegenwärtigen Bewusstseinszustand (*incorrigible belief*), noch augenscheinlich offensichtlich (*evident to senses*) sei.³⁰ Wenn der Evidentialist selbst eigene grundlegende Überzeugungen (*properly basic beliefs*) voraussetze, die seinen eigenen Kriterien nicht standhalten können, so müsse er religiöse Erfahrung zumindest als mögliche Erkenntnisquelle akzeptieren, die grundsätzlich nicht weniger verlässlich (*reliable*) sei, als Sinneserfahrung.³¹ Plantinga fordert, auch den religiösen Glauben als eigene grundlegende Überzeugung (*properly basic belief*) anzuerkennen.³² Entsprechend seiner reformierten Herkunft nimmt Plantinga an, Gott habe den Menschen mit einer besonderen Neigung, an Gott zu glauben, geschaffen. Calvin nennt dies den Gottessinn (*sensus divinitatis*). Aufgrund dieses *sensus divinitatis* und des inneren Zeugnisses des Heiligen Geistes sei der Mensch laut Plantinga fähig, religiöse Erfahrungen zu machen.

²⁶ Zur Debatte vgl. Harris, *Analytic Philosophy of Religion*, 142–145.

²⁷ Vgl. A. Loichinger, *Ist der Glaube vernünftig? Zur Frage nach der Rationalität in Philosophie und Theologie* (Beiträge zur Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie 3), Neuried 1999, 684.

²⁸ Demgegenüber äußerte Swinburne, *Die Existenz Gottes*, 368, dass gerade beim Atheisten, der den religiösen Glauben angreift, die Beweislast liege.

²⁹ Negativ formuliert bei W. K. Clifford, *The Ethics of Belief*, in: Michael Peterson / William Hasker / Bruce Reichenbach / David Basinger (eds.), *Philosophy of Religion. Selected Readings*, New York/Oxford 1996, 65–71: „it is wrong, always, everywhere, and for anyone, to believe anything upon insufficient evidence“.

³⁰ Vgl. A. Plantinga, *On Taking Belief in God as Basic*, in: Joseph Runzo / Craig K. Ihara (eds.), *Religious Experience and Religious Belief. Essays in the Epistemology of Religion*, Lanham/New York/London 1986, 9f.

³¹ Diese Argumentation bezüglich der Verlässlichkeit (*reliability*) der religiösen Erfahrung wird William Alston noch wesentlich genauer herausarbeiten.

³² Vgl. Plantinga, *On Taking Belief in God as Basic*, 10

2.3. William P. Alston

Ebenfalls auf der epistemologischen Ebene argumentiert William P. Alston (* 1921). Sein religionsphilosophisches Hauptwerk „*Perceiving God. The Epistemology of Religious Experience*“ (1991) stellt das Ergebnis seines fünfzigjährigen Denkweges dar.³³ Als Grundproblem stellt sich Alston die Frage, wie man verstehen kann, dass viele intelligente Menschen glauben ohne eigentlich begründen zu können, weshalb sie glauben bzw. noch am Glauben festhalten.³⁴ Alstons These diesbezüglich lautet: Erfahrungsmäßiges Bewusstsein von Gott, d. h. Wahrnehmung Gottes, liefert einen wichtigen Beitrag zur Begründung von religiösen Überzeugungen.³⁵ Es geht Alston – im Gegensatz zu Swinburne – nicht darum, ein Argument für die Existenz Gottes aus der religiösen Erfahrung zu gewinnen, sondern um die Frage: Inwieweit kann religiöse Erfahrung eine Rechtfertigung für Glauben darstellen und welche Informationen liefert sie über Gott und Beziehungen zu Gott? Der Glaube an Gott und die Existenz Gottes ist für die Beschäftigung mit religiöser Erfahrung nicht vorausgesetzt. Inhalt von religiöser Erfahrung ist nicht, dass Gott existiert, sondern wie er uns begegnet. Alston will die religiöse Erfahrung im Rahmen einer allgemeinen Epistemologie behandeln. In dieser fragt er zunächst genauso nach der Zuverlässigkeit und Rechtfertigbarkeit von Sinneswahrnehmungen, wie später nach der von religiösen Erfahrungen. Als Wahrnehmungsmodell dient ihm ein einfaches *input-output*-Schema, bei dem er verschiedene Prozesse unterscheidet: Sinneswahrnehmungspraxis (*Sense-perceptual Practice* – abgekürzt: *SP*) ist eine Konstellation von Gewohnheiten, wie man auf der Grundlage von Inputs, die aus der Sinneserfahrung stammen, Überzeugungen (*beliefs*) formt. Überzeugungsbildende Praxis *Doxastic Practice* (*Belief-forming Practice*) ist die Konstellation von Eigenschaften und Gewohnheiten, die als Output Überzeugungen liefern, die in irgendeinem Zusammenhang mit dem Input stehen. Wird der *belief-output* aus einem bereits bestehenden *belief-input* gewonnen, so handelt es sich nach Alston um eine Umformungspraxis (*Transformational Practice*), wird er hingegen aus nicht-überzeugungsmäßigen Inputs (*nondoxastic inputs*) produziert, so nennt Alston dies eine Überzeugungserzeugungspraxis (*Generational Practice*). Eine solche eröffnet Zugang zu neuen Wirklichkeitssphären. Mystische Wahrnehmungspraxis (*Mystical Perceptual Doxastic Practice*) ist die Überzeugungserzeugungspraxis (*Generational Practice*), die den Zugang zu Gott eröffnet.

Alston setzt sich mit dem Vorwurf auseinander, religiöse Erfahrung könne nicht so zuverlässig sein, wie dies Sinneswahrnehmung sei. Zunächst stellt er fest, dass Sinneswahrnehmungen – also die reinen Inputs – gegen den cartesianischen Einspruch nicht als zuverlässig begründet gelten kön-

³³ Vgl. W. P. Alston, *Perceiving God. The Epistemology of Religious Experience*, Ithaca/London 1993, xi.

³⁴ Vgl. a. a. O., 5.

³⁵ Vgl. a. a. O., 1.

nen. Ihnen ist nur epistemische Zirkularität zuzusprechen.³⁶ Ähnliches gilt von der überzeugungsbildenden Praxis (*Doxastic Practice*) der Sinneswahrnehmungspraxis (SP): entweder führt ihre Begründung in den infiniten Regress oder in die Zirkularität. Im folgenden stellt Alston fest, dass man nicht aufzeigen kann, dass SP zuverlässig ist, dass es aber sehr wohl rational ist, SP als zuverlässig anzunehmen.³⁷ Eine aus SP folgende Überzeugung ist dann gerechtfertigt, wenn ihr Grund wahr ist. Dies gilt unabhängig davon, ob ich beweisen kann, dass der Grund wahr ist. Hier zeigt sich Alstons Realismus der Externalität: Es gibt eine Außenwelt und die Wahrheit von Aussagen über sie wird an ihr selbst gemessen. (D. h. z. B. die Zahl der Fixsterne ist dann ungerade, wenn die Zahl der Fixsterne ungerade ist, auch wenn es kein Subjekt gibt, dass dies überprüfen kann.) In der Konsequenz lehnt Alston die Kohärenztheorie ab, der als einziges Kriterium für die Wahrheit einer Aussage die Kohärenz mit anderen Überzeugungen und Urteilen gilt, die mindestens einen gleich großen Grad an Rechtfertigung und Kohärenz aufweisen. Alston nennt zwei Grade der Rechtfertigung von Überzeugungen. Eine Überzeugung ist *prima facie* gerechtfertigt, wenn sie aufgrund eines einfachen praktischen Prinzips geformt wurde (wenn *input* A, dann *belief* x). Eine solche Überzeugung hält auch kritischen Anfragen stand, vorausgesetzt, es gibt keine umstoßenden Widerlegungen (*overrides*) dagegen (*rebutters* weisen die Überzeugung zurück, *underminers* untergraben die Zuverlässigkeit der Bedingungen, unter denen die Behauptung entstanden ist). Hält die Überzeugung den *overrides* stand, so ist sie uneingeschränkt gerechtfertigt (*unqualifiedly justified*).³⁸

Zunächst einmal ist es rational, etablierten überzeugungsbildenden Praktiken (*Doxastic Practices*) zu vertrauen, solange sich nicht der gesamte Output dieser überzeugungsbildenden Praxis als hinreichend unzuverlässig erweist. Unsere vertrautesten und grundlegendsten überzeugungsbildenden Praktiken halten dieser Einschränkung stand. Es gibt nach Alston eine Grundausstattung (*Standard Package*) der Sinneswahrnehmungspraxis, nämlich Introspektion, Erinnerung, rationale Intuition und verschiedene Formen der Vernunft, die als rationales und praktisches Kriterium für die Überprüfung der Zuverlässigkeit von überzeugungsbildenden Praktiken fungieren. Widersprechen sich überzeugungsbildende Praxis und *Standard Package*, so müsse eines von beiden abgelegt oder variiert werden. So konnten sich religiöse Praktiken, wie die Leberschau, die Vorhersage der Zukunft aus Kristallkugeln oder der christliche Glaube an die Erschaffung der Welt in sieben Tagen, nicht an diesem *Standard Package* bewähren.³⁹ Die Leberschau und das Lesen der Kristallkugel verschwanden aus unserem Alltag, der christliche Schöpfungsglaube wurde nicht mehr als naturwis-

³⁶ Vgl. a. a. O., 146.

³⁷ Vgl. a. a. O., 178.182.

³⁸ Vgl. a. a. O., 158 f.

³⁹ Vgl. a. a. O., 170–173.

senschaftliche Kosmologie, sondern als personale Erklärung des Bestehens der Welt und des Daseins aufgefasst.

Zur weiteren Stärkung der Zuverlässigkeit von überzeugungsbildender Praxis ist es unmöglich, sich auf externe Argumente zu berufen, da deren Zuverlässigkeit ebenfalls nur epistemisch zirkulär begründet werden kann, wie es am Beispiel des cartesianischen Zweifels schon aufgezeigt wurde. Überzeugungsbildende Praxis wird aber zusätzlich gestärkt durch (a) Berufung auf ihre soziale Etablierung. Wir leben immer schon in überzeugungsbildenden Praktiken, die wir von der Gesellschaft übernommen haben, und können nicht nicht in überzeugungsbildenden Praktiken leben. (b) Die Abwesenheit von hinreichenden Widerlegungen (*overrides*) stärkt die überzeugungsbildende Praxis ebenso wie (c) die bedeutsame Selbstverteidigung (*significant self-support*), d. h. das transzendentalpragmatische Argument, dass wir im Vollzug von solchen Praktiken den Praktiken immer schon vertrauen. Da wir den Früchten der Praktiken trauen, trauen wir auch der Sinneswahrnehmungspraxis.⁴⁰

Alstons Grundfrage, ob Sinneswahrnehmungspraxis zuverlässig sei, ist daher wichtig, da nur eine zuverlässige Praxis gerechtfertigte Überzeugungen hervorbringen kann. Alston konnte nicht zeigen, dass Sinneswahrnehmungspraxis im strengen Sinne zuverlässig ist. Aber er konnte aufweisen, dass es rational ist, Sinneswahrnehmungspraxis als zuverlässig anzunehmen.

In einem nächsten Schritt untersucht Alston die christliche mystische Wahrnehmungspraxis (*Christian Mystical Perceptual Doxastic Practice*) als eine ebenfalls sozial etablierte überzeugungsbildende Praxis. Wenn er auch die epistemische Rechtfertigung der Zuverlässigkeit nicht von einer Analogie zur Sinneswahrnehmungspraxis abzuleiten versucht, so kommt er doch zu dem gleichen Ergebnis. Die christliche mystische Wahrnehmungspraxis ist eine gleichwertige sozial etablierte überzeugungsbildende Praxis, mit angemessenem *Override System* und *significant self-support*.⁴¹ Damit hat Alston aufgezeigt, dass christliche mystische gleich zuverlässig, bzw. gleich unzuverlässig wie Sinneswahrnehmungspraxis ist. Wenn es als rational gilt, Sinneswahrnehmungspraxis für rational zuverlässig zu halten, so gilt dies ebenfalls bezüglich dieser Annahme für christliche mystische Wahrnehmungspraxis.

2.4. John Hick

Ähnlich wie Richard Swinburne versucht der britische Theologe und Religionsphilosoph John Hick (*1922) den christlichen Glauben gegenüber den Angriffen von Naturalisten unter Berufung auf die religiöse Erfahrung zu verteidigen. Eine Berufung auf die klassischen Gottesbeweise hält er ähn-

⁴⁰ Vgl. a. a. O., 173–175.

⁴¹ Vgl. a. a. O., 248–254.

lich wie Alvin Plantinga oder William P. Alston für nicht möglich, da sie immer in einem argumentativen Unentschieden enden und sie zudem für den Glauben irrelevant sind.⁴² Dabei nimmt er den Naturalismus als ein anderes Glaubenssystem an, das sich in seiner Deutung des Universums und menschlicher Existenz von religiösen Deutungen unvereinbar unterscheidet.⁴³ Das Bestehen dieser verschiedenen Glaubenssysteme ist in der Zweideutigkeit, in der uns die Gegenstände und Ereignisse der Welt und die Welt selbst begegnen, begründet. Wir nehmen stets die Dinge als etwas Bestimmtes wahr, d. h. die Wirklichkeit, der wir begegnen, erhält ihre Bedeutung immer auch durch die Deutung (innerhalb unseres Interpretationssystems), die wir ihr begeben.⁴⁴ Hick unterscheidet drei Ebenen der Bedeutung, in denen die höhere die tiefer liegende jeweils einschließt und übersteigt. Mit jeder Ebene wächst der Grad der Uneindeutigkeit der Erfahrung: Auf der physikalischen Bedeutungsebene sind uns die Bedeutungen der verschiedenen Gegenstände in der Regel vertraut, auf der ethischen Ebene kann die gleiche physikalische Situation eine moralische Bedeutung erhalten und auf der religiösen Bedeutungsebene werden Gegenstände und Situationen als religiös erfahren. „Die religiöse Erfahrung von irgendetwas als etwas religiös Bedeutsames ereignet sich im Allgemeinen jedoch mehr bei der Wahrnehmung der Bedeutung von Situationen als bei der von Gegenständen.“⁴⁵ Dass man mit religiöser Erfahrung einheitlich das ganze Spektrum von äußerlichen und innerlichen Erfahrungen in verschiedenen religiösen Traditionen bezeichnen kann, liegt nicht daran, dass religiöse Interpretation in ähnlicher Weise erfolgt, sondern dass sie ein einheitliches Objekt hat, bzw. eine einheitliche Vermittlungsinstanz. Hick vertritt „den Standpunkt, daß religiöse Erfahrung – wenn man sie religiös interpretiert – durch dieses gesamte Kontinuum hindurch darin besteht, daß uns die Gegenwart einer transzendenten göttlichen Realität in der Vermittlung durch unsere menschlichen Begriffe bewußt wird.“⁴⁶ Eine nichtreligiöse Interpretation der religiösen Erfahrung wäre die naturalistische. Indem er diese ebenfalls als ein mögliches Interpretationssystem einschließt, kann er sich gegen die naturalistische, reduktionistische Kritik, wie etwa die von John Leslie Mackie, der alle religiöse Erfahrung auf psychische Erklä-

⁴² Vgl. J. Hick, *Arguments for the Existence of God*, London/Basingstoke 1970, 102 f.

⁴³ Vgl. J. Hick, *Religiöse Erfahrung: Ihr Wesen und ihre Zuverlässigkeit*, (orig. London 1993 aus: *Hick, Disputed Questions*, 17–32), in: P. Schmidt-Leukel (Hg.), *Berechtigte Hoffnung. Über die Möglichkeit, vernünftig und zugleich Christ zu sein*. Antwort auf: E. Dahl (Hg.), *Die Lehre des Unheils*, Paderborn 1995, 97.

⁴⁴ Vgl. Hick, *Religiöse Erfahrung*, 85–87. Hick beruft sich hierzu auch auf Thomas von Aquin, wenn er dessen »*cognita sunt in cognoscente secundum modum cognoscentis*« (S.Th. II/II, q.1, a.2) zitiert. Vgl. J. Hick, *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*, New Haven/London 1989, 241.

⁴⁵ Hick, *Religiöse Erfahrung*, 89.

⁴⁶ A. a. O., 88.

rungen reduzieren möchte,⁴⁷ behaupten. Diese wäre nur eine Interpretation auf der physikalischen Ebene. Damit gilt es Hick als rational aufgrund von religiöser Erfahrung zu glauben und zu leben,⁴⁸ sofern sie nicht anderweitig falsifiziert werden kann. Als Kriterium hierfür gilt ihm die eschatologische Verifikation – das Offenbarwerden am jüngsten Tage.

2.5. Kritische Anfragen

Alle vier Religionsphilosophen halten religiöse Erfahrung für ähnlich verlässlich wie Sinneswahrnehmungen. Dabei fällt auf, dass Alston und Plantinga im Rahmen ihrer Argumentation eine allgemeine Epistemologie ausarbeiten, die religiöse Erfahrung mit einschließen kann. Swinburne und Hick haben als Diskussionspartner einen evidentialistischen Naturalisten vor Augen, wohingegen Alston und Plantinga sich an Evidentialisten richten. Während Plantinga den Ansatz des Evidentialismus destruieren möchte, geht es Alston darum, die Grenzen der Rationalitätsforderungen aufzuzeigen.

Zwar führt Hick zahlreiche Beispiele für religiöse Erfahrung an, doch nur Swinburne liefert eine an der beschreibbaren Wirklichkeit abgelesene Einteilung der Erfahrungen. Die Einteilungen von Alston beziehen sich hingegen auf die verschiedenen Praktiken, durch die eine Überzeugung aus unterschiedlichen Inputs geformt wird.

Bezüglich der Einteilung Swinburnes muss man allerdings anfragen, ob es tatsächlich möglich ist, alle fünf Kategorien von religiöser Erfahrung mit Sinneswahrnehmung analog zu setzen. Zumindest für die Arten 4 und 5 scheint dies problematisch zu sein. Auch das Modell von Erfahrung und Interpretation, das Swinburne von Hick übernommen hat, scheint bei diesen beiden Arten nicht recht zu funktionieren. Die Als-Struktur der Erkenntnis ist etwas anderes als Interpretation. „Es gibt im Verstehen kein Nacheinander zweier Akte, zunächst kausale Wahrnehmung von etwas und dann interpretatives Verstehen als etwas. Für uns gibt es vielmehr überhaupt keine sinnfreie Wahrnehmungswelt, weil wir nur wahrzunehmen vermögen, was uns als etwas gegeben ist.“⁴⁹ Interpretation ist sprachlich vermittelt oder wenigstens sprachlich mittelbar. Kann es, wenn das Modell von Erfahrung und Interpretation wahr wäre, vorsprachliche Erfahrung geben? Können Gestimmtheiten oder mystische nicht beschreibbare Erlebnisse Erfahrungen sein?

Ein Einwand gegen die Analogie zwischen religiöser Erfahrung und Sinneswahrnehmung könnte sein, dass Sinneswahrnehmungen uns ver-

⁴⁷ Vgl. *J. L. Mackie*, Das Wunder des Theismus. Argumente für und gegen die Existenz Gottes, (orig. Oxford 1982: *The Miracle of Theism. Arguments for and against the Existence of God*), Stuttgart 1985, 287 f.

⁴⁸ Vgl. *Hick*, *An Interpretation of Religion*, 233.

⁴⁹ *I. U. Dalferth*, Die Wirklichkeit des Möglichen. Hermeneutische Religionsphilosophie, Tübingen 2003, 25.

traut sind, von religiösen Erfahrungen aber nur wenige Menschen berichten. Alston versucht daher schon in seiner Anlage der allgemeinen Epistemologie auch solche Praktiken zu behandeln, die nur einem Teil der Menschheit zugänglich sind. Wie einige Menschen eine bessere Wahrnehmungsfähigkeit für Weine oder für Musik haben, so haben einige Menschen diese auch für christliche mystische Wahrnehmungspraxis. Ein Mystiker wäre dann eine Art Sommelier für religiöse Erfahrung. Von der besonderen Feinfühligkeit unterscheidet Alston allerdings psychische Überempfindlichkeit (Idiosynkrasie), die keine verlässlichen Zeugnisse über Wirklichkeitswahrnehmungen ergibt.⁵⁰

Auch Swinburne scheidet idiosynkratische Wahrnehmungen oder Erfahrung unter Drogeneinfluss als unzuverlässig aus. Kann dies aber nicht grundsätzlich auch eine Art sein, in der Gott sich den Menschen offenbaren will? Das griechische Orakel gab seine Botschaften von den Göttern unter Drogeneinfluss, in zahlreichen Mysterienkulten der Antike, aber auch in indigenen Kulten Afrikas und Amerikas wird der Trancezustand angestrebt, um in Verbindung zur Gottheit zu treten und bewusstseinsverändernde Krankheiten wurden in vielen Kulturen als besondere Form der Gegenwart des Heiligen gedeutet. Wird dieser Strang, der sich durch viele religiöse Traditionen zieht, abgeschnitten, da er die Analogie zwischen religiöser Erfahrung und Sinneswahrnehmung zerstören könnte? Alle vier behandelten Religionsphilosophen sind metaphysische Realisten. Als wahr gilt ihnen, wenn das, was behauptet wird, der Fall ist, auch wenn es niemand überprüfen kann. Würden sie dies auch für Erfahrungen gelten lassen, die unter (bei der Sinneswahrnehmung) unzuverlässigen Bedingungen zustande kommen, könnte allerdings religiöse Erfahrung kaum mehr zur Rechtfertigung der Rationalität des Glaubens dienen.

3. Die Vielfalt religiöser Erfahrung – das Problem des Pluralismus

Eine Schwierigkeit der sich jeder, der religiöse Erfahrung zur Rechtfertigung und Begründung von religiösen Sätzen, Systemen und Lebensformen heranzieht, stellen muss, ist die Frage nach der Vielfalt religiöser Erfahrung. Ist diese nicht schon *per se* ein Argument gegen die Verlässlichkeit von religiöser Erfahrung? Schließen die Erfahrungen von unterschiedlichen Wahrnehmungsobjekten, wie dem dreieinigen Gott, Maria, Vishnu, Odin, dem Nirvana oder von einer unbestimmten liebenden Macht sich nicht gegenseitig aus? Die einfachste Erklärung wäre, dass alle religiösen Erfahrungen auf psychische Phänomene reduziert werden können,⁵¹ die etwas in die Wirklichkeit hinein projizieren, das gar nicht in der Wirklichkeit vorhanden ist. Oder bringt die schnelle Erklärung des Indifferentismus, wir

⁵⁰ Vgl. Alston, *Perceiving God*, 168–170.

⁵¹ Wie dies etwa Mackie, *Das Wunder des Theismus*, 287f. annimmt.

glauben doch alle ohnehin an einen Gott, wenn auch auf verschiedene Weise, eine befriedigende Lösung des Problems? Die Religionen müssten dann nur noch auf ihre Absolutheitsansprüche verzichten, die dann nur noch als überkommene Anhängsel religiöser Intoleranz zu verstehen wären.

3.1. William P. Alston

William P. Alston untersucht die verschiedenen Praktiken, die mit christlicher mystischer Wahrnehmungspraxis in Konflikt geraten können. Er stellt fest, dass von den verschiedenen säkularen Überzeugungen weder Naturwissenschaften, noch Geschichtswissenschaften, noch naturalistische Metaphysik ernsthaft christliche mystische Wahrnehmungspraxis in Frage stellen können. Anders verhält es sich allerdings mit konkurrierenden bewährten mystischen Praktiken (*Mystical Practices*),⁵² die er in einem eigenen Kapitel behandelt. Als bewährt gelten ihm doxastische Praktiken, die über Generationen hinweg bestanden und Früchte erbracht haben. „Newcomers will have to prove themselves.“⁵³ Dabei gelten die Kriterien, die Alston in seinem Ansatz einer Epistemologie der doxastischen Praxis dargelegt hat.⁵⁴

Bei den bewährten doxastischen Praktiken, wie sie in den Weltreligionen vorliegen, führt Alstons Modell von Input und Output zu dem Problem, dass die offensichtlich unterschiedlichen mystischen Praktiken nicht auf ein gemeinsames Objekt referieren können. Bereits seine ursprüngliche Definition von mystischer Wahrnehmung (*mystical perception*) als „to be directly experientially aware of God“ lässt sich im Falle der nicht-theistischen Religionen nicht halten, weshalb er als neue Definition „a direct experiential awareness of the Ultimate“⁵⁵ einführt. Um dem Problem der Vielfalt der mystischen Praktiken nicht voreilig auszuweichen, stellt sich Alston dem „worst case scenario“⁵⁶, das heißt er lässt keines der Argumente für eine Einebnung der verschiedenen Religionen gelten. Eine Erfahrung Gottes als desjenigen, der seinen Sohn für die Sünden der Menschen dahingab, darf ebenso wenig lediglich auf eine Erfahrung der letzten Wirklichkeit (*Ultimate*) reduziert werden, wie eine Erfahrung von Vishnu oder Odin. Die Inkompatibilität der Glaubenssysteme (*Belief Systems*) der großen Weltreligionen darf weder durch einen Pluralismus á la Hick, noch durch einen vereinnahmenden Inklusivismus oder einen Exklusivismus verharmlost werden, zumal im Falle von letzteren beiden für Alston kein externes Krite-

⁵² Vgl. Alston, *Perceiving God*, 238–248.

⁵³ A. a. O., 170.

⁵⁴ Der Einwand von Harris, *Analytic Philosophy of Religion*, 164, Alston sei hier inkonsistent, da das Christentum zu Beginn ebenfalls ein *newcomer* mit *idiosyncratic experiences* gewesen sei, lässt sich dahingehend entkräften, als es sich faktisch über Generationen bewährt hat und den *Override Systems* standhält.

⁵⁵ Alston, *Perceiving God*, 258.

⁵⁶ A. a. O., 270.

rium für die Wahrheit einer Religion bestehen kann, da er die *demonstratio christiana* der natürlichen Theologie ablehnt. Ein Gedankenexperiment, in dem er annimmt, es gäbe auf der Erde verschiedene epistemologische Kulturen, wie die der „Aristotelianer“, der „Cartesianer“ und der „Whiteheadianer“, die grundlegend verschiedene erkenntnistheoretische Praktiken vollziehen und daher kaum miteinander kommunizieren könnten und dennoch jeweils gerechtfertigt wären, setzt Alston in Analogie zur Vielfalt der Religionen. „In the absence of any external reason for supposing that one of the competing practices is more accurate than my own, the only rational course for me is to sit tight with the practice of which I am a master and which serves me so well in guiding my activity in the world.“⁵⁷ Alstons Anspruch ist nicht, darzulegen, dass der Inhalt von religiöser Erfahrung wahr ist. Es geht ihm darum, dass es rational ist, religiösen Erfahrungen zu vertrauen und dass Überzeugungen, die auf solchen Erfahrungen fußen, gerechtfertigt sind. Da die maßgeblichen *Override Systems* der Rationalität intern sind, kann daraus auch eine Vielzahl von gerechtfertigten Glaubenssystemen (*Belief Systems*) folgen. Angesichts der Vielzahl solcher Systeme ist es gerechtfertigt, wenn ich weiterhin an meinem Glaubenssystem festhalte, das sich bislang bewährt hat.

3.2. Richard Swinburne

Für Richard Swinburne stellt sich das Problem der Vielfalt religiöser Erfahrungen in ganz anderer Weise. Da er verbunden mit einem strikten Realismus eine Kausaltheorie der Wahrnehmung vertritt, muss er zunächst daraus folgern, „daß, solange nichts dagegenspricht, alle religiösen Erfahrungen von denen, die sie machen, als echt betrachtet werden sollten und daher für sie selbst als ein wesentlicher Grund für die Annahme gelten dürfen, daß die Gegenstände dieser Erfahrungen tatsächlich existieren – handle es sich nun um Gott, um Maria, um die letzte Wirklichkeit oder um Poseidon.“⁵⁸ Entsprechend der Als-Struktur des Erkennens beschreiben die Anhänger verschiedener religiöser Traditionen ihre Erfahrungen in der ihnen zur Verfügung stehenden Sprache und in den ihnen zur Verfügung stehenden Mustern. Doch müssen diese unterschiedlichen Beschreibungen einander nicht notwendig widersprechen. Wenn die religiösen Lehren, in denen diese Beschreibungen erfolgen, einander widersprechen, so soll mit anderen Gründen (der natürlichen Theologie) über die Wahrheit oder Falschheit der Beschreibungen geurteilt werden. Eventuell kann man zu dem Schluss kommen, dass das erfahrene Objekt zwar aufgrund von falschen Vorannahmen z. B. als Poseidon erfahren wurde, dass es dennoch aber ein übernatürliches Wesen war. Entscheidend ist für Swinburne, dass die Kollision von Beschreibungen von Gegenständen religiöser Erfahrung

⁵⁷ A. a. O., 274.

⁵⁸ Swinburne, *Die Existenz Gottes*, 350.

zwar einige Einzelbehauptungen, nicht aber religiöse Erfahrung als solche zu diskreditieren vermag.⁵⁹ „Bei den religiösen Erfahrungen in den nicht-christlichen Traditionen handelt es sich um Erfahrungen von Wesen, denen ähnliche Eigenschaften wie Gott zugesprochen werden, von Wesen, die unter Gott stehen, oder von bestimmten Zuständen, kaum aber um Erfahrungen von Wesen oder Zuständen, deren Existenz mit der Existenz Gottes unvereinbar ist.“⁶⁰ Auf diese Weise kann religiöse Erfahrung weiterhin die Wahrheit des Theismus stützen.

3.3. Alvin Plantinga

Mit der Annahme, dass der Gottesglaube eigentlich grundlegend sei (*properly basic*), wollte Alvin Plantinga den Gottesglauben als *prima facie* gerechtfertigt begründen. Religiöse Erfahrungen gelten ihm als ebenso vertrauenswürdig, wie Sinneserfahrungen.⁶¹ Doch mit der Behauptung, dass der Gottesglaube eigentlich grundlegend sei, stellt sich die Frage, inwieweit er dann noch von anderen religiösen Erfahrungen unterschieden werden kann. „If belief in God is properly basic, why can't just any belief be properly basic? Couldn't we say the same for any bizarre aberration we can think of? What about voodoo or astrology? What about the belief that the Great Pumpkin returns every Halloween? Could I properly take *that* as basic? And if I can't, why can I properly take belief in God as basic?“⁶² In der Beantwortung der Frage zieht sich Plantinga auf den Gottessinn (*sensus divinitatis*) zurück. Es gibt einen angeborenen natürlichen Hang des Menschen, an die Existenz Gottes zu glauben, diesen Hang gibt es aber nicht, an die Wiederkehr des großen Kürbis zu glauben.⁶³ Als weiteres Argument verweist er darauf, dass die christliche Gemeinschaft das Recht hat, selbst zu bestimmen, was sie als eigentlich grundlegend (*properly basic*) anerkennt.⁶⁴ So wenig diese Argumente zu überzeugen vermögen, so intuitiv einleuchtend ist doch, dass es sich bei den von Plantinga genannten Beispielen um keine eigentlichen Konkurrenten zum Christentum in Bezug auf die religiöse Erfahrung handelt. Doch wie steht es mit den Weltreligionen? In seinem Beitrag zur Festschrift für William Alston behandelt er diese Frage unter dem Titel „*Pluralism: A Defense of Religious Exclusivism*“

⁵⁹ Vgl. a. a. O., 369 f.

⁶⁰ A. a. O., 371.

⁶¹ Vgl. *Plantinga*, On Taking Belief in God as Basic, 10.

⁶² *A. Plantinga*, The Reformed Objection to Natural Theology, in: *M. Peterson / W. Hasker / B. Reichenbach / D. Basinger* (eds.), *Philosophy of Religion. Selected Readings*, New York/Oxford 1996, 318. *Harris*, *Analytic Philosophy of Religion*, 174 weist darauf hin, dass das Beispiel von der Wiederkehr des Großen Kürbis aus den Cartoons „Peanuts“ stammt.

⁶³ Vgl. *Plantinga*, The Reformed Objection to Natural Theology, 318.

⁶⁴ Vgl. *Plantinga*, On Taking Belief in God as Basic, 16: „The Christian community is responsible to its set of examples, not theirs.“

in sehr persönlicher und aufrichtiger Weise.⁶⁵ Auch hier argumentiert Plantinga aus der Sicht des Gläubigen mit Calvins *sensus divinitatis*: Auch wenn der Gläubige anerkennt, dass die Anhänger anderer Religionen ebenso von der Wahrheit ihres Glaubens überzeugt sind, wie er selbst, so muss er ihre Überzeugungen doch als falsch ansehen und kann sie keineswegs als gleichberechtigte Überzeugungen ansehen.⁶⁶ Externe Kriterien zur Beurteilung religiöser Erfahrung kann Plantinga allerdings nicht vorweisen.

3.4. John Hick

In besonderer Weise wurde John Hick für seine Position des Pluralismus bekannt. John Hick, selbst Geistlicher der Presbyterianischen Kirche in England, berief sich bei seiner Verteidigung des Glaubens gegen den Naturalismus auf religiöse Erfahrung. Die Einheitlichkeit dieser Erfahrung werde durch einen einheitlichen Ursprung der vielfältigen religiösen Erfahrungen gewährleistet. Diesen gemeinsamen Ursprung bezeichnet Hick als das Wirkliche (*the Real*). In Anlehnung an Kants Unterscheidung der noumenalen Welt *an sich* und der phänomenalen Welt, wie wir sie wahrnehmen, spricht Hick vom *Real an sich*, das an sich nie wahrgenommen werden kann, sondern nur in seinen phänomenalen Manifestationen im Reich unserer religiösen Erfahrungen.⁶⁷ Da das *Real an sich* sowohl der Ursprung für personale wie impersonale Erfahrungen und religiöse Systeme ist, kann Hick annehmen, „that the great post-axial faiths constitute different ways of experiencing, conceiving and living in relation to an ultimate divine Reality which transcends all our varied visions of it.“⁶⁸ Hick spricht von den großen Glaubenssystemen nach der Zeitenwende (*great post-axial faiths*), und meint damit die faktischen Weltreligionen, die Alston als bewährt bezeichnet. Doch wie steht es mit religiösen Erfahrungen, die nicht im Rahmen dieser *great post-axial faiths* gemacht wurden? Hick nennt hierzu ein praktisches Wahrheitskriterium: Indem man über phänomenale Erscheinungen des *Real* spricht, redet man immer über das *Real an sich*. Dieses Sprechen kann nur in mythologischer Rede erfolgen, die zu einer Stellungnahme zur Erfahrung und zum Erfahrenen herausfordert: „a true myth is one which rightly relates us to reality about which we cannot speak in non-mythological terms. [...] And true religious myths are accordingly those that evoke in us attitudes and modes of behaviour which are appropriate to our situation in relation to the Real.“⁶⁹

⁶⁵ Vgl. A. Plantinga, Pluralism: A Defense of Religious Exclusivism, in: Th. D. Senor (ed.), *The Rationality of Belief and the Plurality of Faith* (FS William P. Alston), Ithaca/London 1995, 191–215.

⁶⁶ Vgl. a. a. O., 203. 205.

⁶⁷ Vgl. Hick, *An Interpretation of Religion*, 240–244.

⁶⁸ A. a. O., 235 f.

⁶⁹ A. a. O., 248.

3.5. Kritische Anfragen

Die Vielfalt religiöser Erfahrung, die William James auch zum Titel seines Werkes nötigte, bleibt ein Stein des Anstoßes. Die Tatsache, dass sich in verschiedenen religiösen Traditionen Phänomene beobachten lassen, die als religiöse Erfahrung beschrieben werden können, drängt zur Frage nach einem gemeinsamen Kern dieser Phänomene. Entscheidend ist hierbei, welche Bedeutung man der Art und Weise des Erfahrens zuspricht. Wenn, wie bei Swinburne, die Als-Struktur des Erkennens aufgespalten wird in (1) Wahrnehmen des Gegenstandes (2) als etwas, so kann das interpretative Element getrennt vom Gegenstand betrachtet werden. Dies kann dazu führen, dass die Wahrnehmung von Poseidon als Wahrnehmung von etwas Übernatürlichem verallgemeinert werden kann. Wird die Als-Struktur des Erkennens allerdings ernst genommen, so ist eine Nivellierung verschiedener Wahrnehmungen auf eine allgemeine Ebene nicht möglich. Die Erfahrung, dass Poseidon mich schützt, ist eine andere als die, dass Maria mich schützt. Am Beispiel der Mystik, wurden diese Positionen exemplarisch von Walter T. Stace (1886–1967) und Steven Katz (*1944) vertreten. Während Stace nach der Entkleidung der mystischen Erfahrung von sämtlichen Interpretationen einen gemeinsamen Kern vermutet, nimmt Katz eine Vielfalt unterschiedlicher Erfahrungen an.⁷⁰

Es ist erstaunlich, dass sich Plantinga mit seinen dezidiert konfessionell theologischen Positionen in der religionsphilosophischen Diskussion behaupten konnte. Sein *sensus divinitatis* ist schon im Bereich der Wahrnehmung von religiöser Erfahrung sehr kritisch zu bewerten, in der Pluralismusdebatte stellt er den Abbruch jeglicher Argumentation dar. Allerdings kann Plantinga so einen einheitlichen Wahrheitsbegriff durchhalten, während die anderen Autoren zwischen einem metaphysisch-realistischen und einem wissenschaftstheoretisch-falsifikationistischen Wahrheitsbegriff pendeln. Dabei dient der metaphysisch-realistische Wahrheitsbegriff der Rechtfertigung und Bestärkung der eigenen Gewissheit und der wissenschaftstheoretische Wahrheitsbegriff der Rechtfertigung der Zuverlässigkeit von religiöser Erfahrung in Analogie zur Sinneswahrnehmung. So bleibt Hicks *Real an sich* Spekulation. Epistemologisch kann er festhalten, dass die Wahrnehmungen sich jeweils auf ein Ding an sich beziehen. Eine Identifikation dieser Bezugsobjekte ist aber ein weitergehender Schritt. In Freges Beispiel von Morgenstern und Abendstern gab es ein externes Verifikationskriterium, nach dem sich aufweisen ließ, dass beide auf den gleichen Referenten, den Planeten Venus, referieren.⁷¹ Hicks Idee der eschatologischen Verifikation führt hier auch nicht weiter, da es im Falle der Falsifikation eines Lebens über den Tod hinaus keinen Beobachter geben

⁷⁰ Vgl. M. Peterson u. a., *Reason and Religious Belief. An Introduction to the Philosophy of Religion*, New York/Oxford 2003, 31–35.

⁷¹ Vgl. G. Frege, *Über Sinn und Bedeutung*, in: *ders., Funktion, Begriff, Bedeutung*, Göttingen 1962, 40–65.

wird, der in wissenschaftstheoretisch gerechtfertigter Weise die Falsifikation feststellen kann. Auch Alstons Ausklammerung der Frage nach einem einheitlichen Erkenntnisobjekt ist wissenschaftstheoretisch bzw. epistemologisch begründet. Nach seinem realistischen Wahrheitsbegriff gibt es eine klare Lösung dieses Problems. Diese ist uns aber nicht erschlossen. So schlägt Alston einen praktischen Weg vor, wie Gläubige mit dem Bestehen von unterschiedlichen religiösen Traditionen umgehen können. Seine abwartende Haltung (*to sit tight*) ist der Weg, in der bisherigen bewährten Tradition weiter zu leben. Er erinnert aber ein wenig an Kuhns Paradigmen und deutet damit darauf hin, dass wir den nächsten Paradigmenwechsel schon erwarten und dass das folgende Paradigma bessere Erklärungen für die Wirklichkeit liefern wird.

Zur Bewertung von echter oder falscher religiöser Erfahrung bezieht sich Swinburne auf die natürliche Theologie. In der Religionsphilosophie müssen allerdings die Kriterien zur Beurteilung von Religion und Religiosität aus der gelebten Religion heraus entwickelt werden und dürfen nicht von außen an sie herangetragen werden, sonst kann es sein, dass diese Kriterien die Eigenart des spezifisch Religiösen verfehlen und nur nach moralischen oder metaphysischen Maßstäben bewerten.

4. Schlussbetrachtung

An vier repräsentativen Vertretern der analytischen Religionsphilosophie wurde vorgestellt, in welche Richtung die gegenwärtige Diskussion über religiöse Erfahrung geht und welche Absichten sie verfolgt. Dabei zeigten sich Gemeinsamkeiten (1) in der analogen Gleichsetzung von religiöser Erfahrung und Sinneswahrnehmung, (2) bezüglich der Begründungs- und Rechtfertigungsziele des Glaubens und der Existenz Gottes und (3) in Bezug auf die Fragen, die sich angesichts der Vielfalt religiöser Erfahrung stellen.

Die Hauptschwierigkeit an der gesamten Diskussion über religiöse Erfahrung durch die analytische Religionsphilosophie liegt in ihrer analogen Gleichsetzung von religiöser Erfahrung und Sinneswahrnehmung. Dabei besteht eine Schwierigkeit in der Analogie von religiöser und sinnlicher Wahrnehmung, eine andere in der selbstverständlichen Identifizierung von Wahrnehmung und Erfahrung.

Die zweite Schwierigkeit lässt sich daher erklären, dass die ursprünglichen Diskussionspartner der analytischen Religionsphilosophie Naturalisten waren und auch im logischen Empirismus nur empirische Protokollsätze neben analytischen Sätzen als sinnvoll galten. Doch der deutsche Begriff der Erfahrung hat eine wesentlich umfassendere Bedeutungsfülle als „empirische Erfahrung“ und lässt sich auf keinen Fall auf Wahrnehmung reduzieren. Wenn auch die Diskussion in der analytischen Religionsphilosophie auf englisch geführt wird, so handelt es sich hierbei nicht nur um ein sprachliches Problem, sondern um einen blinden Fleck im Er-

fahrungsbegriff innerhalb der analytischen Philosophie. Erfahrung, von Lebenserfahrung her verstanden, gewinnt der Mensch je selbst im Vollzug seines Lebens.⁷² Für die Erfahrung sind auch einzelne Erlebnisse bedeutend. Und Erlebnisse sind weit mehr als bloße Wahrnehmung. Ein Erlebnis ist das selbst Erlebte, das für den Erlebenden sein ganzes Dasein mitprägt, das für ihn bleibende Bedeutung hat.⁷³ Im Satz „Ich erfahre einen Menschen als Freund“ wird dies beispielhaft deutlich. Erfahrung ist jemeinig und ist nicht auf einzelne punktuelle Wahrnehmungen reduzierbar.⁷⁴ Die Diskussion über religiöse Erfahrung anhand eines solchen Erfahrungsbegriffes fortzusetzen, enthält mit Sicherheit noch einiges an Potential.

In Swinburnes Einteilung der Arten der Erfahrung wäre dies übertragen: Kategorie 1 der religiösen Erfahrung – aber als Lebensstil. Dabei handelt es sich bei Swinburne allerdings um eine Form der religiösen Wahrnehmung. Diese ist (im Falle der Kategorie 1) ebenfalls eine sinnliche Wahrnehmung, die jedoch auf religiöse Weise wahrgenommen wird. Was dieses spezifisch Religiöse ist, gilt es noch ausführlicher zu bestimmen. Dabei wäre es notwendig, das Spezifische dieser Gestimmtheit eben nicht von religiösen Spitzenerlebnissen abzulesen, sondern von „gewöhnlicher“ religiöser Wahrnehmung von sinnlich wahrnehmbaren Gegenständen und Ereignissen.

In der Diskussion um religiöse Erfahrung geht es in der analytischen Religionsphilosophie um die Rechtfertigung und Begründung des Glaubens oder der Existenz Gottes. Bei der analogen Gleichsetzung von religiöser Erfahrung und gewöhnlicher Sinneswahrnehmung, mit der dieses Ziel erreicht werden soll, ist problematisch, „daß hier ein aus einem anderen Bereich übernommener Erkenntnis- und Rationalitätsbegriff auf den religiösen Glauben angewendet wird, ohne nach der eigenen Form der Rationalität des religiösen Glaubens zu fragen.“⁷⁵

Das gleiche lässt sich bezüglich der überzeugungsbildenden Praktiken, wie sie Alston beschreibt, formulieren. Nach dem Selbstverständnis der Religionen handelt es sich bei religiösen Überzeugungen nicht um doxastische Praktiken. Zwar wird von Seiten der reformierten Epistemologie entsprechend des evangelischen Glaubensverständnisses grundsätzlich betont, dass Glaube (*faith*) eben kein Überzeugtsein von (*belief that*), sondern ein Vertrauen auf Gott (*belief in God*) sei,⁷⁶ doch wird in ihrer Behandlung der Fragestellung und in der analogen Gleichsetzung von Sinneserfahrung (*sense perceptual experience*) und religiöser Erfahrung (*religious experience*)

⁷² Vgl. G. Haeffner, Erfahrung – Lebenserfahrung – religiöse Erfahrung. Versuch einer Begriffsklärung, in: ThPh 78 (2003), 161–192.

⁷³ Vgl. K. Cramer, Erleben, Erlebnis, in: HWP 2 (1972), 703.

⁷⁴ Es wäre auch denkbar Erfahrung an Stelle von Wahrnehmung als Gefühl zu verstehen, wie es z. B. bei Schleiermacher der Fall ist. Er bindet ebenfalls die Religion an die Erfahrung und versteht diese als „Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit“ (vgl. F. Schleiermacher, Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt, § 4, hg. von Martin Redeker, Berlin/New York 1960, 23–30).

⁷⁵ F. Ricken, Religiöse Erfahrung und Glaubensbegründung, in: ThPh 70 (1995), 403.

⁷⁶ Vgl. Loichinger, Ist der Glaube vernünftig?, 680.

dieser Grundsatz faktisch aufgegeben. Glaube wird nicht als personales Vertrauensverhältnis in die Diskussion eingeführt, sondern als gerechtfertigtes System von Überzeugungen.

Ein letztes Problem, das hier in Bezug auf die analoge Gleichsetzung von religiöser Erfahrung und Sinneswahrnehmung, angesprochen werden soll, bezieht sich auf das Erkenntnisobjekt. Doch geht es nun nicht um die Frage des Referenzobjektes der vielfältigen religiösen Erfahrungen, sondern um die grundsätzlichen Einwände gegen die Rede von einer Wahrnehmung Gottes (*perception of God*).

Es gibt viele religiöse Traditionen, die gerade die Nichterfahrbarkeit Gottes betonen, wie es z. B. in breiten Strömen des Judentums der Fall ist. Wenn Gott der Transzendente, eben der ganz Andere ist, wie kann er den Menschen dann erfahrbar werden, geschweige denn als ein Wahrnehmungsobjekt neben anderen Wahrnehmungsobjekten angesehen werden?⁷⁷

Doch diese Beobachtung, dass Gott in der Behandlung der religiösen Erfahrung durch die analytische Religionsphilosophie (und besonders bei Swinburne) als ein erkennbarer Gegenstand unter anderen angesehen wird, wird in der analytischen Religionsphilosophie ganz anders aufgegriffen. Richard Gale lehnt es ab, Gott als wahrnehmbaren Einzelgegenstand (*perceptual particular*) anzunehmen, da Gott nicht über Dimensionalität verfügt, d. h. da er nicht in Raum und Zeit existiert. Damit kann Gott, wenn er erfahren würde, auch nicht wiedererkannt werden, da ihm die raum-zeitliche Kontinuität fehlt. Auf diesen Einwand antwortet der jüdische analytische Religionsphilosoph Jerome Gellman, der in seinem Buch „*Experience of God and the Rationality of Religious Belief*“⁷⁸ selbst eine mystische Erfahrung beschrieben hat, die er als junger Mann erlebte: Gott existiert nicht in raum-zeitlicher Art, noch in irgendeiner analogen Weise, zur Dimensionalität.⁷⁹ Doch Gott verfügt über ein inneres Leben, das seine Kontinuität und Identität mit sich selbst gewährleistet. Aus der jüdischen Tradition beruft sich Gellman auf die Bezeichnung Gottes als des Ortes (*hamāqôm*). „God then, is the place of the world in the sense that the world exists in the ‚emptied‘ space inside God.“⁸⁰ Gellman gelingt es die Argumentation der analytischen Philosophie mit der Lebenswelt des Gläubigen zusammen zu bringen, indem er feststellt: „perceiving God as ‚The Place‘ of the world implies perceiving something as being not just another particular within a scheme of particulars, but as that in reference to which all particulars have their existence and find their value.“⁸¹

⁷⁷ So Ricken, Religiöse Erfahrung und Glaubensbegründung, 403.

⁷⁸ Vgl. J. Gellman, *Experience of God and the Rationality of Religious Belief*, Ithaca/London 1997.

⁷⁹ Vgl. J. Gellman, *Mystical Experience of God. A Philosophical Inquiry*, Aldershot u. a. 2001, 43.

⁸⁰ A. a. O., 50.

⁸¹ A. a. O., 51.

Bei all dieser Kritik an der Art, wie in weiten Teilen der analytischen Religionsphilosophie religiöse Erfahrung behandelt wird, sei doch ihr wichtiger Beitrag zu neuen Zugängen der Rechtfertigung des Glaubens vor dem Wahrheitsanspruch der Neuzeit betont. Religiöse Erfahrung wird jedoch nicht nur in der analytischen Philosophie thematisiert. In unterschiedlichen philosophischen Strömungen und Schulen in West und Ost⁸² ist religiöse Erfahrung Gegenstand des philosophischen Interesses. Auch in der Theologie gibt es verschiedene Schulen, die sich in besonderer Weise der religiösen Erfahrung zuwenden.⁸³ Gerade für das Verständnis der Offenbarung Gottes und der Vielfalt der Religionen ist die Beschäftigung mit religiöser Erfahrung unerlässlich für eine verantwortbare Theologie.

Bibliographie

- Alston, W. P.*, *Perceiving God. The Epistemology of Religious Experience*, Ithaca/London 1993
- Clifford, W. K.*, *The Ethics of Belief*, in: *M. Peterson / W. Hasker / B. Reichenbach / D. Basinger* (eds.), *Philosophy of Religion. Selected Readings*, New York/Oxford 1996, 65–71
- Cramer, K.*, *Erleben, Erlebnis*, in: *HWP 2* (1972), 702–711
- Dalferth, I. U.*, *Die Wirklichkeit des Möglichen. Hermeneutische Religionsphilosophie*, Tübingen 2003
- , *Religiöse Rede von Gott* (Beiträge zur evangelischen Theologie 87), München 1981
- Frege, G.*, *Über Sinn und Bedeutung*, in: *ders.*, *Funktion, Begriff, Bedeutung*, Göttingen 1962, 40–65
- Gellman, J.*, *Experience of God and the Rationality of Religious Belief*, Ithaca/London 1997
- , *Mystical Experience of God. A Philosophical Inquiry*, Aldershot u. a. 2001
- Haeflner, G.*, *Erfahrung – Lebenserfahrung – religiöse Erfahrung. Versuch einer Begriffsklärung*, in: *ThPh 78* (2003), 161–192
- Harris, J. F.*, *Analytic Philosophy of Religion* (Handbook of Contemporary Philosophy of Religion 3), Dordrecht/Boston/London 2002
- Heil, J.*, *analytic philosophy*, in: *R. Audi* (ed.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge²1999, 26
- Hick, J.*, *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*, New Haven/London 1989
- , *Arguments for the Existence of God*, London/Basingstoke 1970
- , *Religiöse Erfahrung: Ihr Wesen und ihre Zuverlässigkeit* (orig. London 1993 aus: *ders.*, *Disputed Questions*, 17–32), in: *P. Schmidt-Leukel* (Hg.), *Berechtigte Hoffnung. Über die Möglichkeit, vernünftig und zugleich Christ zu sein. Antwort auf: E. Dahl* (Hg.), *Die Lehre des Unheils*, Paderborn 1995, 85–98
- Jäger, Chr.* (Hg.), *Analytische Religionsphilosophie*, Paderborn 1998
- James, W.*, *Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur* (orig. 1902: *The Varieties of Religious Experience. The Gifford Lectures* Edinburgh 1901/02), Frankfurt a. M./Leipzig 1997

⁸² Z. B. in der japanischen Kyoto-Schule.

⁸³ Z. B. die Erlanger Schule der Erfahrungstheologie im 19. Jahrhundert.

- Künne, W., Art. Analytische Philosophie, RGG⁴ I (1998), 452–454
- Laube, M., Im Bann der Sprache. Die analytische Religionsphilosophie im 20. Jahrhundert (Theologische Bibliothek Töpelmann 85), Berlin/New York 1999
- Loichinger, A., Ist der Glaube vernünftig? Zur Frage nach der Rationalität in Philosophie und Theologie (Beiträge zur Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie 3), Neuried 1999
- Long, E. Th., Twentieth-Century Western Philosophy of Religion. 1900–2000 (Handbook of Contemporary Philosophy of Religion 1), Dordrecht/Boston/London 2000
- Mackie, J. L., Das Wunder des Theismus. Argumente für und gegen die Existenz Gottes (orig. Oxford 1982: The Miracle of Theism. Arguments for and against the Existence of God), Stuttgart 1985
- Peterson, M. u. a., Reason and Religious Belief. An Introduction to the Philosophy of Religion, New York/Oxford ³2003
- Plantinga, A., On Taking Belief in God as Basic, in: J. Runzo / C. K. Ihara (eds.), Religious Experience and Religious Belief. Essays in the Epistemology of Religion, Lanham/New York/London 1986, 1–17
- , Pluralism: A Defense of Religious Exclusivism, in: Th. D. Senor (ed.), The Rationality of Belief and the Plurality of Faith (FS William P. Alston), Ithaca/London 1995, 191–215
- , The Reformed Objection to Natural Theology, in: M. Peterson / W. Hasker / B. Reichenbach / D. Basinger (eds.), Philosophy of Religion. Selected Readings, New York/Oxford 1996, 309–321
- Quinn, P. L., Swinburne, Richard, in: R. Audi (ed.), The Cambridge Dictionary of Philosophy, Cambridge ²1999, 893 f.
- Ricken, F., Religiöse Erfahrung und Glaubensbegründung, in: ThPh 70 (1995), 399–404
- Schleiermacher, F., Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt, hg. von Martin Redeker, Berlin/New York 1960
- Schrödter, H., Analytische Religionsphilosophie. Hauptstandpunkte und Grundprobleme, Freiburg i. Br./München 1979
- Swinburne, R., Die Existenz Gottes (orig. Oxford 1979: The Existence of God), Stuttgart 1979
- , The Coherence of Theism, Oxford 1977
- , Faith and Reason, Oxford 1981
- , Responsibility and Atonement, Oxford 1989
- , Revelation, Oxford 1992
- , The Christian God, Oxford 1994
- , Providence and the Problem of Evil, Oxford 1998
- Switankowsky, I., William Alston and the direct perception of God, in: Studies in Religion / Sciences Religieuses 27 (1998), 27–37
- Senor, Th. D. (ed.), The Rationality of Belief and the Plurality of Faith (FS William P. Alston), Ithaca/London 1995
- Yandell, K. E., Religious experience, in: Ph. L. Quinn / Ch. Taliaferro (eds.), A Companion to Philosophy of Religion (Blackwell Companions to Philosophy 9), Oxford 2002, 367–375
- , The Epistemology of Religious Experience, Cambridge 1993

Der Pastor als Konfliktlöser und -auslöser

Edgar Machel und Carsten Piorr

1. Das Spannungsfeld

Konfliktfähigkeit gehört zu den Schlüsselkompetenzen von Führungskräften und Leitern.¹ PastorInnen bilden dabei keine Ausnahme. Ob Sach-, Methoden-, Ziel- oder Wertkonflikte zwischen Personen und Gruppen innerhalb oder außerhalb der Gemeinden – Situationen sind vielfältig vorhanden und erfordern konfliktlösende und mediative Fähigkeiten von Seiten der PastorInnen. Die Rolle als Friedensstifter ist gefragt.²

1.1. Die Problematik

Zugleich werden PastorInnen als Leiter der Gemeinde durch visionäre Führung auch Konflikte – gewollt und ungewollt – hervorrufen. Beutel fragt zu Recht: „Wie kann ich meine Gemeinde verändern ohne sie zu ruinieren?“³ Jede Gruppe hat die Tendenz zur Erhaltung des lieb gewonnenen Status Quo, und Veränderungen erzeugen oft ein nicht unerhebliches Gefühl des Unbehagens.

Es gilt somit auf der einen Seite zu verbinden, zu bewahren und zu helfen und auf der anderen Seite zugleich zu verändern, Bewusstsein und Verstehen zu erweitern und zu konfrontieren. Während der erste Bereich eher Spannungen herausnimmt, erzeugt der zweite eher Spannungen. Zwischen diesen Polen gilt es sich zu behaupten.

Durch seelsorgerisches Verhalten versucht man dem anderen als Mensch zu begegnen, allerdings kann diese Nähe manchmal dafür sorgen, dass man aus Rücksichtnahme sinnvolle Entscheidungen zurückhält.⁴ Hingegen sucht gute Leitung positive Veränderungen, mit dem Risiko die Homöostase einer Gemeinde zu stören.

Dies kann zum einen durch strukturelle Veränderungen aber auch durch die grundlegende theologische Prägung der Arbeit geschehen.

¹ Vgl. R. Mahlmann, Konflikte managen – Psychologische Grundlagen, Modelle und Fallstudien, Weinheim 2000, 10 f.

² Vgl. J. Stockmayer, Nur keinen Streit vermeiden: Ein Konflikttraining für Christen, Emsbühl 2000.

³ M. Beutel, Wie kann ich meine Gemeinde verändern ohne sie zu ruinieren? Lernen von Willow Creek, Wuppertal/Kassel 1998. Allerdings wird das persönliche Spannungsfeld von Konfliktlösung und -auslösung wenig in der Literatur behandelt. In der Regel wenden sich die Autoren entweder der Konfliktlösung oder dem Changemanagement zu.

⁴ Vgl. C. Gennerich, Vertrauen: Ein beziehungsanalytisches Modell – untersucht am Beispiel der Beziehung von Gemeindegliedern zu ihrem Pfarrer, Bern/Göttingen/Toronto/Seattle 2000, 194.

Eine erst kürzlich durchgeführte Untersuchung in den Vereinigten Staaten unter 2 467 Pastoren der Denominationen *United Church of Christ* und *Disciples of Christ* ergab, dass eine theologische Differenz zwischen Gemeinde und Pastor ein dauerhaftes Konfliktpotenzial in sich birgt, insbesondere wenn der Pastor liberaler als seine Gemeinde ist. Die Untersuchung ging zwar mehr der Frage nach, ob die Berufszufriedenheit durch theologische Differenzen zwischen Gemeinde und Pastor beeinflusst wird. Sie ergab, dass bei zu starken theologischen Differenzen der Wunsch nach einem Stellenwechsel deutlich wächst.⁵ Insofern macht der theologische Konflikt gemeinsames Arbeiten schwierig und mindert die Motivation durch die gleich bleibende Grundproblematik.

So befindet sich der Pastor im Spannungsfeld von Konfliktlösung, das heißt der Wiederherstellung von Harmonie, und dem Rollenkonflikt, als Leiter und Visionär den Status Quo verändern zu wollen mit der Konsequenz einer – wenn auch kurzzeitigen – Destabilisierung, Irritation und letztlich Disharmonie. Veränderungssituationen erhöhen das Konfliktpotenzial, das in seinen Ausmaßen nur bedingt vorhersehbar ist.

Dazu kommt, dass angesichts eines sich verändernden Pfarrerbildes mit einer zunehmend geforderten personalen Kompetenz⁶ die Anforderungen für die einzelne Person gestiegen sind – und für manche Persönlichkeit auch in bedrohlicher Weise. Manche sehnen sich aufgrund ihrer Persönlichkeitsstruktur nach Harmonie und versuchen das Spannungsfeld durch gezieltes Konfliktvermeidungsverhalten aufzulösen.

Eine gelungene Vertrauensbeziehung zwischen Gemeinde und Pastor erfordert jedoch die Wahrnehmung und Gestaltung des Spannungsfeldes, wobei die unterschiedlichen Rollen nicht ohne weiteres austauschbar sind. Im Gegenteil, Rollenkonflikte und -unvereinbarkeiten sind der Normalfall. Nach Gennerich kann „eine Vertrauensart nur auf Kosten der anderen maximiert werden“⁷, das heißt, die verschiedenen Positionen schaffen ein unterschiedliches Vertrauensverhältnis auf Seiten der Gemeindeglieder. Der friedensstiftende und für alle Seiten offene Seelsorger und der wachstums- und zielorientierte Visionär mit Autorität können schwerlich in einer Person verknüpft werden.

Im Hinblick auf die behauptete Unmöglichkeit, bestimmte Eigenschaften des Pfarrers zur gleichen Zeit zu optimieren, zeigt sich besonders deutlich, dass das Bild von Autoritativität und das Bild von Urteilsfreiheit kaum zugleich realisiert werden können. Der gute Pfarrer oder die gute Pfarrerin scheinen ihre Wege zwischen den Polen finden zu müssen.⁸

⁵ Vgl. Ch. W. Mueller / E. McDuff, Clergy-congregation mismatches and clergy job satisfaction, in: Journal for the Scientific Study of Religion 43:2 (2004), 261–273.

⁶ Vgl. M. Klessmann, Pfarrbilder im Wandel: Ein Beruf im Umbruch, Neukirchen-Vluyn 2001.

⁷ Gennerich, Vertrauen, 12.

⁸ A. a. O., 112.

1.2. Die Gemeinsamkeiten

Bevor wir uns der Frage zuwenden, wie man mit dem Spannungsfeld umgeht, gilt es gemeinsame Handlungsmerkmale zu entdecken, die im Umgang mit Konfliktsituationen, ob lösend oder auslösend, hilfreich sind. Jeglicher Konflikt *per definitionem* ist

„eine Interaktion zwischen Akteuren (Individuen, Gruppen, Organisationen usw.), wobei wenigstens ein Akteur Unvereinbarkeiten im Denken/ Vorstellen/Wahrnehmen und/oder Fühlen und/oder mit dem anderen Akteur (anderen Akteuren) in der Art erlebt, dass im Realisieren eine Beeinträchtigung durch einen anderen Akteur (die anderen Akteuren) erfolgt.“⁹

PastorInnen mögen als Friedensstifter oder Visionäre unterschiedlich wahrgenommen werden, doch letztlich geht es in beiden Situationen um das gleiche Ziel: die Verherrlichung Gottes und das Heil des Menschen.

Für beide werden die gleichen sozialen Kompetenzen wie Empathie oder aktives Zuhören gebraucht.¹⁰ Und beide erfordern die Berücksichtigung des situativen Kontextes. Eine hohe Konfliktlösungskompetenz findet sich bei Personen, die ihre Beziehungen individualisieren, d. h. jeden ungleichmäßig behandeln können, weil die Bedürfnisse und Situationen voneinander abweichen.¹¹ Mahlmann sagt zu Recht, „ein Konflikt ist nicht objektiv vorhanden, sondern nimmt in einem subjektiven Erleben seinen Ausgang und zeigt sich als sozialer Prozess im Verhalten“.¹²

Auch wenn die Komplexität¹³ des Geschehens manchmal die Belastbarkeit von PastorInnen bis zum Äußersten testet, so gilt als Rahmen die positive Komponente, dass Veränderungsprozesse als Konstante des Lebens und dazugehörige Konflikte als Korrekturmechanismen zu erkennen sind.¹⁴ Konflikte sind vorerst Chancen, die es gilt lebensfördernd und zum Dienst an der Gemeinde zu nutzen.¹⁵ Sie sind nicht einfach ein lästiges Hindernis, sondern Teil des Wachstumsprozesses einer lernenden Person und Organisation. Scholz unterscheidet daher auch Change von Veränderung:

„Change bedeutet kontinuierliche Verbesserung, nicht nur Veränderung der Organisation. Hiermit hebt sich ‚Change‘ von ‚Veränderung‘ ab. Einmal durch die Richtung der Veränderung (hin zu einer Verbesserung), zum zweiten unterstellt Change statt einer punktaktigen oder einmaligen Veränderung ein fortdu-

⁹ F. Glasl, *Konfliktmanagement: ein Handbuch für Führungskräfte, Beraterinnen und Berater*, Stuttgart 1999, 14 f.

¹⁰ Vgl. K. Doppler, u. a., *Unternehmenswandel gegen Widerstände: Change Management mit den Menschen*, Frankfurt a. M. 2002, 236.

¹¹ Vgl. B. M. Bass, *Bass & Stogdill's Handbook of Leadership: Theory, Research, and Managerial Applications*, New York 1990, 115 f.

¹² Mahlmann, *Konflikte managen*, 19.

¹³ Vgl. A. Hugo-Becker / H. Becker, *Psychologisches Konfliktmanagement: Menschenkenntnis-Konfliktfähigkeit-Kooperation*, München 2000, 112.

¹⁴ Vgl. M. Mary, *Change Management: Wandel ist die einzige Konstante*, Zürich 1996, 70 f.

¹⁵ Vgl. S. Großmann, *Konflikte sind Chancen: Spannungen in Alltag und Gemeinde schöpferisch lösen*, Wuppertal 1998, 154 f.

endes, stufenlosen Vorgehen mit sich kontinuierlich verändernden Zuständen und Prozessen, drittens nimmt Change konkret Bezug auf die Organisation.“¹⁶

2. Das Spannungsfeld entspannen

Die nun zu erörternden Gedankenansätze sollen weniger das Spannungsfeld auflösen als zum gelassenen und gesunden Umgang mit ihm anregen. Als Folge können Gemeinde und PastorInnen innerhalb des Spannungsfeldes produktiv, proaktiv und vertrauensbildend handeln.

2.1. Gelungene Konfliktlösung ist ein Teamgeschehen, in dem PastorInnen nicht als Zentralfigur gelten müssen. Die Gesundung des Systems bedarf der Mündigkeit der einzelnen Teilnehmer, muss Selbstheilung ermöglichen und an die Selbstverantwortung appellieren.¹⁷ Im systemischen Ansatz sind PastorInnen Teilnehmer eines gemeinsamen Prozesses. Zielfindung und die damit verbundenen Konfliktsituationen finden am „runden Tisch“ statt, so dass die Vertrauens- und Konsensbildung gefördert werden kann.

Breitenbach verbindet daher zu Recht den kybernetischen Gedanken mit dem Konzept der Konziliarität. Konflikte werden im „System“ Gemeinde als „fruchtbare Momente“ wahrgenommen und gehören im systemischen Ansatz zur Fähigkeit mehrdimensional und prozessorientiert denken und handeln zu können. „Wer Gemeindeentwicklung beeinflussen, also Gemeinde leiten will, muß es in integrierter Weise tun.“¹⁸ Konzentriert visionäre Gemeindeleitung mag die Wahrnehmung der seelsorgerischen Rolle von Seiten der Gemeindeglieder negativ beeinflussen und für einzelne auch persönliche Spannungen mit sich bringen.

Eine gesunde Vorgehensweise jedoch kann für beide Rollen gewinnbringend sein:

2.2. Konflikte, die durch den Prozess der Gemeindeentwicklung ausgelöst werden, benötigen geradezu die seelsorgerische Begleitung. PastorInnen werden die unterschiedlichen Rollen für sich eher überlappend wahrnehmen, denn Change-Management ist „weitreichend Emotionsmanagement“.¹⁹

„Konfliktlösung beginnt damit schon am Beginn der Veränderung, indem positives Begleiten der Ängste und Sorgen der Kirchenmitglieder im Prozess der Veränderung einsetzt. Auf der anderen Seite ist festzustellen, dass Konflikte

¹⁶ J.M. Scholz (Hg). Internationales Change-Management: Internationale Praxiserfahrungen bei der Veränderung von Unternehmen und Humanressourcen, Stuttgart 1995, 5.

¹⁷ Vgl. G. und K. Birker, Teamentwicklung und Konfliktmanagement, Berlin 2001.

¹⁸ G. Breitenbach, Gemeinde leiten: eine praktisch-theologische Kybernetik, Stuttgart/Berlin/Köln 1994, 341. 343.

¹⁹ U. Böning / B. Fritschle, Veränderungsmanagement auf dem Prüfstand: eine Zwischenbilanz aus der Unternehmenspraxis, Freiburg i. Br. 2001, 43.

Indikatoren dafür sind, dass Veränderungen notwendig sind. Sie bringen zum Ausdruck, dass ein System nicht mehr ‚rund‘ läuft und einer Veränderung bzw. Korrektur unterzogen werden muss. Damit werden sie zu Korrekturmechanismen, die helfen, den alten Kontext zu verändern.“²⁰

Gutes Change-Management²¹ ist durch sensible Kommunikation und kontinuierlichen Informationsfluss gekennzeichnet, die die Vertrauensbasis in die Leitung stärkt und ein seelsorgerisches Begleiten erlaubt. Es ändert aber nicht unbedingt die unterschiedliche Rollenwahrnehmung der Gemeindeglieder. Der zielgerichtete Pastor mag weniger als Seelsorger und umgekehrt angesehen werden. Die dadurch entstehende Distanz zu einzelnen Gliedern muss emotional ausgehalten werden, auch wenn man sie praktisch überwinden möchte.

2.3. Vertrauensbildung ist u. a. dem Zeitfaktor unterworfen. Vorschnelle seelsorgerische wie systemische Entscheidungen schaden dem Miteinander, und mancher Vertrauensverlust von Seiten der Gemeinde basiert auf Zeitdruck. Wenn Entscheidungen erzwungen werden, werden dem Menschen sein Freiraum und seine Entscheidungsfreiheit genommen, die als Grundlage für eine gegenseitige Vertrauensbildung gebraucht wird. Größere Veränderungsprozesse erhöhen das Konfliktpotential und längere Zeiträume helfen, dieses Potential zu entschärfen. Es hat sich gezeigt, dass Zielplanungen und Visionsfindungen um die 6–12 Monate Zeit brauchen, um ausreichend Tiefe und Identifikation mit dem Ergebnis zu ermöglichen.

2.4. Viele PastorInnen legen bewusst ihren Schwerpunkt auf die seelsorgerische Tätigkeit. Aber die manchmal damit verbundene Vernachlässigung der strategischen Arbeit schadet letztlich dem Wunsch, der Gemeinde und dem Einzelnen helfen zu wollen. Der Harmoniewunsch kann sich als Harmoniefalle erweisen. Wer geistliches, persönliches und organisatorisches Wachstum will, der will zugleich Veränderung. Und Veränderung bedeutet Krise. „Lernen und Veränderung sind untrennbar miteinander verbundene Phänomene.“²² „Das Althergebrachte, das Evangelium kann nur recht bewahrt werden, wenn es aus dem Bestehen ins Neue aufbricht“.²³ Wer Seelsorge will, will damit auch Leitung, Zielorientierung und Visionsentwicklung, denn die Gesundung des Einzelnen braucht auch die Gesundung seines Umfeldes oder anders formuliert: der Gesundungsprozess der Gemeinde und des Einzelnen bedingen einander.

So trifft die Wahrnehmung der Spannung zwischen Konfliktlösung und -auslösung den Kern der Verkündigung des Evangeliums. Das Ringen um den Einzelnen ist immer auch Ringen um das Ganze. Wer sich seelsorge-

²⁰ C. Piorr, *Der Pastor im Spannungsfeld von Konfliktverursacher und Konfliktlöser*, unveröffentlichte Diplomarbeit, Theologische Hochschule Friedensau, 2004, 72.

²¹ Vgl. J. P. Kotter, *Chaos, Wandel, Führung: Leading Change*. München 21998.

²² Scholz, *Internationales Change-Management*, 5.

²³ R. Riess (Hg), *Konfliktfeld Pfarrhaus*, in: Sonderheft: *Wege zum Menschen* 8/9, 1978, 362.

risch um den Einzelnen kümmert, will auch die Gesundung der Gemeinde und der Welt. Und wer eine zielgerichtete, visionäre Gemeinde will, der denkt an das Wohl des Einzelnen in und außerhalb der Gemeinde.

Wie kein anderer konnte Jesus die zwei Pole in sich vereinigen, wenn auch nicht selten in einer Art und Weise, dass er seine Jünger irritierte. So konnte Jesus mit Blick auf der Ganze seinen Jüngern mitteilen, dass sie Kapernaum verlassen müssen, obwohl vor Ort genügend zu tun gewesen wäre (Mk 1,37 f.), andererseits blieb Jesus auch gegen den Widerstand der Jünger mit Blick auf einzelne Personen stehen, um sich seelsorgerisch der Not eines Menschen zuzuwenden (Mk 10,46–49).

2.5. PfarrerInnen müssen in diesem Prozess ihre eigenen Grenzen erkennen und austesten.²⁴ Es gilt flexibel zu sein, ohne die eigene Identität aufzugeben, dienend mitzuarbeiten, ohne den Selbstwert zu verlieren und belastbar, zielgerichtet, und tolerant zu bleiben, ohne die Selbstbestimmung, die Wertorientierung und den Realitätssinn einzubüßen. Dieses Idealbild ist gefährdet als realitätsfremd eingestuft zu werden, da der Mensch auf der Skala zwischen konfliktscheu und streitsüchtig selten eine gesunde Ausgewogenheit mitbringt. Dennoch ist der gesunde Umgang mit dem Spannungsfeld Konfliktlösung und -auslösung lernbar. „Konfliktfähig wird ein Mensch, indem er sich erweitert. So kann aus der konfliktträchtigen eine konfliktfähige Persönlichkeit werden.“²⁵

2.6. Hier ist die Kirchenleitung gefordert ein entsprechendes Coaching zu gewährleisten.

Interessanterweise ist modernes Coaching vermehrt eine Mischung aus individual-psychologischen Konzepten, also der seelsorgerischen Komponente, und der Verbindung zum Gesamtsystem, also der strategischen Komponente.²⁶ Die professionelle Reflexion des Konfliktverhaltens mag helfen, die persönlichen Charaktereigenschaften im Kontext der Führungsverantwortung und -herausforderung zu berücksichtigen. Konflikte können eskalieren und auch PfarrerInnen sind nicht davor geschützt als Verursacher aufzutreten. Coaching kann helfen, den Spannungsbogen besser aushalten zu können oder den Eskalationsprozess bei Konfliktsituationen frühzeitig in einer Phase aufzuhalten, in der noch genügend Selbstheilungskräfte innerhalb der Konfliktparteien existieren.

2.7. Konfliktlösung bleibt dennoch vordringlich eine theologische und spirituelle Aufgabe. Der Auftrag zu segnen und nicht Böses mit Bösem und Scheltwort mit Scheltwort zu vergelten (1 Petr 3,9), nicht streitsüchtig zu

²⁴ Vgl. *Glasl*, Konfliktmanagement, 433.

²⁵ *K. Berkel*, Konflikttraining: Konflikte verstehen, analysieren, bewältigen, (Arbeitshefte Führungspsychologie Bd. 15), Heidelberg 2002, 63.

²⁶ Vgl. *M. Pich*, Handlungsräume gezielt erweitern, in: *Wirtschaft & Weiterbildung*, Nov/Dez 2003, 8–12.

sein, sondern Böses zu ertragen und mit Sanftmut zu reagieren (2 Tim 2, 24) kann nur gelingen, wenn das persönliche Leben aus der Gnade Gottes verstanden und gelebt wird. Gemeinde ist nicht das Ideal einer konfliktfreien Zone, sondern die Bereitschaft auch in konfliktreichen Situationen, Gott verherrlichen und den Menschen als Mitmensch achten zu wollen.

Die erste emotionale Reaktion auf einen Konflikt ist schwer beeinflussbar, die darauf folgende Handlung schon eher. Der Verpflichtung, die Sonne nicht über unserem Zorn untergehen zu lassen (Eph 4, 26), ist die Aufforderung zur Deeskalation. Die frühe Klärung personeller oder organisatorischer Konflikte ist seelsorgerisches Handeln, nimmt den anderen ernst und ist ein Ringen um die Beziehung untereinander.

Zwischenmenschliche oder organisatorisch-systemische Konflikte mögen in ihrer Tragweite von Fall zu Fall und in ihrer persönlichen Wahrnehmung unterschiedlich sein, sie tragen aber immer zu einer Störung im Miteinander bei. Die Beziehungswiederherstellung ist aber Gottes oberstes Ziel in der Gemeinde, denn es geht um seine Beziehung zu uns, die Beziehung untereinander und die Beziehung zur Welt. Um dieser Beziehungen willen werden PastorInnen ihre Rolle immer wieder zwischen den Polen suchen müssen.

Bibliographie

- Bass, B. M.*, Bass & Stogdill's Handbook of Leadership: Theory, Research, and Managerial Applications, New York ³1990
- Berkel, K.*, Konflikttraining: Konflikte verstehen, analysieren, bewältigen, (Arbeitshefte Führungspsychologie Bd. 15), Heidelberg 2002
- Beutel, M.*, Wie kann ich meine Gemeinde verändern ohne sie zu ruinieren? Lernen von Willow Creek, Wuppertal/Kassel 1998
- Birker, G. / Birker, K.*, Teamentwicklung und Konfliktmanagement, Berlin 2001
- Böning, U. / Fritschle, B.*, Veränderungsmanagement auf dem Prüfstand: eine Zwischenbilanz aus der Unternehmenspraxis, Freiburg i. Br. 2001
- Breitenbach, G.*, Gemeinde leiten: eine praktisch-theologische Kybernetik, Stuttgart/Berlin/Köln 1994
- Doppler, K., u. a.*, Unternehmenswandel gegen Widerstände: Change-Management mit den Menschen, Frankfurt a. M. 2002
- Gennerich, C.*, Vertrauen: Ein beziehungsanalytisches Modell – untersucht am Beispiel der Beziehung von Gemeindegliedern zu ihrem Pfarrer, Bern/Göttingen/Toronto/Seattle 2000
- Glasl, F.*, Konfliktmanagement: ein Handbuch für Führungskräfte, Beraterinnen und Berater, Stuttgart ⁶1999
- Großmann, S.*, Konflikte sind Chancen: Spannungen in Alltag und Gemeindegliederschöpferisch lösen, Wuppertal 1998
- Hugo-Becker, A. / Becker, H.*, Psychologisches Konfliktmanagement: Menschenkenntnis – Konfliktfähigkeit – Kooperation, München 2000
- Klessmann, M.*, Pfarrbilder im Wandel: Ein Beruf im Umbruch, Neukirchen-Vluyn 2001
- Kotter, J. P.*, Chaos, Wandel, Führung: Leading Change, München ²1998

- Mahlmann, R.*, Konflikte managen – Psychologische Grundlagen, Modelle und Fallstudien, Weinheim 2000
- Mary, M.*, Change Management: Wandel ist die einzige Konstante, Zürich 1996
- Mueller, Ch. W. / McDuff, E.*, Clergy-congregation mismatches and clergy job satisfaction, in: *Journal for the Scientific Study of Religion* 43:2 (2004)
- Pich, M.*, Handlungsräume gezielt erweitern, in: *Wirtschaft & Weiterbildung*, Nov/Dez 2003, 8–12
- Piorr, C.*, Der Pastor im Spannungsfeld von Konfliktverursacher und Konfliktlöser, unveröffentlichte Diplomarbeit, Theologische Hochschule Friedensau, 2004
- Riess, R* (Hg.), Konfliktfeld Pfarrhaus, in: *WzM* 8/9, 1978
- Scholz, J.M.* (Hg.), Internationales Change-Management: Internationale Praxiserfahrungen bei der Veränderung von Unternehmen und Humanressourcen, Stuttgart 1995
- Stockmayer, J.*, Nur keinen Streit vermeiden: Ein Konflikttraining für Christen, Emmelsbühl 2000

„Die Pfeile des Allmächtigen stecken in mir ...“

Das Buch Ijob und der christliche Seelsorger

Friedrich Emanuel Wieser

1. Einleitung

Krankheit, Leid und Schicksalsschläge gehören zum Leben, wie wir es kennen. Dennoch will es nicht gelingen, solche Erfahrungen einfach hinzunehmen. Die Frage *Warum* begleitet uns seit jeher. Sie kann an den Nerv des Glaubens gehen: wenn Gott allmächtig und gleichzeitig vollkommene Liebe ist, wie kann er dann tatenlos zusehen, wie Kinder, Wehrlose und Unschuldige leiden? Die christliche Theologie hat dieser Frage einen eigenen Namen gegeben: *Theodizee* – die Rechtfertigung Gottes. „Wie kann (ein gerechter) Gott das (nicht selbst verschuldete) Leiden eines Menschen zulassen?“¹

Viele Antworten wurden versucht, aber im konkreten Leiden stößt jede Antwort an harte Grenzen. Dann schlägt die Reaktion oft ins Gegenteil um: Man möge um Gottes willen jeden Versuch einer Erklärung von Leid aufgeben. Leid sei einfach da. Es gehöre zum Leben. Anstelle von Erklärungen müsse man Leid soweit wie möglich lindern, Trauer tragen helfen und Klagen aushalten. Richtig! Nur meist wird die Frage nach dem Warum von den Betroffenen selbst gestellt und sie lässt sich dann nicht mehr verbieten.

Unter dem Druck dieser Frage fühlen sich Seelsorger schnell genötigt, eine Antwort zu geben. Aber die Erfahrung wiederholt sich: Gut gemeinte Antworten greifen nicht. Erklärungsversuche und Deutungen prallen an dem Leidtragenden ab. Sie wirken wie Gedankenspiele, die den Gefühlen von Verlust, Trauer und Zorn nicht gewachsen sind, die eher als gefühllos und befremdlich empfunden werden.

In der Bibel findet sich die Warum-Frage an vielen Stellen. Perspektiven des Glaubens werden angeboten, Teilantworten versucht.² Vor allem aber

¹ *Th. Pola*, Theodizee im Alten und Neuen Testament. Unter besonderer Berücksichtigung von Psalm 73, in: *M. Dieterich* (Hg.), *Homosexualität und Seelsorge*. Hochschulschriften aus dem Institut für Psychologie und Seelsorge, Stuttgart 1996, 127.

² *A. a. O.*, 126f.: Im Hinblick auf das Alte und Neue Testament zeigt sich eine multiplicity of approaches, nicht die eine schlüssige Antwort. „Jeder dieser Zugänge zum Theodizeeproblem ist in seine geschichtliche Situation eingebettet, das Spätere lässt das Frühere in seinem Anspruch stehen, auch wenn es Neues zu sagen weiß ...“ Am Ausgangspunkt der gedanklichen Entwicklung steht die einfache Formel: „In einer idealen Weise hat das der Weltordnung gemäße Handeln zu Lebzeiten positive, das ihr zuwiderlaufende Handeln zu Lebzeiten negative Folgen für den Täter“ (*a. a. O.*, 134), wobei im AT der Tun-Ergehen-Zusammenhang kein immanenter Automatismus (vgl. Spr 12, 2f.) ist, sondern Jahwes Handeln über dieser Schöpfungsstruktur steht (Gen 50, 20; Spr 16, 9; 21, 31 u. ö.; vgl. Ps 58, 12. – Vgl. *a. a. O.*, 135).

stellen die Klagepsalmen Gefäße für Klage und Anklage bereit, auch gegen Gott gerichtet.

Das Buch Ijob ist diejenige biblische Schrift, die sich der menschlichen Erfahrung von ungerechtem und unverdientem Leid nicht nur stellt, sondern sie zu ihrem Hauptthema erhebt. Gleich vorweg: Die Antwort, die das Buch Ijob gibt, fällt mehrschichtig aus. In der *Rahmengeschichte* geht es um Segen, Zerstörung des Segens und Wiederherstellung. Das Leiden des Ijob ist schrecklich und schwer. Aber es bleibt gleichsam überschaubar, auch durch die begrenzte Dimension der Erzählung, wenn man den Redeteil einmal gedanklich herauslöst. Der Glaube des Ijob ist schwer angefochten, aber nicht gebrochen. In Summe geht es um die Erprobung des Glaubens zur größeren Ehre Gottes. – Im *Redeteil* geht es psychologisch differenzierter zu. Hier kommt es zu einer eindringlichen Auseinandersetzung mit den Grundaussagen des weisheitlichen Denkens in Israel. Dieses gründet auf der simplen Gleichung: Streben nach gottgefälligem Leben führt zu Segen (durchaus auch materiell); Gottlosigkeit und Frevel führen zu Fluch, Gericht, Nicht-Gelingen des Lebens. Allein schon durch die Dimensionen des Redeteils ergibt sich der Eindruck: Leid und Anfechtung werden unüberschaubar, gehen über einen erträglichen Horizont hinaus. Man kann das Ende nicht mehr absehen. Leid ist keine zeitbegrenzte Episode mehr, die Mobilisierung der Kräfte bricht zusammen. Es gelingt Ijob nicht länger, Gottergebenheit und Glauben durchzuhalten. Sein Glauben wird in schwerste Krisen hineingezogen, scheint phasenweise sogar in Frage gestellt. Hier ist ein erdrückendes und unfassbares Leid zum dominanten Horizont der ganzen Existenz geworden. Allein schon die Frage nach einem Sinn (obwohl Ijob selbst sie beharrlich stellt) wird zur quälenden, zu Verzweiflung und Zorn reizenden Zumutung.³

Ich möchte das alte Buch Ijob zu Erfahrungswerten heutiger Seelsorge in Beziehung setzen. Dieses Vorhaben wirft sogleich Fragen auf. Denn die Forschung sieht hinter dem Buch Ijob einen langen und vielschichtigen Entstehungsprozess.⁴ Kann man es dann linear lesen? Ich meine: Ja. Dabei gehe ich von der Annahme aus, dass jede neue Reflexionsstufe, d. h. redaktionelle Schicht, etwas Neues hinzufügen, das Ganze anreichern, aber nicht zerstören wollte. Darum erachte ich es als eine von mehreren legitimen Lesarten, die vorliegende kanonische Endgestalt dieser Schrift entlang zu gehen und sie als biblische Einführung in Grundfragen der Seelsorge an trauernden Menschen zu verstehen.

³ Vgl. unten Punkt 8.1. Das rechte Verhalten im Leid.

⁴ Zur neuesten Forschungsgeschichte vgl. L. Schwienhorst-Schönberger, Das Buch Ijob in: E. Zenger u. a. (Hgg.), Einleitung in das Alte Testament. Kohlhammer Studienbücher Theologie Bd. 1,1, Stuttgart/Berlin/Köln 2004, 339–344.

2. Der Prolog: Ijob 1,6 bis 2,11

Im Anfangsteil der Rahmengeschichte wird Ijob als Idealbild eines Weisen und Gerechten vor Augen gemalt. Und da für Israel die Gottesfurcht der Anfang aller Weisheit ist, wird dieser Zug an Ijob besonders hervorgehoben: „Dieser Mann war untadelig und rechtschaffen; er fürchtete Gott und mied das Böse“ (1, 1b). Er lebt in märchenhaftem Segen. Sieben Söhne und drei Töchter hatte er (1, 2), besitzt Reichtum und Ansehen (1, 3). Bei alledem ist Ijob von penibler Sorge um Gottesfurcht und Frömmigkeit erfüllt (1, 4–5). Er will sein Lebensglück nicht durch Gedankenlosigkeit und Überheblichkeit aufs Spiel setzen.

Mit diesem Bild zeichnet die Erzählung den Segen nach, der dem Gerechten verheißen ist.

Ps 128, 1–4: Wohl dem Mann, der den Herrn fürchtet und ehrt und der auf seinen Wegen geht! Was deine Hände erwarben, kannst du genießen; wohl dir, es wird dir gut ergehen. Wie ein fruchtbarer Weinstock ist deine Frau drinnen in deinem Haus. Wie junge Ölbäume sind deine Kinder rings um deinen Tisch. So wird der Mann gesegnet, der den Herrn fürchtet und ehrt.

Wohlstand und ungetrübtes Glück werden nicht angezweifelt, sondern sie entsprechen der erwähnten Logik: Gerechtes Tun erntet Segen; Frevel erntet Unheil. Diese Logik ist nach wie vor Teil unserer natürlichen Religiosität. Und sie ist nicht grundsätzlich falsch. Denn es liegt Segen und Bewahrung auf einer Lebensweise, die sich am Schöpfer und Erhalter des Lebens orientiert. Nur: Die einfache Formel wird dem Leben nicht gerecht. Und so bricht genau dieses ‚unlogische‘ Unheil über Ijob herein.

Die Erzählung berichtet von einer ersten Vorsprache des Versuchers und Anklägers im himmlischen Hofstaat (1, 6–12). Um Ijob zu versuchen, darf er alle Segensgüter einschließlich der Kinder von Ijob nehmen. Nur seine Gesundheit darf er nicht antasten (1, 13–19). Ijob reagiert vorbildlich:

1, 20–22: Nun stand Ijob auf, zerriss sein Gewand, schor sich das Haupt, fiel auf die Erde und betete an. Dann sagte er: Nackt kam ich hervor aus dem Schoß meiner Mutter; nackt kehre ich dahin zurück. Der Herr hat gegeben, der Herr hat genommen; gelobt sei der Name des Herrn. Bei alledem sündigte Ijob nicht und äußerte nichts Ungehöriges gegen Gott.

Eine zweite Vorsprache des Versuchers (2, 1–6) führt zu einer weiteren Welle des Unglücks die Ijob überschwemmt: Auch seine Gesundheit wird nun angegriffen (2, 7–8) und Ijob bietet danach ein Bild des völligen Elends: „Ijob setzte sich mitten in die Asche und nahm eine Scherbe, um sich damit zu schaben“ (2, 8). Unter Aufbietung aller verbliebenen Kräfte versucht Ijob, einen Dammbbruch seiner Gefühle aufzuhalten:

2, 9–20: Da sagte seine Frau zu ihm: Hältst du immer noch fest an deiner Frömmigkeit? Lästere Gott, und stirb! Er aber sprach zu ihr: Wie eine Törin redet, so redest du. Nehmen wir das Gute an von Gott, sollen wir dann nicht auch das Böse annehmen? Bei all dem sündigte Ijob nicht mit seinen Lippen.

Das Motiv vom Vorsprechen des Versuchers im himmlischen Hofstaat steht in der Erzählung für die Einsicht, dass es für menschliches Unglück Gründe geben kann, die unserem Empfinden von Recht und Unrecht zuwider laufen und nicht in unserer Glaubenslogik gespeichert sind. Denn die Episoden im Himmel sind nur dem Leser einsichtig. Sie sind und bleiben den handelnden Personen in der Geschichte verborgen. Offenkundig drückt sich darin die Überzeugung aus, dass es Leiden gibt, das den Auftrag hat, erlitten zu werden, ohne dass der Leidende deren Sinn in diesem Leben je erfährt.

Wie gesagt: Ijob reagiert vorbildlich. Selbst nach der zweiten Welle des Unheils hält er sich noch eine Weile aufrecht. Dann bestätigt sich aber: Die Länge trägt die Last. Doch trotz des nachfolgenden Zusammenbruchs des Ijob wird seine Gerechtigkeit im Rückblick bestätigt (42,7–9). Seine Trauer samt bitterer Klage und Anklage gegen Gott zerstört die Gerechtigkeit Ijobs nicht. Er wird von Gott ausdrücklich als sein „Knecht“ bezeichnet. Gläubige Menschen können, je nach Intensität und Dauer oder auch Verfassung, verschieden reagieren: Es kann ihnen gelingen, die Glaubensperspektive aufrecht zu erhalten, oder die Kräfte reichen nicht mehr aus und sie fallen in Verzweiflung. Es gehört beides dazu. Diese Beobachtung relativiert die Vorbildlichkeit der anfänglichen Reaktionen des Ijob. Auch in der Seelsorge darf ein Mensch, ein Christ, nicht danach beurteilt werden, wie er auf fortgesetzte Erfahrungen von Leid reagiert. Menschen in Trauer dürfen nicht damit belastet werden, dass sie vorbildlich sein sollten. Das kann im schlimmsten Fall die Reinigung (Katharsis) verhindern und – hinter der Maske der Vorbildlichkeit – weit größeren Schaden anrichten.

3. Das Kommen der Freunde: 2,11 bis 2,13

Die drei Freunde werden unter positiven Vorzeichen eingeführt: „Die drei Freunde Ijobs hörten von all dem Bösen, das über ihn gekommen war. ... Sie vereinbarten hinzugehen, um ihm ihre Teilnahme zu bezeigen und um ihn zu trösten“ (2,11). Ihre gute Absicht wird betont. Die Freunde kommen, um mit Ijob zu trauern. Man kann einwenden, dass dieser Trauerbesuch durch Sitte und Gebrauch geboten war. Doch ist Ijob mittlerweile in einem gewaltigen sozialen Absturz begriffen und der Besuch der Freunde kann somit nicht mehr allein aus gesellschaftlichem Kalkül erklärt werden. „Jetzt aber bin ich ihr Spottlied, bin zum Klatsch für sie geworden. Sie verabscheuen mich, rücken weit von mir weg, scheuen sich nicht, mir ins Gesicht zu speien“ (30,9 f.).

Die drei namentlich Genannten erweisen sich als wahre Freunde, Freunde, die sich nicht in Zeiten der Not und Schande abkehren. Beim Anblick von Ijob werden sie dennoch von blankem Entsetzen gepackt. „Als sie von fern aufblickten, erkannten sie ihn nicht; sie schrienen auf und weinten. Jeder zerriss sein Gewand; sie streuten Asche über ihr Haupt gegen den Himmel“ (2,12). Dann aber setzen sie sich zu ihm, gehen auf Augenhöhe

mit dem in den Staub Erniedrigten. „Sie saßen bei ihm auf der Erde sieben Tage und sieben Nächte; keiner sprach ein Wort zu ihm. Denn sie sahen, dass sein Schmerz sehr groß war“ (2,13). Vielleicht hat ihnen ihr Entsetzen und die eigene Rat- und Hilflosigkeit die Rede verschlagen. Im Rückblick jedenfalls erscheint ihr Schweigen als das Beste, das sie für Ijob getan haben. Es ermöglicht Ijob, sich aus der Schwärze seiner Depression zu lösen und mit seiner Klage zu beginnen.

4. Ijobs Klage und das missglückte Bemühen der drei Freunde um eine Antwort: Kap. 3 bis 28⁵

„Danach tat Ijob seinen Mund auf und verfluchte seinen Tag“ (3,1). Der Damm bricht. Trauer, Enttäuschung und Empörung machen sich Luft. Offenkundig versteht Ijob die Solidarität des Schweigens seiner Freunde als Angebot, sein Innerstes zu öffnen. Er verflucht sein Leben (vgl. 3, 3–26). Es eckelt ihn vor sich selbst: „Mein Atem ist meiner Frau zuwider; die Söhne meiner Mutter eckelt es vor mir. ... An Haut und Fleisch klebt mein Gebein, nur das Fleisch an meinen Zähnen blieb“ (19, 17. 20).

Leid und Klage kehren sich gegen Gott. Ijob fühlt sich als Zielscheibe eines unberechenbaren und zynischen Gottes. Es wird ihm zu viel. Gott überwältigt und zerdrückt ihn:

6, 4: Die Pfeile des Allmächtigen stecken in mir, mein Geist hat ihr Gift getrunken, Gottes Schrecken stellen sich gegen mich. – 7, 20–21: Hab’ ich gefehlt? Was tat ich dir, du Menschenwächter? Warum stellst du mich vor dich als Zielscheibe hin? Bin ich dir denn zur Last geworden? Warum nimmst du mein Vergehen nicht weg, lässt du meine Schuld nicht nach? Dann könnte ich im Staub mich betten; suchtest du mich, wäre ich nicht mehr da. – Vgl. auch 6, 11–13; 16, 11–17.

Ijob fühlt sich schuldlos vor Gott – aber das scheint ihm nichts zu nützen.

10, 15–17: Wenn ich schuldig werde, dann wehe mir! Bin ich aber im Recht, darf ich das Haupt nicht erheben, bin gesättigt mit Schmach und geplagt mit Kummer. Erhebe ich es doch, jagst du mich wie ein Löwe und verhältst dich wieder wunderbar gegen mich. Neue Zeugen stellst du gegen mich, häufst deinen Unwillen gegen mich, immer neue Heere führst du gegen mich. – Vgl. 13, 18; 27, 2–6. – Das 31. Kapitel fasst Ijobs Unschuldsbeteuerungen gegenüber Gott abschließend zusammen.

Ijob fordert, dass Gott ihm Rede und Antwort steht (10, 2). Gleichzeitig aber erkennt er mit bitterem Groll, dass er mit dieser Forderung nicht durchkommen wird.

9, 2–4. 14. 20. 33–35: Wahrhaftig weiß ich, dass es so ist: Wie wäre ein Mensch bei Gott im Recht! Wenn er mit ihm rechten wollte, nicht auf eins von tausend könnt’ er ihm Rede stehen. Weisen Sinnes und stark an Macht – wer böte ihm

⁵ Zum Gedankengang im Dialogteil: a. a. O., 337–339.

Trotz und bliebe heil? ... Wie sollte denn ich ihm entgegen, wie meine Worte gegen ihn wählen? Und wär' ich im Recht, ich könnte nichts entgegen, um Gnade müsste ich bei meinem Richter flehen. Wollte ich rufen, würde er mir Antwort geben? Ich glaube nicht, dass er auf meine Stimme hört. Er, der im Sturm mich niedertritt, ohne Grund meine Wunden mehrt, er lässt mich nicht zu Atem kommen, er sättigt mich mit Bitternis. Geht es um Kraft, er ist der Starke, geht es um Recht, wer lädt mich vor? Wär' ich im Recht, mein eigener Mund spräche mich schuldig, wäre ich gerade, er machte mich krumm.

Traditionelle Glaubensaussagen, sonst tröstlich und erhebend, klingen ihm wie Hohn und verkehren sich ins Gegenteil.

7, 17–19: Was ist der Mensch, dass du groß ihn achtest und deinen Sinn auf ihn richtest, dass du ihn musterst jeden Morgen und jeden Augenblick ihn prüfst? Wie lange schon schaut du nicht weg von mir, lässt mich nicht los, so dass ich den Speichel schlucke? – 10, 8–9: Deine Hände haben mich gebildet, mich gemacht; dann hast du dich umgedreht und mich vernichtet. Denk daran, dass du wie Ton mich geschaffen hast. Zum Staub willst du mich zurückkehren lassen.

Die Freunde sind entsetzt über das, was Ijob von sich gibt. Erschlagen von solchen Tönen ringen sie nach Worten. Sie fühlen sich provoziert, Gott und seine Ordnungen zu verteidigen. Dabei unterlaufen ihnen einschneidende Fehler, die ihnen am Schluss Tadel von Gott selbst eintragen (42, 7–9). Sie zwingen nämlich die Situation in ihr hergebrachtes Weltbild: Rechtes Handeln vor Gott bringt Segen; Frevel bringt Unheil. Ergo: *Ijob muss schwer gefrevelt haben*. Dieser Trugschluss begleitet sie wie ein ehernes Gesetz durch die langen Gespräche. Sie lassen nicht locker und fühlen sich auf dem Boden einer unanfechtbaren Glaubenswahrheit.

4, 7–8: Bedenk doch! Wer geht ohne Schuld zugrunde? Wo werden Redliche im Stich gelassen? Wohin ich schaue: Wer Unrecht pflügt, wer Unheil sät, der erntet es auch. Durch Gottes Atem gehen sie zugrunde, sie schwinden hin im Hauch seines Zornes. – Vgl. 8, 5–7; 11, 13–20.

Sie verteidigen Gott: „Beugt etwa Gott das Recht, oder beugt der Allmächtige die Gerechtigkeit?“ (8, 3). Aber geht es den Freunden wirklich um Gott? Zweifel sind angebracht. Suchen sie nicht eher die Sicherheit in ihrem Weltbild, Schutz vor der eigenen Angst? Wenn es bei Ijob nicht klappt, so werden sie bei sich gedacht haben, dann bin auch ich, bei aller Gerechtigkeit, nicht gefeit gegen ähnliche Schicksalsschläge. Das kann und darf nicht sein! Das Leben muss berechenbar bleiben, muss nach den (Glaubens-)Regeln funktionieren, die bisher Sicherheit gegeben haben. – So eine Reaktion ist menschlich und stellt sich reflexartig ein. Wir können gar kein menschliches Leid aus nächster Nähe miterleben, ohne dadurch alarmiert zu sein, dass es uns auch so ergehen könnte.

Vermeintlich auf der richtigen Seite stehend, auf der Seite Gottes und der Glaubenswahrheit, geben sie ihren Erwiderungen an Ijob bald einen aggressiven, vorwurfsvollen Ton.

8, 2: Wie lange noch willst du derlei reden? Nur heftiger Wind sind die Worte deines Mundes. – 11, 2–3: Soll dieser Wortschwall ohne Antwort bleiben, und soll der Maulheld Recht behalten? Dein Geschwätz lässt Männer schweigen, du darfst spotten, ohne dass einer dich beschämt. – Vgl. 4, 2; 15, 2–6; 18, 2. 4.

Schwingt vielleicht sogar Schadenfreude mit, dass der, unter dessen Überlegenheit sie gelitten hatten, ihnen nun unterlegen ist?

4, 3–6: Sieh, viele hast du unterwiesen und erschlaffte Hände stark gemacht. Dem Strauchelnden halfen deine Worte auf, wankenden Knien gabst du Halt. Nun kommt es über dich, da gibst du auf, nun fasst es dich an, da bist du verstört. Ist deine Gottesfurcht nicht deine Zuversicht, dein lauterer Lebensweg nicht deine Hoffnung?

Wen wundert es, dass Ijob mit gleicher Münze zurückzahlt und somit ein regelrechter *Streit* beginnt?

12, 2: Wahrhaftig, ihr seid besondere Leute, und mit euch stirbt die Weisheit aus. – 13, 2–5. 6–7: Was ihr wisst, weiß ich auch; ich falle nicht ab im Vergleich mit euch. Doch ich will zum Allmächtigen reden, mit Gott zu rechten ist mein Wunsch. Ihr aber seid nur Lügentüncher, untaugliche Ärzte alle. Dass ihr endlich schweigen wolltet; das würde Weisheit für euch sein. – Vgl. 16, 2–5; 19, 2–5.

Zwischendurch versucht Ijob, seine Freunde, bzw. jetzt Gegner, auf die richtige Fährte zu locken: Bitte haltet es doch aus mit mir, versteht mich doch, trotz allem ...

6, 2–3: Ach, würde doch mein Gram gewogen, legte man auf die Waage auch mein Leid! Denn nun ist es schwerer als der Sand des Meeres, darum reden meine Worte irr. – 21, 2: Hört, hört doch auf mein Wort, das wäre mir schon Trost von euch.

Aber die Freunde überhören die Bitte, ihm einfach zuzuhören und nachsichtig zu sein, wo er doch ein geschundener und gequälter Mann ist. „Der Seelsorger wird sich ... vor vorschnellem Trösten hüten müssen und lieber zuhörend ‚An-Teil‘ nehmen. Er wird sich vor allen gutmeinenden Ratschlägen und Lösungsangeboten hüten, weil er um den Wert der Selbsterfahrung weiß: Am Anfang war das Wort – und nicht die Antwort. (Im Buch der Sprüche heißt es klipp und klar: ‚Wenn einer Antwort gibt, bevor er zugehört hat, gereicht ihm das zur Torheit und Schande‘; Spr 18, 3).“⁶

Ganz im Sinn schlechter Seelsorge versuchen die Freunde nun, Ijob mit ihrer Deutung auch *ihre eigenen Lösungsstrategien aufzuzwingen*. Ihre Formel lautet: Niemand ist vor Gott gerecht. Und wenn du, Ijob, schon dein Unrecht nicht einsehen willst, oder es erfolgreich so verdrängst (!), dass du es tatsächlich nicht mehr siehst, dann füge dich und beuge dich einfach auf Verdacht hin! Nimm dein Leid als Züchtigung an!

⁶ P.F.Schmid, Personale Begegnung. Der personenzentrierte Ansatz in Psychotherapie, Beratung, Gruppenarbeit und Seelsorge, Würzburg 1995, 240.

4, 17: Ist wohl ein Mensch vor Gott gerecht, ein Mann vor seinem Schöpfer rein? – 5, 8: Ich aber, ich würde Gott befragen und Gott meine Sache vorlegen. – 5, 17–18: Ja, wohl dem Mann, den Gott zurechtweist. Die Zucht des Allmächtigen verschmähe nicht! (vgl. Ps 94, 12) Denn er verwundet, und er verbindet, er schlägt, doch seine Hände heilen auch. (vgl. Dtn 32, 39). – 22, 21: Werde sein Freund und halte Frieden! – Vgl. 22, 21–30; 25, 2–6.

Für sie besteht längst kein Zweifel mehr, dass Ijob tatsächlich Unrecht begangen und damit Strafe auf sich gezogen hat.

22, 2–11: Kann denn der Mensch Gott nützen? Nein, sich selber nützt der Kluge. Ist es dem Allmächtigen von Wert, dass du gerecht bist, ist es für ihn Gewinn, wenn du unsträfliche Wege gehst? Wegen deiner Gottesfurcht sollte er dich strafen, vor Gericht mit dir gehen? *Ist nicht groß deine Bosheit, ohne Ende dein Verschulden?* Du pfändest ohne Grund deine Brüder, ziehst Nackten ihre Kleider aus. Den Durstigen tränkst du nicht mit Wasser, dem Hungernden versagst du das Brot. Dem Mann der Faust gehört das Land, der Günstling darf darin wohnen. Witwen hast du weggeschickt mit leeren Händen, der Verwaisten Arme zerschlagen. Deswegen liegen Fallstricke rings um dich her, und jäher Schrecken ängstigt dich, oder Dunkel, worin du nicht siehst, und Wasserflut, die dich bedeckt.

Spätestens hier fragt man sich, ob die Freunde nicht alte Rechnungen begleichen wollen: Minderwertigkeitsgefühle aus der Vergangenheit, Neid auf den Reichtum des Ijob. Anhand solcher Beispiele zeigt sich, warum in der heutigen Seelsorgeausbildung Selbsterfahrung und Supervision einen so breiten Raum einnehmen: Ungeklärtes und Uneingestandenes beim Seelsorger selbst können zur Sackgasse in den Gesprächen werden.

Die Freunde sind so in Fahrt, dass sie etwas Entscheidendes übersehen: *Sie übersehen den Glauben Ijobs!* Daher sind sie auch blind und taub für die Möglichkeit, eben diesen Glauben als Quelle der Wiederherstellung zu nutzen. Würden sie das tun, könnten sie Geburtshelfer auf Ijobs eigenem Weg aus der Dunkelheit sein. Auch der klagende, anklagende, aufsässige Glaube ist Glaube! Bei aufmerksamer Betrachtung wird sichtbar, dass Ijob in allen Phasen seiner Trauer sich mit Gott redend auseinandersetzt. Deutlich wird das an einem Text, in dem sich Bekenntnis und Irrewerden vermischen:

10, 8–14: Deine Hände haben mich gebildet, mich gemacht; dann hast du dich umgedreht und mich vernichtet. Denk daran, dass du wie Ton mich geschaffen hast. Zum Staub willst du mich zurückkehren lassen. Hast du mich nicht ausgegossen wie Milch, wie Käse mich gerinnen lassen? Mit Haut und Fleisch hast du mich umkleidet, mit Knochen und Sehnen mich durchflochten. Leben und Huld hast du mir verliehen, deine Obhut schützte meinen Geist. Doch verbirgst du dies in deinem Herzen; ich weiß, das hattest du im Sinn.

Im Lichte von 42, 7–9 ist dies ein gültiger Glaube! Bei aller Entfremdung findet sich in Ijobs Geist doch eine Nische, in der er sich von Gott beschützt weiß. „Nun aber, seht, im Himmel ist mein Zeuge, mein Bürge in den Höhen. Da meine Freunde mich verspotten, trant zu Gott hin mein Auge“ (16, 19 f.).

Hier drängt sich ein Gedanke auf, der zunächst abwegig erscheint: Treibt gerade die schlechte Seelsorge seiner Freunde Ijob in die Arme Gottes? Jedenfalls blitzen Funken von Zuversicht und Hoffnung auf, verglühen rasch wieder und bedecken sich gleichsam mit der Asche von klagender Bitterkeit. Dennoch: Ijobs Glaube lebt.

19, 21–29: Erbarmt, erbarmt euch meiner, ihr, meine Freunde! Denn Gottes Hand hat mich getroffen. Warum verfolgt ihr mich wie Gott, warum werdet ihr an meinem Fleisch nicht satt? Dass doch meine Worte geschrieben würden, in einer Inschrift eingegraben mit eisernem Griffel und mit Blei, für immer gehauen in den Fels. Doch ich, ich weiß: Mein Erlöser lebt, als letzter erhebt er sich über dem Staub. Ohne meine Haut, die so zerfetzte, und ohne mein Fleisch werde ich Gott schauen. Ihn selber werde ich dann für mich schauen; meine Augen werden ihn sehen, nicht mehr fremd. Danach sehnt sich mein Herz in meiner Brust. Wenn ihr sagt: Wie wollen wir ihn verfolgen und den Grund der Sache an ihm finden!, dann bangt für euch selber vor dem Schwert; denn heftiger Zorn verdient das Schwert, damit ihr wisst: Es gibt ein Gericht.

Kapitel 28 ist eine Meditation Ijobs über die göttliche Weisheit. Sie wirkt wie ein Atemholen vor den Reden des Elihu und dem Hören auf Gott aus dem Gewittersturm. Ijob sucht Orientierung an dem, was ihm bisher Sinn und Richtung gegeben hat. Ijobs Weg durch die Anfechtung ist noch keineswegs am Ziel angelangt. Aber er ist auf dem Weg und stellt sich die Quintessenz der biblischen Weisheit vor Augen: „Doch zum Menschen sprach er: Seht, die Furcht vor dem Herrn, das ist Weisheit, das Meiden des Bösen ist Einsicht“ (28, 28). „Die in der Abfolge der Reden erkennbare Gesamtbewegung lässt sich beschreiben als ein Prozess zunehmender Entfremdung zwischen Ijob und seinen Freunden und einer im Ausdruck von Klage und Hoffnung stärker werdenden Hinwendung Ijobs zu Gott, den er zunächst als Richter (9, 33–35), dann als Zeuge (16, 19–21) und schließlich als Löser (*go'el*: 19, 25) anruft und den er schließlich zu einer Antwort herausfordert.“⁷ So kommt es am Ende dieses dialogischen Abschnitts zum Abbruch des Gesprächs. Von Ijob heißt es lapidar: „Zu Ende sind die Worte Ijobs“ (31, 40b). Und bezüglich der Freunde lesen wir: „Nun hörten jene drei Männer auf, Ijob zu entgegnen, weil er gerecht war in seinen Augen“ (32, 1).

Es wurde schon mehrfach gesagt: Die Freunde Ijobs werden zum Schluss des Buches scharf gerügt:

42, 7–9: Als der Herr diese Worte zu Ijob gesprochen hatte, sagte der Herr zu Elifas von Teman: Mein Zorn ist entbrannt gegen dich und deine beiden Gefährten; denn ihr habt nicht recht von mir geredet wie mein Knecht Ijob. So nehmt nun sieben Jungstiere und sieben Widder, geht hin zu meinem Knecht Ijob, und bringt ein Brandopfer für euch dar! Mein Knecht Ijob aber soll für euch Fürbitte einlegen; nur auf ihn nehme ich Rücksicht, dass ich euch nichts Schlimmeres antue. Denn ihr habt nicht recht von mir geredet wie mein Knecht Ijob. Da gingen Elifas von Teman, Bildad von Schuach und Zofar von Naama hin und taten, was der Herr ihnen gesagt hatte. Und der Herr nahm Rücksicht auf Ijob.

⁷ Schwienhorst-Schönberger, Einleitung⁵, 337.

Eine Durchsicht der alttestamentlichen Schriften würde zeigen, dass die drei Freunde sich in allen ihren Aussagen auf dem Boden ‚richtiger‘ biblischer Aussagen bewegt haben. Die Freunde „sind Vertreter einer weisheitlichen Theologie, die sich auf einen relativ breiten Konsens alttestamentlicher Tradition stützen kann. Doch in der konkreten Situation des leidenden Ijob versagen sie, weil ihre ‚Gotteslehre‘ eine Rede über Gott bleibt und nicht im solidarischen Mit-Leiden zu einer (an)klagend, fragend und bittend an Gott gerichteten ‚Rede‘ wird. [...] So verdunkeln sie gerade das Antlitz dessen, den sie in ihrer Theologie gegenüber den Anklagen Ijobs so eifrig zu verteidigen suchen.“⁸ „Durch das Buch Ijob wird eine jede Theologie in Frage gestellt, die den Schmerz, die offenen Fragen und die an Gott gerichtete (An)Klage nicht mehr zulassen kann, weil sie darin ihre Gotteslehre gefährdet sieht. Das Buch Ijob ist ein gegen eine überaffirmative Theologie gerichtetes Plädoyer für den leidenden Menschen und insofern eine besondere Mahnung an die christliche Theologie zu bedenken, dass die Erlösung noch nicht zu ihrem Abschluss gekommen ist. Die Ijobfrage ist für Christen nach wie vor aktuell. – In der Kritik am Verhalten der drei Freunde enthält das Buch eine implizite Weisung zur Solidarität mit den Leidenden. Es kommt nicht darauf an, das Leid zu verstehen, sondern zu bestehen.“⁹

Ijob weigert sich, die Haltung des gottergebenen Dulders einzunehmen. Das wird vom Ende des Buches her positiv bestätigt. Keineswegs jedoch wird Ijob in den Streitreden mit seinen Freunden einfach als Vorbild hingestellt. Denn auch er verbeißt sich in die Logik, die sich als falsch erweisen wird, sein Leid könne nur als Strafe verstanden werden und Gott schulde ihm deshalb Rede und Antwort. Wir beobachten eine Verengung und Verdüsterung seiner Wahrnehmung nur auf sich und seine persönliche Not-situation. Verbunden damit ist die Verengung des Gottesbildes: Gott tut mir das an! Er ist heimtückisch und ungerecht! In der schrecklichen Katastrophe gesteht man das dem Ijob zu, doch kann diese Verengung auch zur Sackgasse ohne Umkehrmöglichkeit werden.

5. Die Reden des vierten Freundes: Kap. 31 bis 37

Der Kommentar: „Da schwieg Ijob“ kann auf zweifache Weise gedeutet werden. Entweder so, dass Ijob keinen Sinn mehr in der Fortführung des Gesprächs sieht und aus Protest schweigt. Oder aber, dass die Katharsis für Ijob zu Ende ist. Menschen, die selbst durch Phasen intensiven Zorns gegen Gott oder ihr Schicksal gegangen sind und die Möglichkeit hatten, in einem geschützten Kontext ihre negativen Gefühle rückhaltlos fließen zu lassen, wissen, dass man an einen Punkt gelangt, wo man entlastet ist. Man möchte

⁸ A. a. O., 345.

⁹ L. Schwienhorst-Schönberger, Das Buch Ijob in E. Zenger u. a. (Hgg.) Einleitung in das Alte Testament. Kohlhammer Studienbücher Theologie Bd. 1,1, Stuttgart/Berlin/Köln 1995, 241 f.

sich nicht weiter hineinsteigern. Alles ist mehrfach und vielfach gesagt. – Dieser Punkt ist fruchtbar, weil er Raum gibt für neue Perspektiven. Die eindimensionale Art, seine Gefühle auszusprechen, weicht dem Bedürfnis, manches besser abzuwägen und neue, auch selbstkritische Gesichtspunkte zuzulassen.

Wenn wir die Bemerkung zum Schweigen Ijobs einmal im letztgenannten Sinn verstehen, dann bildet es eine gute Voraussetzung für die nun folgenden Reden des Elihu. Dass Ijob nicht mehr das Wort ergreift, könnte dann heißen: Er ist bereit zuzuhören. Der Überdruck, der sich in rascher zorniger Widerrede äußert, ist abgebaut worden.

Das ruft den Faktor Zeit ins Bewusstsein. In der Seelsorge ist nicht alles jederzeit richtig. Ein so intensiver Trauerprozess, wie er uns im Buch Ijob mit allen Künsten einer poetischen Sprache geschildert wird, entwickelt sich in Phasen, von denen keine übersprungen werden kann. Hier gilt Koh 3, 1–4:

Alles hat seine Stunde. Für jedes Geschehen unter dem Himmel gibt es eine bestimmte Zeit: eine Zeit zum Gebären und eine Zeit zum Sterben, eine Zeit zum Pflanzen und eine Zeit zum Abernten der Pflanzen, eine Zeit zum Töten und eine Zeit zum Heilen, eine Zeit zum Niederreißen und eine Zeit zum Bauen, eine Zeit zum Weinen und eine Zeit zum Lachen, eine Zeit für die Klage und eine Zeit für den Tanz ...

Wie ich ganz zu Anfang vorausgeschickt habe, gehe ich hier das Experiment ein, das Buch Ijob als Prozess zu lesen. Prozess heißt: Die Dichtung bewegt sich nicht in Zirkeln, schichtet nicht einfach traditionsgeschichtlichen Dubletten aufeinander, tritt also inhaltlich nicht auf der Stelle, sondern beschreibt Veränderung. Diese Annahme ist aus Sicht der Forschung nicht unumstritten, hat aber namhafte Verfechter, auf deren Urteil ich mich hier stütze.¹⁰

Falsch wäre es, Elihu im Kontrast zu den drei ersten Freunden als großes Vorbild für den heutigen Seelsorger und Berater hinzustellen. Schon gar nicht ist er ein non-direktiver Psychotherapeut! Wer die Kapitel flüchtig durchliest, fragt sich, ob überhaupt etwas anders ist als in den vorigen Reden. Auch Elihu greift Ijob an (32, 2) und bringt Motive ins Spiel, die uns überaus bekannt vorkommen. Auch er nimmt Anstoß an der Selbstgerechtigkeit, die sich unter der Kruste des Leides bei Ijob gebildet hat. So fasst Elihu die Aussagen Ijobs mit den Worten zusammen: „Denn Ijob sagt: Ich bin im Recht, doch Gott hat mir mein Recht entzogen. Meinem Recht zuwider soll ich lügen? Unheilbar traf mich ohne Schuld der Pfeil“ (34, 5–6).

Dennoch dürfen neue Akzente nicht überhört werden. Elihu setzt sich eingehender mit der Position Ijobs auseinander. In seinen Reden tritt die Fra-

¹⁰ *Schwienhorst-Schönberger*, Einleitung⁵, 373: „Entgegen der weit verbreiteten Meinung, die Reden des Dialogteils würden sich im Kreise drehen und dementsprechend keinerlei Gedankenfortschritt erkennen lassen, wird hier die Ansicht vertreten, dass sich trotz mehrfach wiederholender Motive und gleichbleibender Argumentationsmuster in der Abfolge der einzelnen Redegänge ein ‚Gedankenfortschritt‘ erkennen lässt.“

ge nach Schuld und Strafe zugunsten anderer Motive zurück. Im Vergleich zu den drei Freunden fragt Elihu stärker nach dem Zweck, nicht nach dem Grund des Leides. Er stellt Größe und Geheimnis Gottes und seines Handelns in besonderer Weise heraus. Damit nehmen die Reden des Elihu eine Position zwischen den Reden der ersten drei Freunde und den Reden Gottes ein, in denen dann die Schuldfrage mit völligem Schweigen bedacht wird.

Elihu bestätigt Ijob nicht bedingungslos. Wohl setzt er sich individueller mit den Aussagen des Ijob auseinander als die ersten drei Freunde. Aber er leistet ihm auch Widerstand. Klage und Anklage sind ein Weg, der beschritten werden darf und vielleicht sogar zurückgelegt werden muss. Das braucht Zeit, aber es darf nicht zur Sackgasse werden. Zur rechten Zeit muss es erlaubt sein, neue Blickwinkel ins Spiel zu bringen. Elihu greift das verengte und verzerrte Gottesbild des Ijob auf und stellt mehrmals sinngemäß die Frage: Glaubst du wirklich, dass Gott so klein und mies ist, dass er, der das ganze Weltregiment in seiner Hand hat, es auf dich abgesehen hat. – Ijob wird hier damit konfrontiert, dass es auch außerhalb seiner Leidenssituation noch etwas gibt (vgl. 33, 8–12). „Du bist nicht im Recht, denn Gott ist größer als der Mensch“ (33, 12). Nun ist diese Aussage nicht so zu verstehen, als müsse sich Ijob zähneknirschend der Übermacht Gottes beugen. So hat es Ijob vorher ausgiebig beklagt. Vielmehr geht es hier um den Blick auf die Gesinnung Gottes: Sie ist größer, höher als sie sich dir darstellt. Gott hat dir dein Recht nicht entzogen:

34, 10. 12: Fern ist es, Gott unrecht zu tun, und dem Allmächtigen, Frevel zu üben. ... Nein, wahrhaftig, nie tut Gott unrecht, und der Allmächtige beugt nicht das Recht. – Vgl. Klg 3, 33: Denn nicht freudigen Herzens plagt und betrübt er die Menschen.

Gott tritt für die Unterdrückten ein, bestimmt aber souverän den Zeitpunkt seines Eingreifens. Elihu zeigt die Größe Gottes in seinem gerechten Regiment. Er waltet mit Weisheit über undurchschaubar komplexe Zusammenhänge. Gott ist groß, ja oft unheimlich. Doch er ist der Lebenserhalter für die ganze Schöpfung: „Denn damit richtet er die Völker, gibt Speise in reicher Fülle“ (36, 31; vgl. 36, 22–33). Es ist möglich, an Gottes Güte und Gerechtigkeit zu glauben, auch dort, wo wir sie nicht sehen und verstehen. „Den Allmächtigen ergründen wir nicht, er ist erhaben an Macht und Recht, er ist reich an Gerechtigkeit; Recht beugt er nicht. Darum sollen die Menschen ihn fürchten“ (37, 23–24).

Während Elihu diese große Perspektive immer wieder zur Sprache bringt, verbindet er sie mit einer Warnung an Ijob: Sein Zorn könnte ihn in eine Sackgasse treiben. Verhärtung könnte ihn selbst böse machen! „Hüte dich, und wende dich nicht zum Bösen! Denn dadurch wirst du durch Leid geprüft“ (36, 21). Dieses letzte Zitat zeigt erneut, dass Elihu im Vergleich zu den ersten drei Freunden stärker nach dem Zweck, nicht nach dem Grund des Leides fragt. Viktor Frankls Logotherapie baut auf der Einsicht auf, dass es keine größere Kraft im Leben gibt als die Überzeugung von einem Sinn,

einem *logos*. (Daher der Name Logotherapie). Der Logos ist es, der nach Vorstellung der griechischen Philosophie das gestaltlose Chaos strukturiert und so erst zugänglich macht für die Einsicht des menschlichen Geistes.

Alle diese Aussagen können genau so fehl am Platz sein wie die Reden der drei ersten Freunde. Sie können aber zur rechten Zeit richtig sein und die Wahrnehmung der Welt, des Lebens und Gottes hilfreich aufweiten. Nach Darstellung des Buches Ijob trafen die Worte des Elihu auf offene Ohren.

6. Die Reden Gottes aus dem Sturmwind: Kap. 38 bis 42,6

„Da antwortete der Herr dem Ijob aus dem Wettersturm“ (38,1). Ich nehme diese Aussage im Kontext unserer Fragestellung als poetische Figur: In der eigenen, wild bewegten inneren Auseinandersetzung fermentieren die Worte seiner Freunde, die in ihn eingedrungen sind und die Erinnerung an seine eigenen Überzeugungen und bringen unter dem Einfluss des Geistes Gottes (Wind und Feuer!) etwas Neues, Größeres hervor. Es entsteht aus ihm wie eine Geburt. Es sind einerseits Ijobs ureigene Einsichten, Deutungen und Lösungen. Die Rolle der anderen, kann im besten Fall die von Geburtshelfern sein. Andererseits ist es etwas Neues, das gewissermaßen von außen in ihn eindringt. „Die Gottesreden (38–40, 2; 40, 6–41, 26) gehen bezeichnenderweise auf die Theologie der drei Freunde in keiner Weise ein. Insbesondere wird der von den Freunden zunächst nur angedeutete, dann offen ausgesprochene Verdacht, Ijobs Sündhaftigkeit sei der Grund für sein Leiden, mit Still-schweigen übergangen. Darin ist eine stilistisch höchst eindrucksvolle Zurückweisung der Theologie der Freunde zu sehen. Ihre Ansichten werden in den JHWH-Reden nicht für der Rede wert befunden. In 42,7–10 schließlich wird die Theologie der Freunde ausdrücklich verworfen.“¹¹

Sehr markant treten in den Reden Gottes aus dem Gewittersturm die Beschreibungen des geheimnisvollen und mächtigen Waltens Gottes in der Schöpfung hervor.

40, 25–41, 1: Kannst du das Krokodil am Angelhaken ziehen, mit der Leine seine Zunge niederdrücken? Legst du ein Binsenseil ihm in die Nase, durchbohrst du mit einem Haken seine Backe? Fleht es dich groß um Gnade an? Richtet es zärtliche Worte an dich? Schließt es einen Pakt mit dir, so dass du es dauernd nehmen kannst zum Knecht? Kannst du mit ihm wie mit einem Vogel spielen, bindest du es für deine Mädchen an? Feilschen darum die Jagdgenossen, verteilen sie es stückweise unter die Händler? Kannst du seine Haut mit Speißen spicken, mit einer Fischharpune seinen Kopf? Leg nur einmal deine Hand daran! Denk an den Kampf! Du tust es nie mehr. Sieh, das Hoffen darauf wird enttäuscht; sein bloßer Anblick bringt zu Fall.

„In den Gottesreden wird Ijob insofern zurechtgewiesen, als er in seinen Klagen den Vorwurf erhoben hatte, die Erde sei ein Chaos (3; 21, 7–11) und in die Hand eines Verbrechers (9, 24) gegeben. Damit überschreitet er sei-

¹¹ A. a. O., 347.

ne individuelle Erfahrung und erhebt einen quasi göttlichen Anspruch. In den Gottesreden wird Ijob (rhetorisch) gefragt, ob er wirklich die Rolle des Schöpfergottes je eingenommen hat und je wird einnehmen können (40, 9–14). Er wird gefragt, ob er beim Urakt der Schöpfung (*creatio prima*) dabei war und die Gesetze ihrer Erhaltung (*creatio continua*) kenne. Durch die göttliche Rede zurechtgewiesen, gesteht er ein, dass er im Unverstand über Dinge geredet habe, die zu hoch und zu wunderbar für ihn sind (42, 3. 6). So findet er durch die Klage hindurch in der Begegnung mit JHWH (42, 5) zu jener Haltung schweigender Annahme zurück (40, 4 f.), die bereits im Prolog als vorbildlich dargestellt wird.¹² Einmal mehr legt sich das Missverständnis nahe, hier werde der kleine, elende Ijob niedergebügelt und mundtot gemacht. Aus den nachfolgenden Reaktionen Ijobs lässt sich hingegen ablesen, dass dieses Verständnis falsch ist. Ijob fügt sich. Er versteht etwas Neues, das über ihn und seine Lage gesagt wird. Er fordert keine Antwort auf sein Warum mehr ein.

Die Gottesreden zeigen auf das vom Schöpfer ständig neu gebändigte Chaos. „Die dem Chaos immer wieder neu abgerungene Ordnung kann vom Menschen (Ijob) weder hergestellt, noch in ihren Gründen voll durchschaut werden, sie ist wunderbar, schrecklich und erhaben zugleich.“¹³ Das wird zum Gleichnis für das Toben chaotischer Mächte im Leben des Menschen. Gott rottet diese Mächte nicht aus, aber er vermag sie so zu lenken, dass das Leben immer wieder Räume zum Weiterbestand und zur Entfaltung findet. Etwas davon leuchtet dem Ijob ein. Der Gedanke an die Größe Gottes nimmt wieder eine andere Qualität an. Er erlebt, dass sie ihn nicht zerstört. Er darf zurückfragen. „Seine Fragen und Klagen werden nicht von unbeteiligten Dritten beantwortet, sondern von dem in der Schöpfung geheimnisvoll anwesenden und ihm antwortenden Gott gestillt.“¹⁴ Ijob erkennt: Gott stellt sich mir – und ich überlebe! 41, 1–2 (2–3) „nimmt Bezug auf Ijobs Frage am Anfang (9, 4): ‚Wer könnte sich wieder ihn auflehnen und bliebe heil?‘ Auf die Herausforderung 31, 35–37 müsste der Gott, wie ihn Ijob sich vorstellt, ihn zerschmettern. Die Gottesreden aber lassen Ijob heil, indem sie ihn wieder an seinen Ort setzen, nämlich an den Ort des Geschöpfes, das sich vor seinem Schöpfer beugt (42, 6), deuten sie ihm zugleich verborgen die Güte des Schöpfers an, der sich seines Geschöpfes erbarmt. Die Antworten Ijobs [39, 33–35 (40, 3–5) und 42, 1–6] zeigen, dass er die Gottesrede so verstanden hat.“¹⁵

Die Verse 42, 1–6 fassen das Ergebnis und den Perspektivewandel für Ijob zusammen:

Da antwortete Ijob dem Herrn und sprach: Ich hab’ erkannt, dass du alles vermagst; kein Vorhaben ist dir verwehrt. Wer ist es, der ohne Einsicht den Rat ver-

¹² A. a. O., 345.

¹³ A. a. O., 347.

¹⁴ Ebd.

¹⁵ C. Westermann, Abriss der Bibelkunde. Altes Testament. Neues Testament. Studienausgabe, Stuttgart 1979, 124.

dunkelt? So habe ich denn im Unverstand geredet über Dinge, die zu wunderbar für mich und unbegreiflich sind. Hör doch, ich will nun reden, ich will dich fragen, du belehre mich! Vom Hörensagen nur hatte ich von dir vernommen; jetzt aber hat mein Auge dich geschaut. Darum widerrufe ich und atme auf, in Staub und Asche.

Der erste Gewinn für Ijob ist, dass er aus der Falle seiner eigenen Engführungen befreit wird. Die Falle, in der Ijob festzusitzen drohte, war sein Insistieren darauf, dass Gott ihm eine Antwort geben müsse, sich verantworten müsse, weil es keine andere Logik für sein Leiden geben könne, als die Logik von Schuld und göttlicher Vergeltung.

Ein weiterer erstaunlicher Gewinn für Ijob ist, dass seine Gottesbeziehung eine andere Qualität gewonnen hat: „Vom Hörensagen nur hatte ich von dir vernommen; jetzt aber hat mein Auge dich geschaut.“ Es ist schwer zu ergründen, was genau Ijob damit aussagen will. Aber Menschen, die Wege ähnlich wie Ijob gehen mussten, bezeugen eine Veränderung, die sie in ähnliche Worte kleiden wie Ijob: Vorher habe ich an Gott geglaubt als ein übernommenes System, das nach bestimmten Regeln funktioniert und eine bestimmte Rolle im Leben spielt. Jetzt hat sich eine Intimität eingestellt, die sich ablöst vom „Funktionieren“ des Glaubens. – Hierher passen die Worte des Psalmisten:

Ps 73, 23–26: Ich aber bleibe immer bei dir, du hältst mich an meiner Rechten. / Du leitest mich nach deinem Ratschluss und nimmst mich am Ende auf in Herrlichkeit. / Was habe ich im Himmel außer dir? Neben dir erfreut mich nichts auf der Erde. / Auch wenn mein Leib und mein Herz verschmachten, / Gott ist der Fels meines Herzens und mein Anteil auf ewig.

Gott gibt Ijob keine Antworten. Aber das drängende Warum ist zur Ruhe gekommen. So erneuert sich in Ijob das Vertrauen, dass Gott barmherzig, weise und gerecht ist, auch wenn er sein Handeln nicht versteht. Ijob kann die Güte Gottes glauben, trotz des Widerspruchs, den er in seiner Existenz ertragen muss. *Gottes Güte glauben, sich an ihn hängen, ihm vertrauen – auch ohne Antworten, vor allen sichtbaren Lösungen: Ist das die Aussage, die das Buch Ijob uns mitgibt? Für mich ist sie tatsächlich der Hauptertrag des Redenteils. „An die Stelle des Ausgeliefertseins an das nach dem Zerbruch der Gültigkeit des Tun-Ergehen-Zusammenhangs willkürlich wirkende Schicksal tritt die personale Bindung an den sich offenbarenden Gott.“¹⁶ Für die christliche Seelsorge folgert Veeseer, „dass die Theodizee-Frage zwar kognitiv-rational nicht definitiv gelöst werden kann, aber es genügend geistlich-theologische und psychologisch-psychotherapeutische Möglichkeiten gibt, diese Nöte anzunehmen, auszuhalten und in ein konstruktives und zielorientiertes Lebenskonzept zu integrieren.“¹⁷ Aber die Geschichte ist noch nicht zu Ende erzählt.*

¹⁶ Pola, Theodizee, 151.

¹⁷ W. Veeseer, „Warum bin ich so, Gott?“, Die Theodizee-Frage im seelsorgerlichen Gespräch, in: M. Dieterich (Hg.), Homosexualität und Seelsorge. Hochschulschriften aus dem Institut für Psychologie und Seelsorge. Stuttgart 1996, 232.

7. Das Ende der Rahmengeschichte: 42,7 bis Ende

Die archaisch und holzschnittartig wirkende Rahmengeschichte in Prosa erzählt abschließend von der Wiederherstellung des Ijob:

42,12–17: Der Herr aber segnete die spätere Lebenszeit Ijobs mehr als seine frühere. Er besaß vierzehntausend Schafe, sechstausend Kamele, tausend Joch Rinder und tausend Esel. Auch bekam er sieben Söhne und drei Töchter. Die erste nannte er Jemima, die zweite Kezia und die dritte Keren-Happuch. Die Namen der drei Töchter bedeuten: Täubchen, Zimtblüte und Schminkhörchen. Man fand im ganzen Land keine schöneren Frauen als die Töchter Ijobs; ihr Vater gab ihnen Erbesitz unter ihren Brüdern. Ijob lebte danach noch hundertvierzig Jahre; er sah seine Kinder und Kindeskinde, vier Geschlechter. Dann starb Ijob, hochbetagt und satt an Lebenstagen.

So märchenhaft wie das anfängliche Glück des Ijob ist auch das ‚happy end‘. Beim Leser stellt sich vielleicht ein leises Gefühl der Enttäuschung ein. Wird die differenzierte Auseinandersetzung mit dem Leid nicht übertrücht von diesem massiv materialistischen Schluss?

Richtig ist: Die letzten Worte der Erzählung sind nicht das letzte Wort in der Problematik, die im Buch Ijob abgehandelt wird. Doch hat auch der Schluss der Rahmenerzählung noch etwas dem Ertrag hinzuzufügen: Gott kümmert sich nicht nur um die vergeistigten Dimensionen unseres Daseins. Gott ist der – in Jesus Fleisch und Blut gewordene – Gott, der leibhaftig heilt und wiederherstellt. Die Frage nach der Wiedergewinnung von Lebensfreude kommt zu ihrem Recht. Ihr gebührt ein würdiger Platz in der Seelsorge. Wer sich zu Gott hält, bekommt nicht nur tiefe Gedanken vorgelegt. Er darf auch die Hoffnung für sich festhalten, dass ihm noch gute Tage geschenkt werden und er sehen und schmecken kann, dass der Herr freundlich ist. „Im Buch artikuliert sich ... die Hoffnung, dass JHWH ein Gott ist, der den Leidenden nicht für immer im Leid belässt. Die oft als ‚happy end‘ karikierte Wiederherstellung Ijobs ist Ausdruck der Hoffnung, dass JHWH sich letztlich als ein Gott erweist, der gerade den zu Tode gequälten Menschen Leben Fülle erwirken will und erwirken kann.“¹⁸

8. Zusammenfassung

8.1. Das rechte Verhalten im Leid¹⁹

- a) In der Rahmenerzählung dominiert die gottergebene Annahme des Leids. „Das traditionelle jüdische und christliche Verständnis des Ijob-Buches haftet vor allem an der Rahmenerzählung, in der Ijob als der

¹⁸ Schwienhorst-Schönberger, Einleitung¹, 242.

¹⁹ Ich orientiere mich hierbei an der Zusammenfassung in: Schwienhorst-Schönberger, Einleitung⁵, 345–346.

fromme Dulder dem Leser als *persona imitabilis* vor Augen gestellt wird.“ (Ijob der Dulder)²⁰

- b) Im Dialogteil tritt ein neues Bild hervor: Ijob der Rebell! Eben dieser Rebell wird von Gott bestätigt.
- c) In den Gottesreden findet Ijob „durch die Klage hindurch in der Begegnung mit JHWH (42,5) zu jener Haltung schweigender Annahme zurück (40,4f), die bereits im Prolog als vorbildhaft dargestellt wurde. So stehen sich Ijob, der ‚Dulder‘, und Ijob, der ‚Rebell‘, näher als es zunächst den Anschein hat: ‚Mit 42,6 kommt die Gestalt Ijobs, wie sie der Redeteil profiliert, genau dort an, wo der Ijob der Rahmenerzählung zu finden ist: Er ist mit Gott und mit seiner schrecklichen Lage versöhnt‘ (K. Engljählinger 195).“²¹

8.2. Ursache und Zweck des Leidens²²

- a) Die älteste Rahmenerzählung scheint die Fragen nach Woher und Warum nicht zu stellen. Aber sie nennt das vom Himmel fallende Feuer ‚Feuer Gottes‘ (1, 16). Es kommt von Gott.
- b) In der um Himmelsszenen erweiterten Rahmenerzählung tritt das Motiv hinzu: Gott lässt das Leid zu. Ja, Gott setzt auf den Menschen (!) im Streit mit dem Ankläger, der Gott unterstellt, er habe nur Schönwetterfreunde, die so lange zu ihm halten, wie er sie mit Segen weich polstert. Gott stellt dem Ijob seine göttliche Ehre anheim – welch ein kühner und unerwarteter Gedanke.
- c) Breiten Raum nimmt der Gedanke ein, Leid sei die Folge menschlicher Schuld (36, 10; 15, 20–35; 18, 5–21; 27, 7–10. 13–23; 36, 5–14). Er entspricht der durchgängigen Logik der ersten drei Freunde, wird aber nicht grundsätzlich verworfen. Ja, Leid kann Vergeltung für Frevel sein – aber beileibe nicht immer.
- d) Geradezu befreiend wirkt hier die Aussage: Leid gehört zur Natur des Menschen, es ist Folge seiner Kreatürlichkeit (4, 17–21; 5, 7; 9, 2; 15, 14–16; 25, 4–6). Der Mensch lebt durch sein stoffliches und vergängliches Geschaffensein in einem „Lehmhaus“ (4, 19). Seine Existenz ist – unabhängig von jeder sittlichen Verfehlung – mit Leid behaftet. Hier darf der Verweis auf Römer 8 nicht fehlen, wo Paulus davon spricht, dass die ganze Schöpfung ‚seufzt‘.
- e) Leid ist eine Form göttlicher Erziehung und Zurechtweisung (5, 17–18). Dieses Motiv verdichtet sich vor allem in den Reden des Elihu (33, 19 f.).
- f) Das Leid ist eine Prüfung des Frommen. Schon in der Rahmenerzählung tritt dieser Gedanke hervor, aber auch in den Reden. Im Leid zeigt sich, ob

²⁰ A. a. O., 345.

²¹ Ebd.

²² Ich orientiere mich hierbei an der Zusammenfassung in: *Schwienhorst-Schönberger*, Einleitung⁵, 346–347.

Ijobs Glaube und seine Rechtschaffenheit echt sind. – Man kann hier die die Linie sehr weit ziehen hin zur evangelischen Kreuzesfrömmigkeit, wie sie sich in vielen Chorälen artikuliert: Der Christ ist angehalten, das ihm auferlegte Kreuz zu tragen und seinen Glauben darin zu bewähren.

- g) Auf das Verständnis von Leid in den Gottesreden wurde oben schon näher eingegangen: Leiden ist, wie die unbändige Kraft wilder Tiere, eine zerstörerische Macht, die auch vor dem Leben des gottesfürchtigen Menschen nicht Halt macht. Gott allein gebietet diesen Mächten und bindet sie in ein Großes und Ganzes ein, in dem Leben für alle wieder möglich ist. Gott ist dem Menschen keine Antwort schuldig. Aber er bietet ihm eine Vertrauensbeziehung an, in der sich der Mensch letztlich auch ohne Antworten gehalten weiß.

9. Ein interessanter Vergleich

9.1. Ein Fallbericht

In dem Buch von Peter F. Schmid, *Personale Begegnung. Der personenzentrierte Ansatz in Psychotherapie, Beratung, Gruppenarbeit und Seelsorge*²³ findet sich die Auswertung eines Gesprächs aus der Telefonseelsorge (S. 187–207). Das Gespräch wurde von der Beraterin als unbefriedigend erlebt und in einer Supervisionsgruppe besprochen. Es ging um eine kranke Anruferin, die ihre Vorwürfe gegen ihren Mann ausdrückte, der ihr wegen ihrer Krankheit nicht mehr die eheliche Treue hielt. An einem bestimmten Punkt trat eine Störung im Gespräch auf, die auch zu Phasen des Schweigens und zu zornigen Reaktionen der Anruferin führte.

Die Supervision förderte zutage, dass sich die Beraterin über die Anruferin ärgerte, weil sie diese als besitzergreifend empfand. Sie war der Überzeugung, dass die Anruferin „großzügiger“ sein müsse und dass darin die Lösung ihres Problems liege. „Die Linie, auf der sich die Beziehung und die Selbstexploration der Gesprächspartnerin bis jetzt bewegt hatten, wurde von der Beraterin verlassen, und damit ist der immer offenere Fluss der Gefühle unterbrochen und das Gespräch ins Stocken geraten. Die Anruferin hat wohl die Ablehnung instinktiv gespürt und sich ein Stück zurückgezogen.“ (S. 195)

Nach Meinung des Supervisors hätte der gute Prozess wieder aufgenommen werden können. Dazu hätte aber die Beraterin sich über ihren eigenen Konflikt klar werden müssen. Tatsächlich aber versuchte diese nun, der Anruferin ihren Lösungsvorschlag „non-direktiv“ unterzuschieben (S. 199). „Dazu wechselt sie aber nun gänzlich ihren Standpunkt, indem sie Verständnis für den Mann der Anruferin verlangt (!), statt sich auf ihre Gesprächspartnerin und deren Gefühle zu konzentrieren. Es ist leicht nachzuvollziehen, was es für Auswirkungen auf eine Beratungsbeziehung haben

²³ Weitere Angaben in der Bibliographie am Schluss dieses Artikels.

muss, wenn die Beraterin Verständnis für denjenigen aufbringt, mit dem die Hilfesuchende Konflikte hat, insbesondere wenn sich die Hilfesuchende selbst nicht verstanden fühlt.“ (S. 200)

Die Gefühle der Frau sind ihrem Mann gegenüber ambivalent. Die Beraterin kann hier keine Entscheidung an Stelle der Ratsuchenden treffen, sich auch nicht auf eine Seite ihrer Gefühle schlagen. „Es ist Sache der Frau selbst, eine Gewichtung ihrer Empfindungen vorzunehmen und eine Entscheidung für ihre Haltung zu treffen, die sie ja auch selbst verantworten muss und deren Konsequenz sie selbst zu tragen haben wird. – So geht auch das Gespräch im Kreis ...“ (S. 201) „Erst wenn diese Gefühle in einer Beziehung so akzeptiert werden, dass die Frau sie bei sich selbst akzeptieren kann, kann sie den nächsten Schritt machen und über eine neue Einstellung zu ihrem Mann nachsinnen. Eine neue Einstellung ist undenkbar, solange die alte ‚nicht wahr sein durfte‘, das heißt nicht akzeptiert wurde. Sie hatte keine Chance, sich mit ihren eigenen Vorstellungen zur Bewältigung des Problems auseinanderzusetzen, ja nicht einmal dazu vorzudringen, in sich solche Vorstellungen wahrzunehmen und hochkommen zu lassen, weil ihre drängenden Gefühle ab einem bestimmten Niveau nicht mehr zugelassen wurden.“ (S. 205)

Die Beraterin vertraute nicht darauf, dass die Betroffene in sich selbst genug konstruktive Gefühle und Konfliktbewältigungsansätze finden würde. Die Beraterin hatte das Bedürfnis, ihr solche Ansätze und Einsichten von außen zu vermitteln. „Durch die moralische Beurteilung der Emotionen und dadurch entsprechend auch der Person wurde der Weg zu einem Klärungsprozess verbaut; stattdessen kam es zu einer Fixierung auf die immer gleiche Botschaft: loslassen statt besitzen wollen.“ (S. 206)

9.2. Der Vergleich zwischen *Ijob* und dem Fallbericht

Wir müssen natürlich im Auge behalten, dass sich ein über zweitausend Jahre altes kunstvoll gestaltetes Drama mit einem Supervisionsbericht aus unserer Zeit, noch dazu unter den speziellen Vorgaben der non-direktiven Gesprächstherapie, nur bedingt miteinander vergleichen lässt. Dennoch zeigen sich überraschende Gemeinsamkeiten.

Supervisionsbericht

Die Beraterin ärgert sich über die *mangelnde Toleranz* der Anruferin. Sie moralisiert deren Gefühle.

Ungeklärte und uneingestandene Gefühle kommen der Beraterin in die Quere.

Die Beraterin verteidigt den „Gegner“, den untreuen Ehemann.

Es kommt zu Streit.

↔ *Buch Ijob*

Die Freunde ärgern sich über die *Selbstgerechtigkeit* Ijobs. Sie moralisieren seine Gefühle.

↔ Ungeklärte und uneingestandene Gefühle kommen den Freunden in die Quere.

↔ Die Freunde verteidigen den „Gegner“, Gott.

↔ Es kommt zu Streit.

Die Anruferin legt Schweigepausen ein.	↔	Ijob bricht das Gespräch ab.*
Die Beraterin will ihre Lösungssätze unterschieben: „ <i>Seien Sie großzügig!</i> “	↔	Die Freunde versuchen, Ijob auf ihre Lösung zu trimmen: „ <i>Erkläre Dich schuldig!</i> “
Die Beraterin fixiert sich auf ihre Botschaft.	↔	Die Freunde fixieren sich auf ihre Botschaft.
Das Gespräch läuft im Kreis.		Das Gespräch läuft im Kreis.
Die Beraterin traut der Anruferin nicht genügend Kapazität zu, <i>ihren eigenen Weg</i> aus der Ambivalenz zu finden.	↔	Die Freunde übersehen, dass Ijob die Kapazität wiedererlangt, <i>seinen eigenen Weg</i> aus der Krise zu finden.

* Für diesen Vergleich bietet sich an, das Schweigen des Ijob im Sinne von „es hat keinen Sinn mehr“ zu deuten.

Es erstaunt mich, mit welchem Gespür und Scharfsinn Menschen schon in vorchristlicher Zeit den bis heute kaum veränderten Fragen im Blick auf unverdientes und unbegreifliches Leid nachgegangen sind. Es gehört ein gehörige Portion Mut dazu, Positionen und allgemein gültige Meinungen, die durch eine lange Glaubensgeschichte geheiligt sind, aufzubrechen und aufzuweiten. Was zuerst als unbotmäßiges Aufbegehren erscheinen musste, hat dem biblischen Glauben im Rückblick einen guten Dienst erwiesen. Herkömmliche Antworten, die der Wirklichkeit des Menschen nicht gerecht werden konnten, wurden hinterfragt. Das hat einen entscheidenden Beitrag dazu geleistet, den biblischen Glauben an den *einen*, allmächtigen, gerechten und gütigen Gott nicht durch Allgemeinplätze zu einer Gussform aus wirkungslosen Behauptungen werden zu lassen. Das Aufbegehren des Ijob ist bis heute ein unüberhörbarer Beitrag dazu, wie der biblische Glaube in Grenzfragen der menschlichen Existenz seine Kraft entfalten kann. Er erweist sich als stark, gerade wo er die trügerische Stärke einfacher Antworten aufgibt. Er erweist sich als wahrhaftig, gerade wo er verfestigte dogmatische Wahrheiten und nicht den leidenden Menschen in Frage stellt. So, und letztlich nur so, kann er trösten und heilen und die Tür zu Hoffnung und Sinnfindung aufstoßen.

Bibliographie

- Hesse, F., Hiob. Zürcher Bibelkommentare (ZBK), Zürich 1978
 Kaiser, O., Einleitung in das Alte Testament, Gütersloh ³1975
 Pola, Th., Theoziee im Alten und Neuen Testament. Unter besonderer Berücksichtigung von Psalm 73, in: M. Dieterich (Hg.), Homosexualität und Seelsorge. Hochschulschriften aus dem Institut für Psychologie und Seelsorge, Stuttgart 1996, 125–202
 Schmid, P. F., Personale Begegnung. Der personzentrierte Ansatz in Psychotherapie, Beratung, Gruppenarbeit und Seelsorge, Würzburg ²1995

- Schwienhorst-Schönberger, L.*, Das Buch Ijob, in: *E. Zenger u. a.* (Hgg.), Einleitung in das Alte Testament. Kohlhammer Studienbücher Theologie Bd. 1,1, Stuttgart/Berlin/Köln ¹1995, 230–242
- , Das Buch Ijob, in: *E. Zenger u. a.* (Hgg.), Einleitung in das Alte Testament. Kohlhammer Studienbücher Theologie Bd. 1,1, Stuttgart/Berlin/Köln ⁵2004, 335–347
- Veese, W.*, „Warum bin ich so, Gott?“ Die Theodizee-Frage im seelsorgerlichen Gespräch“ in: *M. Dieterich* (Hg.), Homosexualität und Seelsorge. Hochschulschriften aus dem Institut für Psychologie und Seelsorge, Stuttgart 1996, 203–234
- Westermann, C.*, Abriss der Bibelkunde. Altes Testament. Neues Testament. Studienausgabe, Stuttgart 1979
- Young, Ph.*, Von Gott enttäuscht. Durch Leiden an Gott in der Liebe zu ihm wachsen, Metzingen 1990

Was heißt heute „bibeltreu“?

Zugänge zum Buch der Bücher in unserer Zeit
Zum Thema des Jubiläums-Symposions der GFTP

Kim Strübind

Die Fragestellung des Symposions, das vom 1. bis 3. Oktober 2005 in der Zwingli-Kirche Berlin stattfand, mag aus sehr unterschiedlichen Gründen verwundern. Bei dem Adjektiv „bibeltreu“ handelt es sich zunächst um ein Prädikat, das im akademischen Dialog zumindest ungebräuchlich ist. Dort pflegt man, semantisch weniger zugespitzt, von der „hermeneutischen Frage“ zu sprechen, die durch Bibeltexte aufgeworfen wird, oder bemüht sich unter dem Stichwort einer nicht unumstrittenen „Biblischen Theologie“ darum, die Kohärenz innerbiblischer Überlieferungsvorgänge nachzuzeichnen.¹

Andere und gewiss nicht wenige der frommen Zeitgenossen werden womöglich nicht am Prädikat „bibeltreu“, sondern eher am Adverb „heute“ Anstoß nehmen und fragen: Warum sollte heute etwas anderes als „bibeltreu“ zu gelten haben als in früheren Zeiten? Im Weltbild eines Schriftverständnisses, in dem es hinsichtlich des Schriftverständnisses stets ein eindeutiges „Richtig“ und ein nicht minder eindeutiges „Falsch“ gibt, kann es hermeneutisch auch kein von einem „Gestern“ zu unterscheidendes „Heute“ geben. Vielmehr weckt gerade die Unterscheidung von „heute“ und „gestern“ in dieser oft mit Leidenschaft diskutierten Frage bei jenen den Verdacht, dass es mit der Bibeltreue des „Heute“ nicht allzu weit her sein kann.

Freilich ist diesen Kreisen, die man überwiegend im evangelikalen Lager anzusiedeln hat, oft nicht bewusst, dass ihr eigenes und oft reichlich unreflektiertes Bibelverständnis selbst ein Produkt der Geschichte und damit eines kontingenten „Heute“ (und aus unserer Sicht damit zwangsläufig eines „Gestern“) ist. Auch die unkritische evangelikale Bibelunmittelbarkeit ist – wie jedes Bibelverständnis – selbst einmal einem „Zeitgeist“ entwachsen, der ein „Heute“ an die Stelle eines „Gestern“ setzte. Das einem Verdikt gleichkommende Präjudiz, etwas sei „unbiblisch“, ist immer mit größter Vorsicht zu behandeln, weil die Behauptung, die Bibel fordere mit ihren Texten zugleich eine unerschütterliche und für alles und jedes Geschriebene in gleicher Weise geltende Akzeptanz derjenigen, die sich auf sie einlassen, nachweislich falsch ist.

¹ Vgl. dazu auch das jüngst erschienene Heft der „Berliner Theologischen Zeitschrift“ mit Beiträgen zum Thema: Kanon und Schriftauslegung (BThZ 22), Berlin 2005.

Schon die innerhalb der Bibel stattfindende Deutung sakraler Überlieferung, die wir „Schriftauslegung“ nennen, belehrt uns eines Besseren. Die Bibel ist in der Lage, sich selbst, d. h. die in ihr enthaltenen Texte und Aussagen, freimütig zu kritisieren oder gar lautstark zu korrigieren. So steht etwa die Aussage, dass sich Gottes Heil „nicht durch Heer oder Kraft“ in der Welt durchsetze (Sach 4, 6) hart gegen Jahwes früheren kriegerischen Optimismus und die Ströme von Blut, die Menschen im Namen auch des biblischen Gottes bedenkenlos vergossen haben.² Und dass die für Juden so bedeutsame Beschneidung eine unerschütterliche und „ewige Ordnung“ Jahwes ist, wird nicht nur von der sog. Priesterschrift unablässig betont (Gen 17, 13), sondern von Paulus mit gleicher Verve bestritten (Röm 4). Nicht einmal an Jesus von Nazareth werden die allzu Bibeltreuen – zumindest bei näherem Hinsehen – ihre ungetrübe Freude haben, wenn dieser die klaren Gebote der Tora über „Rein und Unrein“ (Lev 11–18) mit den Worten abtut, dass nichts, was in den Menschen hineingeht, ihn verunreinigen könne, sondern nur das, was von ihm ausgeht.³

Jesus vollzieht damit weit mehr als eine ethische Reinterpretation kultischer Gegebenheiten. Dies ist ein unzweideutiger Widerspruch gegen die Reinheitsvorschriften des Alten Testaments, aus der Sicht der observanten Traditionswächter eine glatte Häresie. Der, den wir den Herrn nennen, war nach der Überlieferung des Neuen Testaments im Unterschied zu den allzu Bibeltreuen durchaus in der Lage, das Wichtige in der Heiligen Schrift vom weniger Wichtigen zu unterscheiden (Mt 23, 23), und den Willen des Vaters der „Schrift“ auch einmal mit deutlich bibelkritischer Tendenz entgegenzustellen. Zur Bibelkritik im weitesten Sinn ist nicht zuletzt auch die von Jesus verworfene Steinigung einer Ehebrecherin zu zählen (Joh 8, 1–11), womit er in diesem – und nicht nur in diesem – Fall zugunsten des in Sünde gefallenen Menschen eintritt. Selbst wenn Jesus, wie etwa beim Verbot der Ehescheidung, alttestamentliche Aussagen verschärft, handelt es sich dabei zugleich um eine Kritik an verbindlich vorgegebener schriftlicher Tradition, die gleichwohl von ihm biblisch begründet wird.⁴ Dass in der Bibel Schriftwort gegen Schriftwort stehen kann, wird nicht zuletzt durch in der Versuchungsgeschichte Jesu deutlich (Lk 4, 1–12 par.). Wir befinden uns mit unserer Frage nach der rechten „Bibeltreue“ also in guter, ja in allerbesten Gesellschaft.

Beobachtungen dieser Art⁵ lassen es ratsam erscheinen, das Prädikat „bibeltreu“ zunächst oder ganz grundsätzlich nur in Führungszeichen zu

² Vgl. dazu das Thema und die Beiträge des 2003 veranstalteten Symposium der GFTP: Religion und Gewalt“. Die Beiträge sind abgedruckt in: ZThG 9 (2004), 177–251.

³ Vgl. Mk 7, 15; Apg 10, 15 Vgl. ferner Röm 14, 14; Tit 1, 15.

⁴ So verweist Jesus mit seinem grundsätzlichen Verbot der Ehescheidung (vgl. Mt 19, 1–12) auf die schöpfungsgemäße Einheit von Mann und Frau in Gen 1–2: „Von Anfang an ist es nicht so gewesen!“ (V. 8).

⁵ Wer meint, in der Bibel wäre alles und jedes in gleicher Weise und zu allen Zeiten gültig, wird sich auch mit der Aussage des Titusbrieves schwer tun, wenn dort ganz unverblümt das ausländerfeindliche Vorurteil, dass „alle Kreter Lügner und faule Bäume, wilde Tiere“ seien (Tit 1, 12), auch noch eine christliche Resonanz erfährt. Auch wenn dieses Votum

setzen, wie es die Überschrift über unser Symposium auch tut. Bibeltreue kann nur heißen: Treue zur Sache Jesu, notfalls auch als glaubenskeck vollzogene Untreue gegenüber dem Text. Zu solcher Unbotmäßigkeit bevollmächtigt gerade ein an Jesus Christus gebundener Glaube in seinem Reifestadium (andere sollten ein Prädikat wie „bibeltreu“ ohnehin nicht in den Mund nehmen). Denn die Bibel hat nur im Dienst des Evangeliums einen präzisen christlichen Sinn. Steht die Bibel nicht im Dienst des Evangeliums – sie ist vom *sensus literalis* aus betrachtet keineswegs über alle diesbezüglichen Zweifel erhaben –, dann besteht Bibeltreue gerade in der Pflicht zur Untreue gegenüber dem konkreten Einzeltext. Gilt doch gelegentlich für den Überlieferungsprozess der Bibeltexte: Manches in ihnen Enthaltene ist „schon so lange her, dass es gar nicht mehr wahr ist“ (J. G. W. Hegel).

Andererseits gilt Jesus und dem Urchristentum gerade die Bibel als verlässliche Offenbarungsquelle für den Glauben. Der matthäische Jesus lässt gar verlauten, dass er nicht etwa gekommen sei, die Schrift aufzulösen, sondern diese zu erfüllen trachte, wobei auch das kleinste „Jota“ (Häkchen) in der Tora seine Geltung behalte (Mt 5, 17 f.). Angesichts solcher Spannungen werden sich daher alle, „die mit Ernst Christen sein wollen“ (Martin Luther), schnurstracks in jener unauflöselichen Dialektik von Bibeltreue und Bibelkritik wiederfinden, die zur Auslegung der Bibeltexte nötig ist. Denn an der rechten Auslegung der Bibel entscheiden sich für evangelische Christinnen und Christen Wahrheit und Wirklichkeit Gottes. Es ist uns keine andere normative Instanz für den christlichen Glauben gegeben. Dass wir die Frage nach einem bibeltreuen oder besser „schriftgemäßen“ Denken und Handeln unter den Bedingungen unserer Gegenwart stellen, ist dabei nur billig und recht, haben dies doch alle Autoren der Bibel und des Judentums nicht anders gehandhabt. Es ist auch gar nicht anders möglich. Bibeltreue beginnt daher immer mit der Bemühung, unter den Bedingungen der eigenen Zeit die Überlieferungen der Bibel zu bedenken, zu prüfen und auf der Grundlage des Evangeliums von Jesus Christus auch zu „relativieren“, also in eine Relation zu dem zu setzen, in dem alle Weisheit und Erkenntnis Gottes verborgen ist, Jesus Christus (Kol 2, 3).

Das Prädikat „bibeltreu“ birgt in sich noch eine weitere Tücke, die allemal die Anführungszeichen rechtfertigt, in die wir dieses Adjektiv für unser Symposium gesetzt haben. Diese zeigt sich, wenn man sich das Gegenteil des Wörtchens „Treue“ vor Augen hält: „Untreue“ ist ein zu jeder Zeit und in (fast) allen Kontexten äußerst negativ konnotiertes Attribut, das auch in einer sexuell indifferenten Gesellschaft immer noch als despektierlich gilt. Aufgrund inhärenter sexueller Implikationen verbreitet der Vorwurf der Untreue zugleich das Odium des „Ehebruchs“. Von Hosea bis Hiesekiel haben die Propheten des Alten Testaments mit den Metaphern „Untreue“ und

als Zitat eines (heidnischen) kretischen Philosophen ausgegeben wird, stimmt doch der Autor des Titusbriefes dieser Aussage deutlich zu: „Das ist ein wahres Wort“ (V. 13). Ist es „bibeltreu“, an einer solchen Aussage festzuhalten?

„Ehebruch“ den Abfall Israels von Jahwe beschrieben, worin ihnen Jesus folgte (Mt 12, 39). Das Prädikat „bibeltreu“, das einerseits eine Selbstbezeichnung und andererseits zugleich eine Selbstlegitimierung frommer Eiferer darstellt, unterstellt den nicht in gleicher Weise Gläubigen schon durch die Wahl des Adjektivs nichts weniger als einen dem Ehebruch vergleichbaren Abfall von Gott und vom rechten Glauben, zu dessen Sachwaltern sich die vermeintlich „Bibeltreuen“ gerne stilisieren. Das letzte Wort in dieser Sache ist freilich noch nicht gesprochen. Das hat ein anderer, der bei Licht besehen weit weniger bibeltreu zu sein scheint, als mancher seiner Protagonisten. Mangelnde Bibeltreue kann sich jemand leisten, der als der „Wahrhaftige“ (Offb 19, 11) vor allem sich selbst treu zu bleiben hat (2 Tim 2, 13). Jedenfalls gilt: Gott bleibt sich selbst allemal treuer als der Überlieferung über ihn.

Nun bräuchte man derlei fromme Selbststilisierungen nicht weiter ernst zu nehmen, wäre das Prädikat der „Bibeltreue“ (und damit zugleich des sublimierten Verdachts der Untreue) nicht so verführerisch, nicht so wirkungsvoll diffamierend und vor allem nicht so erfolg- und folgenreich unter den Menschen des Glaubens. Wenn sich nun auch die „Gesellschaft für Freikirchliche Theologie und Publizistik“ in ihrem Jubiläumsjahr mit der Bibeltreue beschäftigt, dann liegt dies gerade an der Faszination und der suggestiven Kraft dieses Prädikats „bibeltreu“, das wir, trotz seiner zweifelhaften Herkunft, nur ungern den Fundamentalisten überlassen wollen und das zu entzaubern wir andererseits angetreten sind. Der Bibel treu zu sein, bedeutet jedenfalls weit mehr, als sie zu zitieren. Man muss zunächst den inneren Dialog des Bibelkanons verstehen und an ihm auch selber teilnehmen, um sich hier überhaupt ein Urteil erlauben zu können.

Gegen Suggestionen jeder Art helfen am besten Aufklärung und vernünftiges Nachdenken. Unser Symposium, dessen ersten Teil an Beiträgen wir nachfolgend veröffentlichen,⁶ war bemüht, diesen Satz auslegen.

Anstelle eines Resümees

„Die Besinnung auf das reformatorische Schriftprinzip, seinen Geltungsanspruch wie seine Grenzen, findet eines ihrer entscheidenden Bewährungsfelder im Nachdenken über das höchst beziehungsreiche Verhältnis zwischen dem je konkreten biblischen Text und seinen Lesern. Das ‚sola scriptura‘ bliebe eine formale Bestimmung, wenn die christliche Kommunikationsgemeinschaft nicht im lebendigen Austausch mit jenen Texten stünde, denen sie faktisch ihre Existenz zu verdanken hat. Lebendig ist dieser Austausch dann, wenn sich zwischen den Texten und ihren Lesern bzw. ihren Hörern im Geschehen der Verkündigung ein dialogischer Spannungsbogen entwickelt, dessen beide Pole, der Pol der Textwelt und der Pol der Welt der Leser und Hörer, als dynamisches Gegenüber begriffen wer-

⁶ Die restlichen Beiträge werden im nächsten Heft veröffentlicht.

den. Die Mindestbedingung ist die, dass der Text vernehmbar wird, indem wir ihn reden und ausreden lassen. Paul Ricoeur hat eindrücklich die Autonomie des Textes gegenüber dem Beziehungsgefüge von ursprünglichem Autor, ursprünglichen Adressaten und ursprünglicher Redesituation herausgearbeitet, daraus erwachsend, dass Rede in Schrift übergeht, und den damit eintretenden Verfremdungseffekt gerade als Chance für die Auslegung sichtbar gemacht. Die Autonomie von Texten will auch dahingehend durchgehalten werden, dass der Text gegenüber den interpretatorischen Interessen seiner Ausleger in seiner spezifischen Dignität ernst- und angenommen, seine Widerständigkeit gegenüber den unterschiedlichsten Rezeptionsbedürfnissen beachtet wird. Zwar können sich Texte nicht gegen ihre Fehldeutungen wehren, pflegen sich aber durch Abwesenheit des sie auszeichnenden Aussagegehalts an denen zu rächen, die sie hermeneutisch überlisten wollten [...].

Die Kategorie der Treue bezeichnet eine Grundkomponente liebenden Verhaltens. Treue lässt sich charakterisieren als das aus tiefster Freiheit gewählte Verbundensein mit einem Anderen. Im Gegensatz zur Hörigkeit intendiert Treue ein frei und gern gesprochenes Ja zum Anderen und will nicht dessen Unterwerfung, sondern freie Entfaltung. Es zeichnet sie aus, dass sie das Verbundensein auch in den Erfahrungen der Enttäuschung und der Trennung bewähren will, dass sie in allem Angefochtensein Vertrauen durchzuhalten vermag, verlässlich und beständig bleibt und sich immer wieder neu dem Anderen öffnet. Sie sträubt sich gegen Erstarrung und Routine und bewahrt sich die Neugier auf neue Entdeckungen und Erkundungen mit dem Anderen. Sie ist nicht kritiklos und muss die Schwächen und Fehler ihres Gegenübers nicht retuschieren. Sie lässt die Kritik zu, sie akzeptiert, dass ihr Gegenüber irren und fehlen kann. Aber sie akzeptiert es ohne Schadenfreude, immer darum bemüht, auch das geltend zu machen, was in aller Fragwürdigkeit für ihr Gegenüber spricht“ (Michael Beintker).⁷

⁷ M. Beintker, Anmerkungen zur Kategorie der Texttreue, in: H. H. Schmid / J. Mehlhausen (Hgg.), *Sola Scriptura. Das reformatorische Schriftprinzip in der säkularen Welt*, Gütersloh 1991, 281 f.

Gottes „Lebenslauf“ oder: Heilsgeschichte als Gottesgeschichte

Zwei Ansätze zu einer Relecture des Alten Testaments¹

Kim Strübind

„Viele Menschen in der westlichen Welt glauben nicht mehr an Gott, aber ein verlorener Glaube hat, wie ein verlorenes Vermögen, bleibende Auswirkungen.“

Jack Miles

1. Wie können wir das Alte Testament verstehen? Eine Problemanzeige

Dass das Bibellesen Probleme aufwirft und bisweilen mehr Fragen stellt als beantwortet, wird jeder aufmerksame Bibelleser und jede aufmerksame Bibelleserin bestätigen können. Dies ist nicht nur für das Alte Testament festzustellen, sondern gilt in gleicher Weise auch für das Neue Testament.² Um die Bibel zu verstehen, sind wir auf das unverzichtbare Instrumentarium der „historisch-kritischen Methode“ angewiesen, die eine Vielzahl sehr unterschiedlicher analytischer Schritte zur Erschließung biblischer Texte umfasst.

Zunächst einmal ist mit der falschen Meinung aufzuräumen, die historisch-kritische Forschung verdanke sich einer schieren Lust an der Kritik, weil man, durch die Aufklärung mündig geworden, nicht mehr alles glauben wolle, was in der Bibel stehe. Die historische Kritik ist jedoch gar nicht von einem destruktiven Interesse geleitet, wie ihr bisweilen von konservativer Seite unterstellt wird. Vielmehr verdankt sich die über 200-jährige wissenschaftliche Erforschung der Bibel präzisen Beobachtungen und einer aufmerksamen Lektüre und Analyse ihrer Texte. Sie ist zunächst ein eindrucksvolles Produkt derjenigen, die der Bibel – auf hohem Niveau – die Treue halten und sie geradezu „buchstäblich“ beim Wort nehmen. Ohne die historische Forschung wäre unser Wissen um die Bibel marginal und wir würden immer noch einer Text-Naivität verfallen sein, die dem unkritischen Umgang vieler Moslems mit dem Koran entspräche. Wer alles und jedes Geschriebene als unmittelbaren Ausdruck des immer gültigen Willens Gottes proklamiert, würde unter Berufung auf die Bibel wohl auch

¹ Überarbeiteter und um den (aus zeitlichen Gründen nicht mehr referierten) Abschnitt 3.3. ergänzter Vortrag, der am 1. Oktober 2005 im Rahmen des GFTP-Symposiums „Was heißt heute bibeltreu?“ in der Zwingli-Kirche in Berlin gehalten wurde.

² So erschließt sich etwa die Vorstellung vom Sühnetod Christi und seinem stellvertretenden Leiden am Kreuz dem modernen Bewusstsein nur mit Mühe.

heute Ehebrecher steinigen, Kapitalverbrecher töten und Frauen für Menschen zweiter Klasse halten. Das alles geschieht ja auch unter dem Banner angeblicher „Bibeltreue“ und im Namen eines Gottesbildes, dem Jesus Christus entschieden widersprach und an dessen Stelle er den himmlischen „Vater“ setzte.

Zur historisch-kritischen Methode, deren Geschichte Hans-Joachim Kraus in einem superben Werk bis in die 80er Jahre des letzten Jahrhunderts dargestellt hat,³ ist mit Gerhard Ebeling zu sagen:

„Wenn man die Geschichte der historisch-kritischen Theologie im 19. Jahrhundert überblickt, wird man feststellen müssen, welch entscheidender Anteil der historisch-kritischen Methode nicht so sehr am Zustandekommen als vielmehr an der Überwindung dogmatischer Fehlentwicklungen in Aufklärung, Idealismus, Romantik und Liberalismus zukommt. Statt dass [...] alles einer kritischen Zersetzung anheimfiel, hat die historisch-kritische Methode gerade wieder auf Tatbestände achten gelehrt, für die die herrschende Theologie keinen Blick besaß.“⁴

Etwas salopper formuliert: Ohne die Erkenntnisse der historischen Kritik wäre die Bibel immer noch der Willkür einer konfessionellen Exegese ausgeliefert, der die Bibel vor allem zur Untermauerung kirchlich-ideologischer Prämissen diene. Die Bibelwissenschaft, die sich im (selbst-)kritischen Dialog bewährt hat, förderte dagegen wichtige Erkenntnisse zutage:

1. Das Alte Testament ist historisch betrachtet kein christliches Buch, das sich als Verheißung von in Christus geschehener Erfüllung versteht. „Erst in neuerer Zeit haben christliche Theologen begonnen, sich bewusst zu machen, dass es einen Unterschied zwischen der Auslegung des alttestamentlichen Textes selbst und seiner Übernahme und Aneignung durch den christlichen Glauben gibt.“⁵
2. Das Alte Testament verdankt seine Existenz einem vielschichtigen und immer noch nicht zur Gänze geklärten Überlieferungsprozess, der teils mündlich, teils schriftlich erfolgte. Die entstandenen Texte wurde im Zuge einer „Fortschreibung“ vielfach ergänzt, innerbiblisch kommentiert, kritisiert und relativiert. Der Bibelkanon ist als „kohärentes Sinngefüge“ zu verstehen, „das die religiösen Erfahrungen und Wertvorstellungen der ihn verantwortenden Gemeinschaft zum Ausdruck bringt“,⁶ und damit in seiner Gesamtheit selbst so etwas wie ein erster Kommentar zu einzelnen biblischen Büchern. Biblische Texte und Aussagen die-

³ Vgl. *H.-J. Kraus*, Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments, Neukirchen-Vluyn 1989.

⁴ Zit. nach *J. M. Vincent*, Leben und Werk des frühen Eduard Reuss. Ein Beitrag zu den geistesgeschichtlichen Voraussetzungen der Bibelkritik im zweiten Viertel des 19. Jahrhunderts (BevTh 106), München 1990, 339.

⁵ *R. Rendtorff*, Kanon und Theologie. Vorarbeiten zu einer Theologie des Alten Testaments, Neukirchen-Vluyn 1991, 17.

⁶ *Ch. Gestrich / J. Schröter*, Editorial, in: BThZ 22 (2006), Kanon und Schriftauslegung, 150. Vgl. dazu besonders den nachfolgenden Artikel von *B. Janowski*, Kanonhermeneutik. Eine problemgeschichtliche Skizze, a. a. O., 161–180.

nen keineswegs nur einer wechselseitigen und affirmativen Ergänzung der Überlieferung (*scriptura sui interpretes*). Sie widersprechen einander auch und dies durchaus bewusst, weil der Kanon auch ein selbstkritisches innerbiblisches Streitgespräch darstellt.⁷

3. Viele Texte verdanken sich einzelnen und überwiegend anonymen Tradentenkreisen, deren Überlieferungen erst nachträglich zu größeren literarischen Einheiten zusammengefasst wurden.⁸ Dazu sind alle Geschichts- und Prophetenbücher zu zählen. Die meisten Stoffe und Erzählungen sind in einem nachträglichen redaktionellen Prozess in ihren heutigen Zusammenhang gebracht worden und erhielten durch die Einbettung in einen größeren Kontext der Stammes-, Volks- oder Weltgeschichte oft einen neuen Sinn.⁹ Überlieferung ist hier wie überall in der Bibel Deutung durch Reinterpretation, *Tradition* vollzieht sich immer auch als *Interpretation*. Deshalb ist die Suche nach einem „Urtext“ oftmals obsolet, weil die Überlieferungsgeschichte von Bibeltexten für eine solche Simplifizierung viel zu komplex ist.
4. Historisch muss auch der Behauptung widersprochen werden, die alttestamentliche Religion sei gleichsam vom Himmel auf die Erde gefallen. Diese ist vielmehr Teil der allgemeinen Religionsgeschichte des Alten Orients, die eine – freilich alles andere als voraussetzunglose – eigene Entwicklung durchlief. Je mehr wir über die Religionen des Alten Orients wissen und die sprachliche und theologische Abhängigkeit der biblischen Texte von altorientalischen und gemeinsemitischen Vorstellungen erkennen, um so deutlicher tritt hervor, dass die alttestamentliche Religion eben auch Teil der gesamtsemitischen Religionsgeschichte ist.¹⁰

Der Fiktion, Israel habe am Berg Sinai eine vollkommene göttliche Offenbarung empfangen, von der das Volk und seine Führer in einer Verfallsgeschichte immer mehr abgewichen seien, ist historisch zu widersprechen. Vielmehr verhielt es sich so, dass Israel seinen Gott erst nach und nach „entdeckte“: Die Offenbarung des Gottes Israels ist daher anthropo-

⁷ Berühmtestes aber keineswegs einziges Beispiel dafür mag das kanonische Miteinander so kontrovers argumentierender Bücher wie Sprüche, Kohelet und Hiob sein, aber auch die Existenz zweier – bei allen Gemeinsamkeiten – durchaus unterschiedlicher Geschichtswerke, wie den Samuel-Königbüchern und den Chronikbüchern.

⁸ So ist etwa die uralte Frage nach der rätselhaften Herkunft der Frau Kains (Gen 4,17) historisch dadurch zu erklären, dass die Geschichte von Kain und Abel ursprünglich eine Erzählung darstellte, die den Ursprung des Stammes der Keniter (Num 24,22) durch eine Ursprungsgeschichte („Ätiologie“) erklären sollte und die erst nachträglich in den Zusammenhang der frühen Menschheitsgeschichte gestellt wurde.

⁹ Ähnliches lässt sich auch im Neuen Testament beobachten, wenn man die Gemeinsamkeiten und Unterschiede der synoptischen Evangelien (Mt, Mk und Lk) miteinander vergleicht.

¹⁰ Belegen lässt sich dies z. B. dadurch, dass viele alttestamentliche Gesetze eine Entsprechung in teilweise wesentlich älteren Gesetzestexten des Alten Orients und besonders der kanaänischen Religion haben. Vgl. E. Otto, *Theologische Ethik des Alten Testaments*, Stuttgart u. a. 1994. – Auch der Name des kanaänischen Hochgottes El leitet sich aus dem kanaänischen Pantheon ab und hat sich in der israelitischen Religion erhalten.

logisch als ein lang anhaltender Erkenntnisprozess zu interpretieren. Gottesbilder und Vorstellungen wandelten sich dabei nach und nach, wobei ältere Erkenntnisse nicht einfach über Bord geworfen wurden, sondern unter dem Eindruck neuer Erfahrungen reinterpretiert wurden.¹¹

5. Das Alte Testament hat seine Besonderheit darin, dass es – im Unterschied zum Neuen Testament – keine inhaltliche „Mitte“ zu haben scheint. Die wissenschaftliche Diskussion dieses Phänomens ist keineswegs abgeschlossen.¹² Alle bisherigen Vorschläge, eine gemeinsame Mitte der Texte und Überlieferungen zu formulieren, konnten bislang nicht überzeugen, weil sie immer nur partiell zutreffen.¹³ So behält die lapidare Feststellung W. H. Schmidts ihr Gültigkeit: „Die Aussagen des AT lassen sich schwer systematisieren, erst recht nicht auf einen Begriff bringen.“¹⁴

Ausdruck dieses Dilemmas ist, dass es bis heute keine überzeugende Gesamtschau der alttestamentlichen Theologie gibt, und es ist strittig, ob sich eine „Theologie des Alten Testaments“ jemals darstellen lässt. Der Streit darüber hat gerade vor einigen Jahren erst wieder an Fahrt gewonnen, wie die im „Jahrbuch für Biblische Theologie“ 1995 ausgetragene Kontroverse belegt.¹⁵ Sollte angesichts dieses Befunds die Religion Israels dann nicht besser als *Religiongeschichte* dargestellt werden, mit deren Hilfe sich Entwicklungen und Divergenzen innerhalb der Religion am ehesten erklären lassen?¹⁶ Ist die sachgemäßeste Darstellung des Alten Testaments dann womöglich die „Nacherzählung“, wenn „von der alttestamentlichen Offenbarung nur als von einer Mehrzahl von verschiedenen und verschiedenartigen Offenbarungen“ gesprochen werden kann, wie Gerhard von Rad meinte?¹⁷ Oder bleibt die Frage nach einer bestimmenden Mitte des Alten Testaments „unverzichtbar“ (W. Zimmerli, R. Rendtorff)? Verdient nicht auch die kritische Frage A. Gunnewegs Beachtung, „ob denn überhaupt das Alte Testa-

¹¹ Die Vorstellung etwa, derzufolge die vorexilische Zeit eine degenerative Verfallsgeschichte gewesen sei, verdankt sich der ideologischen Konstruktion der Deuteronomisten, die biblische Überlieferungen unter dem Eindruck des babylonischen Exils in einem mehrstufigen Redaktionsprozess der Idee der Gesetzesobservanz unterwarfen.

¹² Vgl. dazu W. H. Schmidt, Einleitung und Theologie, in: *ders. / W. Thiel / R. Hanhart* (Hgg.), *Altes Testament. Grundkurs Theologie*, Bd. 1, Stuttgart 1989, 73–77. H. Graf Reventlow, *Hauptprobleme der alttestamentlichen Theologie im 20. Jahrhundert* (EdF 173), Darmstadt 1982, 138–147.

¹³ U. a. wurden folgende Vorschläge gemacht: Der „Bundesgedanke“, die „Erwählung Israels“, „Gottes Heiligkeit“, die Verheißung „Ich bin der Herr, dein Gott“, die „Königsherrschaft Gottes“, „Gottesherrschaft und Gottesgemeinschaft“, das „Erste und Zweite Gebot“. Vgl. dazu Schmidt, Einleitung, 74; H. D. Preuß, *Theologie des Alten Testaments*, Bd. 1: JHWHs erwählendes und verpflichtendes Handeln, Stuttgart u. a. 1991, 1–30; Rendtorff, *Kanon und Theologie*, 1–14.

¹⁴ Schmidt, Einleitung, 74.

¹⁵ Vgl. JBTh 10, Neukirchen-Vluyn 1995.

¹⁶ Vgl. zu den unterschiedlichen Standpunkten und den Vermittlungsbemühungen die Beiträge in: *Religiongeschichte Israels oder Theologie des Alten Testaments?*, JBTh 10 (1995).

¹⁷ Vgl. G. v. Rad, *Theologie des Alten Testaments*, Bd. 1, München 1987, 128.

ment für eine christliche Theologie eine Mitte haben kann, wo doch in der christlichen Theologie Christus die Mitte und der Grund ist?¹⁸

So stellt sich die Frage nach dem sachgemäßen Verstehen des Alten Testaments immer wieder neu, zumal diese Schriftensammlung einen „zweifachen Ausgang“ hat (R. Rendtorff): Den jüdischen Talmud und das Neue Testament. Beide „Ausgänge“ des Alten Testaments stehen historisch und sachlich nebeneinander und bilden ein Stück Wirkungsgeschichte des Alten Testaments, dem nicht nur eine bestimmende Mitte, sondern auch ein überzeugender Abschluss fehlt.¹⁹

Verweigert sich das Alte Testament damit einer Gesamtschau? Gewiss – solange versucht wird, für dessen Texte eine *sachliche* Mitte zu bestimmen, die aufgrund der Disparatheit der Stoffe immer scheitern muss. Was aber, wenn man diese Mitte des Alten Testaments nicht in einer begrifflichen Bestimmung sucht, sondern als *personale* Mitte zu beschreiben versucht, wobei Israels Gott als Schlüssel des Alten Testaments aufgefasst wird, um dessen Verständnis und Erkenntnis sich alle übrigen Aussagen ranken? Hat E. Oßwald nicht recht, wenn er formuliert: „Da das NT klar christozentrisch, das AT aber theozentrisch ist, kann die Mitte des AT nicht anders sein als Gott selbst.“²⁰ So „schält sich in der neueren Diskussion mehr und mehr die Erkenntnis heraus, dass es keine andere ‘Mitte’ im Alten Testament geben kann [...] als den einen Gott Israel selbst.“²¹ Versteht man die Geschichte des Alten Testaments damit als die Geschichte *Gottes* und nicht primär von der Geschichte Israels her („Heilsgeschichte“), so offenbart eine solche Relecture des Alten Testaments aufregende Perspektiven. Zwei Zugänge zu einer solchen Interpretation möchte ich nachfolgend skizzieren: Zunächst Bernhard Langs jüngst erschienenes Werk „Jahwe, der biblische Gott“²², und im Anschluss daran das Werk von Jack Miles: „Gott. Eine Biographie“²³.

2. Gottesgeschichte als Religionsgeschichte: Der Ansatz Bernhard Langs

2.1. Die religionsgeschichtliche Methode

Langs 2002 erschienene Studie verfolgt einen konsequent religionsgeschichtlichen Ansatz, der die Person Jahwes ins Zentrum des Alten Testaments rückt. Diese Methode ist in heuristischer Hinsicht nicht neu und stammt aus dem 19. Jahrhundert. Nach der Stigmatisierung der religionsgeschichtlichen Methode durch die „Dialektische Theologie“ am Anfang des 20. Jahr-

¹⁸ A. J. H. Gunneweg, zit nach: Schmidt, Einleitung, 75.

¹⁹ Vgl. Rendtorff, Kanon und Theologie, 40–53; ders., Der Text in seiner Endgestalt. Schritte auf dem Weg zu einer Theologie des Alten Testaments, Neukirchen-Vluyn, 2001, 30–46.

²⁰ E. Oßwald, in: ThLZ 99 (1974), 644.

²¹ Reventlow, Hauptprobleme, 145.

²² Vgl. B. Lang, Jahwe der biblische Gott. Ein Porträt, München 2002 (= Darmstadt 2002, Lizenzausgabe der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft).

²³ Vgl. J. Miles, Gott. Eine Biographie, München/Wien 1996 (= ⁴2002).

hunderts hat sich diese Betrachtungsweise als theologisch notwendig in den letzten Jahrzehnten und zudem in internationaler Breite allerdings erneut zu Wort gemeldet, nachdem „die großen systematischen Entwürfe R. Bultmanns und K. Barths und ihrer Nachfolger ihre alles beherrschende Faszination verloren haben. Wir finden uns – wenn auch auf anderer Ebene – zurückgeworfen auf Problemstellungen der Theologie des 19. Jahrhunderts“²⁴. Dabei sind nach R. Albertz folgende Zeile im Auge zu behalten:²⁵

1. Die religionsgeschichtliche Methode zeichnet genetische Entwicklungsprozesse nach. Sie hat dabei „konsequent geschichtlich“ vorzugehen und muss frei sein von heimlichen oder offenen dogmatischen Vorgaben.
2. Sie muss sich mit der Tatsache abfinden, dass die Religionsgeschichte Israels sowohl zum Judentum als auch zum Christentum hinführt und darf nicht einseitig das Christentum als „eigentliches Ziel“ favorisieren.
3. Religionsgeschichte darf nicht nur als Ideen- oder Geistesgeschichte beschrieben werden, sondern muss alle Aspekte der Geschichte umfassen. „Sie hat die Wechselwirkung zwischen der politischen und der sozialen Entwicklung auf der einen und der religiösen und kultischen Entwicklung auf der anderen Seite aufzuspüren und darzustellen“.²⁶ Zur politischen Geschichte muss daher auch die sozialgeschichtliche Betrachtung treten, die Texte von den konkreten Lebensbedingungen der Überlieferungskreise her deutet.
4. Die Religionsgeschichte hat die unterschiedlichen religiösen Aussagen und theologischen Entwürfe „miteinander ins Gespräch zu bringen“. Daher ist es ihre Aufgabe, den „gefrorenen Dialog“, der sich in Texten niederschlägt, „wieder in eine lebendige theologische Auseinandersetzung unterschiedlicher Gruppen und Parteilungen zurückzuübersetzen“.²⁷
5. Darüber hinaus muss diese Methode, wie ihr Name andeutet, religionsvergleichend ausgerichtet sein. „Der religiöse Diskurs Israels fand nicht in einem geschlossenen Raum statt, sondern in seiner mehr oder weniger offenen vorderorientalischen Umwelt, unter fortwährender Aufnahme, Abwandlung und Abstoßung dort schon längst geprägter religiöser Deutungs- und Verhaltensmuster“.²⁸ Diese Auseinandersetzung müsse „fair, d. h. ohne apologetisches Interesse“ vollzogen werden. „Der religionsgeschichtliche Vergleich hat nicht die Aufgabe, die Einzigartigkeit der Religion Israels zu beweisen [...], sondern ihrem besseren Verstehen zu dienen“ (ebd., Anm. 27).

Damit sind die Bedingungen umrissen, denen sich auch Bernhard Lang in seiner Darstellung der Religionsgeschichte Jahwes verpflichtet weiß.

²⁴ R. Albertz, *Religionsgeschichte Israels im Alten Testament*, Bd. 1: Von den Anfängen bis zur Königszeit (ATD.E 8/1), Göttingen 1992, 19.

²⁵ Zum Folgenden vgl. a. a. O., 30 ff.

²⁶ A. a. O., 30.

²⁷ A. a. O., 31.

²⁸ A. a. O., 32.

2.2. Gottesbilder als Ausdruck gesellschaftlicher Funktionalität

Lang beginnt sein gut lesbares und mit zahlreichen Grafiken und Zeichnungen ausgestattete Werk mit einer „Neubeschreibung des hebräischen Gottes“²⁹. Dabei greift er auf eine Typologie des Religionswissenschaftlers Georges Dumézil (1898–1986) zurück, der sich intensiv mit der antiken römischen Religion befasst hatte, und wendet dessen Erkenntnisse auf das Alte Testament an. Nach Dumézil verdankt sich die indogermanische Kultur einer grundlegenden Dreiteilung der Gesellschaft in „Priester“ (oder Weise), „Krieger“ und „Bauern“, die in einer analogen Dreiteilung der Götterwelt abgebildet werde. Dieser gesellschaftlichen Dreiteilung entspricht die Unterscheidung der Götter in „herrschende Götter, Kriegsgottheiten und göttliche Vermittler von Reichtum“³⁰ und Wohlstand.

Durch die Übertragung dieses Grundmusters auf die Religionsgeschichte Israels kommt Lang zu einer fünffachen Auffächerung des Gottesbildes, da er das letzte Bild dieser Göttertypologie – die Götter als Vermittler von Reichtum und Wohlstand – in drei Untergruppen aufspaltet. Auf diese Weise lassen sich die Grundeigenschaften Jahwes auf folgende ursprünglich voneinander zu unterscheidende Göttertypen aufspalten, die Jahwe im Zuge der biblischen Religionsgeschichte schließlich auf sich vereinte:

1. Der Herr der Weisheit (Trägerkreis: Priester)
2. Der Herr des Krieges (Trägerkreis: Krieger)
3. Der Herr des Lebens (Trägerkreis: Bauern) als
 - 3.1. Herr der Tiere
 - 3.2. Herr des Einzelnen
 - 3.3. Herr der Ernte.

Lang deutet die Religion Israels *funktional* und stellt eine Entsprechung zwischen den sozialen Lebensverhältnissen und den daraus resultierenden Gottesbildern her: Die *Priester* haben die Aufgabe, die Gesellschaft zu unterweisen und auf die Einhaltung der weisheitlich ausgerichteten Ordnungen zu achten. Die *Krieger* sind mit der Verteidigung und dem Schutz betraut, während die Bauern den *Nährstand* bilden. Alle drei Gruppen („Lehrstand, Wehrstand, Nährstand“) sorgen mit ihren Gaben nicht nur für den Erhalt des eigenen Standes, sondern der Gruppe bzw. Gesellschaft insgesamt. Der König steht über allen Gruppen und gehört keinem der Stände an, weil er die Gesellschaft in ihrer Gesamtheit repräsentiert, was sich im weit verbreiteten Ideal des weisen Herrschers und „guten Hirten“ spiegelt. An dieser der römischen Religionsgeschichte entlehnten Dreiteilung orientieren sich nach Lang auch die alttestamentlichen Gottesvorstellungen, wobei er historisch-kulturelle Brücken zwischen den Indoeuropäern und den Kulturen des Alten Orients durchaus in Betracht zieht, um seine These zu stützen.³¹

²⁹ Lang, Jahwe, 13–29.

³⁰ A. a. O., 13.

³¹ Dazu zählt er die von den Indoeuropäern übernommenen Pferdezeit, die gemeinsame Mythologie der „Drachentötung“ und vindo-arische Personennamen, die in semitischen

Lang wendet diese Typologie zunächst auf den mesopotamischen Raum an und findet dort Anhaltspunkte für seine funktionale Religionstheorie (etwa in der babylonischen Sintflutgeschichte). Im Anschluss daran wendet er sich dem Alten Testament zu und wird ebenfalls fündig. Im Traum Salomos und seiner Bitte um ein „hörendes Herz“ (1 Kön 3,9) erhält der König von Jahwe nicht nur die erbetene Weisheit, sondern als Zugabe drei weitere Gaben. Dabei handelt es sich um jene drei Gaben, die für den Zusammenhalt der Gesellschaft nach Dumézil von höchster Bedeutung sind: Langes Leben, Reichtum und Ehre sowie die Vernichtung der Feinde (1 Kön 3, 11–13). Mit den Gaben Weisheit, Sieg und Reichtum vereinigt der junge König in seiner Person alle drei Stände der Gesellschaft in Form göttlicher Begabungen, wobei die anschließend erzählte Geschichte Salomos den Empfang dieser Gaben erzählerisch bestätigt und auslegt. Salomo galt damit und trotz der späteren kritischen Untertöne durch die Deuteronomisten als idealer Herrscher Israels. Handelt es sich aber bei diesen drei Geschenken um göttliche Gaben, dann lasse dies auch Rückschlüsse auf die Rolle zu, die Gott insgesamt zugewiesen werden müsse.

Als zweite biblische Belegstelle für seine Theorie von der dreifachen Funktionalität des Gottesbildes verweist Lang auf Daniels Traum vom Menschensohn (Dan 7, 13–14), in dem ebenfalls drei Gaben genannt werden:

„Da kam mit den Wolken des Himmels einer wie ein Menschensohn. Er gelangte bis zu dem Hochbetagten und wurde vor ihn geführt. Ihm wurden Herrschaft, Herrlichkeit und Königtum gegeben. Alle Völker, Nationen und Sprachen müssen ihm dienen.“

Der Gabe der „Herrschaft“ im Danielbuch entspricht dabei nach Lang das „weise und verständige Herz, um das Volk zu führen“ in Salomos Traum (1 Kön 3,9); das „Königtum“ stehe in Analogie zur kriegerischen Funktion und dem „Tod der Feinde“ (wofür ein König zu sorgen hat!), während die „Herrlichkeit“ mit dem Wunsch nach einem „langem Leben und Reichtum“ als der dritten Gabe Gottes an Salomo korreliere.³² In der messianischen Verheißung eines göttlichen Regenten in Jes 9,5 sieht Lang eine weitere biblische Parallele. Das verheißene Kind, dessen Geburt prophetisch avisiert wird, soll die Thronnamen „wunderbarer Ratgeber, starker Gott, Vater in Ewigkeit, Fürst des Friedens“ erhalten. Versteht man die beiden letzten Prädikate als einen Parallelismus, in dem die Begriffe sich wechselseitig interpretieren, bleibt auch hier eine Trias, die dem dreigliedrigen Schema Dumézils entspricht.

So ergibt sich folgendes Schema:³³

Textquellen begegnen (a. a. O., 17f.). Ob das allein genügt, um einen so tiefgreifende Gemeinsamkeiten zu erklären, bleibt zweifelhaft. Die Vermutung, die Heimat der Indoeuropäer habe in der Gegend Assyriens gelegen, lässt sich ebenfalls nicht beweisen, auch wenn dies eine hinreichende Erklärung für die Gemeinsamkeiten sein könnte (vgl. a. a. O., 18).

³² Vgl. a. a. O., 24.

³³ A. a. O., 26.

	<i>Königliche Amtseinführung (Dan 7)</i>	<i>Königliche Amtseinführung (Jes 9)</i>	<i>Salomos Traum (1 Kön 3)</i>
1. Gabe: Weisheit	„Herrschaft“	„Wunderbarer Ratgeber“	„ein weises und verständiges Herz“
2. Gabe: Sieg	„Königtum“	„Starker Gott“	„Tod der Feinde“
3. Gabe: Reichtum	„Herrlichkeit“	„Vater in Ewigkeit, Fürst des Friedens“	„langes Leben und Reichtum“

Belege für eine Dreiklassengesellschaft und ihre transzendente Projektion auf Gott (bzw. die Götter) findet Lang auch an anderer Stelle, etwa wenn in Jer 9, 22 der „Weise, der Starke und der Reiche“ als Vertreter des Volkes genannt werden. Dabei fungiere der Weise für die Gebildeten (Priester, Schreiber und Verwalter), der Starke für die Krieger und der Reiche für den großgrundbesitzenden Bauern.

Diese soziologische Beobachtung projiziert Lang auf die Religion, die sich kultisch und ethisch artikuliert. Mit Hilfe dieser Dreiteilung ließen sich gerade die unterschiedlichen und manchmal auch widersprüchlichen Züge erklären, die dem Gott Israels im Laufe der Überlieferungsgeschichte zugeschrieben worden seien und die eine Konsequenz des sich entwickelnden Monotheismus darstellten. Stand dieser doch vor der Aufgabe, die theologischen Attribute einer Vielzahl von ursprünglich miteinander konkurrierenden Göttern aus der Umwelt Israels auf eine einzige göttliche Person in der Glaubensgeschichte Israels zu konzentrieren. Dabei setzt Lang voraus, dass auch die Religion Israel ursprünglich aus einem polytheistischen Hintergrund stammt und sich erst allmählich dem Monotheismus zuwandte, der schließlich alle göttlichen Attribute auf Jahwe vereinte.

Belege für einen polytheistischen Ursprung der alttestamentlichen Religion finden sich in der Bibel vielfältig. Auffällig ist allein schon der häufige Wechsel des Gottesnamens und die Verwendung von Gottesbezeichnungen, die aus dem kanaänischen Pantheon stammen.³⁴ Das Verhältnis des kanaänischen Hochgottes „El“ zu „Jahwe“ sei ursprünglich das einer Hauptgottes zu einer untergebenen Gottheit gewesen.³⁵ Lang vermag diese These durch biblische Belegstellen stützen, die noch auf einen göttlichen Pantheon in Israel verweisen.³⁶ Erst in späterer Zeit habe Jahwe, der zunächst ein Gott der Krieger – vermutlich der Midianiter oder der Edomiter³⁷ – war, wie einige Stellen im Exodusbuch und das als Quelle genannte

³⁴ Zum Problem vgl. Lang, *Jahwe*, 245.260; ferner: Preuß, *Theologie I*, 158 ff.; O. Kaiser, *Der Gott des Alten Testaments. Theologie des AT*, Bd. 1: Grundlegung, Göttingen 1993, 90 ff.; A. J. H. Gunneweg, *Biblische Theologie des Alten Testaments. Eine Religionsgeschichte Israels in biblisch-theologischer Sicht*, Stuttgart u. a. 1993, 37–44.

³⁵ Vgl. Lang, *Jahwe*, 39 ff. 211–233.

³⁶ Vgl. a. a. O., 42–46 u. ö.

³⁷ Vgl. Ri 5, 4: „Jahwe, als du auszogst von Seir, als du vom Lande Edoms dich nahtest, da bebte die Erde“. Vgl. auch Dtn 33, 2; weitere Belege für die Edomiter-These bei Lang, *Jahwe*, 218.

„Buch der Kriege Jahwes“ in Num 21,14 zeigten, alle anderen göttlichen Attribute (Schöpfer, Erbarmer, persönlicher Wohltäter) in sich aufgesogen. Der ursprüngliche Kriegsgott Jahwe habe erst dann Milde zeigen können, nachdem er die aus der kanaanäischen und mesopotamischen Umwelt vertrauten Gottesattribute erfolgreich usurpiert habe.

Die Gottesgeschichte Israels habe polytheistische Ursprünge, die sich aber zu einer Siegesgeschichte des einen Gottes Jahwes entwickelt hätte. Diesen religionsgeschichtlichen Grundzug verfolgt Lang durch das ganze Alte Testament, wobei er immer wieder die von Dumézil übernommene Dreigliedrigkeit der Funktionen Gottes bestätigt sieht:³⁸

1. Als *Herr der Weisheit* begegnet Israels Gott in der ersten der drei Funktionen als milder und weiser Herrscher und Gesetzgeber, der zugleich Recht spricht.³⁹ Dafür steht das hebräische Wort *schafat*, das „richten“ oder „herrschen“ bedeutet. Auch die Richter im gleichnamigen alttestamentlichen Buch tragen diesen prämonarchischen Titel.
2. Dieser weise Herrscher verwandelt sich schließlich auf dem Schlachtfeld in den zu Zorn und Zerstörung neigenden *Kriegergott*, der etwa gegen Amalek keinerlei Gnade gelten lässt und auf der Ausrottung der Feinde besteht, die sich im Krieg nicht nur gegen Israel, sondern damit auch gegen Jahwe selbst erhoben haben.⁴⁰ Dies ist in der ganzen Bronzezeit auch das beherrschende Bild der umliegenden Nationalgötter. Die Bezeichnung Jahwes als „Retter“ (im Krieg gegen die Feinde) verdankt sich diesem Hintergrund (Jes 33, 22).
3. Das dritte Prädikat deutet Jahwe als *Geber der Fülle des Lebens* für Mensch und Tier.
 - 3.1. In dieser Funktion segnet er alles Lebendige, weshalb die zentrale Tätigkeit dieser Gottesvorstellung der *Segen* ist. Auch die Gottesbezeichnung „El Shaddaj“ lässt sich nach Lang auf diesen Hintergrund zurückführen. Dieser Gottesname, unter dem sich Jahwe den Patriarchen geoffenbart haben soll (Gen 6, 3), wird von Lang als „Gott der Flure und Felder“ also aller Lebewesen einschließlich der wilden Tiere übersetzt.
 - 3.2. In dieser Eigenschaft wirkt Jahwe zugleich als Herr des *einzelnen Menschen* und als deren persönlicher Schutzgott, der sich um Gesundheit und Wohlergehen kümmert. Dabei handelt es sich um einen Gottestypus, der eng mit den Patriarchenerzählungen verbunden ist. Ein solcher Gott braucht noch kein Heiligtum, weil er seine Schutzbefohlenen überallhin begleitet und ihnen immer nahe ist – ein theologisches Erbe, das gerade im Exil wieder neu an Bedeutung gewann.⁴¹
 - 3.3. Als Herr der *Ernte* sorgt er auch für das Wohl des Landes, indem er Regen und mit dem Regen Ertrag der Felder schenkt. Reichtum und

³⁸ Vgl. a. a. O., 27.

³⁹ Vgl. Ps 7, 12; Jes 33, 22.

⁴⁰ Vgl. Gen 17, 16; Ps 2 sowie die Eroberungskriege gegen die Kanaanäer im Josuabuch.

⁴¹ Dies ist nicht zuletzt ein theologisches Argument für die heute verbreitete Spätdatierung der Erzählungen der Patriarchen in der Genesis.

Wohlstand sind Resultate einer bäuerlich-agrarischen Gesellschaft, deren Ideal lautet: „Ein jeder sitzt unter seinem Weinstock und unter seinem Feigenbaum“⁴²

Mit den Verben „richten“, „retten“ und „segnen“ sind nach dieser Kulturtheorie die drei entscheidenden Eckpunkte des Handelns Jahwes benannt.⁴³ Sie entsprechen nach Lang den Gottesattributen Herrschaft, Sieg und Leben. Dabei zeigt sich ein Ungleichgewicht im Bereich der Vorstellung von Gott als dem Herrn des Lebens, da es sich gleich dreifach entfalte. Lang erklärt diesen Umstand damit, dass die Götter der 3. Funktion aufgrund der Nähe zum komplexen Alltagsleben „zahlreicher und spezialisierter“⁴⁴ seien als die Götter der 1. und 2. Funktion.

Hier ist nicht der Ort, um die große Fülle an Belegen und Analogien aufzuzeigen, die Lang beim Gang durch die Bibel entdeckt. Seine Typologie, die mit kulturellen und religiösen Vergleichen aus der Umwelt Israels gespickt ist, erweist sich jedenfalls als eine tragfähige religionsgeschichtliche These. Allerdings fragt man sich bei der Fülle an Analogien und Parallelen, warum Israel überhaupt eine eigene Religion entwickelte und weshalb sich in der späteren Königszeit überhaupt ein vehementer prophetische Protest gegen den kanaanäischen Synkretismus erhob.

2.3. Zusammenfassung

An dieser Stelle zeigt sich die Schwäche des ansonsten beeindruckenden Buches, das auf eine lange Forschungstätigkeit zurückblickt. Dieser Religionsgeschichte Jahwes fehlt vor lauter Analogien das eigentlich „Geschichtliche“, d. h. eine Antwort auf die Frage, warum es zu einer Vermengung (Amalgamierung) der einzelnen Gottesbilder in der Gestalt Jahwes kam und aus welchem Grund Israels Religionsgeschichte in den Monotheismus mündete. Langs Gottesgeschichte ist ein Produkt der Kultur- und Sozialgeschichte, ohne jedes Geheimnis und ohne wirkliche Offenbarung.

Trotz der gewählten religionsgeschichtlichen und traditionsgeschichtlichen Methode werden die unterschiedlichen Züge des Gottes Israels nicht historisch diachron dargelegt, sondern folgen einem synchronen Ansatz. Die Eigenschaften Jahwes werden gerade nicht als Folge einer Entwicklung ihrer historisch-kulturellen Voraussetzungen beschrieben, sondern systematisierend und typisierend nebeneinander gestellt. Der Autor widmet der historischen Genese des Jahwebildes nur einen Epilog und bekennt dort auch die Defizite der von ihm gewählten Darstellung.⁴⁵ Damit ist ein wesentlicher

⁴² 1Kön 5, 5; Mi 4, 4; Sach 3, 10.

⁴³ Vgl. Westermanns Theorie von Gottes „rettendem“ und „segnenden“ Handeln (C. Westermann, *Der Segen in der Bibel und im Handeln der Kirche*, München 1968).

⁴⁴ Lang, *Jahwe*, 28.

⁴⁵ Vgl. a. a. O., 211 ff.

Nachteil gegenüber der dynamischeren Darstellung von Jack Miles genannt, auf die wir gleich zu sprechen kommen werden.

Wer allerdings etwas über den kulturellen Hintergrund des Alten Testaments erfahren möchte, um dessen Texte und theologische Aussagen besser zu verstehen, stößt auf ein großartiges Buch, das auch für Nichttheologen durchaus lesbar ist. Das Werk kann und will nicht sagen, welcher Offenbarungshintergrund sich in den Texten verbirgt und versteht den Glauben Israels als Projektion einer sozialen Utopie, die an Ludwig Feuerbachs Kritik am Christentum erinnert. An dieser Stelle kommt dann doch irgendwann der Glaube ins Spiel und die Religionsgeschichte an das Ende ihrer Kunst. Für die persönliche Andacht und religiöse Erbauung ist diese Art der Darstellung sicher weniger geeignet.

Aber es gibt ja noch andere Formen einer gewinnbringenden Bibellektüre, die nicht auf eine unmittelbare spirituelle Verwertbarkeit im Alltag aus sind, sondern zu begreifen suchen, wie Israel sein Leben als Volk Gottes theologisch bewältigte und mit den religiösen Herausforderungen in den Epochen seiner Geschichte fertig wurde. Wer sich auf eine solche Betrachtung einlässt, wird feststellen, dass unsere Antworten oft denen Altisraels und seiner Umwelt ähneln. Analogien für unser soziales Miteinander liegen trotz des kulturellen Abstand durchaus nahe. Dazu ist auch die dreigliedrige Funktion Gottes als des Herrn der „Weisheit“, des „Krieges“⁴⁶ und des „gelingenden Lebens“ zu zählen, auf die wir auch heute schwerlich verzichten wollten. Zudem machen Bücher wie das von Bernhard Lang immun gegen jede Form des Bibelfundamentalismus, der einem nach der Lektüre dieses Buches erst recht als eine ausgesprochen dumme Ideologie vorkommen muss. Insofern ist Langs Studie als „bibeltreu“ zu bezeichnen, weil sie die Lesenden an den Entstehungsort und in den kulturellen Kontext biblischer Texte mitnimmt und dabei die 200-jährige historische Arbeit am Alten Testament in gelungener Weise zusammenfasst.⁴⁷

3. Der Kanon des Alten Testaments als Gottes Biographie (Jack Miles)

3.1. Die Literaturwissenschaft als methodologischer Hintergrund

Während Lang bemüht ist, die unterschiedlichen Wesenszüge Jahwes nebeneinander zu stellen, folgt Jack Miles in seinem Buch „Gott. Eine Biographie“⁴⁸, für das er den renommierten Pulitzer-Preis gewann, einem diachronen Muster, das dem historischen Verlauf der alttestamentlichen

⁴⁶ Freilich mit der Einschränkung, dass dies ausschließlich von seiner beschützenden und beschirmenden Konnotation her verstanden wird!

⁴⁷ Auf eine Stärke des Werks sei noch hingewiesen: In zwei „Beilagen“ werden die unterschiedlichen Namen des hebräischen Gottes erklärt und eine „Kulturgeschichte des Alten Orients“ *in nuce* entworfen. Vgl. Lang, Jahwe, 245–269.

⁴⁸ Die amerikanische Originalausgabe erschien 1995, die deutsche Übersetzung liegt seit 1996 vor.

Textfolge besser entspricht. Das Alte Testament ist für Miles eine große Nacherzählung des Lebens und damit der sich entwickelnden „Persönlichkeit“ des Gottes Israels. Unter ständigem Rekurs auf die Selbstaussagen der Bibel über ihren göttlichen Hauptdarsteller („Protagonisten“) dekonstruiert er mit analytischer Präzision das traditionelle Bild eines Gottes, der unveränderlich, allwissend und omnipotent von Ewigkeit zu Ewigkeit in einer abstrakten Menschenferne lebt und regiert. Gerade von der Mehrschichtigkeit der Person Jahwes, die sich in der Fremdheit und Widersprüchlichkeit alttestamentlicher Gottesaussagen zeigt, zeigt sich Miles besonderes fasziniert. An dieser Faszination beteiligt er seinen Leserinnen und Lesern in einem kanonischen Rundgang von geradezu epischer Breite.

Hatte Karl Barth von Gott als dem „ganz Anderen“ gesprochen, so beschreibt Jack Miles Jahwe, wie es die Bibel auch tut: Als einen, der seinem Lieblingsgeschöpf ähnlicher ist, als es beiden manchmal lieb ist, ein Wesen, das eine Psyche, Gefühle, Absichten und Pläne hat, und das sich der auch für Gott selbst aufregenden Wirklichkeit einer von ihm geschaffenen Welt stellt. Folgt man dieser Spur, so wird das Alte Testament ohne hermeneutische Klimmzüge zu einer aufregenden biographischen Reise, die Anklänge an Hermann Hesses Entwicklungromane und Hegels Geschichtsphilosophie bietet. Lernt Gott sich doch über die Geschichte der Menschen selbst überhaupt erst kennen. Bemerkenswert und ambivalent, was Gott über Gott dabei erfährt.

Diese Methode, die Bibel in ihrer anthropomorphen Rede von Gott ernst zu nehmen, ist alles andere als ein Zeichen von Naivität, wie der Leser und die Leserin schnell merkt. Dafür ist Miles ein viel zu guter Kenner und ausgewiesener Fachmann der wissenschaftlichen Exegese und Religionsgeschichte Israels, deren Erkenntnisse er implizit verarbeitet, um den Spannungsfaden nicht durch methodische Erörterungen zu verlieren. Gerade die Texte der Bibel offenbarten einen Gott, von dem ebenso menschlich geredet werde wie von jeder anderen historischen Person. Miles nimmt damit die biblisch-kanonische Form der Darstellung Jahwes ernst und schreibt Gott als Figur des großen Dramas der Weltgeschichte eine Persönlichkeit zu.⁴⁹ Jede Persönlichkeit hat aber nicht nur Stärken, sondern immer auch Schwächen und Defizite, die sich in der Begegnung mit anderen offenbaren und entfalten. Gerade das Wechselspiel unterschiedlicher und durchaus widersprüchlicher Charaktereigenschaften mache das Wesen einer Persönlichkeit aus, wobei die Besonderheit der Bibel darin besteht, dass sie eben auf diese Weise von Gott redet und nicht den „Gott der Philosophen“ (Blaise Pascal) zum Gegenstand des Glaubens macht. Miles faszinierende „Bibeltreue“ zeigt sich als Treue gegenüber dem konkreten Text, die sich auf wohlthuende Weise von dogmatischen und sonstigen konfessionellen Prä-

⁴⁹ Ich möchte an dieser Stelle auf einen – freilich ganz anders geartete Entwurf – hinweisen, der methodisch jedoch in dieselbe Richtung weist: *H. Frör*, Ich will von Gott erzählen wie von einem Menschen, den ich liebe, München 1982.

missen emanzipiert, die nach der Lektüre der Gottesbiographie erst recht als ideologische Verzeichnungen offenbar werden.

Wie aber lässt sich angesichts der unterschiedlichen alttestamentlichen Texte überhaupt von einer „Biographie“ Gottes sprechen? Ausgehend von den verschiedenen Zügen, die Jahwe in der Bibel zugeschrieben werden – vom aufbrausenden Kriegsherrn und arroganten Potentaten bis zum fürsorglichen Familienvater und ewig gütigen Geduldswesen – fragt Miles, wie es zu solchen widersprüchlichen Prädikationen kommen konnte. Im sorgfältigen Nachzeichnen der Ambivalenzen der Persönlichkeit Jahwes, die in den Begegnungen mit Menschen und Israel zutage treten, folgt Miles dem Aufbau des jüdischen Bibelkanons.⁵⁰ Der dreigeteilte hebräische Kanon, der sog. „Tenach“ (hebr. Abkürzung für „Tora“, „Propheten“ und die übrigen „Schriften“), weicht von der christlichen Anordnung der biblischen Bücher ab, obwohl der Textbestand mit der Lutherbibel (ohne die Apokryphen) identisch ist.⁵¹ Der Grund dafür ist darin zu suchen, dass die Anordnung der biblischen Schriften nach dem hebräischen Kanon den geschichtlichen Vorgang der Kanonisierung nachzeichnet und damit dem tatsächlichen Alter der biblischen Bücher häufiger folgt (ausgehend von den ältesten Schriften am Anfang bis zu den jüngeren am Ende des Kanons). Der christliche Kanon des Alten Testaments folgt dagegen einem anderen Prinzip, das einer eigenen theologischen Systematik Rechnung trägt: Er thematisiert zunächst die „Vergangenheit“ (Pentateuch), danach die „Gegenwart“ (Psalmen, Sprüche und Weisheit), gefolgt von der Zukunft des Wortes Gottes (Propheten), wobei sich die Schriften des Neuen Testaments nahtlos als Erfüllung der prophetischen Verheißungen durch Jesus Christus anschließen.⁵²

Die Anordnung der alttestamentlichen Schriften nach dem jüdischen Bibelkanon bietet sich für Miles also deshalb an, weil hier die historische Entwicklung des Gottesverständnisses in einen nachvollziehbaren traditions- und religionsgeschichtlichen Zusammenhang gebracht werden kann. Dies ist auch insofern sinnvoll, als die späteren Schriften oft auf frühere Texte des Bibelkanons antworten und so mit ihnen in einem literarischen Dialog stehen. Die Auflösung der historischen Beziehung innerhalb des Kanons durch die christliche Anordnung der Schriften suggeriert dagegen, dass Gott in allen Phasen seiner Einflussnahme auf die Geschichte der Welt und der Menschen immer gleich und unveränderlich sei. Das aber ist nach Miles eine trügerische Annahme, der die alttestamentlichen Texte gerade nicht folgten. Die ambivalenten Erfahrungen, die Menschen in der Bibel mit Gott machten, sprächen eine deutlich andere Sprache.

⁵⁰ Vgl. Miles, Gott, 27–32.

⁵¹ Der hebräische Bibelkanon ist nach folgendem Schema aufgebaut, das dem historischen Verlauf der Kanonisierung entsprechen dürfte: *Tora* (Gen, Ex, Lev, Num, Dtn); *Propheten* (Jos, 1–2 Sam, 1–2 Kön, Jes, Jer, Ez, 12 kleinere Propheten von Hos bis Mal); *Schriften* (Ps, Hi, Spr, Rut, Hhl, Koh, Klgl, Esther, Dan, Esr, Neh, 1–2 Chr).

⁵² Dabei schreibt diese Anordnung – im Unterschied zur hebräischen Bibel – die geschichtlichen Überlieferung der Deuteronomisten (1–2 Sam, 1–2 Kön) nicht den „früheren Propheten“ zu, sondern subsumiert diese insgesamt unter die „Vergangenheit“.

Noch eine weitere Voraussetzung ist für Miles wichtig. Während für Lang die Religionsgeschichte die dominierende Methode zur Erschließung des Wesens Jahwes ist, lässt sich Miles in seiner Analyse von Erkenntnissen der Literaturwissenschaft leiten. Unter Rückgriff auf Methoden der Dramenanalyse (z. B. bei Shakespeare) findet Miles im Bibelkanon Anhalt für eine Erschließung des „Charakters“⁵³ Jahwes, dessen Persönlichkeit sich im Handlungsfortschritt entfalte und entwickle. Freilich ist dies nicht als Absage an eine religiös-spirituelle Deutung der Bibeltexte zu verstehen, die Miles ausdrücklich bejaht – auch wenn dies nicht Gegenstand der von ihm vorgestellten literarischen Darstellung sein könne:

„Ich schreibe hier über das Leben Gottes des Herrn als das des Helden eines Klassikers der Weltliteratur – nämlich der hebräischen Bibel oder des Alten Testaments – und nur als das. Ich schreibe nicht über Gott den Herrn als Gegenstand des religiösen Glaubens (auch wenn ich sicher nicht gegen ihn schreibe). [...] Eine Gestalt, der man kein Leben hinter der Bühne zuschreibt, kann kein Leben auf der Bühne haben. Und so ist es auch mit Gott, dem Protagonisten der Bibel.“⁵⁴

Miles betrachtet das Alte Testament also unter Gesichtspunkten, wie sie für andere literarische Werke auch gelten: Als ein dramatisches Gesamtwerk, wobei die in der alttestamentlichen Wissenschaft sonst übliche Unterscheidung einzelner Quellen bewusst fallen gelassen oder implizit in die Darstellung eingearbeitet wird. Diese Methode einer „bewussten Naivität“, wie Miles sie nennt,⁵⁵ hat Vorteile, weil das Alte Testament auf diese Weise als ein Gesamtwerk zutage trete, als das es von seinen Herausgebern ja auch verstanden sein wolle:

„Kritische Historiker sind [...] bemüht, das, was wirklich geschah, von dem zu unterscheiden, was nicht geschehen ist. [...] Mythos, Legende und Geschichte sind in der Bibel dauernd vermischt, und Bibelhistoriker sind dauernd damit beschäftigt, sie voneinander zu trennen. Die Litera[tu]r[kritik]⁵⁶ kann diese Bestandteile nicht nur vermischt lassen, sie muss es sogar tun.“⁵⁷

Ist die Bibel aber auch in ihrer Gesamtheit ein literarisches Werk, so treten hier wie in jedem Roman oder Theaterstück Figuren („characters“) auf, deren Handlungen und Absichten den dargestellten Gang der Dinge bestimmen. Je komplexer eine Persönlichkeit ist, desto mehr Entfaltungs- und Entwicklungsmöglichkeiten bietet sie für die Darstellung von Stoffen und Themen. Gerade aus der inneren Ambivalenz der Bühnencharaktere schöpfen

⁵³ Wobei im Englischen das Wort „character“ auch die Bühnenrolle eines Schauspielers meint! Diese doppelte Bedeutung lässt sich im Deutschen nicht adäquat übersetzen.

⁵⁴ Miles, Gott, 21.

⁵⁵ A. a. O., 24.

⁵⁶ Der Übersetzer von Jack Miles, Martin Pfeiffer, verwendet für Miles Methode durchgängig den Begriff „Literarkritik“. Weil dieser in der Exegese aber eine bestimmte Methode der Quellenscheidung meint, ist diese Übersetzung für die Augen der Theologen problematisch. Ich erlaube mir daher, den etwas unglücklich gewählten Begriff des Übersetzers durch die Bezeichnung „Literaturkritik“ zu ersetzen.

⁵⁷ Miles, Gott, 25.

Dramen ihre Faszination und Kraft. Mit dem Alten Testament sei es nicht anders, behauptet Miles. Das Gesamtbild aller Texte offenbare die Geschichte Gottes als der Hauptperson des Alten Testaments, die sich biographisch nachzeichnen lasse – und dadurch ausgesprochen authentisch wirkt.

Dabei spielen die menschlichen Partner, mit denen Gott interagiere, eine entscheidende Rolle. Sie stellten Jahwe als Protagonisten der Bibel vor stets neue Herausforderungen, die sich immer wieder – und zudem höchst plausibel! – als Gottes ureigene Konfliktgeschichte entpuppte. Das macht Gott zu einem interessanten Thema des Biographen, denn: „Die Erkenntnis eines ungelösten Konflikts in einem Charakter kann die entscheidendste Erkenntnis sein, die es im Hinblick auf ihn gibt.“⁵⁸ Mit anderen Worten: Nichts wäre langweiliger als ein Gott, dessen Wesen keine Geheimnisse und Abgründe in sich berge.⁵⁹

Eine scharfsinnige und an den Stoffen selbst gewonnene Dramaturgie des Charakters Gottes und seiner dabei offenbar werdenden Ambivalenzen und Rätsel – das ist es, was Miles in einem Durchgang durch das Alte Testament grandios inszeniert. Folgen wir den biblischen Aussagen über Gott ohne die üblichen metaphorischen Relativierungen, verschwindet das Bild vom ewig über allem thronenden unveränderlichen Potentaten, der im Laufe der Geschichte immer abstrakter wurde, je präziser ihn die Theologie zu erfassen suchte, wobei sie zuerst die Persönlichkeit und mit ihr folgerichtig auch die Person Gottes aus dem Blick verlor. So wurde Gott schließlich zum „ganz Anderen“ (K. Barth) oder zu dem, „was uns unbedingt angeht“ (P. Tillich).

Diese verlorene Dimension des wenn auch nicht ontologisch, so doch literarisch greifbaren „Charakters“ Gottes, von dem die Texte in großer Offenheit künden, holt Miles' Relecture nun in unsere Zeit zurück. Dem unveränderlichen Gott philosophischer und theologischer Abstraktionen hält Miles entgegen: „Gott ist beständig; er ist nicht unwandelbar.“⁶⁰ Denn Identität ist immer die Summe sehr unterschiedlicher Wesenszüge:

„Vom Augenblick der Empfängnis an, wenn aus 23 Chromosomen eines Mannes und 23 Chromosomen einer Frau die erste Zelle eines neuen menschlichen Wesens entsteht, sind wir durch unsere innere Spaltung definiert. Unsere einzige Identität ist ein Mangel an Identität. Wir haben nichts, das ganz unser Eigenes wäre.“⁶¹ [...] „Die tiefste Rechtfertigung dafür, den Tenach [i. e. die jüdische Bibel] als die Biographie Gottes zu lesen, liegt darin, dass er ähnlich wie sehr viele Biographien von Menschen den Spaltungen in einer Gestalt folgt, wie sie in einem Lebenswerk zum Ausdruck kommen.“⁶²

⁵⁸ A. a. O., 27.

⁵⁹ Miles' Prämissen lassen durchaus Vergleiche zu Luthers Annahme eines „Deus absconditus“, also der rätselhaften und dunklen Seite Gottes, zu.

⁶⁰ Ebd.

⁶¹ A. a. O., 35

⁶² A. a. O., 36.

Miles Gang durch Gottes Biographie, die er auch eine „Theographie“⁶³ nennt, mündet letztlich in ein Mysterium göttlichen Schweigens, in das Gott sich in Folge schwerer und nicht immer siegreicher Auseinandersetzungen mit den Menschen zurückzieht. Gottes Persönlichkeit bleibt durch diese Rückzug und fehlenden Abschluss seiner Biographie letztlich geheimnisvoll. Nach der für seine Reputation verlustreichen Auseinandersetzung mit Hiob habe er sich zum Schweigen entschlossen. Ab da werde, historisch betrachtet, von Gott im Alten Testament nur noch in der dritten Person gesprochen, während Gott die Menschen nicht mehr direkt anspreche.⁶⁴ Andere biblische Schriften schweigen ab diesem Zeitpunkt sogar ganz über Gott (Ruth und Esther).

Eine bestechende Einsicht des Buches dürfte überraschen: Gott ist wohl immer der Stärkere und verlässt alle Schauplätze als Gewinner. Aber er ist nicht unfehlbar. Und manche seiner Siege über die Menschen, mit denen er Umgang pflegt, kann man durchaus Pyrrhussiege nennen. Abraham und Hiob etwa verlassen als moralische Sieger das Schlachtfeld, auf dem sie wie Jakob „mit Gott gerungen und obsiegt“ (Gen 32, 29), wenn auch nicht gewonnen haben. Die entsprechenden Passagen sind ausgesprochen lesens- und nachdenkenswert!

Miles göttlicher Lebenslauf ist ein monumentales Werk, und doch ist keine Seite zu viel geschrieben, weil es sich zugleich um einen tiefsinnigen Kommentar zum Alten Testament handelt,⁶⁵ der mit Fug „bibeltreu“ genannt werden darf.⁶⁶ Die Stärke dieser Biographie ist „eine bewusste postkritische und postmoderne Reintegration mythischer, fiktionaler und historischer Elemente in der Bibel, die es der Gestalt Gottes gestattet, aus dem Werk, dessen Protagonist Gott ist, deutlicher hervorzutreten.“⁶⁷ Der von

⁶³ A. a. O., 23.

⁶⁴ Dies gilt allerdings nur, wenn man der jüdische Anordnung der Schriften im Alten Testament folgt (s. o.).

⁶⁵ Meine Charakterisierung des Werks von Jack Miles als „Kommentar“ ist hier im literarischen und nicht im streng wissenschaftlichen Sinn zu verstehen: Eher wie ein scharfsinniger Kommentar in einer (gehobenen) Zeitung wie sie in DIE ZEIT oder in der FAZ zu finden sind. Kommentare der Bibelwissenschaft sind etwas anderes. Dazu Miles (a. a. O., 360): „Eine Biographie Gottes ist kein richtiger Kommentar zur Bibel; und im allgemeinen haben wir uns weder Zeile für Zeile mit dem Text auseinandergesetzt [...] noch mit früheren Kommentatoren diskutiert.“ Dies stimmt allerdings nur teilweise, denn implizit stößt man in „Gott. Eine Biographie“ auf zahlreiche Spuren einer gelehrten exegetischen Auseinandersetzung, deren Charme darin besteht, das der Leser bzw. die Leserin angesichts der Faszination, die von diesem Werk ausgeht, dies zunächst kaum bemerkt. Auch darin besteht ein – bisweilen durchaus wohltuender – Unterschied zu den oft schwer lesbaren Konvoluten der exegetischen Kommentarliteratur.

⁶⁶ Der „Evangelikalismus“ konstruiert mit seinem Postulat eines angeblich „bibeltreuen“ Schriftverständnisses einen Anspruch, der bei näherer Betrachtung nach zwar nicht der Bibel, wohl aber der Irrtumslosigkeit des Papstes in Glaubensfragen verdächtig nahe kommt. In Wahrheit handelt es sich bei den Evangelikalen um eine Bibelgläubigkeit ganz eigener Art, die von der wirklichen Bibel mindestens so weit entfernt ist wie die römisch-katholische Amtskirche von Jesus von Nazareth.

⁶⁷ Miles, Gott, 360.

Jack Miles aus den biblischen Texten rekonstruierte Gott ist nicht nur interessanter, sondern letztlich auch liebenswerter als das oft reichlich leblose Kunstprodukt eines Gottes aus der orthodoxen Retorte der verfassten Kirchen, das man zwar verehren aber gerade nicht lieben kann.

Ich greife aus diesem umfangreichen Werk, dem der Autor weniger Jahre später eine neutestamentliche Nachfolgeschichte an die Seite stellte,⁶⁸ zwei Beispiele seiner Analyse Gottes heraus: Seine Rolle bei der Erschaffung des Menschen und im Verlauf des „Sündenfalls“ sowie dessen Auseinandersetzung mit Hiob.

3.2. *Die Erschaffung des Menschen*

Miles zeigt sich schon auf der ersten Seite der Bibel von Gottes geheimnisvollem Charakter fasziniert, dessen Ambivalenzen bereits mit den beiden Schöpfungsberichten einsetzen. Auch Miles weiß natürlich, dass der letzte Grund für die hinlänglich bekannten Widersprüche zwischen Gen 1 und 2(-3) in der Unterschiedlichkeit der Quellen zu suchen ist. Beide Textkompositionen entstammen ganz unterschiedlichen Epochen und Kontexten, was auch durch die unterschiedlichen Gottesnamen deutlich wird. Dennoch insinuiert die bruchlose Anordnung beider Texte in der Genesis, dass der zweite Bericht (Gen 2-3) als Erläuterung von Gen 1 verstanden werden soll. Dies nimmt Miles nun auch psychologisch ernst.

„Gott spricht zu sich, aber nicht über sich.“⁶⁹ Das ist das erste, was wir über Gott, den Schöpfer, erfahren. Gott verfügt, indem er redet, und die Welt fügt sich, indem sie sich erschaffen lässt. Es sind kurze prägnante Befehle, mit der die Schöpfung ins Dasein gerufen wird. Aber wer soll einen Befehl ausführen, wenn es an einem Gegenüber fehlt? Das wäre nach Miles so als würde der Tischler, der nach seinem Hammer greift, laut das Wort „Hammer“ sagen. Man treffe auf eine Arbeit, die im Werden begriffen sei, wobei das Auffällige am göttlichen Arbeiter darin bestehe, dass er alles, was er tue (auch wo er zu sich selbst spricht), ohne jedes Zögern tue. „Er ist nicht in Gedanken versunken. Er hat etwas ganz bestimmtes im Sinn, und jedes Stadium in seinem Vorhaben führt ohne Hast, aber mit äußerster Sparsamkeit und Geradlinigkeit zum nächsten.“⁷⁰

Mit der Erschaffung des Menschen erfährt das Schöpfungswerk eine Zäsur. Das Rätsel beginnt mit dem eigenartigen Wunsch des Schöpfers, mit dem Menschen ein Bild von sich selbst zu schaffen, das dann an seiner statt über die Erde herrschen soll. Das lasse nur den Schluss zu: „Gott macht eine Welt, weil er die Menschen will, und er will die Menschheit, weil er ein Bild will.“⁷¹ Er wolle keinen Diener (wie in Mesopotamien), auch keinen

⁶⁸ Vgl. J. Miles, Jesus. Der Selbstmord des Gottessohnes, München 2001.

⁶⁹ A. a. O., 40.

⁷⁰ Ebd.

⁷¹ A. a. O., 42.

Verehrer, der ihn abgöttisch liebt. So bleibt die Frage, was Gott mit diesem Wunsch nach einem Bild von sich eigentlich bezwecke oder auch verbergen wolle. Freilich gibt Gott darauf in Gen 1 keine Antwort: „Wenn dieser Gott ein Privatleben hat oder sogar [...] ein göttliches soziales Leben im Kreise anderer Götter, dann lässt er uns daran nicht teilnehmen.“⁷² Gott scheint ganz alleine zu sein.

Trotz dieser Diskretion im Blick auf sich selbst wartet Gott seinen in-diskreten Lauschern gegenüber urplötzlich mit einer faustdicken Überraschung auf: Zwar hat es in seinem schöpferischen Tun – im Unterschied zu Herakles, dem Schweiß triefenden Muskelprotz der Antike – bisher keinerlei Hinweise auf Anstrengungen gegeben. Und doch müsse er sich schlagartig am siebten Tag von seinen Werken ausruhen. „Hat es ihn mehr gekostet, als wir sahen? Ist er schwächer, als er sich anmerken lässt?“⁷³ Schon zu Beginn zeige sich im Protagonisten der Bibel „eine Mischung aus Stärke und Schwäche, aus Entschlossenheit und Reue“⁷⁴.

Im zweiten Schöpfungsbericht verstärkt sich dieser Verdacht. Gott trägt hier einen leicht modifizierten Namen. Statt „Elohim“ (Gott) heißt er „Jahwe Elohim“ (Miles: „Gott der Herr“). Zwischen dem Schöpfer und seinem Lieblingsgeschöpf zeigen sich erste Spannungen, für die Gott allein die Verantwortung trägt. Die Menschheit lebt nicht mehr auf dem ganzen Festland wie in Gen 1, sondern muss sich mit einem Garten begnügen. Und an die Stelle der Erlaubnis, sich zu vermehren, tritt erstmals ein reichlich absurd wirkendes Verbot (Gen 2, 16 f.): Wenn der Mensch die Erde beherrschen soll (Gen 1, 26–28), wie soll er das ohne Erkenntnis und ohne Wissen um Gut und Böse tun? Ist Letzteres nicht die notwendige Voraussetzung für Ersteres? „Dem Menschen wird kein anderes Motiv für seinen Gehorsam geboten als eines, das keinen Sinn macht.“⁷⁵

Die dunklen Ahnungen verstärken sich, als sich erste Pannen einstellen. Die Schöpfung ist nicht so vollkommen (Gen 1, 31), wie Gott dies prima facie behauptet hatte: „Es ist nicht gut, dass der Mensch allein sei“ (Gen 2, 18), heißt es urplötzlich, und alle Versuche Gottes des Herrn, diesen Mangel zu beheben, schlagen zunächst fehl. Die Schöpfung ist gut, aber sie ist nicht gut genug für den Menschen, solange Gott der Herr dieses Defizit nicht durch eine Reproduktion seines Werkes behoben hat.

Und dann ereignet sich die Begegnung des Menschen mit der verführerischen Schlange, die dadurch verblüfft, dass alles, was sie sagt, tatsächlich wahr ist. Mit ihrem Wissen stellt sie unbestritten ihre Klugheit unter Beweis, während Gott der Herr am Ende der Versuchungsgeschichte als Lügner dasteht: Der Mensch stirbt tatsächlich nicht, sobald er von der verbotenen Frucht gegessen hatte und er erkannte tatsächlich Gutes und Böses (Gen 3, 4–7). Beides hatte die Schlange richtig vorausgesagt! Nicht nur

⁷² A. a. O., 43.

⁷³ Ebd.

⁷⁴ A. a. O., 44.

⁷⁵ A. a. O., 45.

das: Die Geschichte offenbart Gottes innere Dissonanz, indem der Mensch, der trotz der Drohung seines Schöpfers nicht stirbt, einerseits hart zur Rechenschaft gezogen wird. Andererseits zieht Gott den aus dem Garten Eden Verstoßenen flugs Fellkleider über, als gereue ihn zugleich seine unglaublich heftige Reaktion (Gen 3, 21).

Wer ist die Schlange? Einen Teufel gibt es in dieser Erzählung noch nicht. Ist sie womöglich Gottes Rivalin oder gar seine heimliche Agentin, die seinem Willen zuarbeitet, wie Miles erwägt? Immerhin hatte „die Schlange die Wahrheit über einen Baum gesprochen [...], über den Gott der Herr etwas Falsches gesagt hat.“⁷⁶ Die von Gott mit ihrer Klugheit geschaffene Schlange scheint auf Gott hereingefallen zu sein, ist also eher dessen Opfer, zumal es in einem monotheistischen Kontext keinen adäquaten satanischen Gegenspieler gibt, der hier auch nirgends auftaucht. Wie auch immer: Nach Miles gibt „Gott der Herr“ in Gen 2–3 keine gute Figur ab. Gottes Reaktion auf den Tabubruch ist – auch wenn sie den Tod ausspart – zudem völlig unangemessen, bedenkt man Gottes später so oft gepriesene Langmut (z. B. in Ps 136). Seine Überreaktion ist ein Rundumschlag, der erschrecken lässt. Mit seinem emotionalen Ausbruch, den Gott ja durch die Bekleidung der Menschen sofort wieder revidiert und dadurch mehr oder weniger bereut, zeigt Gott der Herr, dass er seinem Bild tatsächlich ähnlicher ist als er es womöglich zu sein wünscht.

Die Diskrepanz zwischen dem Gott von Gen 1 und Gen 2–3 könnte nicht größer sein: Hier der souveräne großzügige, in sich selbst ruhende und geradezu entrückte Herr der Welten, dort einer, der weit weniger großzügig mit dem Menschen umgeht, seinen Handlungsraum nicht nur auf einen Garten begrenzt, sondern dazu auch noch ausgesprochen rachsüchtig ist. Denn nachdem „Gott der Herr“ die Mühsal der Schwangerschaft und die Schufferei auf dem Feld als gleichsam ewige Strafe über alle menschlichen Nachkommen verhängt hat, fragt man sich, warum er den Bestraften danach Kleider anfertigt. „Warum, wenn nicht deshalb, weil ihm, um es sehr einfach auszudrücken, die ganze Sache Leid tut?“⁷⁷ Kann Gott etwa nicht ohne den Menschen sein? Ist er ihm in seiner Liebe verfallen? Nur warum ist an dieser Stelle von Liebe so wenig die Rede, was die Bibel an anderer Stelle ja durchaus über Gott auszusagen vermag? Übersetzt man die textlichen Differenzen zwischen Gen 1 und Gen 2–3 in innere Ambivalenzen, so folgt daraus: „Wenn Gott im ersten Schöpfungsbericht die Menschen machte, weil er ein Bild haben wollte, dann scheint Gott der Herr in diesem zweiten Bericht die Menschen geschaffen zu haben, weil er Gesellschaft haben wollte.“⁷⁸

Nach einer bemerkenswerten Meditation der Begriffe „Scham und Begehren“, in denen sich der Mensch gerade als Gottes Spiegelbild erweist, gelangt Miles zu dem Schluss:

⁷⁶ A. a. O., 49.

⁷⁷ A. a. O., 51.

⁷⁸ Ebd.

„Gott – erhaben, unerschütterlich und aufrichtig in seinem Schöpfungshandeln [von Gen 1] – ist als Gott der Herr vertraulich und launisch geworden, und er neigt jetzt zu dunkler Reue sowie zu noch dunkleren Zweideutigkeiten. Gott der Herr *ist* Gott. Es gibt in diesem Text nicht zwei Protagonisten, sondern nur einen. Doch dieser eine Protagonist birgt zwei auffallend verschiedene Persönlichkeiten.“⁷⁹

Und so gilt insgesamt: „Als Gestalt ist Gott der Herr beunruhigend, so wie jeder beunruhigend ist, der unermessliche Macht besitzt und anscheinend nicht weiß, was er damit anfangen will.“⁸⁰ Denn Gott lässt uns über die Motive ihrer Ausübung im Unklaren.

Das Erstaunlichste an solchen Sätzen ist, dass sie nach der Lektüre von Miles gar nicht mehr so anstößig oder blasphemisch klingen. Spätestens jetzt will man wissen, wie diese Sache ausgeht.

3.3. *Hiob*

Den Höhepunkt dieser Gottesbiographie, die immer wieder von räsonierenden Interludien des Autors unterbrochen wird, erreicht Miles in der Hiobzählung. Die Geschichte, die aus einer Rahmenhandlung und einem redaktionell überarbeiteten Dialogteil besteht, ist hinlänglich bekannt: Hiob ist ein exemplarischer Heiliger von makelloser ethischer Integrität, dessen Glaube Gott auf makabre Weise mittels einer Wette gegen den Satan auf die Probe stellt, nachdem dieser behauptet hatte, Hiob verehere Gott nur deshalb, weil er von ihm ausschließlich Gutes erfahre. Nähme man ihm weg, was er hätte, würde er Gott dagegen ins Angesicht fluchen. Gott hält dagegen und überlässt Hiob den Folterungen Satans, woraufhin der Gerechte prompt alles verliert, was er hat – Ausnahme seiner defätistischen Frau (Hiob 2, 9). Nach einem anfänglichen Beweis seiner Treue zu Gott, die ihn auch nach schlimmsten Verlusten an diesem festhalten lässt (Hiob 1, 21) bricht der Schwerkranke schließlich unter der Last seines unbeschreiblichen Elends zusammen und verflucht wenn auch nicht Gott (wie es der Satan prophezeit hatte) so doch den Tag seiner Geburt. In langen und hochdramatischen Monologen klagt Hiob Gott vor Gott ob seiner ungerechtfertigten Feindschaft gegen ihn, den Gerechten, an. Hiobs Freunde halten dagegen an der traditionellen Sicht fest, dass die Erfahrung von Unheil und Leid immer eine Reaktion auf menschliches Fehlverhalten darstelle, auch wenn sich Menschen ihrer Sünden nicht bewusst seien, was Hiob in seiner Klage gegen Gottes Ungerechtigkeit allerdings nicht gelten lässt. Nach einer schlussendlich erfolgten rhetorischen Intervention Gottes „im Sturm“ demonstriert dieser seine überlegene Allmacht und des Menschen Ohnmacht. Kein Mensch könne ihn daher zur Rechenschaft ziehen, was Hiob (gemäß der traditionellen Deutung des Schlusses, der Miles widerspricht, s. u.) schließlich zu

⁷⁹ A. a. O., 53.

⁸⁰ Miles, Gott, 50.

Reue und Einsicht in die Unrechtmäßigkeit seiner Klage bewogen haben soll. Hiob wird daraufhin entschädigt und erhält das Doppelte aller seiner Verluste von Gott erstattet.

Die Frage nach der Gerechtigkeit Gottes angesichts unverständlichen Leids ist auch in der Bibel nicht neu. „Doch als Präsentation von Zweifeln an Gott oder von jenen dunklen Ahnungen über die destruktive, feindselige Seite Gottes [...] stellt das Buch Hiob einen Höhepunkt [...] dar.“⁸¹ Es attackiert die traditionelle religiöse Weltsicht, in der Gute belohnt und Böse für ihre jeweiligen Taten bestraft werden. Es stellt auf höchst subversive Weise allerdings auch einen Gott in Frage, der für die Diskrepanz zwischen „Tun“ und „Ergehen“ und damit für ein ethisches Dilemma verantwortlich ist, indem es „eine zutiefst blasphemische Geschichte über Gott den Herrn erzählt“⁸².

Es beginnt mit der höchst anstößigen Feststellung, dass das Leiden der Welt sich in einem Kontext abspielt, in der ein Gott das Zepter führt, der mit einem Satan Wettspiele auf dem Rücken seiner ahnungslosen Geschöpfe durchführt. „Die niemals abwesende dämonische Seite Gottes des Herrn hat plötzlich einen dämonischen Verbündeten.“⁸³ Nach der traditionellen Deutung verfolgt das Buch Hiob dabei zwei Hauptabsichten: Einerseits wird der traditionelle Zusammenhang von Tun und Ergehen, wie ihn die Weisheit (etwa im „Buch der Sprüche“) propagiert, in Frage gestellt, derzufolge guten Menschen Gutes, bösen Menschen dagegen letztlich immer Böses widerfähre. Andererseits gibt das Ausbleiben dieses Mechanismus dem Menschen kein Recht, Klage gegen Gott zu führen, da der Mensch aufgrund seiner hoffnungslosen Unterlegenheit und Inferiorität Gott gegenüber nicht satisfaktionsfähig ist. Widerfährt guten Menschen Böses, so verdankt sich dies einem übergeordneten Sinn, der sich einer moralischen Bewertung entzieht und den der Mensch zu akzeptieren hat, auch wenn ihm die Einsicht in diese Zusammenhänge verborgen bleibt.

Freilich zeigt die Hiobzählung Risse in diesem theologischen Konstrukt, die Miles mit psychoanalytischer Unbestechlichkeit ans Licht bringt. So muss auffallen, dass die mit großem Pathos vorgetragene Gottesreden (Kap. 38–41), die Hiobs Anklage zum Schweigen bringen sollen, durch die Rahmenerzählung am Ende des Buches entscheidend abgeschwächt werden: Dort lobt Gott seinen kühnen Ankläger Hiob nämlich zwei Mal ausdrücklich und kritisiert allein dessen Freunde, die doch als Gottes Verteidiger aufgetreten waren: „Ihr habt nicht recht von mir geredet wie mein Knecht Hiob!“ (Hiob 42, 8. 9). Das ist eine überraschende Wende der Dinge, die ebenso verräterisch ist wie die Tatsache, dass Gott Hiob eine zweifache Entschädigung für das ihm widerfahrene Unrecht zukommen und ihn schlussendlich „alt und lebenssatt“ sterben lässt (42, 10–17). „Wenn der Herr solches sagt, gibt er anscheinend zu, dass er tatsächlich nicht so gerecht

⁸¹ A. a. O., 350.

⁸² A. a. O., 353.

⁸³ A. a. O., 355.

gewesen ist, wie es Hiobs Freunde behauptet haben; und auffälligerweise behauptet der Herr in seiner zornigen Rede an Hiob nur, dass er allmächtig, aber nie direkt, dass er gerecht sein.⁸⁴

Diese offensichtliche Diskrepanz zwischen Gottes Allmacht und seinem Gerechtigkeitsdefizit nimmt Miles zum Anlass für weitere Nachforschungen, die ihm Einblick in den widersprüchlichen Charakter Gottes des Herrn geben, der sich in seiner unberechenbaren Willkür zeigt (vgl. Ex 33, 19). Was für ein Gott ist das, der auf Kosten seiner Geschöpfe mit seinem Widersacher würfelt? Handelt es sich dabei um ein isoliertes Verhalten? „Warum kann es nicht typisch sein? Woher können wir das wissen?“⁸⁵

Miles sucht die subtilen subversiven Intentionen des Buches und wird fündig. In einer bemerkenswerten Exegese der beiden nur scheinbar demütigen Antworten, die Hiob auf Gottes Allmachtsgebaren gibt, verstärkt sich der Verdacht, dass Hiob nicht wirklich bereut. Aufgrund des Dunstkreises frommer Demut ist viel zu selten in Erwägung gezogen worden, dass Hiobs Antworten an Gott ironisch oder zynisch gemeint gewesen sein könnten. Eben das legt Miles sorgfältige Exegese seinen Leserinnen und Lesern eindrucksvoll nahe. Hiob ist geschlagen, aber nicht besiegt; Gott hat gesiegt, aber er ist nicht der Gewinner! Denn Gott hat dem Leiden Hiobs nichts entgegensustellen als seine schiere *Macht*. Aber diese hatte Hiob ja gar nicht in Frage gestellt. Er wollte keine Antwort auf die Machtfrage, sondern auf die Frage nach Gottes *Gerechtigkeit*, die Gott ihm „als Spielpartner des Teufels“ offenbar nicht geben kann. Denn für Miles „ist es die Gleichzeitigkeit von Gerechtigkeit und Macht, welche Gott zu Gott macht. Wenn eines von beiden fehlt, ist Gott nicht Gott.“⁸⁶ Psychologisch zeigt sich Gottes schlechtes Gewissen so: „Die Gottheit hat etwas zu verbergen, um es grob zu sagen, und sie verbirgt es, indem sie sich zu ihrer vollen majestätischen Statur aufrichtet, sich die Gewänder der Schöpfung umlegt und mit königlichem Gestus das Thema wechselt“ (ebd., Anm. 86). Diesem Eindruck kann man sich nach der Lektüre der Gottesreden schwerlich entziehen.

Hiob lässt sich nach Miles aber von Gottes Ablenkungsmanöver nicht täuschen. Er beugt sich, wie vor ihm Abraham,⁸⁷ der überlegenen Macht Gottes, aber er entlässt Gott nicht aus der Antwort auf die Frage nach seiner Gerechtigkeit, sondern verstummt. Schweigen kann ebenso trotzig wie ehrerbietig sein. „Kurz, die Reden des Herrn an Hiob sind vielleicht Hiobs letzte Prüfung, eine Prüfung durch kalkulierte Täuschung in einem Buch, das, wenn man es als Ganzes nimmt, eine gigantische Prüfung durch kalkulierte Täuschung darstellt.“⁸⁸ So lässt sich festhalten: „Hiob spricht ausführlich über Gerechtigkeit und verlangt, dass Gott darauf antwortet. Gott weigert sich. Gott

⁸⁴ A. a. O., 356.

⁸⁵ A. a. O., 357.

⁸⁶ A. a. O., 363.

⁸⁷ Zwischen Abrahams und Hiobs „Gottesergebenheit“ gibt es manche Parallelen, vgl. a. a. O., 63 ff.

⁸⁸ A. a. O., 364.

spricht ausführlich über Macht und verlangt, dass Hiob darauf antwortet. Hiob weigert sich.⁸⁹ Hiob kann auf Gottes geballte Macht nichts erwidern, aber Gott bleibt ihm ebenfalls eine Antwort schuldig. Hiob denke gar nicht daran, Gott aus diesem Dilemma zu erlösen und bereite mit seinem Schweigen „immerhin den Weg für die Buße des Herrn“ (ebd., Anm. 89). So zahlt Hiob es Gott mit gleicher Münze heim: „Durch sein [i. e. Gottes] Schweigen hat der Herr Hiob gefoltert. Hiob lässt durch sein nahezu völliges Schweigen den Herrn in einer Qual ganz anderer Art zurück.“⁹⁰ Auch die scheinbar devote zweite Antwort Hiobs an Gott (43, 2–6) weicht im hebräischen Text von den gängigen Übersetzungen ab, wie Miles deutlich zu machen vermag. Er übersetzt die letzten Worte Hiobs wie folgt: „Nun, da meine Augen dich gesehen haben, erbebe ich vor Jammer über den sterblichen Erdenkloß“ (42, 6). Mag Gott gehofft haben, dass Hiob ihn für seine Werke lobe, so bleibt solches Lob aus. Durch sein Schweigen akzeptiere Hiob lediglich die Ohnmacht des Schwächeren. So bleibt als Fazit einzig – die Reue Gottes. Sie drückt sich in einer gewaltigen materiellen Entschädigung und dem Abbruch des Spiels mit dem Satan aus, der mit keiner Silbe mehr erwähnt wird.

„Ideell hat Hiob ganz bis zum Schluss ausgehalten und die Reden des Herrn aus dem Sturm heraus als seine letzte Prüfung behandelt. Und wenn also [...] der Herr am Ende des Buches Hiob preist, dann preist er sowohl Hiobs vorangegangene Hartnäckigkeit gegenüber seinen menschlichen Gesprächspartnern als auch seine schließliche, ganz und gar konsequente, halsstarrige Widerspenstigkeit vor dem Herrn selbst. Hiob hat gewonnen. Der Herr hat verloren.“⁹¹

Dies hat Konsequenzen für die weitere Geschichte Gottes, der sich aber jetzt in Schweigen hüllt und über den die sich anschließenden Bücher der jüdischen Bibel (Tenach) nur noch in der dritten Person sprechen. Gott hat sich zurückgezogen, als hätte er sich von der Niederlage, die er gegen Hiob erlitten hatte, nicht mehr erholt. „Gott kann nach dieser Episode nie mehr ganz als das erscheinen, was er davor zu sein schien. Was hier noch wichtiger ist: Der Herr kann für sich selbst nie mehr ganz als derselbe erscheinen. Der Teufel ist jetzt ein fester Bestandteil seiner Realität.“⁹² Denn seit der Auseinandersetzung mit Hiob sei Gott sich seiner eigenen Zweideutigkeit in einer Weise bewusst geworden, wie er sie nie zuvor gekannt habe. Gott habe endgültig seine Unschuld verloren.⁹³

3.4. Zusammenfassung

Mit diesen beiden Skizzen wird die Besonderheit der von Miles gewählten literarischen Methode deutlich: Er vermag literarische Spannungen – durchaus im Sinne des Kanons als seinem Makrotext – durch die inneren

⁸⁹ A. a. O., 365.

⁹⁰ A. a. O., 366.

⁹¹ A. a. O., 374.

⁹² A. a. O., 375.

⁹³ Vgl. a. a. O., 376 f.

Ambivalenzen eines Charakters zu beschreiben. Dass er dies nicht nur für die in der Bibel beschriebenen Menschen, sondern auch für die mit den Menschen interagierende und sich also offenbarende göttliche Hauptperson tut, ist die Besonderheit dieses unerhörten Erkenntnisweges, auf den Miles seine Leserinnen und Leser mitnimmt.

Jack Miles schafft mit seiner atemberaubenden Gottesbiographie etwas grundlegend Neues. Der Faszination Gottes tut sein biblisches Porträt keinen Abbruch. Miles Werk erweckt keinen blasphemischen Eindruck, es macht Gott vielmehr interessant und weckt die Neugier auf den Gott „hinter“ den Texten: „Eine Gestalt, der man kein Leben hinter der Bühne zuschreibt, kann kein Leben auf der Bühne haben.“⁹⁴ So aber ist der Gott Israels buchstäblich der „*protos agonistes*, oder ‚erste Handelnde‘ der Bibel. Er betritt nicht die menschliche Bühne. Er *erschafft* die menschliche Bühne, die er dann betritt. Er erschafft den menschlichen Antagonisten, dessen Interaktion mit ihm alle nachfolgenden Handlungen prägt.“⁹⁵ Miles erwägt, ob Gott womöglich von seinem menschlichen Antagonisten – seinem „Ebenbild“ – geradezu abhängig ist.

Dass Gott ohne sein menschliches Gegenüber ganz alleine sei, muss dabei als Folge des Monotheismus betrachtet werden. Polytheistische Religionen weisen eine stärkere Spezialisierung der Götterwelt auf, in der sich nicht jeder Gott mit allen Menschen beschäftigen müsse. Vor der Sintflut hat Gott gelegentlich noch mit sich selbst oder seinem himmlischen Hofstaat geredet: „Lasst uns Menschen machen“ (Gen 1, 26) oder: „Seht der Mensch ist geworden wie wir; er erkennt Gut und Böse“ (Gen 3, 22). Nach der Sintflut ist alle Rede Gottes nur noch an den Menschen gerichtet. Für diesen Verzicht auf seine göttlicher Souveränität findet Miles eine anregende Erklärung: „Gott ist wie ein Romanschriftsteller, der zu Autobiographie oder Kritik buchstäblich unfähig ist und seine Geschichte nur durch seine Gestalten erzählen kann.“⁹⁶ Damit noch nicht genug: Gottes einzig kreative Taktik gegenüber seinen Geschöpfen sei deren Lenkung: „Er erklärt ihnen, was sie tun sollen, damit sie das werden, was sie nach seinem Willen sein sollen. Er ist nicht an ihnen selbst interessiert.“⁹⁷

Gott gibt seinem menschlichen Gegenüber und auch dem Theographen Jack Miles Rätsel auf. Gott sei sich eigentlich selbst ein Rätsel, wobei der Mensch das Medium darstelle, das Gott helfe, es zu lösen. „Immer wieder ist Gott mit dem Menschen unzufrieden, aber oft genug sieht es so aus, als entdeckte er nur in seinem Zorn und durch ihn, was ihn eigentlich zufrieden stellt.“⁹⁸

Jack Miles gelingt mit seiner Darstellung, was die Disziplin der alttestamentlichen Theologie bisher nicht vermochte: Inmitten der Quellenvielfalt und Lebenskontexte des Alten Testaments einen roten Faden aufzuspüren, der dem Alten Testament seine verlorene Mitte zurückgibt. So ist der Bi-

⁹⁴ A. a. O., 21.

⁹⁵ A. a. O., 107.

⁹⁶ A. a. O., 108.

⁹⁷ Ebd.

⁹⁸ A. a. O., 109.

belkanon ein „verwirrender Klassiker, von unzähligen Verfassern im Laufe von vielen Hunderten von Jahren geschaffen, wird er weit mehr von seiner zentralen Gestalt zusammengehalten, als von einer starren Struktur oder von einem epischen Thema.“⁹⁹ Zwar kann man Gott nicht wissen, aber man kann immerhin seine Geschichte nacherzählen. Dieses reizvolle Paradox wird durch Miles Theographie eindrucksvoll ausgelegt.

Miles vermag darzustellen, weshalb Menschen Gott so unterschiedlich erfahren: Als gnadenlosen Richter, der bedingungslosen Gehorsam und Blut fordert oder als fürsorglichen, erbarmenden Partner und Freund, der am liebsten alles Schlechte ungeschehen macht. Miles ist darüber hinaus ein grandioser Erzähler, dessen Sprache Schönheit, Eleganz und Würde hat, ohne affektiert zu wirken. Seine Gottesbiographie ist ein reifes theologisches Werk und eine besonders intelligente Form der „Bibeltreue“. Er nimmt die Bibel beim Wort – bei ihrem eigenen Wort über Gott und versetzt die Lesenden durch sein Porträt in eine Textrealität, die kaum zu überbieten ist. Für Theologinnen und Theologen ist diese hinreißend geschriebene Buch ein „Muss“, für alle wachen Menschen des Glaubens aus meiner Sicht eine dringende Lektüreempfehlung.

Lässt sich mit einem solchen Buch auch in der Gemeinde etwas anfangen? Die Lektüre ist anspruchsvoll und verlangt Einiges von seinen Leserinnen und Lesern. Für allzu orthodoxe Augen und Ohren ist Miles Gottesbiographie nicht geschrieben – es sei denn als Heilmittel. Nicht wenige werden sich an der profanen Betrachtung stoßen und sich schon am Begriff eines göttlichen „Charakters“ oder einer „Biographie Gottes“ stoßen. Ich halte das Buch gleichwohl für gemeindetauglich und habe es selbst erprobt. In einem zweijährigen Leseprozess wurde das Werk in unserem innergemeindlichen „Theologischen Lektürekreis“ gelesen und besprochen. Die beteiligten Personen haben sich mit Gewinn darauf eingelassen. Als hilfreich hat sich erweisen, darauf hinzuweisen dass es sich bei dieser Biographie um eine „Beschreibung“ auf der Grundlage überlieferter Texte und nicht etwa um eine Ontologie Gottes handelt. Es geht um *Literatur*, mithin um die Geschichte des Verstehens und der Erfahrungen, die Menschen in Lauf der Heilsgeschichte mit Gott gemacht und niedergeschrieben haben. Über das „Sein“ Gottes kann ein Mensch dagegen nicht schreiben.

Nach der Lektüre des Buches sieht man sich auf höchst vergnügliche Art vor die Unergründlichkeit Gottes gestellt, und es mag einem wie dem großen jüdischen Gelehrten Rabbi Schlomo Jizchaki („Raschi“) gehen. In seiner Auslegung der Stelle Ex 33, 11–18, in der es heißt, Mose habe Gott von Angesicht zu Angesicht gesehen, ist zu lesen: „Die Propheten sahen Gott durch eine trübe Scheibe und glaubten, ihn gesehen zu haben. Aber Mose hatte ihn durch eine klare Scheibe gesehen – und wusste, dass er nichts gesehen hatte.“ Gottes Geheimnis bleibt auch nach dem inspizierenden Blick des Biographen gewahrt. Und das ist gut so.

⁹⁹ A. a. O., 37.

Vergleicht man beide Ansätze, den von Bernhard Lang, der auf traditionellem Wege zu einer neuen Gesamtsicht des biblischen Gottes gelangt, mit dem göttlichen Psychogramm von Jack Miles, dann haben sie je für sich ihren Reiz. Dass es auch ohne die so oft mit diesem Attribut verbundene evangelikale Konnotation möglich ist, der Bibel die Treue zu halten, ohne ihr dabei zu verfallen – auch Liebe kann ja blind machen – haben beide Autoren jedenfalls eindrücklich unter Beweis gestellt.

Bibliographie

- Albertz, R.*, Religionsgeschichte Israels im Alten Testament, Bd. 1: Von den Anfängen bis zur Königszeit (ATD.E 8/1), Göttingen 1992
- Frör, H.*, Ich will von Gott erzählen wie von einem Menschen, den ich liebe, München ⁴1982
- Gestrich, Ch. / Schröter, J.*, Zu diesem Heft, in: BThZ 22 (2006), Thema: Kanon und Schriftauslegung
- Gunnweg, A. J. H.*, Biblische Theologie des Alten Testaments. Eine Religionsgeschichte Israels in biblisch-theologischer Sicht, Stuttgart u. a. 1993
- Jahrbuch für Biblische Theologie (JBTh 10), 1995: Religionsgeschichte Israels oder Theologie des Alten Testaments?
- Janowski, B.*, Kanonhermeneutik. Eine problemgeschichtliche Skizze, in: BThZ 22 (2006) 161–180
- Kaiser, O.*, Der Gott des Alten Testaments. Theologie des AT, Bd. 1: Grundlegung, Göttingen 1993
- Kraus, H.-J.*, Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments, Neukirchen-Vluyn ⁴1989
- Lang, B.*, Jahwe der biblische Gott. Ein Porträt, München 2002 (= Darmstadt 2002)
- Miles, J.*, Gott – eine Biographie, München/Wien 1996 (= ⁴2002)
- Otto, E.*, Theologische Ethik des Alten Testaments, Stuttgart u. a. 1994
- Preuß, H. D.*, Theologie des Alten Testaments, Bd. 1: JHWHs erwählendes und verpflichtendes Handeln, Stuttgart u. a. 1991
- Rad, G. v.*, Theologie des Alten Testaments, Bd. 1, München ⁹1987
- Rendtorff, R.*, Kanon und Theologie. Vorarbeiten zu einer Theologie des Alten Testaments, Neukirchen-Vluyn, 1991
- , Der Text in seiner Endgestalt. Schritte auf dem Weg zu einer Theologie des Alten Testaments, Neukirchen-Vluyn, 2001, 30–46
- Reventlow, H. Graf*, Hauptprobleme der alttestamentlichen Theologie im 20. Jahrhundert (EdF 173), Darmstadt 1982
- Schmidt, W. H.*, Einleitung und Theologie, in: *ders./Thiel, W./Hanhart, R.* (Hgg.), Altes Testament. Grundkurs Theologie, Bd. 1, Stuttgart 1989
- Vincent, J. M.*, Leben und Werk des frühen Eduard Reuss. Ein Beitrag zu den geistesgeschichtlichen Voraussetzungen der Bibelkritik im zweiten Viertel des 19. Jahrhunderts (BevTh 106), München 1990
- Westermann, C.*, Der Segen in der Bibel und im Handeln der Kirche, München 1968

Treue zur Tora im Neuen Testament: Paulus und Matthäus¹

Peter von der Osten-Sacken

Im Allgemeinen haben wir in evangelischer Tradition wohl kaum einen unmittelbaren Zugang zur Sicht des Gesetzes oder der Tora, wie sie bei einzelnen Zeugen des Neuen Testaments begegnet. In der Regel dürften wir vielmehr – und vermutlich gilt dies zumindest zum Teil auch in freikirchlichem Umfeld – mehr oder minder von der Auffassung geprägt oder mitbestimmt sein, die Martin Luther von der Sache gehabt hat. Um diese wirkungsgeschichtlich bedeutsame Prägung nicht außer Acht zu lassen, beginnen wir deshalb damit, dass wir uns Luthers Verständnis des Themas vor Augen führen. Anschließend werden wir uns die Bandbreite der Rede vom Gesetz bei Paulus veranschaulichen und von dort her die besonderen Konturen seines Gesetzesverständnisses ins Auge fassen. Im einem dritten Teil werden wir die Akzente herausarbeiten, die Matthäus setzt, um abschließend noch einmal vergleichend zu Luther zurückkehren.

1. Luther

Der Reformator hat des Öfteren geurteilt, ein guter Theologe müsse vor allem eins können, nämlich Gesetz und Evangelium recht unterscheiden. Sehr oft wird dies so verstanden, als sei mit dem Gesetz das Alte, mit dem Evangelium das Neue Testament gemeint. Wirksam ist diese Tradition überall dort, wo – leider teilweise bis heute hin – dem vermeintlichen Gott der Rache, der kalten Gerechtigkeit, der unbarmherzigen Forderung usw. im Alten Testament der vermeintliche Gott der Liebe, der Gnade und Barmherzigkeit im Neuen Testament gegenübergestellt wird. Glücklicherweise gibt es inzwischen landauf landab gravierende Korrekturen an diesem Bild, Korrekturen, die sich zum Teil mit Luthers Auffassung der Sache berühren. In seiner Sicht finden sich Evangelium, das schenkende Wort Gottes, und Ge-

¹ Die Basis des folgenden Beitrags bildet ein Vortrag des Verfassers, der unter dem Titel „Paulus und Luther im Einklang?“ in dem Sammelband veröffentlicht worden ist: Paulus der Jude. Seine Stellung im christlich-jüdischen Dialog heute, hg. v. *Sung-Hee Lee-Linke*, Frankfurt a. M. 2005, 69–87. Er ist hier teils etwas gekürzt, teils geringfügig redigiert, auf die im Titel formulierte Thematik abgestimmt und vor allem um den Teil über das Matthäusevangelium erweitert worden. Der Vortragsstil ist dabei weitgehend beibehalten.

Zur Weiterarbeit an den hier angeschnittenen Zusammenhängen sei auf die Kommentare zum Matthäusevangelium von *Ulrich Luz* und *Hubert Frankemölle* sowie auf die beiden Monographien von *Hans-Jürgen Becker* (*Auf der Kathedra des Mose. Rabbinisch-theologisches Denken und antirabbinische Polemik in Matthäus 23,1–12*, Berlin 1990) und *Volker Stolle* (*Luther und Paulus*, Leipzig 2002) verwiesen.

setz, das fordernde Wort Gottes, in beiden Testamenten, in dem Alten wie in dem Neuen, und entsprechend wird auch von beiden Testamenten Gott als Richter *und* als Erbarmer bezeugt. Sodann ist die Unterscheidung von Evangelium und Gesetz bei Luther Teil eines umfassenderen Verständnisses vom Wort Gottes. *Wie* redet Gott mit den Menschen? Darauf antwortet der Reformator: Er verheißt, er verspricht, er sagt zu – das ist der Bereich des Evangeliums, in dem Verheißungen und Zusagen laut werden (Altes Testament) und zur Erfüllung kommen (Neues Testament). Und Gott gebietet oder befiehlt, wie es ihm als Herrscher zukommt – dies ist der Bereich des Gebotes bzw., nicht auf das Einzelne, sondern auf das Ganze gesehen, der Bereich des Gesetzes.

Was nun diesen Bereich des Gesetzes angeht, trifft Luther eine ganze Reihe von Unterscheidungen. So gibt es für ihn solche Teile des Gesetzes, die nur einen begrenzten Einzugsbereich haben und sich nicht auf alle Menschen oder Zeiten erstrecken. Dies gilt etwa von den Geboten, die sich speziell an das jüdische Volk richten wie das Gebot der Beschneidung, oder aber es gilt etwa von Weisungen, die sich auf den Tempeldienst beziehen und die nach Luther aus geschichtlichen und theologischen Gründen überholt sind. Dieser ganze Bereich des Gesetzes ist für den Reformator „der Juden Sachsenspiegel“, d. h. das – nur für sie gültige – Rechtsbuch der Juden. Von ihm ist jenes Gesetz zu unterscheiden, das alle Menschen in gleicher Weise betrifft. Luther sieht es (mit kleinen Abstrichen) in den 10 Geboten in Ex 20 zum Ausdruck gebracht, allerdings nicht nur dort. Das, was die 10 Gebote anordnen, ist vielmehr dem Herzen oder Gewissen eines jeden Menschen eingestiftet. Wenn Luther von Gesetz im engeren Sinne spricht – also etwa im Rahmen seiner Unterscheidung von Gesetz und Evangelium –, dann meint er das auf diese Weise, also z. B. in Gestalt der 10 Gebote, umgrenzte Gesetz.

Im Blick auf dieses für alle Menschen gültige Gesetz Gottes nun unterscheidet Luther ausdrücklich einen zweifachen Brauch oder auch eine zweifache Funktion, die ihm von Gott her zugeordnet sei. Das eine ist die theologische, das andere die politische oder bürgerliche Wirkungsweise des Gesetzes. Beide, der theologische und der bürgerliche Gebrauch des Gesetzes, beziehen sich – dies ist ein Schlüssel zum Verständnis des Ganzen – auf den Menschen als Sünder oder als Feind Gottes. Denn der Mensch, der mit Gott in vollem Einklang steht, braucht nach Luther kein Gesetz, er hat kein „Du sollst“ nötig, weil er von selbst den Willen Gottes tut. Der politische oder bürgerliche Gebrauch des Gesetzes nun soll die Menschen daran hindern, dass sie der Bestie, die in ihnen wohnt, im Verhältnis zu den anderen freien Lauf lassen und dass sie so das Gemeinschaftsleben durch ihre Ichsucht schädigen und zerstören. Dieser Gebrauch des Gesetzes gilt also ganz gleich, ob es sich um Christen oder um andere Menschen handelt. Er betrifft die menschliche Gemeinschaft ganz allgemein. Auch das Gesetz in seiner theologischen Funktion soll den Menschen, d. h. den Sünder, der er ist, in bestimmtem Sinne in Schach halten. Jetzt aber nicht, damit er nicht den anderen Menschen gegenüber die Bestie herauslässt. Vielmehr

soll der theologische Gebrauch des Gesetzes die Bestie zügeln, die der Sünder im Verhältnis zu Gott ist, ja mehr noch: Das Gesetz in seiner theologischen Wirkweise hat eine noch tiefere Absicht: Es soll den Sünder, der jeder Mensch ist, in gewissem Sinne auf den Weg bringen und verwandeln: Mit seiner umfassenden Forderung – z. B. „Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig, euer Gott“ –, mit seiner umfassenden und unerfüllbaren Forderung und durch die Androhung göttlicher Strafen soll das Gesetz den Sünder erlernen: Auf sich allein gestellt, muss er vor dem heiligen, ewigen, einem verzehrenden Feuer gleichen Gott vergehen. Durch diese Erkenntnis, die das Gesetz bewirkt, soll es den an sich selbst verzweifelnden Menschen zum Evangelium treiben, „das“ – wie Luther sagt – „ein Licht [ist], welches erleuchtet, lebendig macht, die furchtsamen Gemüter tröstet und aufrichtet. Denn es [das Evangelium] zeigt, dass Gott den Sündern und denen, die es nicht wert sind, gnädig ist um Christi willen“. Dann, wenn sie ihr Vertrauen und ihre Hoffnung auf ihn setzen, schenkt er ihnen Vergebung der Sünden, Leben und Seligkeit (zu Gal 3, 19 im Kommentar von 1535; dt. Walch 9, 415). Luther kann auf diesen, den für ihn entscheidenden Gebrauch des Gesetzes die Aussage aus Jer 23, 29 anwenden, das Wort Gottes sei ein Hammer, der Felsen zerschlägt: Zerschlagen werde in diesem Fall „ein großes und erschreckendes Ungeheuer, eine aufrührerische, eigensinnige und überaus hartnäckige Bestie“, nämlich der Wahn des Menschen, vor Gott von sich selbst her bestehen zu können.

Es schmerzt, wenn ein solcher Hammer niedergeht. Die alte Bestie, die sich vor Gott aus eigenen Kräften behaupten will, bäumt sich ein Leben lang auf. Es liegt durchaus nicht im Sinne des Menschen, radikal aus der Gnade leben zu wollen, nicht im Verhältnis zu anderen und auch nicht im Verhältnis zu Gott – so jedenfalls hat es Luther gesehen. Falls Sie und ich also etwas gegen diesen Hammer haben, der da beim theologischen Gebrauch des Gesetzes auf uns heruntergeht, wenn Sie und ich ihm ausweichen oder gegen ihn revoltieren, dann ist es wichtig, daß unsere Abwehrreaktionen nicht fehlgeleitet werden. Wir revoltieren damit nicht gegen das jüdische Gesetz oder jüdisches Gesetzesverständnis, sondern wir revoltieren gegen das Luthersche. Nicht etwa, dass ich Sie zu solchen Abwehrreaktionen anleiten möchte. Darum möchte ich am Ende dieses ersten Teils besonders einen Gesichtspunkt hervorheben, der oft zu sehr in den Hintergrund rückt. Das Gesetz ist für Luther wirklich Wort Gottes, und es klingt, obwohl Evangelium und Gesetz zu unterscheiden sind, am Ende ganz mit dem Evangelium zusammen. Denn das Gesetz zeigt nach Luther dem Menschen, wer er vor Gott – auf sich allein gestellt, ohne Fürsprecher – ist, und es lässt ihn das Evangelium als rettendes Wort ergreifen, es drängt den Sünder zum Evangelium hin. Deshalb kann der Reformator in demselben Zusammenhang seines großen Kommentars zum Galaterbrief, aus dem ich bisher vor allem geschöpft habe, sagen: „Darum [weil es diesen Dienst leistet] ist das Gesetz *auch ein Licht*, welches leuchtet ...“. Wollte man das Ganze abschließend auf eine Formel bringen, könnte man sagen: Das Evangelium eröffnet nach

Luther in folgendem Sinne Treue zur Tora: Es bringt dem Menschen das, was die Tora – als Ausdruck des Willens Gottes – von ihm fordert, es gibt ihm die Freiheit und die Kraft, diesem Willen zu folgen. Abstrakt formuliert: Es ist die messianisch bestimmte Wortgestalt der Tora.

2. Paulus

Von Luther sind Tausende und Abertausende von Seiten erhalten, von Paulus einige wenige Briefe. Paulus steht am Anfang einer christlichen Lehrtradition, Luther hat anderthalb Jahrtausende christlicher Lehre im Rücken und kann – wenn auch kritisch – auf ihr aufbauen. Entsprechend sind Luthers Ausführungen sehr viel lehrhafter oder auch systematisch durchgeformt, während man bei Paulus im Allgemeinen deutlicher den engen Zusammenhang zwischen der jeweiligen Situation und den theologischen Gedanken, die diese Situation durchdringen, spürt. Wie wird der Begriff „Gesetz“ von ihm gebraucht, und inwiefern lässt sich bei ihm von Treue zur Tora sprechen?

„Gesetz“ im engeren Sinne meint für Paulus – wie im Judentum auch sonst – zunächst das sog. Gesetz des Mose, das ihm auf dem Berg Sinai für das Volk Israel übergeben, das vom Volk angenommen wurde und an dessen Anfang die 10 Gebote stehen. Dieses Gesetz hat Paulus vor Augen, wenn er z. B. in Gal 3, 17 sagt, das Gesetz sei 430 Jahre *nach* der Verheißung gegeben worden, die dem Erzvater Abraham für Israel und die Völker zuteil geworden sei. Neben *dieser* Redeweise vom Gesetz kennt Paulus eine weitere, die desgleichen auch sonst im Judentum geläufig ist. Sie ist davon geleitet, dass „Gesetz“ im jüdischen Verständnis nicht nur die Gabe am Sinai ist, sondern die 5 Bücher Mose insgesamt meint, also einschließlich der Erzählung über die Erschaffung der Welt und über die Erzväter. „Tora“ oder „Gesetz“ sind diese 5 Bücher im Unterschied und in Abgrenzung zu den prophetischen und den übrigen Schriften der Bibel oder des Alten Testaments. In diesem Sinne – als Bezeichnung für die 5 Bücher Mose – verwendet Paulus den Begriff „Gesetz“ z. B. in Röm 3 und 4. Dort hebt er in Kap. 3, 21 hervor, die durch das Evangelium zugesprochene Glaubensgerechtigkeit sei zwar ohne oder außerhalb des Gesetzes zutage getreten (nämlich durch Jesus Christus), aber sie werde *bezeugt* von Gesetz und Propheten. Und als Beweis dafür nennt er anschließend in Röm 4 den Erzvater Abraham aus dem ersten Buch Mose. Folgerichtig sagt Paulus in diesem Zusammenhang ausdrücklich – und damit haben wir bereits eine erste Antwort auf die Frage nach seiner Treue zur Tora: „Beseitigen wir nun das Gesetz (durch den Glauben, d. h. durch die Glaubensbotschaft des Evangeliums)?“ Das sei ferne, sondern wir richten das Gesetz auf (sc. in Treue zu dieser Tora, durch den Glauben)!“

In den bisher genannten Beispielen ist überall eindeutig, was mit dem Begriff „Gesetz“ gemeint ist. Daneben gibt es bei Paulus eine Verwendung, bei der umstritten ist, wie der Begriff jeweils zu verstehen ist. So spricht

Paulus in Röm 3 vom „Gesetz des Glaubens“ und vom „Gesetz der Werke“, in Röm 7 und 8 vom „Gesetz der Sünde“ oder dem „Gesetz der Sünde und des Todes“ und im Gegenzug von dem „Gesetz des Geistes des Lebens“. Manche meinen, „Gesetz“ meine hier gar nicht das biblische Gesetz, sondern „Gesetz“ oder „Ordnung“ in einem allgemeinen Sinne, Paulus „spiele“ hier also mit dem Begriff. Allerdings wird in diesem Fall nicht deutlich, *warum* sich der Apostel an den betreffenden Stellen – die in ihrem jeweiligen Zusammenhang ganz durch die Rede vom Gesetz im eigentlichen Sinne geprägt sind – plötzlich auf ein Begriffsspiel verlegt.

Von besonderem Interesse ist eine weitere Gruppe von Aussagen. Es handelt sich um solche Stellen, an denen Paulus deutlich auf das Gesetz/die Tora zurückgreift, ohne den Sachverhalt auch so zu benennen, d. h. ohne ausdrücklich die Tora / das Gesetz zu erwähnen. So lautet das erste der 10 Gebote bekanntlich: „Ich bin der HERR, dein Gott, der dich aus Ägypten, dem Sklavenhause, befreit hat: Du sollst keine anderen Götter haben neben mir.“ Ebenso ist das diesem ersten Gebot entsprechende grundlegende Bekenntnis Israels, das Jesus und Paulus geteilt haben, in ein Gebot gefasst: „Höre, Israel, der HERR unser Gott, der HERR ist *einer*.“ Vor allem im 1. Thessalonicherbrief (1, 9 f.) und im 1. Korintherbrief (8, 5 f.; vgl. 12, 2) lässt Paulus erkennen: Ebenso, mit der Proklamation: Der eine Gott und keine anderen, hat er sich zu den heidnischen Völkern gewandt, und erst auf dieser Grundlage hat er überhaupt auch von Jesus Christus reden können. Auch jene tragenden, die Anbetung des einen Gottes betreffenden Gebote gehören zur Tora, zum Gesetz. Ein Gleiches gilt für die Gestaltung des Verhältnisses zu den anderen Menschen, vor allem in der Gemeinde. Das Gebot, das unter allen Anweisungen des Apostels an erster Stelle steht und das die anderen dirigiert, ist die Weisung, einander zu lieben. Paulus kann sie an vielen Stellen – besonders im 1. Korintherbrief – anführen, ohne auf einen wesentlichen Tatbestand hinzuweisen, der entsprechend auch oft in Vergessenheit gerät. Bei dieser zentralen Richtungsangabe für das Leben der Gemeinde, nämlich einander Liebe zu erweisen, aber handelt es sich um ein Gebot aus den heiligen Schriften Israels, näherhin um einen Teil des Gesetzes (Lev 19, 18). An anderen Stellen hebt Paulus dies ausdrücklich hervor, und er betont dabei, dass in diesem einen Gebot das ganze Gesetz aufgenommen sei (Gal 5, 14; Röm 13, 8–10).

Alles, was ich bisher zur Tora, dem Gesetz, gesagt habe, lässt sich mehr oder minder von *allen* Schriften des Neuen Testaments feststellen, und wir werden dies später am Beispiel des Matthäus sehen. Umso mehr haben wir uns im Folgenden den besonderen Konturen des paulinischen Gesetzesverständnisses zuzuwenden. Dadurch wird nichts von dem bisher Festgestellten zurückgenommen, aber doch die besondere paulinische Zuspitzung des Ganzen deutlich.

Welcher Spur wir in diesem Zusammenhang besonders zu folgen haben, zeigt beispielhaft der Galaterbrief. Er stellt in den ersten Kapiteln in besonderer Intensität Kreuz und Gesetz gegenüber. Und ganz in Übereinstimmung damit gewinnt man einen sachgemäßen Zugang zu der besonderen Sicht des

Gesetzes, die Paulus gewonnen hat, über jene Erfahrung und jene Einsicht, die ihn aus der Bahn geworfen hat und die sich in der Gewissheit bündeln lässt: Der schmäählich Gekreuzigte lebt, und er wird von dieser Gewissheit her in seiner wahren Würde erkannt – als Messias, als Gottessohn, als Gottesknecht und wie die Titel mehr lauten. Uns mag das vielfach als selbstverständlich anmuten, weil wir es vielleicht von Hause aus gewohnt sind, so auf den hinggerichteten Nazarener zu schauen. Im Neuen Testament kann man jedoch noch bis in die später verfassten Evangelien hinein spüren, welche Mühe es die frühen Christen gekostet hat, dies auf die Reihe zu bringen: die Erkenntnis der Würde Jesu und seinen schmäählichen Tod am Galgen.

Bereits früh hat man den Tod Jesu auf folgender Linie gedeutet: Sterben und Tod dieses Gerechten sind nicht um seiner selbst willen geschehen, sondern sie sind ein Akt der Hingabe für andere, in der Sprache des Bekenntnisses: für uns. Die Bibel selbst bot für eine solche Deutung Hilfen an, etwa mit dem Lied vom leidenden Gottesknecht Jes 53. Paulus hat an diese ihm bereits vorgegebene Deutung des Todes Jesu als eines stellvertretenden Handelns angeknüpft, und er hat ihr seinen eigenen Stempel aufgedrückt. Wenn dieser Eine stellvertretend gestorben ist – er für uns, einer für alle –, dann schließt dies ein, dass alle außer diesem Einen selbst in der Gottesferne leben, dass sie nicht zu den Gerechten, sondern zu den Ungerechten zählen oder – in der Sprache des Paulus – dass sie unter der Herrschaft der Sünde, der Gottesferne und Gottesfeindschaft sind. Im Kreuz Jesu Christi hat Paulus deshalb den festen Boden, auf dem er bis dahin in seinem Verhältnis zu Gott gestanden hat, zerbrechen sehen. Nach jüdischem Verständnis ist jemand ein Gerechter, wenn er in Übereinstimmung mit dem Gesetz lebt. Paulus selber sagt im Brief an die Philipper, er sei darin untadelig gewesen. Trotzdem erkennt sich er sich im Spiegel des Gekreuzigten, dieses *einen* Gerechten, als Sünder. Diese Erkenntnis besagt für ihn positiv: Verlass ist vor Gott im Letzten allein auf das, was von ihm selber gewährt wird, nicht auf das, was vom Menschen getan werden kann. Nach der neu gewonnenen Erkenntnis des Apostels hat Gott an diesem Gekreuzigten gezeigt, wie er am Rande der kommenden neuen Welt mit den Menschen handeln will – dem Unansehnlichen und Schwachen zugewandt, Tote erweckend, Sünder begnadigend, Feinde versöhnend, all dies dadurch, dass er seinen Geist, seine Kraft verleiht. Darum fallen jetzt vor ihm alle die Unterschiede dahin, die ein Kennzeichen der alten, nicht der neuen Schöpfung sind: „Das ist nicht Jude noch Grieche, da ist nicht Sklave noch Freier, da ist nicht männlich und weiblich“ (Gal 3, 28).

Noch einmal anders gesagt: Mit den Augen der alten Schöpfung sieht man nach Paulus am Kreuz allein einen Gescheiterten, mit den Augen des Glaubens, in der Kraft des Geistes Gottes, aber erkennt man, wie es im Weihnachtsgesang heißt: „Das hat er alles uns getan, sein groß Lieb zu zeigen an.“ Von hier aus wird deshalb auch verständlich, warum Paulus dem Glauben solches Gewicht beilegt. Allein durch den Glauben, allein durch die Annahme des zugesagten Wortes, wird das zugänglich und zuteil, was

nach der Erkenntnis des Apostels jetzt von Gott her geschehen ist. Weil der Glaube das wahrnimmt, was für das menschliche Auge unsichtbar von Gott her in Gang gesetzt ist, *darum* ist dort, wo geglaubt wird, der Beginn der neuen Schöpfung. Der Glaube besteht also nicht darin, bestimmte Lehrsätze zu akzeptieren, sondern er ist eine lebendige Beziehung. Dort, wo solcher Glaube an das Evangelium bestimmend ist, werden die sichtbaren Unterschiede relativiert. Es kommt zu einem gleichberechtigten Miteinander der Verschiedenen und so auch zu einem Miteinander von Juden und Nichtjuden in einer Gemeinde, ohne dass eine der beiden Seiten vorher zur anderen überwechseln muss. Allerdings hat es gerade an dieser Stelle – wenn auch nicht nur hier – bald ausgesprochen schwierige Probleme gegeben, so dass man sich hüten muss, in diesem Zusammenhang zu idealisieren.

Paulus hat von seiner neuen Erfahrung, er hat von dem Evangelium her, in das diese Erfahrung eingegangen ist, seine eigene Vergangenheit neu gesehen und beurteilt. Desgleichen hat er auch seine Volksgenossen, sofern sie sich diesem Evangelium verschließen, in neuer Perspektive wahrgenommen, und nicht zuletzt die Bibel seines Volkes, d. h. das von uns sog. Alte Testament. In diesem Zusammenhang, bei seiner Hinwendung zur Bibel, hat er auch die schwierige Frage aufgenommen: Welchen Sinn hat die Gabe des Gesetzes, wenn der Glaube an das Evangelium ins Leben führt und nicht – wie Paulus bis zu seiner Kehre meinte – die umfassende Treue zu den Weisungen der Bibel oder des Gesetzes? (Vgl. Gal 2; Apg 15; 1 Kor 8; 10.)

Man versteht die Aussagen des Apostels zu diesen Zusammenhängen nur, wenn man ständig darauf achtet, dass sie alle von jener neuen Christus-Erfahrung bestimmt, dass sie also nicht von irgendeiner übergeordneten Warte getroffen sind. Der Messias ist gekommen, der Geist Gottes wird durch Evangelium und Glaube in die Herzen ausgeschüttet, es geschieht also genau das, worauf Israel immer gehofft hat – und ein großer Teil der Jüdinnen und Juden im Lande selbst wie in der Diaspora sagt Nein. Im Neuen Testament ist dieses Nein im besten Fall als Ausdruck der Verstockung durch Gott, im schlimmsten Fall als Ausdruck von dämonischer, teuflischer Besessenheit gedeutet worden. Für uns heute wäre es, wenn wir denn wirklich ein neues, ein geschwisterliches Gesprächsverhältnis zur jüdischen Gemeinschaft haben wollen, von grundlegender Wichtigkeit zu wissen: Warum sagen sie *ihren eigenen Gründen nach* Nein zu dieser messianischen Zeitansage? Und wenn wir das täten, dann würden wir wohl auch heilsamer mit jenem Nein leben können. Denn wir würden dann anfangen, die jüdische Seite zu kennen und ein Stück weit zu verstehen. Für Paulus in seiner Zeit und in seiner Situation liegt ein solcher Dialog außerhalb der Reichweite. Sie sagen Nein zum jetzt verkündeten Glauben, Nein zum jetzt ausgeschütteten Geist, Nein zur jetzt verkündigten Gnade? Also bauen sie nicht auf den Geist, sondern auf das Fleisch, vertrauen auf *ihr* Tun und nicht auf das Handeln Gottes, setzen auf die Werke des Gesetzes wie z. B. die Beschneidung und dergleichen und nicht auf den Glauben, der allein der Gnade Gottes vertraut. So deutet der Apostel das Nein seiner Volksge-

nossen von seiner eigenen neuen Erfahrung her. Er bleibt jüdischer Existenz vor Gott damit wohl doch einiges schuldig. Denn in der Perspektive seiner jüdischen Zeitgenossen stellt sich manches sehr viel anders dar. Der Umgang mit dem Gesetz *begründet* ja nach jüdischer Auffassung nicht das Gottesverhältnis. Vielmehr ist das Gesetz die Gabe und der Auftrag Gottes an sein Volk, nachdem er es aus der Sklaverei in Ägypten herausgeführt, nachdem Gott also das Verhältnis in freier Wahl begründet hat. Das Hören auf Gesetz und Gebot ist entsprechend im Judentum die Antwort auf dieses grundlegende Handeln, zu der sich das Volk am Sinai verpflichtet, und es wäre eine Verkürzung, würde man aus dieser Antwort all das ausgeklammert sehen, was bei uns einen hohen Klang hat: Vertrauen und Hoffnung und Liebe. Wie wollte man, aus heutiger Perspektive gesehen, fast zweitausend Jahre wehrlosen jüdischen Lebens in Treue zum biblischen Gott *ohne* ein abgrundtiefes Vertrauen und Hoffen auf diesen Gott erklären? Dennoch gibt es in diesem Zusammenhang, d. h. im Verständnis des Gesetzes, eine ganz bestimmte, nachhaltige Differenz zwischen jüdischer und christlicher Auffassung. Nach jüdischem Verständnis ist die Gabe des Gesetzes am Sinai ein Liebeserweis, eine Wohltat; sie zeigt, wann man mit dem Willen Gottes übereinstimmt, wie man also die Sünde *vermeidet*. Die Sünde kommt entsprechend erst dann zustande, wenn man das Gesetz konkret übertritt. Für Paulus existiert die Menschheit demgegenüber *schon immer* in einem von ihr selbst bewirkten Unheilszusammenhang. Das Gesetz wird nach dem Apostel nicht gegeben, um aus diesem Zusammenhang herauszuführen. So würde man es auf jüdischer Seite verstehen und hervorheben, dass das Gesetz, die Tora ja auch im Falle der Übertretung Abhilfe weiß: in Gestalt von Umkehr und von Gott erbetener Vergebung. Nach Paulus jedoch soll das Gesetz den Menschen gerade bei seiner Sünde behaften. Es soll ihn in seiner Verlorenheit festhalten; ihn als Kind des Todes erweisen, das sich ganz, einschränkungslos, auf die Leben bringende Gnade Gottes wirft. Besonders in diesem Zusammenhang, der textlich am ausführlichsten in Röm 7 und 8 niedergelegt ist (*en miniature* in Gal 2, 15–21), zeigt sich: Nach Paulus ist selbst und gerade auch dort, wo er sein spezifisches Gesetzesverständnis entfaltet, *nicht etwa das Gesetz das Problem, sondern der Mensch*. Das Gesetz bleibt vielmehr, wie der Apostel gerade in jenem Kapitel Röm 7 hervorhebt, heilig und das Gebot heilig, gerecht und gut. Nur hat es nach Paulus nicht die Kraft, die verfehlte Grundhaltung menschlichen Lebens, die ihm durch Jesus Christus aufgegangen ist, zu überwinden. Das Verhältnis zu Gott gewinnt vielmehr erst dort seinem Willen gemäß Gestalt, wo der – Gott und damit zugleich sich selbst entfremdete – Mensch in seinem Personenzentrum neu bestimmt wird. Dies geschieht dann, wenn er sich der Zuwendung Gottes zu ihm öffnet und wenn er der Liebeserklärung Gottes glaubt, die er durch die Sendung Jesu Christi abgeben hat. Er erhält dann Anteil an dem Geist oder der Kraft Gottes, sein Personenzentrum wird neu bestimmt. Er braucht nicht sein zu wollen wie Gott, weil er längst von der belebenden Kraft Gottes erfasst ist. Er braucht auch im Verhältnis zum an-

deren nicht zu begehren, also auf das Eigene aus zu sein, sondern er kann nach dem trachten, was dem anderen dient.

Bei Paulus geht also dieses beides miteinander: Er sieht die Menschen in einer radikalen, die Unterschiede aufhebenden Verlorenheit vor Gott, und er weiß von einer ebenso radikalen Zuwendung Gottes zu erzählen, personifiziert in Jesus Christus. Das Judentum wiederum weiß vor allem in seinen Gebeten in beeindruckender Weise von dem Menschen als Sünder und von Gott als dem begnadenden Richter zu reden. Aber es traut dem Menschen der alten Schöpfung mehr zu, als es der Apostel tut. Aufgrund dieser jeweils anderen Sicht des Menschen kommt dem Gesetz jeweils eine andere Funktion zu: Bei Paulus hat es die Rolle, die Verlorenheit des Menschen vor Gott festzuschreiben und ihn dahin zu führen, dass er sich ganz auf das rettende Erbarmen Gottes wirft. Im Judentum hat es die Aufgabe zu lehren, wie man die Verletzung des göttlichen Willens vermeidet und diesem Willen folgt, immer unter der Voraussetzung, dass die Tore der Umkehr und Vergebung ständig offen stehen.

Aber wie wir es bereits verschiedentlich gesehen haben, so gilt es auch hier: Es gibt diese Differenz zwischen der christlichen und der jüdischen Sicht, und doch führt Paulus in bestimmtem Sinne zugleich auch die Linie fort, die für das Judentum charakteristisch ist. Er verpflichtet die Gemeinden auf das alttestamentliche Liebesgebot als das Zentrum aller Gebote; er zeigt ihnen damit, worin der Wille Gottes für ihr Zusammenleben besteht und wie der Wille oder das Gesetz Gottes in ihrem Miteinander erfüllt wird (vgl. Gal 5, 13–14; Röm 13, 8–10). Er nimmt das Gesetz oder Gebot als Weisung auf, nach der das Leben zu gestalten ist. Selbst hier also, im Verständnis des Gesetzes mit seinen deutlichen Unterschieden auf christlicher und jüdischer Seite, verbinden sich die Unterschiede mit kräftigen Gemeinsamkeiten. Stärker noch ist im Rahmen des paulinischen Evangeliums freilich jener Bogen, der alle Aussagen über das Gesetz umschließt und der von der Verheißung an Abraham ganz am Anfang bis hin zu ihrer Erfüllung ganz am Ende reicht: Israel und die Völker nicht geschieden, sondern geeint.

Schließen möchte ich auch diesen Teil mit einer unmittelbaren Antwort auf die Leitfrage nach der Treue zur Tora: Nach Paulus wird diese Treue zur Tora – in vielem Martin Luther vergleichbar – in der Kraft Gottes selbst, durch die Gabe seines Geistes gelebt. Es ist deshalb auch kein Zufall, dass diese – vom Geist bewirkte – Treue zur Tora am Ende ein Teil der umfassenden Treue Gottes zu Israel und den Völkern ist.

3. Matthäus

Gewiss waren die Ausführungen zu Paulus zumindest hier und da nicht ganz leichte Kost. Mit Matthäus verhält es sich anders. Deshalb mag es auch genügen, einige Orientierungspfähle einzuschlagen, nicht aber das außerordentlich umfangreiche Material zur Sache möglichst umfassend aufzuneh-

men. Diese Orientierungsdaten sollen vor allem deutlich machen: Wenn für *ein* Zeugnis des Neuen Testaments das Leitwort „Treue zur Tora“ gilt, dann ist es das Evangelium nach Matthäus. In welchem Sinne gilt dies?

Dies oder jenes sei geschehen, auf dass erfüllt würde, was durch die Propheten im Auftrag Gottes geredet sei. Ein Dutzend Mal begegnet dieser ausdrückliche Hinweis im Matthäusevangelium, gleich ein erstes Mal in seinem programmatischen Bericht über die Geburt Jesu in Kap. 1,18–25. Diese gehäufte Betonung, dass jetzt die Zeit sei, in der das, was von den Propheten in den heiligen Schriften Israels angekündigt ist, in Erfüllung gehe, zeigt auf Anheb: Jesus Christus und das Evangelium stehen bei Matthäus nicht im Gegensatz zum Reden Gottes in den Schriften Israels, sondern ganz im Gegenteil in engstem Zusammenhang. Jene sog. Erfüllungszitate nun beziehen sich in der Regel auf bestimmte Geschehnisse in Leben und Wirken Jesu. Der Erfüllungsgedanke umschließt jedoch nicht etwa allein die prophetischen Ankündigungen, sondern er gilt bei Matthäus mit Blick auf Gesetz und Propheten. So heißt es bekanntlich gleich zu Beginn der Bergpredigt, nach deren Einleitung, in 5,17 programmatisch: „Glaubt nicht, ich sei gekommen, Gesetz und Propheten aufzulösen. Ich bin nicht gekommen aufzulösen, sondern zu erfüllen!“ Dies ist das Vorzeichen, unter dem dann auch spannungsreiche, antithetische Feststellungen getroffen werden können: „Ich habt gehört, dass gesagt ist ..., ich aber sage euch ...“. Dass hier kein Umsturz erfolgt, sondern eine qualitative Erneuerung, zeigt beispielhaft der Gipfel der Antithesen in Mt 5: Nicht allein Liebe in Gestalt der Nächstenliebe ist geboten, sondern Zuwendung auch denen zugute, die uns ablehnen – sog. Feindesliebe (5,44 f.).

Anders als Paulus geht Matthäus davon aus, dass es den Menschen ohne eine umfassende ‚Runderneuerung‘, wie sie dem Apostel vor Augen steht, möglich ist, den Willen Gottes zu tun, und zwar nicht nur in seiner geläufigen Form, sondern auch in seiner nun durch Jesus ausgelegten radikaleren Gestalt. Wie ist dies den Menschen nach Matthäus möglich? Ganz aus eigenen Kräften? Eine solche Frage ist deutlich aus anderen Zusammenhängen, Luther und Paulus aufgenommen. Aber sie lässt sich trotzdem legitim stellen und wohl auch zwanglos mit Matthäus beantworten: Möglich ist ein solches gehorsames Handeln nach dem Evangelisten aufgrund der Nähe des Messias. Am deutlichsten kommt dies am Schluss des Evangeliums zum Ausdruck, am Ende des sog. Missionsbefehls. Jesus *gebietet* dort: „Geht hin ..., macht zu Jüngern ... und tauft sie ... und lehrt sie halten ...“, und nach diesen Geboten verspricht er seine Nähe: „Und siehe, ich bin bei euch alle Tage ...“ (28,18–20; vgl. 1,21; 18,20 und vor allem 8,23–28).

Die Unbefangenheit, mit der Matthäus in der jüdischen Tradition der Auslegung der Bibel, der Tora, steht und mit der er sie aufnimmt, geht besonders eindrücklich aus den folgenden beiden Zusammenhängen hervor. Der eine ist von Matthäus aus Markus übernommen – die Erzählung von dem reichen Mann, der zu Jesus kommt und ihn fragt, was er *tun* müsse, *um* das ewige Leben zu ererben (19,16–22). Ein handfester Lutheraner wür-

de vielleicht antworten: Gar nichts, denn man kann es sowieso nicht oder eben erst nach Taufe und Wiedergeburt. Jesus ist jedoch nicht durch diese Schule gegangen. So antwortet er ihm ganz unbefangen: „Willst du zum Leben eingehen, so halte die Gebote!“, und als der Mann zurückfragt, welche Jesus meine, zitiert der Nazarener die zweite Tafel des Dekalogs. Erst als der Jüngling antwortet, dies alles habe er gehalten, und weiter fragt, was noch fehle, fordert Jesus ihn auf, falls er vollkommen sein wolle, alles zu verkaufen, was er habe, es den Armen zu geben und ihm nachzufolgen. Auch hier noch, in dieser Zuspitzung, bewegt sich seine Antwort auf der Linie der Aufforderung, etwas *zu tun*: verkaufen, gehen, nachfolgen.

Der zweite Zusammenhang, aus dem jene Unbefangenheit des Lebens in jüdischer Tradition bei Matthäus deutlich wird, ist der Anfang von Kap. 23, die dortige Rede Jesu gegen Schriftgelehrte und Pharisäer. An dieser Stelle ruft der matthäische Jesus nicht nur zur Wahrung der biblischen Gebote auf, sondern – über das Bisherige hinausgehend – auch zum Hören auf das, was die Lehrer dieser beiden Gruppen sagen: „Auf dem Stuhl des Mose – dem Katheder der Lehrenden jener Zeit – sitzen die Schriftgelehrten und Pharisäer. Alles nun, was sie euch sagen, tut und haltet!“ (23, 2 f.). Zwar heißt es gleich anschließend: „Aber nach ihren Werken sollt ihr nicht handeln; denn sie sagen’s zwar, tun’s aber nicht“ (23, 3). Aber durch diese – dazu sehr pauschale – Kritik wird die vorangehende Aufforderung, auch die mündliche jüdische Tradition und nicht nur die schriftliche, biblische ernst zu nehmen, nicht außer Kraft gesetzt.

Man hätte in diesem Zusammenhang, d. h. zur Verdeutlichung der Unbefangenheit Jesu in der Aufnahme jüdischer Tradition bei Matthäus, noch eine dritte Überlieferung behandeln können, die Zusammenfassung von Gesetz und Propheten durch das Doppelgebot der Gottes- und der Nächstenliebe in Mt 22, 34–40 (vgl. auch 7, 12); aber es mag reichen, diese Tradition lediglich zu erwähnen, da sie mehr oder weniger geläufig ist.

Bei Matthäus ist die Treue der christlichen Gemeinde zur Tora damit nachhaltig in zweierlei Hinsicht akzentuiert und ausgearbeitet. Der Evangelist zeigt auf der einen Seite, dass durch Jesus Christus Erfüllung der Schrift geschieht, und auf der anderen prägt er ein, dass die Gemeinde durch ihren Herrn zum Tun dessen verpflichtet ist, was in der Schrift wie auch in der mündlichen jüdischen Lehre geboten ist und was von ihm selber aufgenommen und ausgelegt wird.

Charakteristisch für den Evangelisten nun ist, dass er nicht allein ein Nebeneinander dieser beiden Zusammenhänge kennt, sondern dass Jesus bei ihm wiederholt einprägt: ... und im Zweifelsfalle kommt dem Tun das größere Gewicht zu. So heißt es in der bereits herangezogenen Bergpredigt und damit in der ersten großen Rede Jesu in diesem Evangelium: „Es werden nicht alle, die zu mir sagen: Herr, Herr! (Kyrie, Kyrie – ein zentraler Begriff des Christusbekenntnisses) in das Himmelreich kommen, sondern die den Willen tun meines Vaters im Himmel! ...“ (7, 21–23). Um das Gewicht dieser Seite zu unterstreichen, nimmt Matthäus eben diesen Zusammenhang aus

der ersten Rede gegen Ende seines Evangelium, in der bekannten Rede Jesu vom Weltgericht, seiner letzten unmittelbar vor dem Beginn der Passionsgeschichte, noch einmal auf und gestaltet ihn in der bekannten Rede Jesu vom Weltgericht erzählerisch breiter aus (25, 31–46). Die Gesegneten des Herrn sind diejenigen, die sich helfend den Geringsten zugewandt haben – und die dabei so unbesorgt um ihre Motivation waren, dass sie noch nicht einmal wussten, dass sie damit Jesus selbst Liebe erwiesen.

Mit all dem kommt dem Tun, dem Handeln im ersten Evangelium ein solches Gewicht zu, dass man es geradezu das Evangelium vom Tun nennen kann. Markenzeichen des Matthäus ist damit, dass bei ihm der Treue zur Tora akzentuiert in Gestalt des Tuns Geltung verschafft wird.

4. Aspekte eines Vergleichs

Paulus und Luther verstehen ihre Theologie im Zentrum als ein Nachdenken und Bedenken der Hingabe Jesu Christi am Kreuz. Diese Hingabe ist für beide Ausdruck der Liebe Gottes und der Liebe Christi, ein Zusammenklang beider den Menschen zugute. In Übereinstimmung damit dürfte der stärkste Einklang zwischen Luther und Paulus in ihrer jeweils grundlegenden Orientierung an dem Gekreuzigten gegeben sein und damit in den Bereichen, in denen sie jeweils ihre sog. Kreuzestheologie entfalten. Beide, Paulus und Luther, bestimmen die Situation des Menschen im Wesentlichen, indem sie ihn als Leidenden und als Sünder ins Auge fassen, der von der Kraft des Kreuzes, von der mit dem Tod Jesu verbundenen Liebeszusage, erfasst, getragen und erhalten wird. Ungeachtet der Übereinstimmung in dieser Grundrichtung gibt es im Einzelnen bemerkenswerte Unterschiede. Sie zeigen, dass Luthers Interpretation nicht einfach per Mausclick auf die Paulustaste gewonnen ist. Am ehesten könnte dies noch von den Aussagen des Apostels gelten, die von der Gegenwart des Lebens unter dessen Gegenteil handeln, also von der Präsenz des Lebens im Leiden. Sie ist bei beiden dort gegeben, wo Leiden in aktiver Geduld und Hoffnung getragen und wo dem Griff des Todes nach dem Menschen im Leiden Paroli geboten wird. Als Textbeispiel, in dem alles Angedeutete zusammenfließt, mag das Ende von Röm 8 dienen: „Denn ich bin gewiss, dass weder Tod noch Leben, weder Engel noch Mächte noch Gewalten, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges, weder Hohes noch Tiefes noch eine andere Kreatur uns scheiden kann von der Liebe Gottes, die in Christus Jesus ist, unserem Herrn“ (Röm 8, 38 f.).

Im Bereich der Rechtfertigungsverkündigung gewinnt demgegenüber die je eigene Grunderfahrung, von der beide herkommen, besonderes Gewicht. Bei Paulus ist es die Begegnung mit dem auferweckten Christus als Leben; denn die Rechtfertigungsverkündigung oder -lehre, zu der die Aussagen über das Gesetz bei Paulus im Wesentlichen gehören, besteht zu einem beträchtlichen Teil in dem Aufweis: Der Glaube an das Evangelium

(mit der ihm zugesprochenen Intaktheit im Verhältnis zu Gott) ist die Art und Weise, in der jenes künftige, unzerstörbare Leben bereits hier und jetzt grenzüberschreitend da ist. Bei Luther steht demgegenüber die Erfahrung im Zentrum, dass er durch die im Glauben empfangene Gnade oder Gerechtigkeit von Christus als unerbittlichem Richter bzw. von dem eigenen quälenden Gewissen befreit ist. Diese Erfahrung bzw. dieser Glaube ist es, der zugleich Zukunftsgewissheit mit sich bringt. Nach Paulus wird der Getaufte in der Taufe mit Christus verbunden, er stirbt der Macht der Sünde oder Gottentfremdung weg und führt nun als „Gerechtfertigter“ eine Kampfexistenz („Geist gegen Fleisch“). Nach Luther bleibt er sein Leben lang „Gerechter und Sünder zugleich“ – ein Tribut, den Luther sowohl der Realität, der geschichtlichen Erfahrung, als auch seinem radikalen Gnadenverständnis zollt.

Kein Einklang besteht zwischen Paulus' und Luthers Verständnis Israels, des Volkes der Tora. Nach Paulus ist Israel so fest in der Zuwendung Gottes verankert, dass sein erwählender Zugriff das Volk bis zur endzeitlichen Rettung hindurchträgt – ungeachtet der Frage des Glaubens an das Evangelium (Röm 11). Luther hat nur zeitweise und punktuell ein entfernt verwandtes Verständnis der bleibenden Erwählung Israels an den Tag gelegt. Vermutlich hängt dies nicht zuletzt mit der außerordentlichen Dominanz des Glaubensbegriffs zusammen: Ohne Glauben an das Evangelium vermag Luther keine Zukunft für Menschen oder Menschengruppen zu denken. Es gehört zu den ermutigenden Zeichen der zurückliegenden Jahre, wenn nicht Jahrzehnte, dass die Zukunftsgewissheit des Apostels für Israel *als Teil* christlichen Glaubens, christlicher Liebe und christlicher Hoffnung wiederentdeckt und dass dies auch in kirchlichen Erklärungen zum Ausdruck gebracht worden ist.

Auch im Matthäusevangelium steht Jesus als der Christus, der Messias, im Zentrum. Das Messianische bleibt in seinem Gewicht erhalten, und es werden ganz spezifische Konsequenzen aus ihm gezogen. Sie lauten beim ersten Evangelisten: Gerade weil der Messias da ist, darum gewinnt nun das Tun umso mehr Gewicht: „Wenn eure Gerechtigkeit nicht mehr ist als die der Schriftgelehrten und Pharisäer, werdet ihr nicht in das Himmelreich eingehen!“ (Mt 5, 20) Dieses Mehr wird der Gemeinde im Horizont der Gegenwart des Messias einst und jetzt zugetraut: „Siehe, ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende!“ (Mt 28, 20).

Ein Geschichtswerk als Teil des Wortes Gottes im Neuen Testament

Beobachtungen an der Apostelgeschichte¹

Joachim Molthagen

Bevor ich mich der Apostelgeschichte zuwende, möchte ich zunächst einige grundsätzliche Überlegungen zum Gesamthema des Symposions äußern: Was heißt heute „bibeltreu“? Danach möchte ich die Apostelgeschichte kurz vorstellen und einige für mich wichtige Beobachtungen an diesem urchristlichen Geschichtswerk vorlegen, die ich dann am Schluss noch einmal mit den allgemeinen Ausführungen zum Thema Bibeltreue zusammenbringen werde.

Treue zur Bibel zu pflegen ist nach meiner Überzeugung eine lebenslange Aufgabe für alle Christen. Denn dort lerne ich Gott kennen und erfahre seine Gedanken über die Welt und über mich persönlich. Die Bibel bezeugt mir das Evangelium von Jesus Christus und vermittelt mir die Einladung, durch den Glauben an ihn Gottes Kind zu sein. Durch die Bibel gibt mir Gottes Geist die nötigen Hilfen, mein Leben unter Gott zu gestalten und darin zu bestehen. Darum ist Treue zur Bibel unverzichtbar und unersetzbar für jedes Christsein.

Manchmal wird etwas, was für alle Christen wichtig und richtig ist, von einer Gruppe vereinnahmt, in ihrem Sinne definiert und gegen andere gewandt. Das verfälscht dann notwendig die Sache. Mit einem solchen Problem setzte sich bereits der Apostel Paulus im 1. Korintherbrief auseinander. In der jungen Gemeinde Korinth war das für alle Christen wichtige Bekenntnis „Ich gehöre Christus an“ zur Gruppenparole und damit verfälscht worden.² Paulus ermahnte damals die Gemeinde, die Einheit zu wahren, und er wies sie auf die Mitte hin, auf Christus, der eben nicht zerteilt ist. In ähnlicher Weise, so erscheint es mir, besteht heute die Gefahr, dass das Stichwort „bibeltreu“ nicht einfach die Treue zur Bibel meint, sondern an bestimmte Sichtweisen von der Bibel gebunden und als Gruppenparole vereinnahmt wird. So zu verfahren, kann nicht die Aufgabe unseres Symposions sein. Wir haben vielmehr von der Sache her zu fragen:

¹ Leider konnte ich krankheitsbedingt nicht am Symposium der GFTP teilnehmen. Aber ich freue mich über die Möglichkeit, meinen dafür geplanten Beitrag in schriftlicher Form nachzureichen. Ich tue dies gerne, da die Themen ‚Treue zur Bibel‘ und ‚Freude an der Bibel‘ in meinem Leben seit meiner Kindheit in besonderer Weise verankert sind. Dabei müssen die folgenden Ausführungen natürlich in Unkenntnis der weiteren, auf dem Symposium gehaltenen Referate und der dort geführten Diskussionen formuliert werden.

² Vgl. 1 Kor 1, 11–13.

Was heißt „bibeltreu“, und was heißt es „heute“? Dafür ist das gemeinsame Nachdenken hilfreich, und einen Beitrag dazu möchte ich anbieten.

„Bibeltreu“ heißt nach meiner Überzeugung „heute“ zunächst einmal und grundsätzlich nichts anderes als gestern, vorgestern oder auch morgen. Es bedeutet,

- dass ich die Bibel achte, lese und bekenne als Gottes Wort, das gerichtet ist an uns Menschen und das ausgerichtet ist durch Menschen;
- dass ich mich nach besten Kräften bemühe, genau hinzusehen und aufmerksam wahrzunehmen, was in den Texten steht;
- dass ich die Bibel ehrlich und authentisch lese. Dazu gehört, dass ich mir und anderen auch eingestehe, was ich nicht verstanden habe und dass ich im Aufnehmen der Bibeltexte derselbe Mensch bin wie sonst auch, mich also nicht aufteile in einen Bibelleser und einen sonstigen (normalen) Menschen.

Weil aber all unser menschliches Erkenntnisvermögen begrenzt bleibt – Paulus spricht 1 Kor 13, 9 mit Recht vom „Stückwerk“ – und unsere Denk- und Lebenshorizonte sich im Lauf der Zeit wandeln, macht es Sinn, genauer zu fragen, was Treue zur Bibel denn für uns „heute“ bedeutet. Dabei ist mir besonders wichtig,

- dass ich im Umgang mit der Bibel offen bin dafür, dass mir in ihr der lebendige Gott begegnet, der all mein Denken und Verstehen übersteigt, und dass er redet – zu mir ganz persönlich und
- dass ich die Bibel so annehme wie Gott uns Menschen sein Wort gegeben hat, nämlich ausgerichtet durch Menschen, die geschrieben haben in der Vollmacht und unter der Leitung des heiligen Geistes und die dabei Menschen je ihrer Welt und Zeit geblieben sind, eingebunden in die ihnen vertrauten Denkweisen und Lebensgewohnheiten. Darum ist es für mich besonders wichtig Informationen über die Entstehung und den geschichtlichen Ort der biblischen Schriften als Verstehenshilfen aufzunehmen und die Eigenart der biblischen Bücher oder Texte zu berücksichtigen.

Im Horizont dieser allgemeinen Überlegungen wende ich mich nun der Apostelgeschichte zu. Ich möchte sie als urchristliches Geschichtswerk würdigen, besondere Akzente ihres Zeugnisses hervorheben und auch Grenzen ansprechen, die für die Apostelgeschichte wie überhaupt für antike Geschichtswerke gelten.

I.

Man darf wohl einem Althistoriker die Freude darüber gönnen, dass es Gott gefallen hat auch im Neuen Testament³ ein Geschichtswerk zu einem

³ Zur Bedeutung geschichtlicher Darstellungen für das Alte Testament und die gegenwärtige Diskussion dieser Thematik vgl. E. Blum / W. Johnstone / Ch. Marksches (Hgg.), Das

Teil seines Wortes zu machen. Denn in der Tat ist die Apostelgeschichte ein Geschichtswerk,⁴ das sich sehr wohl einreihen lässt in die sonstige Geschichtsschreibung des griechisch-römischen Altertums und das in ihr seinen eigenen, charakteristischen Platz behauptet. Wie die großen antiken Geschichtswerke eruiert auch die Apostelgeschichte einen größeren Geschehenszusammenhang der (für sie jüngeren) Vergangenheit, vergegenwärtigt und deutet ihn in ihrer Darstellung, wobei sie besondere Akzente setzt, die ihre Auffassung von der berichteten Sache und ihr Verständnis von Geschichte widerspiegeln. Unter den frühchristlichen Schriften blieb allerdings die Apostelgeschichte für lange Zeit das einzige Geschichtswerk. Erst im ersten Drittel des 4. Jahrhunderts n. Chr., in der Zeit des Kaisers Konstantin, stoßen wir wieder auf christliche Geschichtsschreibung.⁵ Ganz einzigartig ist schließlich die Apostelgeschichte darin, dass sie das Zeugnis vom Wirken Jesu im Lukasevangelium durch eine Darstellung von der Ausbreitung der Christusbotschaft als zweiten Teil eines Doppelwerkes fortsetzt.⁶

Für unsere Kenntnis von den Anfängen der christlichen Mission und des christlichen Gemeindelebens⁷ stellt die Apostelgeschichte bis heute eine grundlegend wichtige Quelle dar. Jeder Versuch, heute eine Geschichte des Urchristentums zu schreiben, kann nicht einfach die Apostelgeschichte nacherzählen, muss sich aber mit ihrer Darstellung auseinandersetzen und wird aus ihr wichtige Informationen und Anregungen gewinnen. Denn nur die Apostelgeschichte bietet ein Gesamtbild von den Anfängen des Christentums. Zwar enthalten die neutestamentlichen Briefe viele sehr wichtige Informationen, aber diese betreffen in der Regel Einzelpunkte, die sich nicht einfach zu einer Gesamtdarstellung zusammenfügen. Ohne die Apostelgeschichte wäre unser Wissen um die Anfänge der Christentumsgeschichte viel geringer.

Die Leistung des Verfassers, Informationen zu gewinnen und ein Gesamtbild zu gestalten, ist für die Apostelgeschichte ungleich höher zu bewerten als für den ersten Teil seines Doppelwerkes, das Lukasevangelium. Dort konnte er immerhin sagen, dass schon „viele es unternommen haben, eine Darstellung der Ereignisse zu verfassen, die sich unter uns erfüllt ha-

Alte Testament - ein Geschichtsbuch? Beiträge des Symposiums „Das Alte Testament und die Kultur der Moderne“ anlässlich des 100. Geburtstags Gerhard von Rads (1901–1971) Heidelberg, 18.–21. Oktober 2001, 2005.

⁴ Vgl. dazu jetzt *J. Schröter*, Lukas als Historiograph. Das lukianische Doppelwerk und die Entstehung der christlichen Heilsgeschichte, in: *E.-M. Becker* (Hg.), Die antike Historiographie und die Anfänge der christlichen Geschichtsschreibung, 2005 (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 129).

⁵ Zu nennen sind vor allem *Laktanz*, Von den Todesarten der Verfolger, und Eusebs Kirchengeschichte.

⁶ Vgl. Apg 1, 1f. mit Lk 1, 1–4.

⁷ Der Einfachheit halber spreche ich immer von Christentum und christlich, obwohl das sachlich nicht korrekt ist. Denn die Anhänger Jesu waren zunächst einfach eine Richtung innerhalb des Judentums. Erst vielfache und langwierige Trennungsprozesse führten zu dem Ergebnis, dass die Christen neben den Juden eine eigene Größe darstellten und auch so wahrgenommen wurden.

ben“ (Lk 1,1). In der Tat hatten die ersten Christen ein lebenswichtiges Interesse an der Jesusüberlieferung. Aber ein vergleichbares Interesse am Ergehen der Jünger fehlte, denn für sie alle galt, was Paulus programmatisch 2 Kor 4,5 sagt: „Wir verkündigen nicht uns selbst, sondern Jesus Christus, den Herrn.“ Auf was für Informationen sich der Verfasser der Apostelgeschichte stützen konnte, wissen wir nicht genau. Wir dürfen vermuten, dass er viele einzelne Nachrichten und Überlieferungen mündlich in Erfahrung bringen oder auf schriftlichem Wege sammeln konnte. Umstritten bleibt in der Forschung, ob und in welchem Umfang ihm zusammenhängende Berichte zur Verfügung standen, nach denen er größere Partien der Apostelgeschichte gestalten konnte. Nur dass seine Darstellung wesentlich auf Traditionsgut beruht, wird mit Recht zunehmend stärker betont.⁸

Wenn der Verfasser der Apostelgeschichte vieles, von dem er berichtet, selbst miterlebt hätte, müsste er als Augenzeuge gelten, der aus eigenem Wissen und aus eigener Erinnerung hätte schreiben können. So sehen es die alten Bibelhandschriften, die bis in das 5. und 4. Jahrhundert n. Chr. zurückreichen. Sie nennen Lukas, den aus Kol 4,14 sowie aus 2 Tim 4,11 und Phlm. 24 bekannten Mitarbeiter des Apostels Paulus, als den Verfasser des 3. Evangeliums und der Apostelgeschichte; und diese Vorstellung entspricht einer altkirchlichen Tradition, die sich bis in das letzte Drittel des 2. Jahrhunderts n. Chr. zurückverfolgen lässt. Aber das 3. Evangelium und die Apostelgeschichte selbst nennen den Namen ihres Verfassers nicht, und gegen einen Mitarbeiter des Paulus sprechen gewichtige Bedenken. Ich nenne nur zwei, die für mich besonderes Gewicht haben. Während Paulus immer wieder und oft mit Nachdruck betont, dass er Apostel Jesu Christi ist,⁹ zählt die Apostelgeschichte ihn nicht zu den Aposteln, sondern verwendet diese Bezeichnung nur für den Zwölferkreis aus den Erdentagen Jesu.¹⁰ Ferner berichtet die Apostelgeschichte über manche Einzelheiten ganz anders, als Paulus selbst es tut.¹¹ Beides erscheint mir kaum vorstellbar, wenn wirklich ein Mitarbeiter des Paulus die Apostelgeschichte geschrieben hätte. Wir müssen also an einen anderen Verfasser denken, der uns namentlich nicht bekannt ist. Vieles spricht dafür, dass er nicht zur ersten Generation von Christen zählte, sondern sein Werk im späten 1. Jahrhundert n. Chr., vielleicht um 90 n. Chr. geschrieben hat.¹² Natürlich ist die Forschungsdiskussion zu Verfasser und Datierung der Apostelge-

⁸ Vgl. *J. Molthagen*, Die ersten Konflikte der Christen in der griechisch-römischen Welt, in: *Historia* 40 (1991), 42–76, 44 f.

⁹ Vgl. Röm 1,5; 1 Kor 1,1; 2 Kor 1,1; Gal 1,1; 1 Thess 2,7 u. ö.

¹⁰ Vgl. Apg 1,21–26. Einzige Ausnahme ist Apg 14,4, wo im Blick auf Paulus und Barnabas von „den Aposteln“ die Rede ist. Das entspricht nicht dem Sprachgebrauch der Apostelgeschichte, sondern dürfte aus einer dem Verfasser vorgegebenen Vorlage übernommen worden sein.

¹¹ Als Beispiel nenne ich nur das Ergebnis des sog. Apostelkonzils. Apg 15,20. 28 f. bietet hier eine ganz andere Version als Paulus in Gal 2,6–10. Auf diesen Unterschied ist später noch einmal zurückzukommen, vgl. unten Abschnitt III.

¹² Vgl. *Molthagen*, *Historia*, 44 (mit Verweisen auf die Literatur).

schichte nicht einheitlich. Zum Teil wird bis heute auch die Auffassung vertreten, dass doch der Paulusmitarbeiter Lukas als Verfasser zu gelten habe. Ich kann dafür keine überzeugenden Gründe finden. In jedem Fall aber handelt es sich hier um eine historische Sachfrage. Wer meint, an Lukas als Verfasser der Apostelgeschichte festhalten zu müssen, beweist damit keine Treue zur Bibel, sondern allenfalls zur altkirchlichen Tradition. Darüber hinaus möchte ich betonen, dass für jedes biblische Buch seine Würde und Autorität als Teil des Wortes Gottes nicht abhängt von dem menschlichen Verfasser, sondern darin begründet ist, dass der lebendige Gott sich uns dadurch mitteilt und so zu uns redet und an uns wirkt, wie ich es zu Beginn meiner Einleitung skizziert habe.

II.

Für das Verständnis antiker Geschichtswerke ist es hilfreich zu fragen, welches Thema sie sich stellen. Für die Apostelgeschichte beantwortet die in den griechischen Bibelhandschriften gegebene Überschrift „Taten der Apostel“ die Frage nur unvollkommen. Denn einerseits ist gar nicht von „den Aposteln“ gleichmäßig die Rede, sondern spielt in den ersten Kapiteln Petrus eine besondere Rolle und geht es seit Kapitel 13 fast nur noch um Paulus und seine Mitarbeiter, und andererseits stehen nicht *ihre* Taten im Mittelpunkt. Viel eher könnte schon der Missionsbefehl Jesu an die Jünger Apg 1, 8 das Thema des Buches wiedergeben: „Ihr werdet Kraft empfangen, wenn der heilige Geist auf euch kommt, und werdet meine Zeugen sein in Jerusalem und in ganz Judäa und Samaria und bis ans Ende der Erde.“ In der Tat gibt die Apostelgeschichte Rechenschaft von der Ausbreitung des Evangeliums von Jesus Christus, aber sie kann das im Missionsbefehl formulierte Programm nicht vollständig ausführen, sondern endet mit der Ankunft des Paulus in Rom. Diese Stadt war in neutestamentlicher Zeit für die Menschen im römischen Reich nicht das Ende, sondern der Mittelpunkt der Welt. Bezogen auf das weltweite Programm des Missionsbefehls stellt die Apostelgeschichte also die überschaubaren – und wohl auch als normativ verstandenen – Anfänge der urchristlichen Mission dar, eben bis zur Ankunft des Paulus im Zentrum der römischen Welt.

Die großen griechischen Geschichtsschreiber betonen gerne, dass sie den wichtigsten Ereigniszusammenhang zum Thema ihrer Darstellung gemacht haben. Für Thukydides etwa ist der Peloponnesische Krieg „bedeutend und denkwürdiger als alle früheren“.¹³ Polybios hebt „das Außerordentliche der Ereignisse, über die wir zu schreiben beabsichtigen“, hervor, wenn er als sein Thema angibt, er wolle darlegen, „wie und durch was für

¹³ Thuk. 1, 1. Der Autor, ein athenischer Adliger und Politiker des 5. Jahrhunderts v. Chr. (ca. 460 bis ca. 400 v. Chr.), begann nach eigener Angabe mit der Abfassung seines Werkes gleich zu Beginn des Krieges, der 431 v. Chr. ausbrach und 404 v. Chr. mit der Kapitulation Athens gegenüber den Spartanern endete.

eine Einrichtung und Verfassung ihres Staates beinahe der ganze Erdkreis in nicht ganz dreiundfünfzig Jahren unter die alleinige Herrschaft der Römer gefallen ist“.¹⁴ Auch das kurze Vorwort, das Herodot seinem ersten Buch voranstellt, weist in eine ähnliche Richtung. Der Autor stellt als die Absicht, die er mit seinem Werk verfolgt, heraus, es solle „das Andenken an große und wunderbare Taten nicht erlöschen, die Hellenen und Barbaren getan haben“; deshalb wolle er die Kriege, die sie gegeneinander geführt hatten, darstellen und besonders die Ursachen dafür aufzeigen.¹⁵ Die ‚großen und wunderbaren Taten‘ der Menschen sind für Herodot also so wichtig, dass sie es verdienen, vor dem Vergessen bewahrt zu werden. Dabei denkt er insbesondere an sein zentrales Thema, den Krieg zwischen Persern und Griechen in den ersten Jahrzehnten des 5. Jahrhunderts v. Chr., den er als einen Konflikt von weltgeschichtlicher Dimension und Bedeutung darstellt. Denn in ihm verdichtete sich für Herodot ein prinzipieller Gegensatz zwischen Europa und Asien, zwischen dem griechischen Westen und der im persischen Reich zusammengefassten Welt der ‚Barbarenvölker‘ im Osten.

Ich vermute, dass der Verfasser der Apostelgeschichte im Blick auf sein Werk nicht anders gedacht hat als die angesprochenen griechischen Historiker. Auch er wird sein Thema nicht beliebig gewählt haben, sondern aus der Überzeugung heraus, dass es in der Weltgeschichte zwischen Karfreitag und Ostern einerseits und dem jüngsten Tag andererseits nichts Wichtigeres gibt als eben die Ausbreitung der Christusbotschaft. Die Begründung für diese Sicht lässt er Apg 4, 12 Petrus aussprechen: „Es ist in keinem andern das Heil; denn es ist auch kein anderer Name unter dem Himmel für die Menschen gegeben, durch den wir gerettet werden sollen.“ Liest man also die Apostelgeschichte als ein antikes Geschichtswerk und stellt sie vergleichend in eine Reihe mit anderen Geschichtsdarstellungen des Altertums, dann leuchtet ihr Zeugnis von der einzigartigen Bedeutung, die der Verkündigung des Evangeliums für die Weltgeschichte zukommt, ganz besonders auf.

Hinsichtlich ihres Geschichtsverständnisses, besonders wenn es um die Frage nach den bestimmenden Faktoren für geschichtliche Abläufe geht, steht die Apostelgeschichte allerdings nicht in der Tradition der antiken griechisch-römischen Historiographie. Für diese gilt in steigendem Maße, was bereits der älteste griechische Geschichtsschreiber, Herodot,¹⁶ in seinem

¹⁴ Pol. 1, 1. Polybios (ca. 200 bis nach 120 v. Chr.) entstammte einer führenden Adelsfamilie von Megalopolis in Arkadien. Nach Roms Sieg im 3. Makedonischen Krieg kam er 167 v. Chr. als Geisel nach Rom, wo er die Freundschaft des jüngeren Scipio (Aemilianus) gewann und engen Kontakt zu führenden Senatsfamilien pflegen konnte.

¹⁵ Her., Proöm. Herodot, im frühen 5. Jahrhundert v. Chr. im kleinasiatischen Halikarnassos geboren, entstammte einer angesehenen karischen Familie und nahm dementsprechend am politischen Leben seiner Stadt teil. Nach der Mitte des 5. Jahrhunderts v. Chr. hielt er sich in Athen auf, als die Stadt ihre größte kulturelle Blüte erlebte. Dort verfasste er sein Geschichtswerk.

¹⁶ Sein Werk stellte bereits nach antikem Urteil den Beginn der Geschichtsschreibung dar. Vgl. Cicero, *de legibus* 1, 1, 5, der Herodot den „pater historiae“ nennt, den Vater der Geschichte oder auch der Geschichtsschreibung. Beide Bedeutungen umfasst das Wort „historia“.

Vorwort programmatisch feststellte: Geschichte hat es mit dem zu tun, „was durch Menschen geschehen ist“.¹⁷ Menschen sind also das Subjekt der Geschichte, ihre Entscheidungen und Handlungen bestimmen wesentlich den Gang der Ereignisse, auch wenn über den Menschen die Götter walten. Bei ihnen liegt zwar die letzte Entscheidung über die Geschehnisse der Menschen, aber das hebt für Herodot die Bedeutung der menschlichen Entscheidungen und Handlungen nicht auf. Vielmehr gilt ihnen das besondere Interesse des Historikers, und deshalb rückt er sie in den Mittelpunkt seiner Darstellung.¹⁸ Bei dem etwas jüngeren Thukydides findet sich diese Sicht- und Darstellungsweise von Geschichte noch konsequenter ausgebildet, und ähnlich gilt es allgemein für die griechisch-römische Geschichtsschreibung.

Die Apostelgeschichte dagegen ist als ein theologisches Geschichtswerk zu charakterisieren, und sie steht damit in der Tradition der alttestamentlichen Geschichtsschreibung.¹⁹ Auch für diese ist das Denken und Handeln der Menschen durchaus von Interesse, es wird eingehend gewürdigt und dargestellt, aber über den Menschen steht Gott als der Herr seines Volkes und der Welt. Sein Lenken bestimmt sowohl das Ziel als auch den Gang der Geschehnisse. Er ist der Herr der Geschichte. Eben diese Sicht teilt auch die Apostelgeschichte. Ihr Geschichtsverständnis kommt kurz und besonders eindrucksvoll zum Ausdruck in jenem Gebet, mit dem die Gemeinde Jerusalem auf das Verbot reagierte, das der jüdische Hohe Rat gegenüber Petrus und Johannes aussprach, sie sollten nicht mehr im Namen Jesu wirken. Die Gemeinde betet: „In Wahrheit rotteten sich in dieser Stadt zusammen gegen deinen heiligen Knecht Jesus, den du gesalbt hast, Herodes und Pontius Pilatus mit den Heiden und den Völkern Israels, um zu tun, was deine Hand und dein Ratschluss zuvor bestimmt hatte, dass es geschehen sollte.“²⁰ Hier wird beiden Ebenen ihre Bedeutung belassen. Einerseits handelten Herodes und Pilatus, Heiden und Juden nach eigenem Entschluss. Sie folgten ihren Antrieben und Gründen, und sie trugen die Verantwortung für ihr Tun. Aber andererseits ließ sich Gott nicht die Zügel aus der Hand nehmen, sondern durch das Tun der Menschen geschah nur, was er nach seinem Ratschluss vorgesehen hatte. Letzteres lässt sich nur im Stil eines Bekenntnisses bezeugen, aber eben das zu tun ist unverzichtbar für die Art und Weise, wie die Apostelgeschichte von Geschichte redet.

Dem Geschichtsverständnis entspricht die Darstellungsweise der Apostelgeschichte. Sie gestaltet ihre Berichte so, dass deutlich wird: In und über dem Tun der Menschen lenkt der lebendige Gott das Geschehen als der Herr der Geschichte. In der Darstellung, die Apg 13 f. von der ersten Missionsreise des Paulus gibt, zeigt sich das zum Beispiel daran, dass am Anfang Gott

¹⁷ Her., Proöm.

¹⁸ Vgl. J. Molthagen, Beobachtungen zu Geschichtsschreibung und Geschichtsverständnis im antiken Griechenland und Israel, in: R. Hering / R. Nicolaysen (Hg.), Lebendige Sozialgeschichte. Gedenkschrift für Peter Borowsky, 2003, 77–93, 78 f.

¹⁹ Vgl. dazu Molthagen, Gedenkschrift Borowsky, 86–92.

²⁰ Apg 4, 27 f.

durch seinen Geist die Initiative ergreift. Er fordert die Gemeinde Antiochien (in Syrien) auf, Barnabas und Paulus zu entsenden, und diese machen sich „ausgesandt vom heiligen Geist“ auf den Weg (13, 2–4). Am Ende kehren Paulus und Barnabas nach Antiochien zurück und berichten der Gemeinde, „wie große Dinge Gott mit ihnen getan hatte und dass er den Heiden eine Tür zum Glauben aufgetan habe“ (14, 27). Von dieser Klammer, die betont Gott als den eigentlich Handelnden bezeugt, ist umgriffen, was in den Kapiteln 13 und 14 über die Route, die die Missionare nahmen, über ihre Aktivitäten, die Christusbotschaft zu verkündigen, über ihr Ergehen und die Wirkungen ihrer Arbeit mitgeteilt wird.

An anderen Stellen weist die Apostelgeschichte auf Gott als den eigentlichen Lenker des Geschehens hin, indem sie berichtet, dass Gott seinen Leuten seine Pläne mitteilt. So erfährt Paulus nach ersten Schwierigkeiten, die seine Missionstätigkeit in Korinth hervorgerufen hatte, von Gott: „Ich bin mit dir, und niemand wird dich antasten, dir Böses zu tun, denn ich habe viel Volk in dieser Stadt“ (18, 10); und während der Fahrt nach Rom, als das Schiff in ein schweres Unwetter geraten ist, teilt ein Engel dem Paulus mit, er müsse nach Rom gelangen, dort vor den Kaiser treten, und Gott wolle auch alle Mitfahrenden am Leben erhalten, er habe sie dem Paulus „geschenkt“ (27, 24).

An besonders markanten Stationen der urchristlichen Missionsgeschichte betont die Apostelgeschichte mit Nachdruck, wie sehr Gott selbst die Initiative ergreift und dafür sorgt, dass neue Horizonte für die Evangeliumsverkündigung erschlossen werden. Als ein Beispiel kann man an die Geschichte von dem äthiopischen Hofbeamten Apg 8, 26–40 erinnern. Ein Engel fordert den in Samaria wirkenden Evangelisten Philippus auf, die von Jerusalem nach Gaza führende Straße aufzusuchen; und als der Wagen des Hofbeamten naht, gebietet der Geist Gottes dem Philippus, hinzutreten und sich an das Gefährt zu halten. Daraus ergibt sich ein längeres Gespräch, in dem Philippus dem Fremden das Evangelium von Jesus verkündigt und an dessen Ende der äthiopische Hofbeamte die Taufe empfängt. Noch sehr viel eindrucksvoller stellt Apg 10 heraus, welche Aktivitäten Gott unternimmt, damit es zur Verkündigung der Christusbotschaft im Haus des römischen Centurio Cornelius kommt. Seine Bekehrung spielt ja für die Apostelgeschichte eine besondere Rolle für den Durchbruch zur gesetzefreien Heidenmission. Cornelius wird durch einen Engel aufgefordert, einen Mann namens Simon Petrus aus Jaffa kommen zu lassen. Am folgenden Tag bereitet Gott den Petrus in einem besonderen Gesicht darauf vor, mit anderen Maßstäben Gottes zu rechnen, als Petrus es bisher tut, und nicht für unrein zu halten, was Gott gereinigt hat. So eingestimmt und dazu noch vom Geist Gottes direkt angewiesen folgt Petrus den Abgesandten des Cornelius nach Caesarea und predigt dort im Haus des Centurio. Noch während Petrus redet, greift Gott wieder in besonderer Weise ein. Die bei Cornelius Versammelten empfangen den heiligen Geist unter ähnlichen Begleiterscheinungen, wie es die Jünger zu Pfingsten erlebt haben. Daraufhin ordnet Petrus an, dass der Römer und seine Hausgemeinschaft

getauft werden. – Auch vor dem Beginn der Evangeliumsverkündigung in Europa berichtet Apg 16, 6–10, wie Gott diesen Schritt in besonderer Weise vorbereitet hat. Im westlichen Kleinasien, wo Paulus mit seinen Mitarbeitern eigentlich missionieren wollte, wurden sie immer wieder vom heiligen Geist daran gehindert. Nach einer Zeit der Ungewissheit erschien dann dem Paulus in einem Gesicht ein makedonischer Mann, der ihn in sein Land rief. Daraus gewannen Paulus und seine Begleiter die Gewissheit, dass Gott sie nach Makedonien berufen habe, dort das Evangelium zu verkündigen, und sie reisten auf schnellstem Wege dorthin, wo dann Philippi die erste Station ihrer missionarischen Arbeit war. – So verfügt die Apostelgeschichte über verschiedene Mittel, immer wieder deutlich zu machen, dass in und über dem, was die Menschen tun, Gott der eigentliche Lenker und Herr der Geschichte ist. Diese Darstellungsweise verleiht dem neutestamentlichen Geschichtswerk sein charakteristisches Profil.

Zwei Nebenthemen spielen in der Apostelgeschichte in Verbindung mit ihrem Hauptthema, der Ausbreitung der Christusbotschaft in ihren grundlegenden Anfängen, eine wichtige Rolle. Sie sollen noch besonders gewürdigt werden. Das erste betrifft die christliche Gemeinde und das Leben in ihr. Es tritt in den ersten Kapiteln stark hervor und wird vor allem an der Jerusalemer Urgemeinde entfaltet. Ihre Zusammenfassung und Zuspitzung erfährt das von der Apostelgeschichte gebotene Bild in den sog. Summarien.²¹ Dort heißt es: „Die Menge der zum Glauben Gekommenen aber war ein Herz und eine Seele; und auch nicht einer sagte, dass etwas von seinem Besitz sein eigen sei, sondern alles war ihnen gemeinsam. Und mit großer Kraft legten die Apostel Zeugnis ab von der Auferstehung des Herrn Jesus, und große Gnade war auf ihnen allen.“²² Hinweise auf viele Wunder und Zeichen, die durch die Apostel geschahen, und auf das täglich zu beobachtende Wachstum der Gemeinde²³ runden das Bild ab, angesichts dessen man sich schon fragen kann, ob es denn einen realistischen Eindruck von der Gemeinde in Jerusalem wiedergibt oder nicht eher ein Ideal vorstellt, das mit der goldenen Anfangszeit verbunden wird. Die Zweifel an der historischen Korrektheit wachsen, wenn man an die Paulusbriefe im Neuen Testament denkt, aus denen noch ersichtlich ist, wie viel und leidenschaftlich in der Frühzeit der Gemeinden gestritten wurde.²⁴ Auch die Apostelgeschichte übergeht Spannungen und Auseinandersetzungen in der Gemeinde nicht völlig, aber sie berichtet darüber in einer Weise, dass nicht der Streit, sondern die einvernehmliche Lösung der Probleme besonders herausgestellt wird. So geschieht es zum Beispiel in dem Bericht Apg 6, 1–7 über die Einsetzung der Sieben. Als es wegen der Versorgung der Witwen in der Gemeinde Jerusalem zu Unstimmigkeiten kam, machten

²¹ Apg 2, 42–47; 4, 32–37; 5, 12–16.

²² Apg 3, 32 f.

²³ Apg 2, 43; 5, 12–16 (Wunder der Apostel), Apg 2, 47; 5, 14 (Gemeindewachstum).

²⁴ Vgl. z. B. 1 Kor 1, 10–17; Gal 2, 4 f.; 2, 11–21; Phil 1, 15; 3, 2–7 und überhaupt die beiden Korintherbriefe, den Galater- oder den Philipperbrief.

die Apostel den Vorschlag, sieben Männer mit dieser Aufgabe zu betrauen. Das fand sofort die einhellige Zustimmung „der ganzen Menge“ (Apg 6, 7), wurde in die Tat umgesetzt, und das Ergebnis war ein Wachsen des Wortes Gottes und eine kräftige Zunahme der Gemeinde in Jerusalem. Auch der Bericht Apg 15, 1–33 über das Ringen um die Frage, ob es eine gesetzesfreie Heidenmission geben dürfe, erwähnt zwar „viel Streit“ (Apg 15, 7), betont aber vor allem die konsenshafte Einigung. Man sollte diese besondere Art, wie die Apostelgeschichte von der Gemeinde redet, weder im Sinne eines aktenmäßigen historischen Berichtes noch im Sinne eines Idealbildes verstehen. Vielmehr meint nach meiner Überzeugung die Apostelgeschichte durchaus die real existierende Gemeinde, schildert sie aber nie nur so, wie sie sich alltäglich menschlich oder auch allzu menschlich gab, sondern immer auch mit dem Blick auf das, was Gemeinde von Gott her ist und wie sie von daher sein sollte. So geht von den Gemeindeberichten der Apostelgeschichte durchaus eine Herausforderung aus, Gemeindeleben in ihrem Sinne zu gestalten. Aber viel mehr noch haben sie Verheißungscharakter.²⁵ Sie zeigen, wie Gemeinde in den Augen Gottes aussieht und was Gott in ihr und durch sie wirken will.

Das zweite Nebenthema, das hier anzusprechen ist, betrifft die römische Herrschaft und ihre Repräsentanten sowie ihre Stellung zu den Christen. Die Apostelgeschichte zeichnet davon ein sehr positives Bild.²⁶ Charakteristisch für Roms Herrschaft ist demnach eine hohe Bedeutung rechtlicher Normen, und dazu gehört, dass Rom keinen Zwang in religiösen Angelegenheiten ausübt, sondern nur Verbrechen bekämpft. Solange Christen also keine Straftaten begehen – und das ist ja ausgeschlossen, sofern sie ihrem Glauben gemäß leben –, fehlen alle Voraussetzungen dafür, dass sie mit römischen Behörden in Konflikt geraten könnten. Ferner bemüht sich Rom, so betont es die Apostelgeschichte, den inneren Frieden in seinem Herrschaftsbereich zu wahren. Roms Repräsentanten sichern den Rechtsfrieden in den Provinzen und bemühen sich nach besten Kräften, Ausschreitungen und Gewalt zu unterbinden. Die Apostelgeschichte stellt immer wieder, auch wenn sie gelegentlich fragwürdige Verhaltensweisen nicht verschweigt,²⁷ die Korrektheit der Repräsentanten Roms heraus. Sie erweisen sich daher, nur indem sie sich an die ihnen vorgegebenen Aufga-

²⁵ Diesen Aspekt betont besonders *U. Wendel*, *Gemeinde in Kraft. Das Gemeindeverständnis in den Summarien der Apostelgeschichte*, 1998.

²⁶ Vgl. zu den folgenden Ausführungen *J. Molthagen*, *Rom als Garant des Rechts und als apokalyptisches Ungeheuer. Christliche Antworten auf Anfeindungen durch Staat und Gesellschaft im späten 1. Jahrhundert n. Chr.*, in: *E. Brandt / P. S. Fiddes / J. Molthagen* (Hgg.), *Gemeinschaft am Evangelium. Festschrift für Wiard Popkes zum 60. Geburtstag*, 1996, 127–142.

²⁷ Apg 18, 17 (der Proconsul Gallio greift nicht ein, als in Korinth der Synagogenvorsteher Sosthenes vor seinem Richterstuhl in einem Tumult geschlagen wird); 24, 26 (der Procurator Felix wartet darauf, von Paulus Bestechungsgelder zu erhalten). Vgl. auch 25, 9 f. (Das Ansinnen des Procurators Festus, auf das Paulus mit seiner Appellation an das kaiserliche Gericht in Rom antwortet, bleibt unklar. Der Wortlaut in V. 9 spricht von einem Orts-

ben und Regeln halten, im Ergebnis als Beschützer der Christen und Förderer der Mission.

Die wesentlichen Züge des hier zusammengefassten Bildes finden sich bereits in dem kurzen Bericht über einen Versuch der Juden in Korinth, Paulus vor dem römischen Proconsul L. Iunius Gallio Annaeanus anzuklagen.²⁸ Sehr viel weiter ausgeführt ist die positive Würdigung Roms im letzten Viertel der Apostelgeschichte, wo von der Gefangennahme des Paulus in Jerusalem und dem anschließend gegen ihn geführten Prozess berichtet wird.²⁹ Römische Soldaten nehmen Paulus in Gewahrsam und bewahren ihn so davor, von einer aufgebrachten jüdischen Menge im äußeren Vorhof des Tempels erschlagen zu werden. Auch seine Überstellung an den Statthalter in Caesarea dient dem Schutz des Paulus, da Juden in Jerusalem einen Anschlag gegen ihn planten. Ein römischer Offizier und später der Statthalter Porcius Festus – letzterer allerdings erst, nachdem Paulus an das kaiserliche Gericht in Rom appelliert hatte und damit der Procurator in Caesarea nicht mehr zuständig war – äußern ihre Überzeugung, dass Paulus nichts Todeswürdiges begangen habe.³⁰ Paulus kann in langen Reden Zeugnis ablegen von seinem Leben und der von ihm verkündigten Botschaft; und obwohl die Apostelgeschichte um den (Märtyrer-)Tod des Paulus weiß,³¹ berichtet sie nicht davon, sondern schließt mit dem Hinweis, dass Paulus während der zwei Jahre, die er in Rom in offenem Gewahrsam (*custodia libera*) verbrachte, das Evangelium von Jesus Christus „ungehindert“ verkündigen konnte (28, 31).

Häufig ist das Bild, das die Apostelgeschichte von Rom zeichnet, als zu schön gefärbt kritisiert worden. Dagegen ist aus althistorischer Sicht zunächst einmal zu sagen, dass der hohe Stellenwert des Rechts in der Tat charakteristisch ist für die Verhältnisse im römischen Reich des 1. und 2. Jahrhunderts n. Chr.³² Auch mühten sich die meisten Kaiser um Korrektheit in der Reichsverwaltung. Insofern wird die Darstellung der Apostelgeschichte den Verhältnissen im römischen Reich grundsätzlich gerecht. Ferner ist zu beachten, dass für den Zeitraum, über den die Apostelgeschichte berichtet, keine Fälle bekannt sind, dass römische Statthalter oder gar ein Kaiser gegen Christen eingeschritten wären. Allerdings wusste man im späten 1. Jahrhundert n. Chr., als die Apostelgeschichte geschrieben wurde, um Neros Vorgehen gegen die Christen in Rom, und vielleicht war auch schon bekannt, dass vor römischen Behörden das Christsein ein hinreichender Anklage- und Verurteilungsgrund geworden war. Zumindest dürften entsprechende Forderungen seitens der Bevölkerung bekannt gewesen sein.³³

wechsel, die Reaktion des Paulus lässt eher an einen Instanzenwechsel denken, was gegenüber einem römischen Bürger nach römischem Recht nicht statthaft gewesen wäre.)

²⁸ Apg 18, 12–16; vgl. dazu *Molthagen*, *Historia*, 59–62.

²⁹ Apg 21, 27–28, 31; vgl. *Molthagen*, *Festschrift Popkes*, 133–136.

³⁰ Apg 23, 29 und 25, 25.

³¹ Vgl. Apg 20, 25, 38 und 21, 10–14.

³² Vgl. *Molthagen*, *Festschrift Popkes*, 137.

³³ Vgl. dazu a. a. O., 138 f. und 140.

Dann aber erfüllt das Bild von Rom in der Apostelgeschichte zwei Aufgaben. Es bemüht sich, so wie es gewissenhafter Geschichtsschreibung entspricht, den Verhältnissen der Zeit, über die berichtet wird, gerecht zu werden, und es gewinnt zugleich im Blick auf die eigene Zeit des Verfassers und seiner ursprünglichen Leser den Charakter eines Appells: Rom möge doch an seinen Traditionen von Recht und Politik festhalten und auch weiterhin keinen Zwang in Glaubensdingen ausüben, sondern nur kriminelle Vergehen gerichtlich ahnden.

III.

Bei der Arbeit mit antiken Geschichtswerken sind dem Althistoriker auch ihre Grenzen bewusst. Diese müssen hier ebenfalls angesprochen werden, da sie für die Apostelgeschichte in ganz ähnlicher Weise gelten. Hinzuweisen ist zunächst auf die Reden, die sich in großer Zahl in antiken Geschichtswerken und ja auch in der Apostelgeschichte finden. Sie sind für die antiken Historiker ein gerne genutztes Mittel, die Bedeutung einer bestimmten Situation zu erhellen oder größere Zusammenhänge zu deuten. Dabei können die Historiker in der Regel nicht aus ihnen schriftlich vorliegenden Texten zitieren; vielmehr ist die Formulierung der Reden, die sie in ihre Darstellung aufnehmen, ihr Werk. Thukydides, der besonders gründlich über die Methoden seiner Geschichtsschreibung nachgedacht hat und dem Leser darüber Auskunft gibt, sagt dazu: „Was nun in Reden hüben und drüben vorgebracht wurde, ... davon die wörtliche Genauigkeit wiederzugeben war schwierig sowohl für mich, wo ich selber zuhörte, wie auch für meine Gewährsleute von anderwärts; nur wie meiner Meinung nach ein jeder in seiner Lage etwa sprechen musste, so stehen die Reden da, in möglichst engem Anschluss an den Gesamtsinn des in Wirklichkeit Gesagten.“³⁴ Wendet man diesen Grundsatz auf die Apostelgeschichte an, dann muss niemand erstaunen, wenn ein Vergleich zum Beispiel der Reden des Paulus in der Apostelgeschichte mit seinen Briefen Unterschiede in der Redeweise und in der Formulierung erkennen lässt. Reden in antiken Geschichtswerken können und wollen ja eben nicht den Originalton der jeweils sprechenden Person wiedergeben, sondern sie sind von dem Historiker gestaltet und gehören zu den von ihm benutzten Mitteln, seine Darstellung zu akzentuieren.

Eine andere Grenze antiker Geschichtsschreibung zeigt sich darin, dass sich nicht alle ihre Einzelangaben bei einer genaueren Überprüfung als korrekt erweisen. Historiker können irren – in der Antike wie heute! Sie sind ja abhängig von den ihnen zugänglichen Informationen und außerdem geprägt durch ihr Verständnis von geschichtlichen Abläufen und ihre Auffassung von der berichteten Sache. Bei der Rekonstruktion von Vorgängen der Vergangenheit sind also durchaus auch Korrekturen gegenü-

³⁴ Thuk. 1, 22, Übersetzung von Georg Peter Landmann.

ber ihrer Darstellung in der Geschichtsschreibung angebracht. Das ist dem Althistoriker aus seiner Arbeit sehr gut vertraut, und ich will es nur an einem Beispiel erläutern. Herodot berichtet, dass die athenische Adelsfamilie der Alkmeoniden im 6. Jahrhundert v. Chr. außer Landes ging, als Peisistratos dauerhaft seine Herrschaft als Tyrann von Athen begründen konnte. Zurück nach Attika kehrten die Alkmeoniden erst, um die Tyranis zu beseitigen, was schließlich mit militärischer Hilfe durch Sparta auch gelang.³⁵ Da andere antike Autoren, sofern sie überhaupt darüber berichten, der Darstellung Herodots folgen, es also eine gegenläufige Überlieferung nicht gab, nahm auch die neuere Forschung bis weit in das 20. Jahrhundert hinein die Vorstellung auf, dass die Alkmeoniden stets in Gegnerschaft zu den Tyrannen von Athen gestanden hätten. Dieses Bild änderte sich -notwendigerweise – erst, als 1939 eine in Athen gefundene Inschrift veröffentlicht und überzeugend als Fragment einer Liste der Archonten, der höchsten Amtsträger in Athen, gedeutet wurde.³⁶ Denn diese Inschrift bezeugte, dass der Alkmeonide Kleisthenes 525 v. Chr., also während der Tyranis, das Archontat bekleidet hatte. Er muss also damals nicht nur in Athen gewesen sein, sondern auch mit den Tyrannen zusammengearbeitet haben. Herodots Darstellung war also, da es nun eine anders lautende, verlässliche Information gab, zu korrigieren und das Verhältnis des athenischen Adels zur Tyranis differenzierter zu bestimmen.

Auch im Blick auf manche Einzelangaben in der Apostelgeschichte sind, wenn es um eine historische Rekonstruktion der Vorgänge geht, aus heutiger Sicht Korrekturen nötig. Ich möchte dies an zwei Beispielen erläutern. Das erste betrifft die Anfänge der christlichen Gemeinde in Thessalonike, der Hauptstadt der römischen Provinz Makedonien. Apg 17,1–9 berichtet darüber, dass Paulus, als er im Rahmen seiner zweiten Missionsreise von Philippippi kommend die Stadt besuchte, „nach seiner Gewohnheit“ (V. 2) in der Synagoge predigte, und zwar an drei Sabbaten. Dort gewann er einige Juden, vor allem aber viele „Gottesfürchtige“³⁷, darunter „von den vornehmsten Frauen nicht wenige“ (V. 4). Diese Erfolge erregten die Eifersucht der Juden, die mit Hilfe „einiger übler Burschen, die auf dem Markt herumzustehen pflegen“ (V. 5), einen Aufruhr in der Stadt anzettelten. Ein gewisser Jason, von dem vorausgesetzt ist, dass er Paulus und seine Mitarbeiter beherbergte, wurde zusammen mit einigen anderen Christen in

³⁵ Her. 1, 64 und 5, 62–65.

³⁶ Vgl. *Excavations in the Athenian Agora: B. D. Meritt*, Greek Inscriptions, Nr. 21: An Early Archon List, in: *Hesperia* 8 (1939), 59–65.

³⁷ Die „Gottesfürchtigen“ waren Heiden, die dem jüdischen Gottesglauben und seiner Ethik Sympathie entgegenbrachten, sich zur Synagoge hielten und an ihren Gottesdiensten teilnahmen. Sie befolgten meistens auch – in unterschiedlichem Ausmaß – Teile des jüdischen Zeremonialgesetzes, wollten jedoch nicht das ganze Gesetz auf sich nehmen und vollzogen daher, anders als die Proselyten, nicht den Schritt eines vollen Übertritts zum Judentum. Unter den Gottesfürchtigen befanden sich nicht wenige, die nach Vermögen und Ansehen besser gestellt waren und die als Förderer der Synagogengemeinden eine große Bedeutung besaßen.

einem Tumult vor die Politarchen, die obersten Beamten von Thessalonike, geschleppt. Die Menge brachte verschiedene Anschuldigungen gegen sie vor, aber die Politarchen ließen sie gegen eine Kautionsfrei.³⁸ Verglichen mit dem Bericht der Apostelgeschichte ergeben sich aus den Paulusbriefen einige andere Akzente. In seinem ersten Brief an die Thessalonicher erinnert Paulus die Gemeinde daran, dass er, als er das Evangelium in ihrer Stadt verkündigte, Tag und Nacht gearbeitet hatte, um selbst für seinen Lebensunterhalt zu sorgen;³⁹ und der Gemeinde in Philippi dankt Paulus dafür, dass sie ihn während seines Aufenthaltes in Thessalonike zweimal materiell unterstützt hatte.⁴⁰ Beide Hinweise lassen an einen mehr als dreiwöchigen Missionsaufenthalt des Paulus denken. Gravierender ist, dass nach dem 1. Thessalonicherbrief die Schwierigkeiten für die Christen in der makedonischen Provinzhauptstadt von der griechischen Bevölkerung ausgingen, während die Apostelgeschichte Juden dafür verantwortlich macht. Paulus, der die Thessalonicher in seinem Brief insgesamt als eine heidenchristliche Gemeinde anspricht,⁴¹ sagt von ihnen, sie hätten „von ihren eigenen Stammesgenossen“ dasselbe erlitten wie die Christen in Judäa von den Juden.⁴² Auch die nach Apg 17, 6 f. vor den Politarchen vorgebrachten Beschuldigungen der weltweiten Unruhestiftung und der politischen Illoyalität passen nicht recht zu einer Begebenheit aus den ersten Anfängen der christlichen Mission in Thessalonike und zu einer Szene, bei der Paulus und seine Mitarbeiter noch nicht einmal anwesend waren. Vielmehr drängt sich der Eindruck auf, dass der Verfasser der Apostelgeschichte hier nicht über Informationen verfügte, die speziell den Besuch des Paulus in Thessalonike betrafen, sondern dass er Vorwürfe in seine Darstellung aufnahm, die ihm allgemein aus der Frühzeit des Christentums geläufig waren.⁴³ Diese kurzen Hinweise mögen genügen verständlich zu machen, dass ein heutiger Historiker, wenn er sich über die Anfänge der christlichen Gemeinde in Thessalonike äußert, nicht einfach der Darstellung der Apostelgeschichte folgen, sondern in manchen Punkten andere Akzente setzen wird.

Als zweites Beispiel dafür, dass bei einer historischen Auswertung der Apostelgeschichte im Blick auf manche ihrer Einzelangaben Korrekturen erforderlich sind, sei das sog. Apostelkonzil angeführt. Umstritten war die Frage, ob man durch den Glauben an Jesus Christus vollgültig zum Volk Gottes gehören konnte, auch ohne Beschneidung und ohne das ganze Gesetz auf sich zu nehmen, oder ob Beschneidung und Gesetz unverzichtbar waren. Darüber beriet eine Delegation der Gemeinde im syrischen Antio-

³⁸ Eine eingehende historische Analyse dieses Berichtes habe ich in *Historia* 40 (1991), 53–57 vorgelegt. Ihre Ergebnisse sind im Folgenden zusammengefasst.

³⁹ 1 Thess 2, 9.

⁴⁰ Phil 4, 16.

⁴¹ Das folgt z. B. aus 1 Thess 1, 9: Dass sie sich von den Götzen zu dem wahren und lebendigen Gott bekehrten, ließ sich von Heiden-, nicht aber von Judenchristen aussagen.

⁴² 1 Thess 2, 14.

⁴³ Zur Bewertung der Apg 17, 6 f. genannten Vorwürfe vgl. *Molthagen*, *Historia*, 55 f.

chien, die die gesetzesfreie Heidenmission praktizierte, mit der Urgemeinde in Jerusalem, in der viele sich gar nichts anderes vorstellen konnten, als dass Heiden, die zum Glauben an Jesus Christus kamen, sich selbstverständlich in das Gottesvolk Israel einzugliedern hatten, und das hieß, sie mussten die Beschneidung und das Gesetz auf sich nehmen. Die Bedeutung des Problems ist gar nicht zu überschätzen; es handelte sich um *die* große Grundsatzfrage für die erste christliche Generation. Mit feinem Gespür für diese Wichtigkeit bringt der Verfasser der Apostelgeschichte seinen Bericht über die Beratungen in Jerusalem und ihr Ergebnis in der Mitte seines Werkes (Apg 15, 1–33). Er deutet an, dass leidenschaftlich gestritten wurde, betont aber vor allem, dass man zu einer einvernehmlichen Lösung kam, für die Voten des Petrus und des Herrenbruders Jakobus den Ausschlag gaben. Das Ergebnis, das der Gemeinde Antiochien schriftlich übermittelt wurde, lautete: Es sollten den Heidenchristen nur vier Dinge auferlegt werden, nämlich sich zu enthalten von Götzenopferfleisch, Blut, Ersticktem und Unzucht.⁴⁴

Ein zweiter Bericht über die Verhandlungen in Jerusalem findet sich im Neuen Testament aus der Feder des Paulus, der an den Beratungen persönlich teilgenommen hatte.⁴⁵ Seine Angaben stimmen vielfach mit denen in der Apostelgeschichte überein; in einigen Punkten ergänzen die beiden Darstellungen einander, und mehrfach betonen sie jeweils unterschiedliche Akzente.⁴⁶ In einem Punkt gibt es allerdings einen unüberbrückbaren Gegensatz. Paulus erwähnt nicht die vier von den Heidenchristen geforderten Punkte, sondern nach ihm bestand das Ergebnis darin, dass die in der Jerusalemer Gemeinde „in Geltung Stehenden“ ihm „nichts weiter auferlegten“ (Gal 2, 6). Vielmehr gaben Jakobus, Petrus und Johannes ihm und Barnabas den Handschlag der Gemeinschaft, „dass wir zu den Heiden, sie aber zu den Beschnittenen gehen sollten, nur möchten wir der Armen gedenken“ (Gal 2, 9 f.). Hier ist jeder Versuch, die Angaben bei Paulus und in der Apostelgeschichte zu harmonisieren, zum Scheitern verurteilt. Nur eine der beiden Versionen kann historisch richtig sein, und das muss nach aller Wahrscheinlichkeit die von Paulus gebotene sein. Denn nicht nur war er in Jerusalem beteiligt, also Augen- und Ohrenzeuge, sondern es erweisen sich auch die in Apg 15, 29 genannten vier Punkte als Regelung eines Folgeproblems, das aufbrach, wenn Juden- und Heidenchristen in einer Gemeinde zusammenlebten. Enthaltung von Götzenopferfleisch, Blut, Ersticktem und Unzucht entsprechen nämlich den Mindestanforderungen, die nach dem alttestamentlichen Gesetz Nichtjuden einhalten mussten, damit Juden mit ihnen Gemeinschaft pflegen konnten, ohne sich zu verunreinigen.⁴⁷ Die vier Punkte sind vermutlich erst nach dem sog. Apostelkonzil festgelegt

⁴⁴ Apg 15, 28 f. (Schreiben an die Gemeinde Antiochien), vgl. auch schon Apg 15, 19 f. (Vorschlag des Jakobus).

⁴⁵ Gal 2, 1–10.

⁴⁶ Einen guten Vergleich der beiden Darstellungen in Apg 15, 1–34 und Gal 2, 1–10 bietet J. Roloff, *Die Apostelgeschichte*, 1981, 225 ff. (NTD 5).

⁴⁷ A. a. O., 227.

worden, und der Verfasser der Apostelgeschichte hätte dann eine erst etwas später getroffene Regelung irrtümlich mit den Beratungen zwischen den Gemeinden Antiochien und Jerusalem verbunden.⁴⁸

IV.

Inwiefern darf ich mit den vorgelegten Ausführungen zur Apostelgeschichte Treue zur Bibel beanspruchen? Die Antwort ergibt sich vor allem aus zwei der eingangs angesprochenen Überlegungen. Dort betonte ich, dass es wichtig ist, die Bibel so anzunehmen, wie Gott uns sein Wort gegeben hat, nämlich ausgerichtet durch Menschen, die eingebunden blieben in je ihre Welt und Zeit, die auch Menschen mit ihren Grenzen blieben. Ferner äußerte ich meine Freude darüber, dass es Gott gefallen hat, mit der Apostelgeschichte auch ein antikes Geschichtswerk zum Teil seines Wortes zu machen. Das berechtigt nicht nur, sondern verpflichtet auch dazu, die Apostelgeschichte im Horizont der antiken Geschichtsschreibung zu würdigen und so die Besonderheiten ihres Zeugnisses ebenso wie auch ihre Grenzen wahrzunehmen.

Treue zur Bibel erfordert ferner, wie ich einleitend darlegte, dass ich sie sorgfältig, ehrlich und authentisch lese. Im Umgang mit der Bibel bin ich derselbe Mensch wie sonst auch in meinem Leben, Denken und Urteilen. Das heißt für mich als Althistoriker, dass ich beim Lesen der Bibel nicht einzelne historische Angaben als fest verbürgte Sachverhalte behaupten darf oder gar muss, von deren Fehlerhaftigkeit ich in meinem beruflichen Alltag nach bestem fachlichen Wissen überzeugt bin. Das gilt auch angesichts der Vorläufigkeit aller menschlichen Erkenntnis. Die Einsicht zum Beispiel, dass sich geschichtswissenschaftliche Erkenntnisse im Lauf der Zeit wandeln und oft genug Korrekturen erfahren, erlaubt es noch lange nicht, den jeweils besten, fachlich verantwortbaren Kenntnisstand zu ignorieren. Auch verbietet es nach meiner Überzeugung der Respekt vor der Bibel, gegenläufige Aussagen so lange zurechtzubiegen, bis sie irgendwie zusammenpassen. Vielmehr darf ich getrost auch die Grenzen der menschlichen Verfasser der Bibel wahrnehmen. Schließlich ist die Bibel ja kein Universallexikon, das mir unveränderliche Richtigkeiten für sämtliche Wissensgebiete präsentiert, sondern Gottes Wort, das mir letztgültig mitteilt, was ich von ihm, über die Welt und mich selbst erfahren soll.

In welcher Weise ich persönlich dankbar Gottes Wort in der Apostelgeschichte vernehme, habe ich ein wenig angedeutet, als ich auf besondere geistliche Akzente dieses Buches hinwies. Im Hören auf einzelne Texte wäre das weiter zu entfalten. Aber dazu wäre es nötig, sie im Sinne von Bibelarbeiten oder Predigten auszulegen, während es hier darum gehen sollte, die Apostelgeschichte insgesamt als ein Geschichtswerk zu würdigen.

⁴⁸ Ein indirekter Hinweis auf den dargelegten Sachverhalt findet sich in Apg 21, 25. Dort informiert Jakobus den Paulus bei seinem letzten Besuch in Jerusalem über die vier den Heidenchristen auferlegten Dinge, setzt also voraus, dass Paulus nicht schon darum wissen kann.

„Ist die Bibel bibeltreu?“¹

Dietmar Lütz

*Dr. Eduard Schütz gewidmet,
20 Jahre nach seinem Abschied aus dem Amt*

Auf dumme Fragen gibt es meist keine klugen Antworten. Ob die Frage „Ist die Bibel bibeltreu?“ allerdings wirklich so dumm ist, wie sie auf Anhieb zu sein scheint, das ergibt sich erst aus ihrer Beantwortung. Also: Ist die Bibel „bibeltreu“? Anders gefragt: Ist die Bibel sich selbst gegenüber treu und zuverlässig?

Diese letzte Frage klingt zwar zunächst sinnlos, führt aber dennoch mitten in das Zentrum des Themas dieses Symposiums: „Bibeltreue“. Ich lade Sie zunächst ein zu einem kleinen Ausflug.

1. Die neuen Fundamentalisten – bibeltreu

Im März 2004 veranstaltete der „Verein für Freikirchenforschung“ in Bad Blankenburg ein Symposium mit dem Thema „Evangelikalismus und Fundamentalismus“.² Einer der Beiträge kam von Dr. Stephan Holthaus, leitender Dozent an der Freien Theologischen Akademie (FTA) in Gießen. Unter der Überschrift „Bibeltreues Schriftverständnis in der Geschichte der deutschen Freikirchen“ referierte und erläuterte er seine These, nämlich:

„Die Begründer der klassischen Freikirchen in Deutschland vertraten alle, bewusst oder unbewusst, ein Bibelverständnis, das man heute als ‚bibeltreu‘ bezeichnen würde“ (FF 40).

Mit dieser These rief Holthaus gleichzeitig zu einer Rückkehr zu den „Vätern“ auf und forderte von den Veranstaltern:

„Wenn dieser Verein sich gerne und häufig auf die Väter und Mütter der Anfänge beruft, dann bitte auch in den Fragen des Schriftverständnisses“ (FF 48).

Holthaus möchte also, dass die Freikirchen wieder so „bibeltreu“ werden wie ihre Gründer. Was er damit meint, erklärt er in den einleitenden Sätzen. Es geht ihm um eine Apologie des recht verstandenen Fundamentalismus. Dieser Begriff sei heute leider „praktisch unbrauchbar geworden“ (FF 36). Er werde missbraucht für „Schubladisierungen“, „Karikierungen“ und „er-

¹ Vortrag vor dem Theologischen Symposium der GFTP am 2. Oktober 2005 in Berlin.

² Die Wortbeiträge dieser Konferenz sind dokumentiert im Jahrbuch des Vereins für Freikirchenforschung 2004, 14–103. Sie werden im Text zitiert unter dem Kürzel FF und Angabe der Seitenzahl.

staunliche Klischees, die mit der Wirklichkeit nicht übereinstimmen“ (ebd.). Er, Holthaus, spreche deshalb in seinem Vortrag bewusst auch von einem „bibeltreuen Schriftverständnis“, nicht von einem „fundamentalistischen“ (FF 37). Das gängige Zerrbild des „Fundamentalisten“ mit den „Tendenzen einer dualistischen Weltsicht, einer gesetzlichen Frömmigkeit, eines prinzipiellen Misstrauens gegenüber der akademischen Theologie, einer „pharisäischen Verdächtigungsmentalität und einer ungeheuren Humorlosigkeit“ (ebd.) sei zwar nicht von der Hand zu weisen, aber ebenso wenig zwangsläufig aus einem gängigen Bibelverständnis abzuleiten. Im Gegensatz zu früher gebe es heute eine neue Generation von „Bibeltreuen“, die „gut ausgebildet sind, sich keinesfalls als Querulanten verstehen und ihre Position sachlich, konstruktiv und gut durchdacht einbringen“ (ebd.). Er selbst, Holthaus, zählt sich stolz „zu dieser wachsenden Gruppierung“ (ebd.).

Was heute als „bibeltreu“ firmiert, ist also nichts anderes als der alte Fundamentalismus, der seit gut 20 Jahren begonnen hat, sich seiner unwissenschaftlichen Lumpen zu schämen und deshalb der wissenschaftlichen Theologie einen Heiratsantrag gemacht hat, wohl wissend, dass Frau Akademie in dieser Ehe sowieso nichts zu sagen haben wird, eine standesgemäße Hochzeit jedoch den Asylantrag in der Wissenschaft befördern und eine Namensänderung frühere peinliche Vergangenheiten und ihre Spuren verwischen helfen würde.

Holthaus fordert die akademische Theologie konsequenterweise auf, mit den neuen Fundamentalisten, den so genannten „Bibeltreuen“, den ernsthaften Dialog zu suchen. Denn: „Eine intellektuell anspruchsvolle Auseinandersetzung mit dem Phänomen [Fundamentalismus] findet nicht statt“ (FF 36).

Das heutige Symposium sucht eben diese „anspruchsvolle Auseinandersetzung“, wenn es sich mit dem Begriff „Bibeltreue“ befasst. Leider ist dies ein so schönes Wort, dass es mir in der Seele weh täte, die Bibeltreue denen zu überlassen, die gerade ihrem Geburtsnamen untreu geworden sind, weil er von anderen ebenfalls – vorgeblich missbräuchlich – benutzt worden war. Zudem lässt das Adjektiv „bibeltreu“ kaum erkennen, dass es bei Holthaus noch etwas anderes meint als die rückhaltlose Verbundenheit von Christen mit der Ur-Kunde ihres Glaubens. Holthaus definiert „Bibeltreue“ ja sehr eng als „die Überzeugung von der Glaubwürdigkeit der Berichte der biblischen Autographen“ (FF 40). Er spürt zwar das Unpassende der Begrifflichkeit, die „sprachlich eher eine Solidarität mit dem Bibeltext als eine bestimmte Auffassung über deren Glaubwürdigkeit aussagt“ (ebd.). Dennoch bleiben er und die Seinen, die seit Jahren in der „Konferenz bibeltreuer Ausbildungsstätten“ (KBA) lose zusammengeschlossen sind, der Namensänderung treu. Man möchte gerne Fundamentalist sein, aber nicht unter dieser Signatur! Denn – Originalton Holthaus: „Mittlerweile ist der Begriff nicht mehr zu retten“ (FF 37 Anm. 3).

Die ältere Generation der Fundamentalisten hat größere Mühe mit der Umbenennung, aber auch sie konzidiert: Die „Bibelhaltung des biblischen Fundamentalismus beschreibt genau, was wir unter ‚bibeltreu‘ verstehen

sollten“, so der Mentor der deutschsprachigen Fundamentalisten, Prof. Dr. Samuel R. Külling in FUNDAMENTUM 4, 2001.

2. Was ist „bibeltreu“?

Nachdem wir die formelle Identität von „bibeltreuem Fundamentalismus“ und „Bibeltreue“ festgestellt haben, fragen wir noch kurz nach dem, was Bibeltreue inhaltlich sein möchte. Nach Holthaus ist es „die Überzeugung von der Glaubwürdigkeit der Berichte der biblischen Autographen“ (FF 40). Diese Glaubwürdigkeit kommt den Urschriften allerdings nicht so zu, wie es der allgemeine Sprachgebrauch suggeriert. Glaubwürdig sind die biblischen Urschriften nur in dem Sinne, wie Jesus selbst die Schrift verstanden wissen wollte. Sein Schriftverständnis sei für Christen „bindend“. „Jesus Christus ... [hat] das Alte Testament als glaubwürdiges Dokument im Sinne der Unfehlbarkeit verstanden“ (ebd.).

Dementsprechend versucht Holthaus auch nachzuweisen, dass die Gründer der Freikirchen durchweg Vertreter der biblischen Unfehlbarkeit waren. Das gelingt ihm natürlich mühelos, hat aber wenig Beweiskraft. Was soll es auch bedeuten, wenn man von Johann Gerhard Oncken, einem nichttheologischen Bücherkolporteur behauptet: „Irgendwelche Fehler in der Bibel waren für Oncken undenkbar“ (FF 44)?

Der oben zitierte Samuel Külling, Gründer der Basler FETA, ehemaliges Mitglied des deutschsprachigen Beirates des ICBY (International Council on Biblical Inerrancy) und Herausgeber der Quartalszeitschrift FUNDAMENTUM, dieser Samuel Külling definiert biblischen Fundamentalismus bzw. Bibeltreue sehr ähnlich:

„Der biblische Fundamentalismus bezeugt die Glaubensaussage, dass die Bibel uneingeschränkte, absolute Offenbarung von Gott ist, mit allen Konsequenzen“ (Külling, a. a. O.).

Zu diesen Konsequenzen gehört

- die göttliche Inspiration,
- die Wahrheit in jeder Hinsicht,
- die Einheit ohne wirkliche Widersprüche.

Der biblische Fundamentalismus bezeugt weiterhin,

„dass wir es in der Bibel nicht mit menschlich-irrtümlichen, zeitbedingten Vorstellungen zu tun haben, die veralten würden, sondern vielmehr mit zeitlos gültiger, göttlicher Wahrheit. Die Heilige Schrift hat daher für den, der diese Glaubensaussagen teilt, bindende und bestimmende, göttliche Autorität“ (ebd.).

Dabei gründet dieser biblische Fundamentalismus bzw. die „Bibeltreue“ ganz und ausschließlich „auf das Selbstzeugnis der Bibel“:

„Die Bibelschreiber bezeugen, dass ihre Worte von Gottes Geist eingegeben sind“ (ebd.).

Was Külling mit Wahrheit, Inspiration, Irrtumslosigkeit und Autorität der Schrift meint, wird deutlich, wenn er einem abtrünnigen ehemaligen Fundamentalisten vorwirft, er scheine „immer mehr Mühe zu haben mit den wörtlichen Schöpfungstagen von 24 Stunden, mit einer wörtlich sprechenden Schlange im Paradies, mit einem Jona, der drei wörtlich genommene Tage im Fisch war“ (ebd.).

Wenn man das liest, kann man kaum glauben, diese Sätze seien wirklich erst jetzt, im 3. Jahrtausend, geschrieben worden. Zusammengefasst können wir nun den Begriff „bibeltreu“ halbwegs authentisch so definieren:

- Als „bibeltreu“ (im engen Sinne) bezeichnen sich christliche Kreise, die
- ihre direkte Herkunft vom Fundamentalismus nicht leugnen, aber verschweigen bzw. vertuschen,
 - gründend auf das Selbstzeugnis der Autoren der biblischen Schriften jedes zur Bibel gehörige Buch als direkte, göttliche Selbstaussage und deshalb als irrtumslos und zeitlos gültig und wörtlich zu verstehen ansehen,
 - diese Irrtumslosigkeit jedoch nur den Urschriften zugestehen wollen. [Autograph ist übrigens ein völlig unpassendes Wort, offenbar dem Begriff Autogramm nachempfunden.]

3. Das Fundament der „Bibeltreue“ – unklar

Nach diesem Ausflug in die Welt der „Bibeltreuen“ kehren wir zur Ausgangsfrage zurück: Ist die Bibel bibeltreu? Ist die Bibel zuverlässig in dem, was sie über sich selbst sagt? Diese Frage betrifft den Urgrund des Fundamentalismus und aller Bibeltreue in dessen Sinne, denn beide gehen – wie Külling sagt – „ganz und ausschließlich vom Selbstzeugnis der Bibel aus“ (Külling, a. a. O.). Und dieses Selbstzeugnis erhebt – so Külling – den Anspruch, göttliche Offenbarung zu sein. Nun ist an einem solchen Anspruch nicht zu rütteln. Deshalb nennt Külling ihn zu Recht „Glaubensaussage“ und Holthaus spricht von der „Überzeugung“ von der Glaubwürdigkeit der Berichte der biblischen Autographen. Glaubensaussagen und Überzeugungen sind eo ipso unwiderlegbar. Sie beanspruchen axiomatische Wahrheit, also eine Gültigkeit, die aus keiner anderen Wahrheit abgeleitet werden kann oder muss. Nur eins kann man von einem Axiomensystem erwarten (z. B. von der Euklidischen Geometrie), dass es nämlich mit Begriffen arbeitet, die der Sache angemessen sind und sie in allen Aspekten vollständig erfassen. Insbesondere die Definitionen der Begriffe müssen in jeder Hinsicht klar und eindeutig sein.

Aber gerade hier erweist sich das System des fundamentalistisch-bibeltreuen Denkens und Redens in einem Maße unklar und unangemessen, welches dem System bis auf weiteres jedes fröhlich-gläubig-unbedarfte Weiterreden untersagen müsste. Völlig unklar sind im fundamentalistisch-bibeltreuen System nämlich die Begriffe

- a) Bibel bzw. Heilige Schrift
- b) Selbstzeugnis oder Selbstaussage der Schrift
- c) Glaubwürdigkeit bzw. Irrtumslosigkeit der Autographen.

Schauen wir uns diese Unklarheiten näher an.

a) Was heißt „Bibel“ bzw. „Heilige Schrift“?

Man sollte meinen, dass die Sache, um die sich im bibeltreuen Denken alles dreht, nämlich die Bibel, geklärt ist. Man sollte meinen, dass der zentrale Gegenstand allen Streites, der Gegenstand von Glaubwürdigkeit und Irrtumslosigkeit, das Subjekt, also das „Selbst“ aller „Selbstaussagen“ und „Selbstbezeugungen“, nämlich die Heilige Schrift, keines weiteren Nachdenkens bedürfe. Man sollte meinen, dass Grund und Fundament des biblischen Fundamentalismus ausgiebig bedacht und definiert worden sind. Man sollte meinen, dass wenigstens die Frage: „Was ist die Bibel“? keiner weiteren Klärung bedürfe. Doch dem ist nicht so, wie wir gleich sehen werden.

b) Was heißt Selbstaussage oder Selbstzeugnis der Schrift?

Auch dieser zweite Punkt entbehrt jeder Klarheit. Wer oder was ist das Selbst, das sich in heiligen Schriften aussagt oder bezeugt? Vor allen Dingen: Wer bezeugt hier was? Bezeugt der 2. Timotheusbrief die Wahrheit des 2. Timotheusbriefes, wenn er sagt (3,16), dass alle Schrift (*pasa graphē*) von Gott ausgehaucht ist? Oder bezeugt der Brief die Göttlichkeit und Gottgehauchtheit eben nur der „gottgehauchten“ (inspirierten) Schriften, oder besagt die Aussage, „alle Schrift“ sei „gottgehaucht“, dass die gesamte Schrift, die Heilige Schrift in ihrer Gesamtheit göttlichen Ursprungs ist, also zu Recht „*hiera grammata*“ (3,15) genannt werden dürften? Aber was wäre denn die „Heilige Schrift“ in ihrer Gesamtheit?

c) Was heißt Irrtumslosigkeit der Autographen?

Eine Behauptung über Qualitäten von Sachen, die es vermutlich einmal gegeben hat, die aber nicht mehr vorfindlich sind, die sich darum jeder Nachprüfung entziehen, eine solche Behauptung ist haltlos, zumindest inhaltslos, da sie im wahrsten Sinne des Wortes gegenstandslos ist. Von keiner der biblischen Schriften existiert eine Urschrift. Jede Aussage über deren ausschließlich vermutete Inhalte ist darum reinste Spekulation, vielleicht hilfreiche und wünschenswerte Spekulation, aber Spekulation. Sie wäre vergleichbar der sehr spekulativen Behauptung, dass Adam als Linkshänder geschaffen wurde (was mir sehr gelegen käme, da ich Linkshänder bin), oder der weit verbreiteten Ansicht, dass die Dinosaurier im ersten Satz der Bibel geschaffen wurden, aber in der Atemholpause vor dem zweiten Satz – dem mit dem Tohuwabohu – wieder vernichtet wurden. Genug – lassen wir das.

Um nicht auf weitere Pfade und Abwege abzugleiten, wollen wir uns im Folgenden auf den einen Aspekt der drei zu klärenden Fragen beschränken, nämlich den des Begriffes „Bibel“ bzw. „Schrift“. Die erste Frage zielt darum auf die Einheit der biblischen Schriften, die zweite Frage auf deren Zusammenhalt und die dritte Frage richtet sich an die Zugehörigkeit der biblischen Schriften zu dieser unserer realen Außenwelt.

Noch ein Hinweis: Im Folgenden bewegen wir uns ausschließlich auf der fundamentalistisch-bibeltreuen Ebene. M. a. W., wir gehen einmal davon aus, es sei so, wie Bibeltreue es behaupten, und wir verzichten völlig auf jegliche historisch-kritische Behandlung der biblischen Texte. Wir stellen nur die Fragen, die jeder Bibelleser und jede Bibelleserin sich oder anderen stellt, wenn sie sich das Fragenstellen nicht verbieten lassen. Fragen ist christlich, Antworten geben macht erst die Theologen aus.

4. Fragen ist christlich

Was ist eigentlich die „Bibel“? Was meinen wir, wenn wir „Schrift“ sagen? Diese so einfältig anmutenden Fragen bergen bereits das gesamte Potential jeglicher Fundamentalismuskritik. Denn Fundamentalismus lebt weitgehend von ihrer Nichtbeantwortung bzw. davon, dass die Fragen gar nicht gestellt werden.

Bibel ist – aus der Perspektive christlicher Theologie – der Name für eine Sammlung von mehr oder weniger selbstständigen Ur-Schriften, so genannten Autographen, die schon sehr früh im Christentum in Abschriften dieser heiligen Ur-Schriften kursierten und in christlichen Gruppen und Gemeinden im Gebrauch waren. Die christliche „Bibel“ bestand dabei aus grob gesagt zwei Familien von Schriften, den vorchristlichen und den nachchristlichen, die bereits auf die Geschichte des Jesus von Nazareth rekurrieren konnten. Dabei haben die jüngeren nachchristlichen Schriften häufig aus den älteren vorchristlichen zitiert und diese Zitate mit Hinweisen unterschiedlichster Art eingeleitet. Da heißt es z. B.:

- „die Schrift sagt“ (Joh 7, 38)
- „es ist geschrieben“ (Mt 4, 4+6+10; Röm 11, 8)
- „David sagt“ (Röm 11, 9)
- „Jesaja sagt“ (Röm 15, 12)
- (ohne Einleitung) (1 Kor 2, 16; 1 Kor 10, 26)
- „geschrieben im Gesetz [des Mose]“ (1 Kor 9, 9; 1 Kor 14, 21)
- „das Wort, das geschrieben ist“ (*logos ho gegrammenos*) (1 Kor 15, 54)
- „wie Gott sagt“ (*kathos eipen ho theos*) (2 Kor 16, 6)
- „weshalb es in der Schrift enthalten ist“ (*dihoti periechei en graphē*) (1 Petr 6, 6)
- „geschrieben/gesprochen durch den Propheten“ (*gegraptai dia tou prophetou*) (Mt 2, 5)

Im Blick auf die Zitationsformeln, die sich der Begriffe „schreiben“ und „Schrift“ bedienen, darf man feststellen, dass nur selten freihändig zitiert wird, sondern zumeist unter Angabe einer Quelle (selbst wenn sie nur als „Schrift“ bezeichnet wird). Zitiert wird im Neuen Testament also in der Regel durch den Verweis auf eine „Schrift“ bzw. das, was „geschrieben ist“, gefolgt von dem entsprechenden Zitat in griechischer Sprache.

Doch was ist das, was „geschrieben steht“? Was ist die Schrift, die hier zitiert wird? Die gängige Antwort beschreibt in der Tat den häufigsten Sachverhalt, aber keineswegs den einzigen. Zitiert und mit *gegraptai* oder *graphie* eingeleitet und bezeichnet wird eine Vielfalt von sehr unterschiedlichen Quellen:

1. ein Zitat aus der Sammlung hebräischer vorchristlicher Schriften, die man heute gerne das „Alte Testament“ nennt. Das nachfolgende Zitat selbst ist dann eine (vermutlich) ad hoc-Übersetzung des neutestamentlichen Autors (z. B. Röm 1,17, wo aus Hab 2,4 zitiert wird). Bereits an dieser Stelle stellt sich die Frage der so genannten „Autographen“: Ist damit die Urschrift in griechischer Sprache gemeint, also z. B. der Text des urechten allerersten Römerbriefes? Oder ist der urechte Habakuktext auf Hebräisch der „Autograph“?
2. Eine zweite Zitationsweise zitiert als „Schrift“ oder als „geschrieben“ ebenfalls das Alte Testament, folgt aber im Text streng der LXX, der Übersetzung der Siebzig, also in griechischer Sprache, die jedoch im Sinn nicht selten von der hebräischen Vorlage abweicht, besonders da, wo diese unverständlich ist. (Z. B. Röm 15,10, wo Dtn 32,43a nach der LXX zitiert wird). Was soll hier überhaupt „Autograph“ genannt werden? Ist es der Ur-Paulus? Ist es die Ur-LXX? Oder ist es das Ur-Dtn. im hebräischen Ur-Text? (weitere Beispiele: 2 Kor 4,13 bezogen auf Ps 116,10 LXX).
3. Die dritte Zitationsweise wird noch komplizierter. Hier wird als „Schrift“ bzw. als „Geschriebenes“ ein Text zitiert, der überhaupt keine hebräische Ur-Vorlage kennt. Das Zitat ist dabei der griechischen LXX entnommen, und zwar den Schriften, die streng genommen nicht LXX heißen dürften, da sie in der Urfassung mehrheitlich bereits auf griechisch verfasst wurden, weshalb sie bereits im ersten Jahrhundert von den Juden als „nicht-kanonisch“ aussortiert und als nicht autoritativ abgelehnt wurden; woran übrigens Luther im 16. Jahrhundert anknüpfte, als er diese „Apokryphen“ aussortierte und sie als „der Heiligen Schrift nicht ebenbürtig“ in einen Anhang zum AT verbannte. (Z. B. Mk 10,19 nach Jesus Sirach [LXX] 4,1, wo allerdings statt *graphie entole* steht). Unter den apokryphen Schriften bildet Siracides insofern eine Ausnahme, als er tatsächlich auf einer (wenn auch nicht mehr erhaltenen) hebräischen Vorlage beruht. Im 20. Jahrhundert (seit 1898) wurden davon allerdings späte Fragmente entdeckt, die etwa $\frac{2}{3}$ des Hebräischen ausmachen. (Weiterhin: Mt 9,36 zitiert Judith 11,19 und 2 Tim 2,19b zitiert Sirach 17,26 – vielleicht zufällig?)

4. Eine vierte Form der Zitation bezieht sich zwar auf ein Wort der „Schrift“, dieses findet sich jedoch weder im hebräischen noch im griechischen AT und auch sonst in keiner uns heute bekannten Schrift (z. B. Joh 7, 38; 1 Kor 9, 10; evtl. 1 Tim 5, 18. Auch Eph 5, 14 eingeleitet durch *dihoti legei*; weiterhin sehr deutlich Jak 4, 5, eingeleitet mit *he graphe legei!*).
5. Eine fünfte und letzte Zitationsweise bezeichnet als „Schrift“ (*graphe*) gelegentlich sogar eine gänzlich „außerbiblische“³ Quelle, die zwar heute nicht mehr vorfindlich ist, vom Kirchenlehrer Origenes jedoch in einem Falle identifiziert wird als ein Zitat aus der „Apokalypse des Elia“ (1 Kor 2, 9).⁴

Nicht berücksichtigt wurden in dieser kurzen Zusammenstellung weitere *loci citati vel allegati* von anderen „außerbiblischen“ nicht-alttestamentlichen Büchern, von denen bei Nestlé-Aland (1994) immerhin 144 aus 19 Quellen aufgeführt sind.

5. Folgerungen

Welche Konsequenzen ergeben sich aus all dem im Blick auf die oben genannten Ausgangsfragen? Also: Was bedeutet das „Selbstzeugnis der Bibel“ im bibeltreuen Sinne? Was bedeutet „Irrtumslosigkeit der Autographen“ im bibeltreuen Sinne? Was ist „Bibel“ bzw. „Schrift“ im bibeltreuen Sinne?

Wie wir gesehen haben, zitiert das Neue Testament als „Schrift“ bzw. als „geschrieben“:

- aus griechischen Übersetzungen der hebräischen „Bibel“ und aus der LXX,
- aus griechischen Fassungen der Worte aus nicht-hebräischen Büchern und der LXX,
- aus griechischen Fassungen von nicht-alttestamentlichen oder gar verlorenen oder unbekanntem Büchern.

Daraus ergeben sich für den Begriff „bibeltreu“ verschiedene Ausprägungen, die allerdings sehr unterschiedlich sind:

1. Gäbe es im NT nur Zitate der Form: NT zitiert als „Schrift“ ausschließlich Übersetzungen der *Biblia Hebraica*, des jüdischen Tanach, dann wäre das NT bibeltreu im protestantischen Sinne. Denn unausgesprochen folgen Protestanten in der Regel der Gleichung: Bibel=Luther-Bibel. (Zumeist wird „bibeltreu“ auch genau so gebraucht.)

2. Gäbe es im NT nur Zitate der ersten und zweiten Form: NT zitiert als Schrift aus der gesamten LXX und der *Biblia Hebraica*, dann wäre das NT bibeltreu im katholischen Sinne. (Und damit nicht mehr „bibeltreu“ im üblichen fundamentalistischen Sinn.)

³ Dieser Artikel wird im Folgenden als (*Külling*, o. Seitenangabe) im Text zitiert.

⁴ Wir geben hier nur einen groben unsystematischen Überblick über neutestamentliche Zitationsformeln, die sich vor allem um den Begriff „Schrift“ (*graphe*) ranken.

3. Nun gibt es aber im NT auch Zitate der Form: NT zitiert als „Schrift“ auch aus „außerbiblischen“ Quellen. Damit jedoch ist das NT in keinem vertretbaren und einleuchtenden Sinne mehr „bibeltreu in sich selbst“, denn wenn sich die Formeln „die Schrift sagt“ oder „es steht geschrieben“ nicht mehr eindeutig auf die Bibel selbst beziehen, also auf die LXX, die Biblia Hebraica oder sogar das Neue Testament, dann ist

- entweder – nach dem Zeugnis der Schrift – die Schrift nicht mehr identisch mit sich selbst,
- oder die zusätzlich zitierten Bücher hätten ebenfalls den Rang einer „heiligen Schrift“ und die „Bibeltreuen“ müssten sich fragen lassen, warum sie diese noch nicht in ihren Kanon aufgenommen haben.

Die protestantischen Bibeltreuen müssten sich in erster Linie die Frage gefallen lassen, warum die „Apokryphen“ für sie nicht den Rang biblischer echter Bücher besitzen.

Die katholischen und die protestantischen Bibeltreuen müssten sich die Frage gefallen lassen, warum solche im NT freimütig als „Schrift“ zitierte Bücher wie die Apokalypse des Elia, die Himmelfahrt des Mose, oder auch die Bücher Henoch, Martyrium des Jesaja, Psalmen Salomos und weitere verschollene, warum diese keine kanonische Gültigkeit als „Schrift“ zugewiesen bekommen haben. (Das tun sie nämlich auch ohne die Verweise „die Schrift sagt“ etc.)

6. Abschließende Zusammenfassung der Ergebnisse

Ich verlasse jetzt die fundamentalistisch-bibeltreue Plattform und schließe mit einigen systematischen Bemerkungen.

1. Die Bibel ist in ihrer Gesamtheit nicht „Schrift“ im bibeltreuen Sinne.
2. Die Bibel ist auch nicht „Schrift“ in irgendeinem konfessionellen Sinn.
3. Das Wort „Schrift“ eignet sich zudem in keiner Weise als Baustein eines fundamental-axiomatischen Systems.
4. Die Bezeichnung „Selbstzeugnis der Schrift“ ist eine „*contradictio in se*“ wo immer die „Schrift“ über die „Schrift“ hinausgeht und also nicht „bei sich“ bleibt.
5. Ebenso lässt sich die Phrase „Unfehlbarkeit der Schrift“ in keinem allgemeinen Sinn als auf den heute gültigen biblischen Kanon bezogen darstellen.
6. „Bibeltreue“ ist demnach ein sinnloser Begriff, solange nicht geklärt ist, was mit „Bibel“ gemeint ist!
7. Ich bin aber überzeugt, dass das Unterfangen, den Begriff „Bibel“ bzw. „Schrift“ einer gerechten und sachgemäßen Klärung zuzuführen, zugleich das Ende des Unternehmens „Bibeltreue“ sein wird.
8. Ich persönlich ziehe darum jeder so genannten „Bibeltreue“ das Wort und den Begriff „evangeliumsgemäß“ vor. Das allein ist für mich Kanon aller recht verstandenen Bibeltreue.

Mit ‚schwierigen‘ Texten der Bibel umgehen

Analysen und Anregungen für Schule und Gemeinde

Michael Fricke

Lutheraner und Baptisten verbindet die Auffassung, dass die Heilige Schrift einen zentralen Stellenwert in unserer kirchlichen Lehre wie in unserem kirchlichen Leben einnimmt. Weil wir Evangelische der Bibel eine normative Autorität zuschreiben, ist die Frage besonders brennend, wie wir mit Texten umgehen, die ‚schwierig‘ sind. In unseren Gemeinden, sei es in Bibelkreisen oder Sonntagsschule, sei es im Gottesdienst der Erwachsenen oder der Kinder, sowie im schulischen Religionsunterricht setzen sich viele Menschen Woche für Woche mit Bibeltexten auseinander. Ich habe mich wissenschaftlich besonders mit der Situation in der *Grundschule* befasst, zum einen weil ich dort einige Jahre lang unterrichtete und zum anderen, weil in der Grundschule meist eine Erstbegegnung mit den Texten stattfindet und dadurch die Frage einer didaktisch begründeten Auswahl der Bibeltexte eine besondere Rolle spielt. Dabei habe ich die Begegnung mit *alttestamentlichen* Texten genauer beleuchtet, weil diese Texte in den Lehrplänen der Grundschule einen hohen Anteil ausmachen und gleichzeitig dem Alten Testament oft der Verdacht entgegen gebracht wird, es würde sich vom Neuen Testament durch sein Gottesbild unterscheiden.¹

1. Was macht einen Bibeltext eigentlich ‚schwierig‘?

1.1. Kinderperspektiven

In meiner vierten Klasse des Schuljahres 1999/2000 stellten Kinder bei der im bayerischen Lehrplan vorgesehenen Behandlung der Mose-Einheit Fragen zu der in Ex 12 geschilderten Vernichtung der ägyptischen Erstgeborenen durch Gott: „Warum werden die Kinder und nicht der Pharao getötet, der böse war? Das ist ungerecht!“ – „Warum steht in den Zehn Geboten: ‚Du sollst nicht töten!‘ – aber Gott tötet selber?“

Schülerfragen wie diese bringen die Lehrkraft in eine heikle Lage. Welche Antworten lassen sich hier finden? Soll man die – für die Kinder offensichtliche – Ungerechtigkeit und die Gewalt im biblischen Text, hier die Tötung der ägyptischen Erstgeburt durch Gott, mit dem Hinweis auf den „eigentlichen“ Sinn dieses Textes, nämlich die Rettung der Israeliten, rela-

¹ Vgl. zum Ganzen: M. Fricke, ‚Schwierige‘ Bibeltexte im Religionsunterricht. Theoretische und empirische Elemente einer alttestamentlichen Bibeldidaktik für die Primarstufe, Göttingen 2005.

tivieren oder ist es besser, den Kindern in ihrer Kritik recht zu geben und (vor ihnen) die eigene Ratlosigkeit einzugestehen? Oder aber soll die Lehrkraft versuchen, eine weitere Beschäftigung mit diesen Fragen zu vermeiden und darauf hoffen, dass die Kinder ihre Fragen bald wieder vergessen („Eine sehr wichtige Frage, aber wir haben jetzt leider keine Zeit mehr“)?

Eine Alternative zum Übergehen der Schwierigkeiten und dem Präsentieren der ‚richtigen‘ Antwort ist das Zurückgeben der Frage an die Klasse. Dies kann die Schüler/innen motivieren, nachzudenken und zu eigenen Erklärungen zu kommen.

Das zeigt die Fortführung des oben zitierten Gesprächs aus der Religionsstunde über die Passnacht: Nachdem der Schüler im bayerischen Religionsbuch „Wegzeichen Religion 4“ einige Seiten nach der Passaerzählung die Zehn Gebote entdeckt und gesagt hatte: „Da steht: ‚Du sollst nicht töten!‘ Aber der Gott tötet doch selber!“, antworte ich: „Das ist eine schwierige Sache. Wer kann dazu etwas sagen?“ – Nach einer Weile meldet sich ein anderer Schüler: „Gott hat zuerst getötet. Später hat er dann eingesehen, dass es nicht gut war. Deshalb hat der dann gesagt: ‚Du sollst nicht töten!‘“ (alle Zitate: Fricke, ‚Schwierige‘ Bibeltexte, 26).

Neben ihrer unterrichtspraktischen Bedeutung zeigen uns solche Schülerfragen und -antworten auch, wie Kinder in diesem Alter denken und fühlen. Die genaue Wahrnehmung und Erforschung der *kindlichen Rezeption* von und *Auseinandersetzung* mit biblischen Texten ist ein wesentlicher Pfeiler für eine Religionsdidaktik, die die Kinder als Subjekte des Bildungsprozesses ernst nimmt. F. Schweitzer hat die Aufgabe einer *schüler- und rezeptionsorientierten* Bibeldidaktik treffend formuliert: Es geht darum, Kinder „als aktive Rezipienten [...] so sorgfältig wahrzunehmen, dass ihre Deutungen erkannt und – soweit als möglich – in ihrem Eigensinn nachvollziehbar werden“.² Darüber hinaus sollen Schüler „dauerhaft zu eigenem auslegendem Umgang mit biblischen Texten ermutigt werden, was nur gelingen kann, wenn sie von Anfang an den Wert des eigenen Entdeckens und Deutens erfahren können und im selbständigen Auslegen [...] unterstützt werden.“³

1.2. *Lehrerperspektiven*

Blicken wir von den Schüler/innen zu den Lehrer/innen. Auch sie erleben Schwierigkeiten mit Bibeltexten. So erzählt eine Grundschullehrerin in einem Interview (Fricke 2005, 28):

² F. Schweitzer, Kinder und Jugendliche als Exegeten? Überlegungen zu einer entwicklungsorientierten Bibeldidaktik, in: D. Bell u. a. (Hgg.), Menschen suchen – Zugänge finden. Auf dem Weg zu einem religionspädagogisch verantworteten Umgang mit der Bibel, Wuppertal 1999, 238–245, 242. Auch die *EKD-Denkschrift* zum Religionsunterricht (*Identität und Verständigung*, Standort und Perspektiven des Religionsunterrichts in der Pluralität, Gütersloh 1994, 28) sieht hier ein Desiderat: „In der Praxis des Religionsunterrichts werden die für Kinder und Heranwachsende charakteristischen Verstehensweisen bislang erwie-senermaßen weder genügend erkannt, noch werden die elementaren Zugänge ausreichend für den weiteren Unterrichtsverlauf berücksichtigt.“

³ Schweitzer, Kinder und Jugendliche als Exegeten, 242.

„Also für mich selber ist der Noah immer so eine Sache, weil man sagt, naja, auf der einen Seite werden so und so viele gerettet, auf der anderen Seite ertrinken ja vorher, also der Rest ertrinkt. Das ist für mich selber auch nicht so ganz zu klären. Für die Kinder ist es weniger das Problem. Also, ich muss auch sagen, als ich Kind war, war das immer was Schönes; das hat man gern gehört mit den ganzen Tieren und so weiter, und am Schluss werden alle dann gerettet, also was heißt alle, die Ordentlichen wurden gerettet und der Rest – gut, den lässt man dann immer so ein wenig hinten runter fallen. [...] Das Problem ist, dass im Unterschied zu anderen Fächern didaktische Schwierigkeiten nicht angesprochen werden. Beim Erstsprechen oder in Mathematik werden Klippen, wie z. B. linkshändiges Schreiben oder der Zehnerübergang thematisiert, während das in Religion fehlt.“

Wenn in einem biblischen Text das vermittelte Gottesbild unakzeptabel ist, die Protagonisten moralisch und ethisch fragwürdig handeln oder das zugrundeliegende Weltbild den Erkenntnissen und den gesellschaftlichen Normen der Moderne widerspricht, ist das für die Lehrkraft besonders brisant: Denn sie möchte bzw. soll Schüler/innen die Bibel vertraut machen und ihnen einen Weg zeigen, sie für sich als lebensrelevant zu erschließen. Gleichzeitig hat sie aber den Text als „Hindernis“ zu bewältigen. Das Zitat der Lehrerin verdeutlicht, dass Lehrkräfte nach Wegen suchen, um im Unterricht mit ‚schwierigen‘ Texten umgehen zu können; bei der Sintfluterzählung etwa könnte man sich auf die »Ordentlichen« konzentrieren und die anderen, die ertrinken, ausblenden.

Aber ist das Ausblenden überhaupt sinnvoll? Der katholische Religionspädagoge R. Oberthür ist skeptisch:

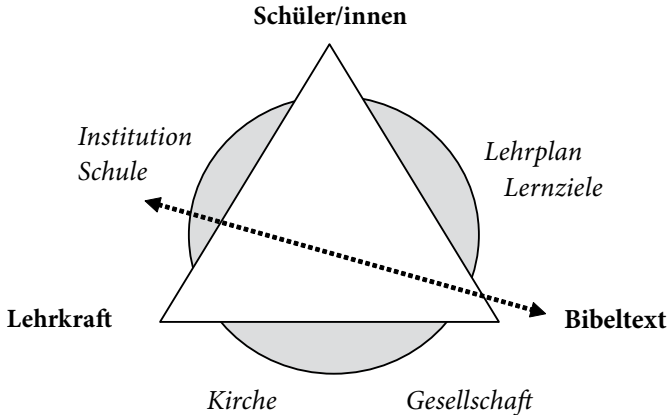
„Bis heute gibt es gerade im Religionsunterricht der Grundschule [...] eine vermeintlich ‚kindgemäße‘ Art des Umgangs mit Kindern, die sie unterschätzt, ihnen die ganze Wahrheit (noch) vorenthält und somit für die Kinder später sehr leicht Religion als ‚Kinderkram‘ im negativen Sinn erscheinen lässt.“⁴

Diese Diagnose drückt die Besonderheit des Religionsunterrichts an der Grundschule aus. Er soll die im Hinblick auf die kognitiven und affektiven Dimensionen der Religion Grundlagen schaffen, indem er die Schüler/innen ermutigt, „sich in ihrem Leben von dem Gott getragen und begleitet zu wissen, der alles Leben liebt.“⁵ Wie aber können Kinder lernen, mit Ambivalenzerfahrungen umzugehen, die der Glaube und das Leben bereithalten? Ist nicht gerade das Ziel des „Behüten-Wollens“ die Ursache für eine spätere Entfremdung und Abwendung vom Glauben? Wenn man sich je-

⁴ R. Oberthür, *Kinder und die großen Fragen. Ein Praxisbuch für den Religionsunterricht*, unter Mitarbeit von A. Mayer, München 1995, 11.

⁵ So der bis 2004 gültige (alte) bayerische *Lehrplan für den Evangelischen Religionsunterricht an Grundschulen in Bayern*, 1. bis 4. Jahrgangsstufe, im Auftrag des Evang.-Luth. Landeskirchenrates hg. v. Katechetischen Amt Heilsbronn, 2. korr. Aufl. Neuendettelsau 1994, 7. In der neuen Fassung des Lehrplans ist der Halbsatz „der alles Leben liebt“ gestrichen (*Lehrplan für die Grundschule in Bayern*, hg. v. Bayerischen Staatsministerium für Unterricht und Kultus [KWMBL I So.-Nr. 1/2000], München 2000, 21).

doch für die Behandlung der schwierigen Texte und der darin vermittelten dunklen Seiten Gottes entscheidet, treten möglicherweise nicht nur Probleme für die Lehrkraft auf, sondern auch Spannungen mit der Institution „Grundschule“ (s. Abb.).



Denn die Erzählungen von Kains Brudermord (Gen 4), der Vernichtung der Menschheit durch die Flut (Gen 6–9) und der Tötung der ägyptischen Erstgeborenen (Ex 12) richten sich nicht nach den Bildungszielen des *Wahren, Guten und Schönen*.⁶ Neben der Gewaltschilderungen gibt es noch weitere Typen von Schwierigkeiten. Ein Text des Alten Testaments ...⁷

- ist für Schüler/innen oder Lehrer/innen auf der *kognitiven* Ebene schwer verständlich (z. B. Gen 1, 6 f. „Wasser unter und über der Feste“);
- ist den Schüler/innen *fremd*, weil er ihren *Kenntnissen widerspricht*, (z. B. „In der Bibel steht aber nichts über die Dinosaurier, die waren doch zuerst da!“);
- steht in Konflikt zu *heutigen gesellschaftlichen Normen bzw. Gepflogenheiten des Zusammenlebens* (Abraham hat zwei Frauen, Jakob vier usw.);
- mit *erotisch-sexuellem Inhalt* muss von der Lehrkraft erzählt werden („Die Sache mit Potifar“);
- *verschließt sich* Schülerinnen und Lehrerinnen *der Identifikationsmöglichkeit* (in den biblischen Geschichten spielen überwiegend Männer die Hauptrolle – Noah, Abraham, Jakob, Josef, Mose – und auch die Gottesbilder sind überwiegend männlich – Hirte, Schöpfer);
- erscheint Schüler/innen *unglaublich* (Schöpfung, Sintflut, Rettung im Schilfmeer). So sagt eine Lehrerin: „Was mach ich, wenn ein Schüler kommt und sagt: Das ist doch alles Quatsch“.

⁶ Die „Aufgeschlossenheit für alles Wahre, Gute und Schöne“ ist eines der „oberste[n] Bildungsziele“ in Art. 131, 2 Verfassung des Freistaates Bayern (vgl. *Lehrplan für die Grundschule in Bayern 2000*, 2).

⁷ Alle Zitate: *Fricke*, „Schwierige“ Bibeltex-te, 24–26. – Wir könnten jedoch genauso gut ins NT blicken, denken wir etwa an Gleichnisse Jesu (Mt 22 Königliche Hochzeit), den Tod Jesu (Warum braucht Gott für sein Versöhnungswerk ein Opfer?), an Wunder (Joh 11 Lazarus) oder die Bilder der Johannes-Apokalypse.

- vermittelt ein Gottesbild, das *im Widerspruch* zum sog. „*neutestamentlichen Gottesbild*“ steht, bzw. erzählt von einem „anderen Gott“.

1.3. *Bibel – (k)ein Buch für Kinder?*

Die ‚schwierigen‘ Texte werfen natürlich auch die theologische Frage auf, ob wir uns tatsächlich mit allen Texten und Teilen der Bibel bzw. des Alten Testaments befassen müssen. Würden wir uns nicht durch eine Bereinigung der Bibel selbst entlasten? Der jüdische Theologe und Rabbiner J. Magonet schreibt dazu ironisch-provokant:⁸

„[...] eine moderne Kommission zur Revision des Kanons [würde] möglicherweise folgendes über Bord werfen: Das Hohelied – als zu erotisch; das Buch Josua, die Bücher der Richter und einen Großteil von Samuel und den Büchern der Könige – als zu grausam; Levitikus – als irrelevanten kultischen Text; den Prediger – als zu zynisch; zahlreiche Passagen aus den Propheten – als zu dunkel; einen Großteil von Exodus, Numeri und Deuteronomium – als zu legalistisch oder redundant; [...] die Klagelieder – als zu deprimierend; Hiob – als zu gotteslästerlich; viele der Sprüche – als zu materialistisch. Retten würden wir vielleicht das Buch Rut, den 23. Psalm und einige wenige Geschichten der Genesis, allerdings nur nach gründlicher Zensur.“

Eine solche Bereinigung würde jedoch zu einer völligen theologischen Verarmung führen. Außerdem könnte niemand angeben, nach welchen Kriterien bereinigt werden sollte. Nun könnte man sich darauf verständigen, dass *Erwachsene* sich mit der existenten Vollbibel auseinander setzen sollen, dass dies aber für *Kinder* nicht gelten soll.

In diesem Zusammenhang ist die Frage gestellt worden, ob die Kinder überhaupt ein Buch für Kinder ist.⁹ Dazu treffen wir in der wissenschaftlichen Diskussion verschiedene Auffassungen an, die auf dem Spektrum von „eher skeptisch“ zu „eher optimistisch“ lauten:

- Die Bibel ist nicht für Kinder im Grundschulalter geschrieben. Kinder können sie aufgrund ihrer mangelnden kognitiven Voraussetzungen nur falsch verstehen;¹⁰ die Bibel ist daher ungeeignet für die Primarstufe.¹¹
- Kinder könnten entwicklungsbedingt biblische Texte falsch verstehen. Sie sollten daher nichts lesen, was zu schwer für sie ist, sondern sich auf

⁸ J. Magonet, *Wie ein Rabbiner seine Bibel liest*, aus dem Engl. übers. von S. Denzel und S. Naumann, Gütersloh 1994, 143.

⁹ Vgl. etwa A. Wysny (katholischer Religionslehrer an der Grundschule, Duisburg): „Bibel für Kinder in der Grundschule? Eine Streitschrift“ (unveröff. Manuskript o. J.; vermittelt durch R. Oberthür). Er kommt zu dem Schluss, „die Bibel für Kinder [in der Grundschule] ganz zu streichen“ und der „Gemeinde und der Familie vorzubehalten“.

¹⁰ Siehe etwa die Position von R. Goldman, *Religious Thinking from Childhood to Adolescence*, London 1964, 51–67.

¹¹ Klassisch der Religionspädagoge der Aufklärung, Ch. G. Salzmann, in seiner Schrift *Über die wirksamsten Mittel, Kindern Religion beizubringen*. Mit einigen unwesentlichen Kürzungen [1780], in: E. Wagner (Hg.), *Salzmanns Pädagogische Schriften*, 1. Teil (Klassiker der Pädagogik Bd. III), Langensalza 41899: „Die biblische Geschichte halte ich zur ersten Unterweisung der Kinder für unbrauchbar“ (204).

diejenigen Texte konzentrieren, die von ihnen „nur ‚richtig‘ verstanden werden können“¹² bzw. verständlich für sie sind.¹³

- Kinder picken sich intuitiv das Richtige heraus und erschließen sich dadurch die Bibel auf ihre eigene Art.¹⁴
- Kinder sollen die Bibel auf ihre eigene Art verstehen dürfen.¹⁵
- Wer sich den biblischen Texten öffnet, macht die Erfahrung, dass sie selbst unmittelbar zu ihr/ihm sprechen – das gilt auch für Kinder.¹⁶ Es gibt keine entwicklungsbedingten Beschränkungen für Kinder.¹⁷
- Kinder wachsen in die Geschichten hinein, und die Geschichten wachsen mit ihnen mit.¹⁸
- Auch wenn die Bibel ursprünglich nicht für Kinder, sondern für Erwachsene geschrieben ist, ist v. a. die Erzählliteratur in hohem Maße elementar und lebensbegleitend¹⁹
- Auch wenn die Bibel „kein Buch für Kinder“ ist – sie ist auch für Erwachsene nicht leicht zu verstehen –, besitzt sie als „Ursprungsurkunde“ unersetzliche Bedeutung für den Glauben und hat so „ihren unbedingten Platz im Religionsunterricht“.²⁰

2. Umgangsweisen mit ‚schwierigen‘ Bibeltexten

Ich stelle exemplarisch verschiedene Umgangsweisen vor, wie sie sich in Lehrplänen, Unterrichtswerken, Handbüchern, Kinderbibeln sowie in der wissenschaftlichen religionsdidaktischen bzw. theologischen Diskussion finden. Grundsätzlich gibt es zwei Möglichkeiten: die entsprechenden Texte

¹² Ch. Kalloch, *Das Alte Testament im Religionsunterricht der Grundschule. Chancen und Grenzen alttestamentlicher Fachdidaktik im Primarbereich*, Münster 2001, 306.

¹³ Ein Vertreter dieser Position ist A. A. Bucher, *Gleichnisse verstehen lernen. Strukturgenetische Untersuchungen zur Rezeption synoptischer Parabeln*, Fribourg (CH) 1990, 42.

¹⁴ So E. Key in ihrer reformpädagogischen Streitschrift „Das Jahrhundert des Kindes“ [1902], Studien, autoris. Übertr. von F. Maro, neu hg. mit einem Nachw. von U. Herrmann, Weinheim 1992, 202 f.: „Dieses Buch wird dem Kinde teuer, es findet darin unendlich viel, was seiner Phantasie und seinem Gefühl unmittelbar lebendige Nahrung gibt, aber nur, wenn es sich in Ruhe in die Bibel versenken kann, ohne jegliche dogmatische oder pädagogische Auslegung.“

¹⁵ Vgl. K. u. Ph. Wegenast, *Biblische Geschichten dürfen auch ‚unrichtig‘ verstanden werden. Zum Erzählen und Verstehen neuteamentlicher Erzählungen*, in: D. Bell, *Menschen suchen – Zugänge finden*, 246–263.

¹⁶ So etwa I. Baldermann, *Zum Verhältnis von Anthropologie und Theologie im Religionsunterricht*, in: ders. / K. E. Nipkow / H. Stock, *Bibel und Elementarisierung*, Frankfurt a.M. 1979, 9–21, 17. Vgl. zum Ganzen die Grundlagenwerke Baldermann, *Wer hört mein Weinen? Kinder entdecken sich selbst in den Psalmen, Neukirchen-Vluyn* ³1992 und *Einführung in die biblische Didaktik*, Darmstadt 1996.

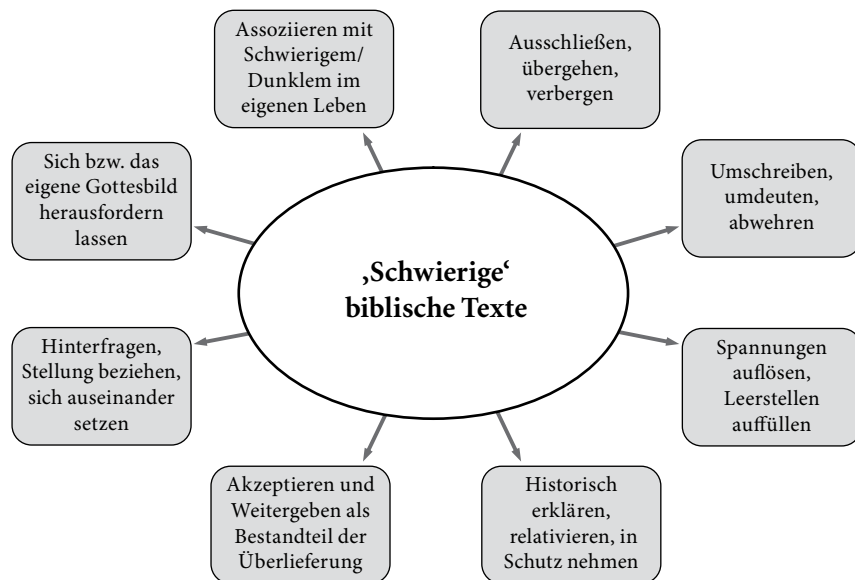
¹⁷ Vgl. Oberthür, *Kinder und die großen Fragen*, 89.

¹⁸ H.-J. Fraas, *Begegnung mit der Bibel in verschiedenen Alterstufen*, in: W. Langer (Hg.), *Handbuch der Bibelarbeit*, München 1987, 176–185, 176 f.

¹⁹ Vgl. a. a. O., 176.

²⁰ H.-J. Frisch, *Leitfaden Fachdidaktik Religion*, Düsseldorf ²1995, 143. 148.

für den Unterricht auszusparen oder aufzunehmen. *Beide Wege* haben ihre Berechtigung und ihren Sinn, bergen andererseits aber auch Probleme. Die verschiedenen Nuancen der beiden Wege des Umgangs sind im folgenden Diagramm dargestellt:



2.1. Ausschließen, übergehen, verbergen

In der Religionsdidaktik der Primarstufe gehört das Auswählen geeigneter und Ausschließen ungeeigneter Einzeltexte bzw. größerer Textkomplexe zur Grundaufgabe der Elementarisierung. Dabei spielen entwicklungspsychologische, religionsdidaktische und inhaltlich-theologische Überlegungen eine Rolle. Hier nun sollen Beispiele in den Blick kommen, wie Texte oder Textpassagen explizit ausgeschlossen bzw. stillschweigend übergangen werden. Explizite Begründungen für Ausschluss oder Aufnahme finden sich vor allem auf der Ebene der wissenschaftlichen Diskussion. So fordert etwa die katholische Religionspädagogin Ch. Kalloch in ihrer Bibeldidaktik programmatisch, „zunächst das Bild des liebenden, zugewendeten und verzeihenden Gottes“ zu vermitteln.²¹ „Andere Zugänge können destruktiv wirken [...]“ (228). Fragen nach dem Leid bzw. Gottes Rolle beim Leid sollten nicht unbedingt mit biblischen Geschichten gekoppelt werden (224). „Zu vermeiden sind in der Phase der Erstbegegnung mit dem Gott des Alten Testaments inkongruente Botschaften“ (225), etwa bei der Sintflut (249). Eine „verfrühte Thematisierung des gewalttätigen, kriegerischen Gottes“ (242) verbiete sich. Geschichten der „Jahwereligion“ sollten wegen ihres „teilweise

²¹ Kalloch, Das Alte Testament im Religionsunterricht der Grundschule, 228.

aggressiven Ausschließlichkeitsanspruchs, ihrer massiven Ethisierung und Politisierung der Gottesbeziehung“ (245 f.) – anders als etwa die Vätererzählungen – in der Grundschule nicht zum Einsatz kommen.

Lehrpläne, Unterrichtswerke und Kinderbibeln dagegen begründen den generellen Ausschluss und die Aufnahme von Textkomplexen – wenn überhaupt – meist nur vereinzelt bzw. ansatzweise. Häufiger ist hier das unkommentierte Aussparen bzw. Verbergen von Passagen, die Dunkles oder Anstößiges transportieren.

Während etwa bei der Sintfluterzählung der Vernichtungsbeschluss Gottes in beiden biblischen Versionen (Gen 6, 7. 13) zur theologischen Konzeption gehört, findet er in der Kinderbibel von Pioch²² keine Erwähnung; dort ergeht sogar Gottes Einladung in die rettende Arche an *alle* Menschen (s. u. Punkt 2). Die Begründung für die Konzentration auf das Positive finden wir bei Pioch in seinen hermeneutisch-religionspädagogischen Vorüberlegungen zur Kinderbibel: „Weil die Bibel ein Buch ist, das uns die Entdeckung des liebenden und zur Liebe rufenden Gottes verdeutlicht, müssen für Kinder die biblischen Geschichten, von dieser Grundlage her, ausgewählt und erzählt werden.“ (9).

Ein weiteres Beispiel für das Verbergen des Schwierigen findet sich bei der Tötung der ägyptischen Erstgeborenen im Zusammenhang mit dem Passahfest (Ex 11–12). In der Pioch-Kinderbibel wird Gott als Urheber der 10. Plage nicht erwähnt; das Blut an den Türpfosten als Zeichen des Schutzes wird zum reinen Erkennungszeichen:

„Schließlich sagte Mose zu den Leuten seines Volkes: ‚Ihr könnt euch jetzt zum Aufbruch vorbereiten. Packt eure Sachen. [...] Schlachtet ein Lamm und esst es in dieser Nacht. Bereitet eine festliche Abschiedsmahlzeit vor und streicht etwas Lammblood an die Tür eures Hauses, damit wir erkennen, wer alles zu uns gehört. [...] In dieser Nacht brach aber auch eine Krankheit aus. Viele ägyptische Kinder wurden krank, viele starben. Der Sohn des Pharao starb auch.‘ (51).

2.2. Umschreiben, umdeuten, abwehren

Ein weitere Möglichkeit ist das Umschreiben bzw. Umdeuten von biblischen Geschichten, mit dem Ziel, die Kinder vor schwierigen Inhalten zu „schützen“. So gestaltet die Pioch-Kinderbibel die Noacherzählung um (19 f.): Gott lässt Noah zunächst alle Menschen einladen. Sie aber wollen nicht kommen. Nun werden die Tiere in die Arche geholt. Die Menschen ertrinken, weil sie der Einladung Gottes nicht gefolgt sind:²³

„Eines Tages sagte Gott zu Noah: ‚Bau ein großes Schiff. [...] Lade die Menschen ein, mit dir das Schiff zu bauen und mit dir ins Schiff zu steigen, wenn es fer-

²² W. Pioch, Die Neue Kinderbibel. Mit Kindern von Gott reden, illustriert von Eva Bruchmann, Hamburg 7/1998, 19.

²³ Diese Version liest sich wie ein Midrasch zu den neutestamentlichen Gleichnissen vom Hochzeits- bzw. Gastmahl (Mt 22, 1–14 bzw. Lk 14, 15–24).

tig ist. Doch sei nicht enttäuscht, wenn die Menschen deiner Einladung nicht folgen. [...] Die Leute, die vorüberkamen, fingen an, Noah zu verspotten und auszulachen. [...] Noah sagte: ‚Gott hat es mir so gesagt. Kommt, baut doch mit, denn bald kommt eine große Flut. Nur ein Schiff kann uns dann retten.‘ Da lachten die Leute bloß und sagten: ‚Wo ist denn eigentlich dein Gott? Wir können ihn nicht sehen. Dann wird er auch keine Flut schicken.‘²⁴ [...] Schließlich war das Schiff fertig. [...] Noah fragte noch einmal, wer mit in seine Arche wollte. Doch die Menschen lachten bloß. [...] Als die Tiere in den großen Schiff waren und sonst niemand mehr herein wollte, wurde die Tür fest verschlossen [...]. Es gab eine große Überschwemmung. Für die Menschen, die Noah so oft ausgelacht hatten, war es nun zur Rettung zu spät. Sie starben in der Flut. Auf Gottes Stimme und auf Noahs Einladung hatten sie nicht gehört.“ [Über die Menschen im Schiff:] „Sie waren traurig, dass kein einziger von den anderen Menschen ihrer Einladung gefolgt war und dass nun so viele Menschen ertranken.“

Das Bedrohliche an der Geschichte, nämlich der Zorn und Vernichtungsbeschluss Gottes verschwindet und gleichzeitig wird Gott entlastet. Die Menschen in der Umgebung Noahs steigen zu Protagonisten auf. Abgesehen vom Problem, dass unklar ist, wie alle Eingeladenen im Schiff Platz haben sollten, enthält diese Version extrem moralisierende Züge: Die Menschen haben Noah ausgelacht und sich über Gott lustig gemacht.²⁵ Dieses Motiv scheint wichtiger zu sein als der ursprüngliche Grund des Vernichtungsbeschlusses Gottes, nämlich die Gewalttaten der Menschen (Gen 6, 11; hebr. chamas). Die Phantasie über die Menschen bzw. ihren Reaktionen auf den Schiffsbau ist auch in Unterrichtswerken ein beliebtes Motiv (vgl. etwa im bayerischen Schulbuch „Am Anfang Religion 2“ das Bild der im Bau befindlichen Arche mit der Überschrift „Die Menschen verspotten Noah“).²⁶

Das Prinzip des Umschreibens ist nicht nur in der Grundschule, sondern auch noch in der Sekundarstufe wirksam, vgl. etwa die Behandlung Opferung/Bindung Isaaks (Gen 22): So wird im bayerischen Schulbuch für die 5. Klasse die Erzählung lediglich in der Retrospektive und als eine Art *Wachtraum* Abrahams geschildert; ein Verweis auf das Original in der Bibel („lies in der Bibel nach“) erfolgt nicht.²⁷ Das Umschreiben bzw. Korrigieren belastender Texte wie Gen 22 hat innerhalb der Religionspädagogik mit W. Neidhart einen prominenten Vertreter:

„Manchmal muss ich sogar die Erzählweise biblischer Autoren korrigieren, weil ich ihr Gottesverständnis, das sie in ihrer Geschichte zum Ausdruck bringen,

²⁴ Hier widerspricht sich *Pioch* selbst, denn Gottes Vernichtungsbeschluss hatte er zuvor ausgespart.

²⁵ Vgl. hierzu das biblische Motiv in Gal 6, 7: „Gott lässt sich nicht spotten. Denn was der Mensch sät, das wird er ernten.“

²⁶ *Am Anfang. Religion 2*, Lehrerhandbuch, hg. v. Religionspädagogischen Zentrum Heilsbrunn, erarb. v. *Günter Eckhart* u. a., Frankfurt a. M. 1995, 7. So auch noch im Lehrplan für den evangelischen Religionsunterricht an Grundschulen in Bayern 1994, 59: „Die Menschen um Noah hören nicht auf Gott. Sie lachen Noah aus.“

²⁷ *Dasein. Wege ins Leben 5*, ein Unterrichtswerk für den Evangelischen Religionsunterricht an der Hauptschule, von *W. Haufmann* (Red.), Frankfurt a. M. 1998, 56 f.

nicht übernehmen kann. Wenn Gott z. B. als der erscheint, der von einem Vater die Tötung des eigenen Sohnes verlangt, richte ich Unheil an, wenn ich die Auffassung des Erzählers von einem Gott, der ein Kinderopfer fordert, übernehme und mich sozusagen hinter jenem verstecke. [...] Für den Elohisten [...] war es wahr, dass Gott dem gläubigen Vater befehlen kann, seinen Sohn zu schlachten. Für mich ist ein heutiger Vater, der behauptet, ihm habe Gott befohlen, seinen Sohn zu töten, ein psychisch Kranker.“²⁸

2.3. Spannungen auflösen, Leerstellen auffüllen

Eine subtilere Form, mit schwierigen Erzählungen im Religionsunterricht umzugehen, ist, die Gedanken der Protagonisten, die in der Bibel nicht erzählt werden, in Worte zu fassen und dadurch die Spannung im Text aufzulösen: Ein klassischer Fall liegt bei der Erzählung von Kain und Abel (Gen 4) vor. So lässt Laubi in seiner Kinderbibel Kain bei der Opferung seiner Feldfrüchte laut denken: „Er dachte: ‚Gott gefällt mein Opfer nicht. Aber am Opfer meines Bruders hat er Freude.‘“²⁹ Noch weiter geht Pioch 1998, 17 f.:

„Nach einiger Zeit bekamen sie einen zweiten Jungen, den nannten sie Abel. Das war für Kain sehr ungewohnt, dass er nun nicht mehr das einzige Kind war. Manchmal fragte er sich: ‚Haben mich wohl meine Eltern genauso lieb wie den kleinen Bruder?‘“ [Jahre später opfern die beiden ...] „Doch nun geschah etwas Merkwürdiges. Kains Feuer wollte nicht so recht brennen. Der Rauch verbreitete sich über dem Acker. Aber Abels Feuer brannte mit heller Flamme. Der Rauch stieg gerade zum Himmel empor. Da dachte Kain sofort wieder: ‚Gott mag mich nicht so gern wie den Abel.‘“

Extrem ist das Auffüllen der biblischen Leerstellen in der Kinderbibel von A. de Vries: „Auch Kain brachte dem Herrn Opfer. [...] Dann begann auch Kain zu beten, aber richtig dankbar war er nicht. Er dachte: ‚Warum muss ich dem Herrn eigentlich danken? Ich habe das Korn doch selbst gesät, ich habe doch mühsam dafür gearbeitet!‘. Aber Gott sah wohl, was Kain dachte. Es sah, dass Kain ihn nicht lieb hatte. Und darum wollte er Kains Opfer nicht annehmen.“³⁰ Hier wird das, was in der Geschichte offen gehalten ist, festgelegt. Bei Pioch ist es Kain, der folgert: Gott mag mich nicht so gern wie Abel. Kain wird zum enttäuschten älteren Bruder, der sich vernachlässigt fühlt. Bei de Vries fällt Gott selbst das Urteil über Kain. Von alledem ist in der Bibel keine Rede.

Gerade auf solche Umgestaltungsversuche lässt sich der Rat von Sten Nadolny – bezogen auf das Erzählen im Allgemeinen – anwenden: Er warnt vor

²⁸ W. Neidhart, Vom Erzählen biblischer Geschichten, in: *ders. / H. Eggenberger* (Hgg.), *Erzählbuch zur Bibel*. Bd 1: Theorie und Beispiele, Lahr/Düsseldorf/Zürich 1990, 15–113, 31 f.

²⁹ W. Laubi, *Kinderbibel*. Illustriert von Annegert Fuchshuber, Lahr 1994, 12.

³⁰ A. de Vries, *Die Kinderbibel*. Bilder von Herm. F. Schäfer, durchgesehene Neuauflage Neukirchen-Vluyn 2002, 15. Sie ist die „im deutschen Sprachgebiet am meisten verbreitete“ (Klappentext) und wegen ihrer moralisierenden Art und der Ausrichtung an Fleiß, Dankbarkeit und Gehorsam berühmt-berüchtigt.

den guten Absichten, die sich in die Erzählungen einschleichen: „[...] Solche Geschichten werden dann didaktisch, fade, vor allem vorhersehbar.“³¹

2.4. Historisch erklären, relativieren, in Schutz nehmen

Schwierige Texte können unter Zuhilfenahme der historisch-kritischen Exegese erklärt und so entschärft bzw. relativiert werden. So lassen sich etwa Schwierigkeiten, die sich aus der Schilderung von Gewalt bzw. einem gewalttätigen Gott ergeben, durch die Erläuterung des historischen Kontexts abmildern. Dietrich und Link führen in ihrem Band *Die dunklen Seiten Gottes* dazu aus: „Man kann für schwer erträgliche Texte ja sehr wohl einen Kontext finden, in dem sie am Ende verständlich, zumindest erträglicher werden. Das erschreckende Gewaltpotential Gottes etwa, das sich in prophetischen Gerichtsankündigungen gegen fremde Völker ausspricht, ließe sich dann als die notwendige Gegengewalt gegen den noch größeren Schrecken deuten, der von diesen Völkern ausgeht, und wäre damit gerechtfertigt.“³²

Als besonders gewaltdurchsetzt gelten neben einigen prophetischen Texten (z. B. Jes 34, 2–5) v. a. die Überlieferungen über den Bann JHWHs (z. B. Saul und Amalek in 1 Sam 15, 3 bzw. die Bann-Vorschriften im Dtn 20, 13). In manchen von ihnen erkennen wir Reaktionen bzw. Wunschphantasien auf Bedrängungen durch die umliegenden Großmächte bzw. Rückprojektionen, gespeist aus der „Angst vor dem Verlust der eigenen Identität“ in exilisch-nachexilischer Zeit.³³ Dieser Weg über die historische Erklärung lässt die hinter den Texten liegenden Motivationen verstehen und ist somit wichtig und notwendig, gleichzeitig auch nicht unproblematisch. Dietrich/Link selbst weisen auf die Aporien hin:

„Dann aber gäbe es keinen dunklen Gott, sondern nur einen höchst klaren. Dunkel würde er allenfalls durch die mangelnde Einsicht in die Beweggründe seines gewaltsamen Handelns. Dieses fehlende Verständnis aber kann der Historiker nachliefern, und wir müssten uns am Ende fast schämen, von der Grausamkeit und der Gewaltbereitschaft Gottes in manchen Erzählungen unserer Bibel je angefochten worden zu sein. So geht es offenbar nicht. Auf diese Weise würde das auch für Israel höchst befremdliche Tun Gottes tatsächlich weginterpretiert und in seiner Fremdheit gerade nicht ausgehalten.“ (14)

Denn die Frage stellt sich ja, warum wir uns heute dann noch mit diesen und anderen entsprechenden Texte auseinander setzen sollen, wo sie doch klar erkennbar historisch bedingt und manche von ihnen darüber hinaus (nur) *Phantasien* und *Rückprojektionen* darstellen.

Diese Problematik zeigt sich auch bei den für die Grundschule relevanten Texten, etwa bei der Befreiung Israels aus Ägypten. Wir könnten

³¹ S. Nadolny, Das Erzählen und die guten Absichten. Münchner Poetik-Vorlesungen, München 1990, 59.

³² W. Dietrich / Ch. Link, Die dunklen Seiten Gottes. Bd. 1: Willkür und Gewalt, Neukirchen-Vluyn ³2000, 14.

³³ A. a. O., 201.

den Schülern auf ihre Frage, warum Gott die – eigentlich unschuldigen – ägyptischen Erstgeborenen tötet (Ex 12), antworten, dass es für das Ziel der Befreiung Israels eine notwendige Maßnahme Gottes war, um den Pharaon endlich zum Nachgeben zu zwingen. Damit hätte die Tötung den Rang einer geschichtlichen Tatsache erhalten und die Frage wäre aufgeworfen, inwieweit der Exodus insgesamt historisch ist. Eine andere Möglichkeit wäre, die Tötung als Wunschphantasie zu erklären, die aus einer anderen Zeit stammt als die Mosegeschichte selbst. Dann müssten wir zum einen mit der für diese Alterstufe verwirrenden Rückblend-Methode arbeiten und zum anderen begründen, warum wir diese Phantasien für so bedeutsam halten, dass wir sie im Unterricht behandeln.

Ein zweiter hier anzusprechender Bereich der historischen Erklärung von Texten ist die Quellenscheidung (Literarkritik). Welche Rolle kann sie bei der Bewältigung von schwierigen Texten einnehmen? Gibt es womöglich bei einer Erzählung eine literarische Schicht, die weniger problematisch wirkt als die andere? Die Pioch-Kinderbibel z. B. arbeitet beim Schilfmeerwunder mit der Version des Jahwisten. Im Gegensatz zur priesterlichen Version, die Mose auf wundersame Weise die Wasser teilen lässt, setzt die ‚rationalistische‘ Schilderung auf die Austrocknung des Meeres durch einen Wind. Dabei verschweigt die Kinderbibel allerdings, dass *Gott* der Urheber des Windes ist (vgl. Ex 14, 21). So wirkt der Jubel der Menschen am Ende über die Rettungstat *Gottes* etwas unvermittelt:

„Der Sturm wehte so unheimlich stark, dass das Wasser zurückgetrieben wurde. [...] Die Leute vom Volk Israel hatten gerade das andere Ufer erreicht, da ließ der Wind etwas nach [...]. Die ägyptischen Soldaten versuchten noch, das Volk Israel zu verfolgen, doch das Wasser kam schon wieder zurück. Die Kriegswagen blieben im Schlamm stecken. [...] Wer sich zu weit vorgewagt hatte, ertrank in dem zurückflutenden Wasser. [...] Da sahen die Leute vom Volk Israel, dass sie nur noch Wasser hinter sich hatten. [...] Sie jubelten und riefen: ‚Gott hat uns gerettet! Wir wollen Gott immer dankbar sein!‘“ (Pioch, 1998, 52 f.).

Eine mögliche Ebene des Erklärens bzw. Schützens anstößiger Inhalte vor Kritik ist Frage nach der gattungsbedingten Intention eines Textes. Die biblische Schöpfungserzählung (hier Gen 1) beispielsweise vermittelt Inhalte, die dem modernen Weltbild zu widersprechen scheinen. Eine verbreitete ‚Lösung‘ dieses Problems ist, den Gültigkeitsbereich von Gen 1 infolge einer Gattungsbestimmung einzuschränken, um dadurch die Erzählung vor kritischen Anfragen zu schützen: Gen 1 sei kein naturwissenschaftlicher Text und konkurriere folglich nicht mit der Naturwissenschaft; es gehe darum, seine „eigentliche Intention“ in den Vordergrund zu stellen, nämlich „die Freude an der Schöpfung in der Sprache des Lobes“.³⁴ Auch wenn das Schöpferlob ein wichtiges Merkmal dieses Textes ist, übersieht der Ver-

³⁴ So dürfe z. B. A. A. Bucher, *Bibeldidaktische Grundregeln: Altes Testament*, in: E. Groß / K. König (Hgg.), *Religionsdidaktik in Grundregeln. Leitfaden für den Religionsunterricht*, Regensburg 1996, 68–94, 87 zufolge der Text nicht als naturwissenschaftliche Schilderung „(miß)-verstanden“ werden.

sich des In-Schutz-Nehmens des Textes vor möglichen Angriffen aus dem naturwissenschaftlichen Lager zwei Dinge, nämlich dass die damaligen Erzähler ihre damaligen Beobachtungen und Kenntnisse über die Natur bewusst eingearbeitet haben (sog. Listenwissen, z. B. Hi 38–41) und man daher auch im Zusammenhang von Gen 1 von einer „Weltentstehungstheorie“ sprechen kann,³⁵ und zum anderen, dass heutige Schüler den Text zunächst mit ihrem eigenen Weltwissen messen und vergleichen.

2.5. Akzeptieren und weitergeben schwieriger Texte als Bestandteil der Überlieferung

Eine Alternative zum Ausscheiden oder Umschreiben ‚schwieriger‘ Texte ist, diese als gegebene Bestandteile der Überlieferung zu verstehen und anzunehmen. Dies stellt eine hermeneutisch-theologische *Integrationsleistung* dar. Sie ist die Basis für die Fähigkeit, ‚schwierige‘ Texte auch mit Kindern zu bearbeiten.

Es gibt einige Lehrpläne und Kinderbibeln, die schwierige biblische Stoffe nicht verbergen, sondern thematisieren, so z. B. der Lehrplan Thüringen bei der Noahgeschichte. Er macht beide Seiten Gottes, den Zorn und Vernichtungswillen ebenso wie seinen Willen zur Bewahrung und Freundschaft mit den Menschen zum Gegenstand des Unterrichts:

„In der biblischen Überlieferung von der Absicht der Vernichtung des Menschen die Bedrohung und Gefährdung des Lebens wahrnehmen [...]. In der biblischen Überlieferung von Noah und der Arche den Regenbogen als Zeichen der Bewahrung und der Freundschaft Gottes erkennen.“³⁶

Bei den neueren Kinderbibeln sind vor allem die Neukirchener Kinder-Bibel (2. Aufl. 1989) bzw. Neukirchener Erzählbibel (1998) von I. Weth und die Kinderbibel von W. Laubi (4. Aufl. 1994) für ihre Texttreue auch bei schwierigen und anstößigen Passagen hervorzuheben.³⁷

So bieten die Kinderbibeln von Weth und Laubi beispielsweise bei der Noahgeschichte (Gen 6) den Vernichtungsbeschluss Gottes, enthalten sich dagegen des beliebten Spott-Motivs (s. o. 2.2.) über den Bau der Arche durch die Menschen (1989, 20 f.; 1994, 13). Die Nacht der Befreiung aus Ägypten (Ex 11 f.) enthält auch die Information der Tötung der Erstgeburt durch Gott (1998, 53; 1994, 71 f.). Auch bei der wegen seiner wundersamen Züge womöglich anstößigen priesterlichen Version der Rettung am Schilfmeer (Ex 14) weicht Weth nicht auf die ‚rationalistische‘ Fassung aus, sondern

³⁵ Vgl. Ch. Levin, *Das Alte Testament*, München 2001, 32: „Es gab sogar Weltentstehungstheorien, die in ihrem Abstraktionsgrad an die vorsokratische Philosophie heranreichen. Eine solche steht hinter dem Schöpfungsbericht auf der ersten Seite der Bibel (Gen 1).“

³⁶ *Lehrplan* für die Grundschule und für die Förderschule mit dem Bildungsgang der Grundschule, hg. v. Thüringer Kultusministerium, Erfurt 1999, 266.

³⁷ I. Weth, *Neukirchener Kinderbibel*. Mit Bildern von Kees de Kort, Neukirchen-Vluyn ²1989; I. Weth, *Neukirchener Erzählbibel*. Mit Bildern von Kees und Michiel de Kort, Neukirchen-Vluyn 1998 und Laubi, *Kinderbibel*.

lässt Mose die Hand ausstrecken und die Wasser teilen bzw. zurückfluten (1989, 75 f.); die Episode endet mit dem Mirjamlied (Ex 15, 21), das die Tat Gott ausdrücklich zuschreibt (1989, 76 f.; 1994, 75).

Bei Laubi und Weth finden sich ansatzweise auch Reflexionen und Begründungen für die Aufnahme schwieriger Texte. So schreibt etwa Laubi im Vorwort seiner Kinderbibel: Die „Geschichten der Bibel [...] erzählen von dem, was auch wir erleben: von Freude und Trauer, von Glück und Leid. Sie erzählen, wie Menschen schuldig werden und Vergebung erfahren [...]“ (1994, 4). Nicht in ihren Kinderbibeln selbst, sondern in einer nachträglichen Reflexion setzt sich I. Weth mit der Frage nach den dunklen Texten in der Bibel auseinander und führt Argumente an, warum solche Texte auch zur Überlieferung und somit in eine Kinderbibel gehören und nicht ausgespart werden dürfen.³⁸ Dabei verweist sie u. a. auf Reaktionen von Kindern und Jugendlichen, die bei der Lektüre der (zuerst erschienenen) *Kinder-Bibel* ‚schwierige‘ Texte vermissten und einforderten.³⁹ Dies habe bei Weth selbst einen Lernprozess ausgelöst:

„Was wir Erwachsene häufig als Zumutung empfinden, sehen Kinder und Jugendliche möglicherweise als wichtige Erfahrung, die ihr Leben unmittelbar tangiert. Allein schon deshalb sollten wir vorsichtig sein, im Namen einer selbst proklamierten Humanität solche Texte von vornherein auszublenden.“ (155)

So befasst sich die neuere *Erzählbibel*

„vorrangig mit Texten des Alten Testaments [...], vor allem mit solchen Texten, die uns nur schwer zugänglich erscheinen, die aber eine intensive Auseinandersetzung mit dem Alten Testament aus neuer Perspektive ermöglichen.“ (Ebd.)

Auf dem Hintergrund der religionsdidaktischen bzw. theologischen Diskussion lassen sich zusammenfassend folgende Überlegungen zur Aufnahme und Integration schwieriger Bibeltexte anführen:

(1) Die Bibel erzählt von Gottes Liebe und Treue zu den Menschen, aber auch von den *vielseitigen* und z. T. *ambivalenten Erfahrungen*, die Menschen in ihrem Leben mit sich, mit anderen und auch mit Gott gemacht haben. Die ‚schwierigen‘ Texte sind also Bestandteil der Bibel. Die Reduktion des Kanons jedoch auf vermeintlich ‚unproblematische‘ Texte beraubt ihn seiner Kraft und Lebendigkeit bzw. führt in eine „Verarmung“.⁴⁰ Bedenkenswert ist in diesem Zusammenhang die These der katholischen Theologin U. Bechmann, dass „die Bibel insgesamt mehr Texte birgt, die uns fremd sind und bleiben und uns lebenslang zur Auseinandersetzung damit her-

³⁸ I. Weth, Die dunklen Seiten des Alten Testaments – Zumutung nicht nur für Kinder, in: G. Adam / R. Lachmann / R. Schindler (Hgg.), Das Alte Testament in Kinderbibeln. Eine didaktische Herausforderung in Vergangenheit und Gegenwart, Zürich 2003, 154–169, 155.

³⁹ „Warum wird in dieser Bibel nicht die Geschichte von Hiob erzählt und die Geschichte, als Jesus versucht wurde?“ (Frage einer Zwölfjährigen, zit. in Weth, Die dunklen Seiten des Alten Testaments, 155).

⁴⁰ Fraas, Begegnung mit der Bibel in verschiedenen Alterstufen, 177.

ausfordern, als vertraute Texte.“⁴¹ Gerade eine Elementarisierung in Form einer exklusiven Reduktion auf den ‚lieben‘ Gott wird der Vielstimmigkeit des biblischen Gottesbildes nicht gerecht. Die Frage, wie wir erreichen können, dass auch in der Grundschule diese vielseitigen und ambivalenten Glaubenszeugnisse und die damit auch implizierten Gottesbilder zu Wort kommen, muss in den Kanon religionsdidaktischer Ziele eingehen.

(2) Der Versuch, Kinder vor problematischen Inhalten zu ‚schützen‘, kann dazu führen, dass die Kinder sich von Christentum bzw. Bibel letztlich desinteressiert abwenden, zumal wir gar nicht sicher wissen, ob diese Inhalte für Kinder tatsächlich so problematisch sind, wie wir Erwachsenen es annehmen (s. o. 1.2. das Zitat von R. Oberthür über „Religion als ‚Kinderkram‘ im negativen Sinn“).⁴² Ähnlich argumentiert H. K. Berg: „Wer im biblischen Unterricht der Grundschule die heile Welt vertritt und die Konflikte ausklammert, verharmlost wahrscheinlich die Texte so gründlich, dass die Schüler später kaum noch in der Lage sind, den alternativen Charakter der Texte wahrzunehmen.“⁴³ Gerade ein ehrliches Einführen in die Vielstimmigkeit des biblischen Zeugnisses befreit die Lehrkräfte von der unangenehmen Lage des Verbergens und Verharmlosens. Dabei kann auch die Einsicht ein Hilfe sein, dass sie nicht für die schwierigen Stellen der Bibel verantwortlich sind, sondern selbst Anfragen an sie haben bzw. äußern dürfen! Kinder sollen die ambivalenten, kritischen Seiten der biblischen Überlieferung und Religion deshalb schon früh kennen lernen, weil sie dann *im* Religionsunterricht lernen können, sich mit ihnen auseinander zu setzen (s. u. 2.6.).

(3) Die Kinder erleben selbst Schwieriges und nehmen es in ihrer Umgebung bzw. über die Medien wahr;⁴³ in ihrem Alltag verfügen sie über ein beträchtliches Maß an Selbstständigkeit.⁴⁴ Gerade aus diesen Gründen spricht viel dafür, dass sich Kinder auch im Religionsunterricht der Grundschule mit Schwierigem in der Bibel befassen und eine eigene Meinung dazu bilden.

2.6. Hinterfragen, Stellung beziehen, sich auseinander setzen

Religionsunterricht findet im Zirkel von *Begegnung* und *Auseinandersetzung* mit christlicher Tradition bzw. christlichen Lebensäußerungen statt; es geht in ihm darum „sich Werte zu eigen zu machen“ und gleichzeitig „Werte in Frage zu stellen“ (Zilleßen).⁴⁵ Damit eine Auseinandersetzung

⁴¹ U. Bechmann, Vertrautes Buch – fremdes Buch. Die Bibel mit neuen Augen sehen, in: *Una Sancta* 58 (2003), 50–61, 51.

⁴² H. K. Berg, Grundriss der Bibeldidaktik. Konzepte – Modelle – Methoden, München/Stuttgart 1993, 142.

⁴³ Vgl. R. Oberthür, Kinder fragen nach Leid und Gott. Lernen mit der Bibel im Religionsunterricht, unter Mitarbeit von A. Mayer, München 1998, 11 f.

⁴⁴ Vgl. H. Neuhäuser, Autorität und Partnerschaft. Wie Kinder ihre Eltern sehen, Weinheim 1993, 38–42.

⁴⁵ D. Zilleßen, Doppelte Religion. Aufräumen nach dem 11. September?, in: *ZPT* 54 (2002), 231–234, 234.

stattfinden kann, ist es „von Anfang an“ nötig, das kritische Denken und Urteilsvermögen zu fördern und „anspruchsvolle Inhalte“ zu behandeln.⁴⁶ Der bayerische Grundschullehrplan etwa spricht explizit von der Auseinandersetzung der Schüler mit den Inhalten: „Im Religionsunterricht können sie sich mit [...] den Deutungsangeboten des christlichen Glaubens auseinander setzen.“⁴⁷

Auf Bibeldidaktik und -unterricht bezogen können wir die Zirkelbewegung folgendermaßen formulieren: Die Auseinandersetzung mit ‚schwierigen‘ Bibeltexten gründet auf dem Akzeptieren dieser Texte als Teil des (schulrelevanten) biblisch-christlichen Überlieferungsbestands (s. o. 2.5.); das Akzeptieren jedoch verlangt gleichzeitig nach der Auseinandersetzung.

Welche Wege kann die Auseinandersetzung beschreiten? Schon F. Niebergall erkannte, dass viele biblische Texte sich nicht unmittelbar zur Aufstellung einer Norm oder eines Vorbildes eignen, dem man sein Handeln anpasst. In einem Unterricht, „der zur Selbständigkeit erziehen will“,⁴⁸ müssen diese Texte eine andere erzieherische Funktion erhalten: An ihnen soll das „Gewissen geübt“ und dadurch eine „eigne religiöse und sittliche Erkenntnis“ angebahnt werden (ebd.). Dies kann etwa dadurch geschehen, dass die Schüler „über diese biblischen Geschichten urteilen“ (39). Auch wenn wir bei der Frage nach der heutigen Bedeutung dieses Modells gewisse Abstriche machen müssen (Rhetorik der „Sittlichkeit“), bleibt der Sache nach ein wichtiges Moment bedeutsam, nämlich dass ‚schwierige‘ Texte oft nicht auf Identifikation oder Imitation abzielen, sondern auf ein Nachdenken und eine eigene Stellungnahme.

In eine ähnliche Richtung weist U. Bechmann. Wenn wir ‚schwierige‘ Texte als Teil des Kanons akzeptieren, ist das nicht gleichbedeutend mit einer Übernahme ihrer Inhalte: Die „Entscheidung der normativen Vorgegebenheit“ von biblischen Texten impliziere „nicht *nur* Annahme und Affirmation“, sondern auch „dass die vielfältigen Texte eine Vielfalt von Reaktionsmöglichkeiten herausfordern“ (Vertrautes Buch, 58): „Die Bibeltexte können unmittelbar ansprechen oder fremd bleiben, sie können Abwehr und Widerspruch hervorrufen. Anhand der Texte kann das Böse als Anschauungsobjekt reflektiert werden, daran kann gelernt [werden], was nicht zu wiederholen ist.“ (Ebd.)

Dieses Motiv des Erkennens, ‚was nicht zu wiederholen ist‘, spielt bei den Gesprächen der Kinder in meinen empirischen Untersuchungen immer wieder eine wichtige Rolle, etwa nicht so zu handeln wie Kain, auch wenn man wütend ist; nicht wie Esau dem eigenen Bruder den Tod anzudrohen, weil dieser dann viele Jahre in Angst leben muss; nicht so zu handeln wie der mächtige Pharao (auch wenn man es möchte).⁴⁹

⁴⁶ Berg, Grundriss der Bibeldidaktik, 143.

⁴⁷ Lehrplan Bayern 2000, 22.

⁴⁸ F. Niebergall, Das Alte Testament im Unterricht, Göttingen 1923, 10.

⁴⁹ Vgl. Fricke, ‚Schwierige‘ Bibeltexte, 301–541.

Auch auf der Ebene von Kinderbibeln gibt es Versuche, das ‚Schwierige‘ zu überliefern und gleichzeitig kritische Anfragen an die Bibel zuzulassen und einzubauen. So erzählt R. Schindler die Sintflutgeschichte aus der Retrospektive (Sicht der Geretteten): Kinder, Eltern und Großeltern sitzen in der Arche, die noch auf dem Wasser schwimmt und warten auf das Ende des Regens. Sie machen sich Gedanken über die Geschehnisse. Dabei kommen auch kritische Anfragen an Gott zur Sprache. So zeigen die Kinder Mitgefühl für die Ertrunkenen und fragen ihren Großvater Noah: „Was haben die anderen Menschen getan, dass sie ertrinken müssen? Was können die Tiere dafür und die Pflanzen? [...] Sind wird denn besser? [...] Werden nicht all die wunderbaren Dinge, die Gott erschaffen hat, durch die Wasserflut zerstört? Die Kinder können es nicht verstehen.“⁵⁰

Das Beispiel der Bibeldidaktik Oberthürs lehrt, wie Schüler/innen im Religionsunterricht Raum für Kritik und Anfragen gegenüber dem biblischen Text gegeben werden kann, vgl. etwa die Einheit zu Kain und Abel. Ein Kind schreibt auf: „Ich finde es nicht gut, dass Jahwe nur auf Abels Opfer geschaut hat. [...] Irgendwie ist Jahwe auch an Abels Tod schuld, weil er nur auf Abels Opfer geguckt hat.“ Ein anderes Kind meint: „Jahwe sollte Kain nicht gleich weg schicken, sondern mit ihm reden und ihm sagen, dass es ihm leid tut, dass er nur auf Abels Gabe geguckt hat“ (Kinder fragen nach Leid und Gott, 70). In seiner Einheit zu Hiob (109) ist ein „Kreatives Schreiben zur Hiobgeschichte“ vorgesehen, bei dem auch Gott direkt angeklagt werden darf bzw. soll – Klagen ist nach Oberthür eine „im Christentum leider [...] vernachlässigte oder gar untergegangene Form der Beziehung mit Gott“ (114). So lauten die Arbeitsanweisungen „Sich bei Gott beklagen – Gott anklagen: Hast du dich schon einmal bei Gott über etwas beklagt, als du dich über ihn geärgert hast? Versuch es doch einmal!“; alternativ: „Schreibe eine Hiob-Geschichte von heute!“ (109)

2.7. *Sich bzw. das eigene Gottesbild herausfordern lassen*

Dietrich/Link machen deutlich, dass die Rede von Gottes „dunklen Seiten“ zunächst einmal die *menschlichen* Projektionsmechanismen offen legt, etwa wenn in der klassischen Dogmatik bestimmte Eigenschaften, die dem Menschen fehlen (Allgegenwart, Allwissenheit, Allmacht), Gott zugeschrieben oder wenn in der Alltagsfrömmigkeit vom ‚lieben‘ Gott gesprochen wird (vgl. Die dunklen Seiten Gottes, 12). Das Problematische dieser Projektionen zeige sich in dem Moment, wenn für das Leid und Unrecht, das in der Welt geschieht, Gott verantwortlich gemacht werde. Dann ‚erfülle‘ Gott die vom Menschen selbst angelegten Maßstäbe nicht und die Menschen fühlten sich enttäuscht, weil Gott Leid und Unrecht scheinbar nicht verhindere: „Du bist nicht der, für den ich dich gehalten habe.“ In beiden Fällen stehen wir vor

⁵⁰ R. Schindler, *Mit Gott unterwegs. Die Bibel für Kinder und Erwachsene neu erzählt*. Bilder von Štěpán Zavřel, Zürich 2001, 19.

den Trümmern unseres Gottesbildes, das wir an den Himmel – oder an die Hölle? – unserer Vorstellungen und Wünsche projiziert haben.“ (Ebd.)

Der Fehler liege nach Dietrich/Link darin, dass das „Wissen von Wirklichkeit begrifflich“ geordnet werden solle. Die Bibel aber habe ein anderes Ziel: Sie „will Glauben ermöglichen“ (ebd.). So sperre sich die Bibel im Grunde gegen ein festgelegtes Gottesbild: „Sie [die Bibel, M. F.] legt Gott nicht fest auf die Summe der Erwartungen, die unserem Begriff eines allmächtigen und guten Wesens entsprechen. Im Gegenteil, sie konfrontiert diese Erwartungen mit schockierenden Gegenerfahrungen. Sie führt Gott in einer Weise in die Welt ein, lässt ihn uns so irritierend auf den Leib rücken, dass wir ihn als Gott nicht wiederzuerkennen meinen“ (ebd.). – „Wer mit der biblischen Überlieferung daran festhält, dass Gott sich in den Widerspruch der Welt hineinbegeben hat [...], muss den Versuch einer begriffsrichtigen, rational-logischen Darstellung Gottes aufgeben.“ (239)

Ziel und Methode sei es nicht, die in der Bibel anzutreffenden ‚dunklen‘ Seiten Gottes mit den ‚hellen‘ zu verrechnen „um am Ende zu einem dogmatisch ‚vertretbaren‘ Gottesbild zu kommen“ (15), Dietrich/Link schlagen vielmehr vor,

„den Erfahrungen nachzugehen, die zu derart befremdlichen Texten geführt haben. Warum hat man sie stehen, warum überhaupt in den Kanon gelangen lassen? Warum hat man [...] die Aufrufe zu Intoleranz und Gewalt nicht getilgt zugunsten eines eindeutigen Bekenntnisses zu Verständigungsbereitschaft, Gewaltlosigkeit und Frieden? Die Antwort auf diese naheliegenden Frage kann nur lauten: weil es eine solche Eindeutigkeit nicht gibt, weil unsere Welt nicht gewaltlos ist.“ (15 f.)

Die Frage aber ist: Lässt sich dem Handeln Gottes „ein verstehbarer, für den Glauben sogar unaufgebbarer Sinn abgewinnen“ (16)? Dietrich/Link zufolge weisen die Texte hier in eine klare Richtung:

„Sie zeigen einen Gott, der sich mit einer provozierenden Parteilichkeit in die menschliche Geschichte ‚einmisch‘, der sich mit seinem Zorn und seiner Rache in ihren Konflikten aufs Spiel setzt und in ihnen seine Gottheit riskiert. Unser theologisches Denken möchte Gott von allen grausamen, intoleranten und bedrohlichen Zügen reinigen. Nur dann meinen wir, ihn als Gott festhalten zu können. Vielleicht ist es aber genau umgekehrt. Vielleicht ist nur ein Gott, der sich selbst das Äußerste an Entfremdung, Schmerz und Betroffenheit zumutet, imstande, einer Welt Hoffnung zu geben, die an solchen Zumutungen leidet.“ (16)

I. Weth begreift (im Anschluss an Dietrich/Link) die Aufgabe für Lehrkräfte bzw. Religionspädagog/innen folgendermaßen: „Die ‚dunklen Seiten‘ des Alten Testaments stellen [...] eine Herausforderung an uns als Religionspädagoginnen und -pädagogen dar. Wir sind gefragt, ob und wie wir in der Praxis mit den ‚unbequemen‘ Texten des Alten Testaments umgehen wollen. Entweder wir grenzen sie von vornherein als ‚unzumutbar‘ aus. Oder aber wir wagen den Versuch und stellen uns ihrem Anspruch, in der Erwartung,

dass wir durch sie einen neuen Zugang zum Alten Testament und seiner Botschaft finden können.“⁵¹

Es stellt sich natürlich die Frage, inwieweit Grundschüler im Religionsunterricht dieser wichtigen Denkbewegung zu folgen im Stande sind. Ist es möglich, dass sie zu einer „behutsame[n] Differenzierung ihrer Vorstellung von Gott“ kommen?⁵² Sind sie fähig, die verschiedenen, zum Teil einander widersprechenden Facetten im Gottesbild gleichzeitig wahrzunehmen? Wir geraten hier in einen Grenzbereich. Wie R. Oberthür gezeigt hat, sind Kinder nach einem Prozess intensiver Beschäftigung mit dem Thema in der Lage, ausgehend von einer Vorgabe wie z. B. „Gott ist kein mächtiger König, aber er ist stark, weil er sich klein macht. Gott ist keine mächtige Stimme, sondern eine verwundbare Stille. Gott ist nicht die Antwort auf alle Fragen, aber er ist bei allen, die nach ihm fragen“ die Aufgabe „Schreibe Sätze über Gott mit doppeltem Sinn“ zu bearbeiten und eigene Gedanken über Gott zu formulieren (Kinder fragen nach Leid und Gott, 109): Einige Antworten der Kinder sind: „Gott selber hat keine Leiden, aber er leidet unter dem Leid der Menschen.“ – „Gott kann schwer zu verstehen sein, man kann ihn aber auch leicht verstehen.“ – „Gott ist weit, aber mir nah“ – „Gott ist nicht da, aber da. Gott ist still, aber spricht.“ (115 f.)

Diese Sätze zeigen, auch wenn sie nicht exakt unter das Thema der ‚dunklen‘ Seiten Gottes fallen, dass Kinder bei besonderem Interesse und durch intensives Üben in der Lage sind, zu sehr differenzierten Einsichten über Gott zu kommen; insofern spricht einiges dafür, sie auf diesem Weg zu fördern und auch (heraus) zu fördern.

2.8. Assoziieren mit Schwierigem bzw. Dunklem im eigenen Leben

Wie die Arbeiten von R. Oberthür und der Sonderschullehrerin I. Hermann nahe legen,⁵³ bringen Grundschulkindern das Interesse und die Bereitschaft mit, sich mit dem Schwierigen und Dunklen im eigenen Leben oder der Umgebung zu beschäftigen. Das können Erfahrungen von Krankheit, Verlust, Schuld, Unrecht, Willkür oder Gewalt (Opfer und/oder Täter), aber auch Gefühle von Trauer, Neid, Demütigung, Aggression, Rachewünschen usw. sein. Gerade ‚schwierige‘ biblische Erzählungen, die vergleichbare Inhalte behandeln, laden dazu ein, der eigenen (Ambivalenz-)Erfahrungen und Gefühle deutlicher gewahr zu werden und sie gleichzeitig auf *indirekte* Form im biblischen Kontext (wieder) zu erleben, vgl. etwa die Erfahrungen von I. Hermann aus dem Religionsunterricht (der Sonderschule) mit Kindern, die teilweise traumatisiert aus Kriegsgebieten kommen:

„Manchmal bin ich wirklich froh, dass die Bibel nicht nur ‚heilige‘ Geschichten enthält: Brudermord, Verrat, Sklaverei, Krieg, Angst und Tod. Diese Geschichten interessieren Kinder nämlich, in dem ausweglosen Leid finden sie sich. [...]

⁵¹ Weth, Die dunklen Seiten des Alten Testaments, 156.

⁵² G. Orth / H. Hanisch, Glauben entdecken – Religion lernen. Was Kinder glauben, Teil 2, Stuttgart 1998, 327 f.

⁵³ I. Hermann, „Halt’s Maul, jetzt kommt der Segen ...“. Kinder auf der Schattenseite des Lebens fragen nach Gott, Stuttgart 2000.

Manchmal beginnt es mit einer biblischen Geschichte. Die Angst der Israeliten vor dem gewalttätigen Pharao, die Heimatlosigkeit auf der Flucht vor seinem Bruder – und dann sagt ein Kind: „Ich weiß das. Als wir von zu Hause weg sind ...“. [...] Es gibt keine Geschichte, die sie nur über den in Worten vermittelten Inhalt erreicht. Immer kommt es darauf an, dass wir im gemeinsamen Hören, Nachdenken und Sprechen auch unsere Gefühle teilen. Und jedes Gefühl darf da sein, auch Hass und Wut, Ekel und Schmerz. Wieder geht es darum, das Kind in seinem Schicksal wahrzunehmen, es behutsam kennen zu lernen.“ (Halt’s Maul, 40 f.)

Auch Weth berichtet von diesen Möglichkeiten: „[...] eine andere rief überrascht, als sie zum ersten Mal die Geschichte von Josef und seinen Brüdern las und von dem Unrecht, das ihm widerfuhr: ‚Das ist ja meine Geschichte!‘ Und dann packte sie aus und erzählte, was sie selbst in ihrer Familie an unsagbarem Leid erfahren hatte.“⁵⁴

Oberthür schildert in seiner Unterrichtseinheit zu Kain und Abel, was Kinder über Gen 4 denken: „Ich finde die Geschichte gut, weil sie für kleine Kinder sehr gut ist zum Erklären, wie die Menschen sind.“ – „Kain und Abel sagt aus, wie die Welt wirklich ist, ob grausam, fröhlich, wir gehören auch dazu.“⁵⁵

Diese Schilderungen korrespondieren mit der psychoanalytischen Sicht Bruno Bettelheims, der argumentiert, dass Kinder nicht nur Ratschläge brauchen, „wie ein gutes Leben zu führen sei“, sondern auch Lösungen „für die Probleme, die sich aus den Schattenseiten unserer Persönlichkeit ergeben“.⁵⁶ Denn Kinder können in den Geschichten, in denen Negatives wie Gewalt oder Willkür vorkommt, ihre eigenen „schlechten“ Neigungen zumindest in der Phantasie ausleben, gleichzeitig aber die Grenzen des Realen anerkennen⁵⁷ und somit einen wichtigen Schritt in ihrer Persönlichkeitsentwicklung tun. Wenn das zutrifft, dann darf und soll der Religionsunterricht im Sinne einer „Lebenshilfe“⁵⁸ ein Ort sein, an dem die Ambivalenzerfahrungen von Kindern im Zusammenspiel mit den entsprechenden biblischen Texten Raum zur Resonanz, Begleitung und ansatzweisen Bearbeitung erhalten.

3. Schlussbemerkung

Es kann Situationen geben, in denen es pädagogisch sinnvoll ist, ‚schwierige‘ Bibeltexte Kindern gegenüber auszusparen, etwa wenn man als Lehrkraft selbst bei einem Text unsicher oder ambivalent ist, und man befürchtet, dass sich diese Haltungen negativ auf die Lerngruppe auswirken. Es mag auch Manches dafür

⁵⁴ Weth, Die dunklen Seiten des Alten Testaments, 155.

⁵⁵ Oberthür, Kinder fragen nach Leid und Gott, 71.

⁵⁶ B. Bettelheim, Kinder brauchen Märchen. Aus dem Englischen von L. Mickel und B. Weinbrecht, [1975] München 1999, 63 f.

⁵⁷ Vgl. Bettelheim 1999, 64. In diesem Zusammenhang erwähnt er auch biblische Erzählungen, spricht ihnen aber gerade diese Fähigkeit der Märchen ab: „Wie aus der Geschichte von Kain und Abel hervorgeht, kennt die Bibel kein Mitgefühl für die Qualen der Geschwisterrivalität – sie warnt nur vor den verheerenden Folgen, die eintreten, wenn man danach handelt.“ (Ebd.)

⁵⁸ Leitlinien für den evangelischen Religionsunterricht in Bayern 2004 (www.materialstelle.de/leitlinien.shtml).

sprechen, biblische Texte kindgerecht zu verändern; allerdings sollte man sich über die didaktische Funktion des Eingriffs Gedanken machen und nicht aus dem Blick verlieren, dass Kinder biblischen Texten meist später ein zweites Mal begegnen und dann die Veränderung feststellen werden. Ansonsten möchte ich dazu ermuntern, die Texte auch mit den ‚schwierigen‘ Teilen in den religionspädagogischen Prozess hineinzugeben. Zum einen ist es *theologisch* geboten, das eigene Gottesbild nicht auf den ‚lieben‘ Gott zu fixieren, sondern sich durch Vielschichtigkeit der biblischen Gottesbilder herausfordern zu lassen. Zum anderen können wir auf dem Hintergrund der Verheißung von Jes 55,11 darauf vertrauen, dass sich ‚schwierige‘ Texte genauso wie alle ‚übrigen‘ im *gemeinschaftlichen Be- und Verarbeiten* als fruchtbar erweisen.

Im Hinblick auf die Verantwortlichen, die in Schule und Gemeinde mit dem Unterrichten von Kindern betraut sind, ist zu wünschen, dass die Fragen der Kinder wahr- und ernstgenommen werden, damit sie für die weitere Gestaltung des Unterrichts eine wichtige Rolle spielen können. Darüber hinaus ist zu wünschen, dass sich die Unterrichtenden mit Wissensantworten und Kommentaren, welche Bibelauslegung „falsch“ und welche „richtig“ ist, zurückhalten, und somit den Kindern mit ihren Fragen und (kritischen) Kommentaren Raum geben und sie ermutigen, eigenständig und im Gespräch untereinander – kontrovers und engagiert – nach möglichen, d. h. ihren Antworten zu suchen. Es wäre schön, wenn Lehrkräfte in Schule und Gemeinde entdeckten, dass es kein Zeichen des Scheiterns ist, wenn sie trotz der fachlichen Kompetenzen bei einem schwierigen Text keine „Lösung“ parat haben. Wichtig ist antworten zu können, aber noch wichtiger ist – mit den Kindern in Beziehung bleibend – die Fragen auszuhalten.

Bibliographie

- Baldermann, I.*, Einführung in die biblische Didaktik, Darmstadt ²1996
 –, Wer hört mein Weinen? Kinder entdecken sich selbst in den Psalmen, Neukirchen-Vluyn ³1992
 –, Zum Verhältnis von Anthropologie und Theologie im Religionsunterricht, in: *ders.* / *K. E. Nipkow* / *H. Stock*, Bibel und Elementarisierung, Frankfurt a. M. 1979, 9-21
Bechmann, U., Vertrautes Buch – fremdes Buch. Die Bibel mit neuen Augen sehen, in: *Una Sancta* 58 (1/2003), 50-61
Berg, H. K., Grundriss der Bibeldidaktik. Konzepte – Modelle – Methoden, München/Stuttgart 1993
Bettelheim, B., Kinder brauchen Märchen. Aus dem Englischen von L. Mickel und B. Weinbrecht, [1975] München 1999
Bucher, A. A., Bibeldidaktische Grundregeln: Altes Testament, in: *E. Groß* / *K. König* (Hgg.), Religionsdidaktik in Grundregeln. Leitfaden für den Religionsunterricht, Regensburg 1996, 68-94
Bucher, A., Gleichnisse verstehen lernen. Strukturgenetische Untersuchungen zur Rezeption synoptischer Parabeln, Fribourg (CH) 1990
de Vries, A., Die Kinderbibel. Bilder von Herm. F. Schäfer, durchges. Neuausgabe Neukirchen-Vluyn 2002

- Dietrich, W. / Link, Ch.*, Die dunklen Seiten Gottes. Bd. 1: Willkür und Gewalt, Neukirchen-Vluyn ³2000
- Fraas, H.-J.*, Begegnung mit der Bibel in verschiedenen Alterstufen, in: *W. Langer* (Hg.), Handbuch der Bibelarbeit, München 1987, 176-185
- Fricke, M.*, ‚Schwierige‘ Bibeltexte im Religionsunterricht. Theoretische und empirische Elemente einer alttestamentlichen Bibeldidaktik für die Primarstufe, Göttingen 2005.
- Frisch, H.-J.*, Leitfaden Fachdidaktik Religion, Düsseldorf ²1995
- Goldman, R.*, Religious Thinking from Childhood to Adolescence, London 1964
- Hermann, I.*, „Halt’s Maul, jetzt kommt der Segen ...“. Kinder auf der Schattenseite des Lebens fragen nach Gott, Stuttgart ³2000.
- Kalloch, Ch.*, Das Alte Testament im Religionsunterricht der Grundschule. Chancen und Grenzen alttestamentlicher Fachdidaktik im Primarbereich, Münster 2001
- Key, E.*, Das Jahrhundert des Kindes“ [1902], Studien, autoris. Übertr. von F. Maro, neu hg. mit einem Nachw. von U. Herrmann, Weinheim 1992
- Levin, Ch.*, Das Alte Testament, München 2001
- Magonet, J.*, Wie ein Rabbiner seine Bibel liest, aus dem Engl. übers. von S. Denzel und S. Naumann, Gütersloh 1994
- Nadolny, S.*, Das Erzählen und die guten Absichten. Münchner Poetik-Vorlesungen, München 1990
- Neidhart, W.*, Vom Erzählen biblischer Geschichten, in: *ders. / H. Eggenberger* (Hgg.), Erzählbuch zur Bibel. Bd. 1: Theorie und Beispiele, Lahr u. a. ⁶1990, 15-113
- Neuhäuser, H.*, Autorität und Partnerschaft. Wie Kinder ihre Eltern sehen, Weinheim 1993, 38-42
- Oberthür, R.*, Kinder fragen nach Leid und Gott. Lernen mit der Bibel im Religionsunterricht, unter Mitarbeit von A. Mayer, München 1998
- , Kinder und die großen Fragen. Ein Praxisbuch für den Religionsunterricht, unter Mitarbeit von A. Mayer, München 1995
- Orth, G. / Hanisch, H.*, Glauben entdecken – Religion lernen. Was Kinder glauben, Teil 2, Stuttgart 1998
- Salzmann, Ch. G.*, Über die wirksamsten Mittel, Kindern Religion beizubringen. Mit einigen unwesentlichen Kürzungen [1780], in: *E. Wagner* (Hg.), Salzmanns Pädagogische Schriften, 1. Teil, Langensalza ⁴1899
- Schindler, R.*, Mit Gott unterwegs. Die Bibel für Kinder und Erwachsene neu erzählt. Bilder von Štěpán Zavřel, Zürich ⁴2001
- Schweitzer, F.*, Kinder und Jugendliche als Exegeten? Überlegungen zu einer entwicklungsorientierten Bibeldidaktik, in: *D. Bell* u. a. (Hgg.), Menschen suchen – Zugänge finden. Auf dem Weg zu einem religionspädagogisch verantworteten Umgang mit der Bibel, Wuppertal 1999, 238-245
- Wegenast, K. u. Ph.*, Biblische Geschichten dürfen auch ‚unrichtig‘ verstanden werden. Zum Erzählen und Verstehen neutestamentlicher Erzählungen, in: *D. Bell*, Menschen suchen – Zugänge finden, 246-263.
- Weth, I.*, Die dunklen Seiten des Alten Testaments – Zumutung nicht nur für Kinder, in: *G. Adam / R. Lachmann / R. Schindler* (Hgg.), Das Alte Testament in Kinderbibeln. Eine didaktische Herausforderung in Vergangenheit und Gegenwart, Zürich 2003, 154-169
- Zilleßen, D.*, Doppelte Religion, Aufräumen nach dem 11. September?, in: *ZPT* 54 (3/2002), 231-234

Feministische Exegese als Treue zur Bibel¹

Christiane Markert-Wizisla

Ich freue mich, dass ich zu einer Tagung eingeladen worden bin, die danach fragt, was heute bibeltreu heißt. Als Leiterin einer kirchlichen Frauenarbeit beziehe ich mich auf die Tradition der Bibelarbeit, wie sie in den zwanziger Jahren des 20. Jahrhunderts – einer Zeit großer gesellschaftlicher Umbrüche – von der Evangelischen Frauenhilfe entwickelt worden ist.² Zu unserem Jubiläum 100 Jahre Brandenburgische Frauenhilfe im Mai 2002 wurde von nichtchristlichen Frauenorganisationen in ihren Grußworten immer wieder betont, welchen Schatz wir an biblischen Texten haben, den andere so nicht hätten, und wir wurden aufgefordert, unsere Tradition in einer säkularisierten Welt zu zeigen, die gekennzeichnet ist von einem Bildungsnotstand in biblischem Grundwissen und von einem spirituellen Hunger.

Daraus folgte für uns im Programm der Frauenarbeit der EKBO „Evangelische Kirche Berlin-Brandenburg-Schles. Oberlausitz“ eine klare Akzentsetzung; wir sind keine christliche „Urania“, darin sind wir auch gar nicht konkurrenzfähig. Die Bibel ist unser Kerngeschäft: Darin können wir professionell sein. Wir beanspruchen Bibeltreue für uns und legen die Bibel als Buch der Befreiung aus; wir schöpfen aus den Quellen der Mütter und Väter.

Ich habe meinen Vortrag „Feministische Exegese als Treue zur Bibel“ in vier Abschnitte geteilt:

1. Feministische Exegese als Entfaltung der hermeneutischen Frage
2. Schweigende Weiber oder Apostelinnen? Die Notwendigkeit der Relektüre
3. Die Bibel in gerechter Sprache als Treue zur Bibel
4. Es geht immer um die ganze Bibel.

1. Feministische Exegese als Entfaltung der hermeneutischen Frage³

Es gibt nicht „die“ feministische Theologie an sich, sondern sie hat sich ausdifferenziert. Auch gibt es keine feministischen Methoden, sondern es geht um die Perspektive, um die Fragen, die ich mitbringe, wenn ich einen Text aufschlage. Dieses Phänomen ist auch bekannt als „hermeneutischer Zirkel“.

¹ Der Vortrag wurde anlässlich des Symposiums der Gesellschaft für Freikirchliche Theologie und Publizistik (GFTP) am 2. Oktober 2005 in Berlin gehalten. Der mündliche Vortragsstil wurde für den Druck beibehalten.

² Vgl. H. Koch, „Wichtig ist es, dass die Frauen lernen, zwischen den Zeilen zu lesen“. Der Beitrag Maria Weigles für die Bibelarbeit der Evangelischen Frauenhilfe, in: C. Busch (Hg.), 100 Jahre Evangelische Frauenhilfe in Deutschland, Düsseldorf 1999, 17 ff.

³ Vgl. K. Butting, Die Buchstaben werden sich noch wundern. Innerbiblische Kritik als Wegweisung feministischer Hermeneutik. Berlin 1994.

Die Bibel ist zunächst ein fremdes Buch, eine Sammlung altorientalischer Schriften. Diese Texte sollen jedoch Regel und Richtschnur sein; sie leiten uns an zu einer christlichen Lebensführung, zu Heilserwartung und Traditionsbildung. Können jedoch Zeitgenossen einer modernen Industriegesellschaft die alten Texte ohne weiteres verstehen? Die feministische Diskussion hat dieses Problem zugespitzt: Die Texte der Bibel entstammen zu alledem einer patriarchalen Kultur und tradieren auch frauenfeindliche Gesellschaftsbilder, die von christlichen Frauen und Männern heute abgelehnt werden müssen.

Aber gut reformatorisch betrachtet, ist nicht der Buchstabe das Wort Gottes, sondern immer gesprochenes Wort durch Menschen. Die Bibel spricht zu uns, indem sie ausgelegt wird. Die Bibel – das ist zugleich Auseinandersetzung mit der Bibel. Das zeigt uns schon die Schrift selber. Sie dokumentiert ein vielstimmiges, selbstkritisches Gespräch und lädt dazu ein, sich in diesem Jahrtausende alten Gespräch schulen zu lassen und eigene Erfahrungen in dieses Gespräch einzubringen. Beispielhaft ist die dialogische Struktur im Aufbau der hebräischen Bibel. Grundlage ist die Tora, die der Gemeinschaft einerlei Recht gibt. Es folgen die Propheten, die dieses Recht im Hinblick auf die Witwen, Waisen und Fremdlinge aktualisieren. Die „Schriften“ sind dann Reaktionen der Gemeinde auf Tora und Propheten.

Dass diese Gespräche auch Kritik beinhalten, wird u. a. an einigen Schriften deutlich, die von der Neuinterpretation der Überlieferung durch Frauen geprägt sind. Das Buch Ruth etwa trägt eine frauenspezifische Perspektive an die Tora heran, die gegenüber der Überlieferung innovativ ist. Spr 1–9 entfaltet die in Dtn 6 und 11 geforderte Unterweisung der Kinder durch Mütter und Väter. Ps 55 könnte auch gelesen werden als Schrei einer vergewaltigten Frau.

Die dialogische Struktur kehrt im Nebeneinander von Altem und Neuem Testament wieder. Die neutestamentlichen Texte beziehen sich zum großen Teil auf die Schrift. Erst so entsteht ja das Neue Testament. Wir wissen, dass die ersten Christinnen und Christen Juden gewesen sind, und dass Jesus gerade in seiner Liebe zur Tora den Pharisäern nahegestanden hat.

Die Bibel, das ist zugleich Auseinandersetzung mit der Bibel. Wenn Frauen die biblische Androzentriz kritisieren, dann gehört das zum kritischen Umgang mit der Tradition, zu dem die Bibel selber einlädt. Dabei ist konsequent zu unterscheiden zwischen dem biblischen Text selber und seiner Wirkungsgeschichte. Biblische Texte sind benutzt worden, um eine patriarchale Geschlechterordnung zu stützen und Frauenfeindschaft zu legitimieren. Im Zuge dieser Missbrauchsgeschichte sind einzelne Texte vollständig verzeichnet worden. Es geht also um Relektüre, um ein erneutes Lesen der Bibel in großer Treue zum Text. So haben wir Anteil an einem Prozess, den die Bibel selbst in Gang gesetzt hat, in dessen Verlauf sich der Sinn der Bibel entschlüsselt und wir die Fülle der Verheißung entdecken.

Dies will ich nun exemplarisch zeigen.

2. Schweigende Weiber oder Apostelinnen? Die Notwendigkeit der Relektüre

Schweigende Weiber oder Apostelinnen: Diese Überschrift bringt zwei gegensätzliche Positionen ins Gespräch. Auf der einen Seite gibt es eine Gruppe, zu der sowohl sehr konservative Menschen gehören als auch einige Feministinnen: Sie sind der Meinung, dass die Bibel ganz und gar nichts mit der Emanzipation der Frau zu tun habe, also völlig unbrauchbar sei für die Frage der gerechten Gemeinschaft von Frauen und Männern. Der berühmte Satz des Paulus „Das Weib schweige in der Gemeinde“ (1 Kor 14, 34) hat für sie normativen Charakter. Sowohl für die, die sagen: *Die Emanzipation kann es nicht sein* als auch für die anderen, die sagen: *Die Bibel kann es nicht sein*.

Auf der anderen Seite finden sich Menschen, die in der Bibel eine starke befreiende Tradition entdecken und sich darauf berufen. Für sie ist die Bibel Brot zum Leben. Außerdem ist sie Teil unserer Wurzeln, die man nicht einfach preisgibt. Für diese Gruppe ist der Satz des Paulus: „Das Weib schweige in der Gemeinde“ ein sehr frühes Dokument dafür, dass Frauen geredet haben. Aus dem Satz des Paulus geht hervor, dass Paulus in seiner Gemeinde Frauen gekannt hat, die öffentlich redeten. Wie kommen wir ihnen auf die Spur?

Als Beispiel möchte ich die Grußliste des Römerbriefes (Röm 16) nehmen und dabei die Früchte feministisch-theologischer Forschung einbeziehen. Aus den Briefen und der Apostelgeschichte können wir entnehmen, dass Paulus eingebettet war in eine Gemeinschaft von Frauen und Männern, die wie er Feuer und Flamme waren für die Verkündigung des Evangeliums. Einige kennen wir namentlich aus seiner Grußliste.

In Röm 16 werden neunzehn Männer und zehn Frauen erwähnt. Von den zehn Frauen möchte ich drei näher betrachten: Phöbe, Priska, Junia.

2.1. Phöbe⁴

Röm 16,1+2: „Ich befehle euch unsere Schwester Phöbe an, die im Dienst der Gemeinde von Kenchrea ist, das ihr sie aufnehmt in dem Herrn, wie sich's ziemt für die Heiligen, und ihr beisteht in jeder Sache, in der sie euch braucht; denn auch sie hat vielen beigestanden so auch mir selbst.“

Es spricht viel dafür, dass Phöbe die Überbringerin des Briefes gewesen ist. Phöbe lebt im Kenchrea, das ist der östliche Hafen von Korinth. Von hier aus wird Handel mit dem Orient betrieben. Sie wird gekennzeichnet als *adelphe*, als *diakonos*, als *prostatis*.

Phöbe ist, wie Paulus schreibt, unsere Schwester (*adelphe*). Das meint ein aktives Gemeindeglied. Sie ist im Dienst der Gemeinde von Kenchrea, über-

⁴ Vgl. E. Tamez, Der Brief an die Gemeinde in Rom, in: L. Schottroff / M.-T. Wacker (Hgg.), Kompendium feministische Bibelauslegung, Gütersloh 1998, 557 ff.

setzt Luther. Im griechischen Text steht jedoch das Wort *diakonos* – Diakon. Was hat es für Phöbe bedeutet, ein *diakonos* der Gemeinde von Kenchrea zu sein? Hier kommen die Kommentatoren zu unterschiedlichen Ergebnissen. Einige sagen: Ganz klar, Phöbe war so etwas wie eine Diakonisse. Schon setzen wir ihr in Gedanken ein Häubchen auf; der Hafen von Kenchrea mit seinen Slumgebenden scheint ein idealer Wirkungsort für eine Diakonisse zu sein. Allerdings gibt es Diakonissen erst seit 1836. Also müssen wir uns von dieser Vorstellung trennen und noch einmal in Treue zur Bibel fragen: Was haben die Menschen damals unter dem Wort *diakonos* verstanden?

Ein Diakon war einer, der dient (gr. *diakonein*). Dieses Dienen meint Arbeit, die an die Knochen geht. Sklaven verrichteten solche Arbeit. Paulus benutzt dieses Dienen immer wieder als Bezeichnung für seine Arbeit, er ist ein Diener Christi, ein Diakon, der mit dem Einsatz seines ganzen Lebens für das Evangelium kämpft und für das Evangelium leidet mit Gefangenschaft, Schlägen und Verfolgung (2 Kor 6, 4; 11, 23). Ebenso nennt er seine Mitarbeiter Diener. In 1 Kor 3, 5 schreibt er: „Wer ist nun Apollos, wer ist Paulus, Diener sind sie, durch die ihr gläubig geworden seid.“ In gleicher Weise redet er von Phöbe.

Wenn wir von Paulus hören, er sei ein Diener Gottes, dann denken wir an Verkündigung, an Gottesdienst, an Taufe, an Abendmahl. All dies sollen wir auch mitdenken, wenn wir von Phöbe hören, dass sie Diakon(in), Dienerin ist. Sie hat die Gemeinde nicht bedient, sondern geleitet.

Weiterhin heißt es in der Lutherübersetzung, dass sie vielen beigestanden hat, auch Paulus. Diese Übersetzung verschleiert, dass Phöbe hier von Paulus mit einem Substantiv bezeichnet wird: *prostatis*, das heißt so viele wie Schutzpatronin: *protectora*, *patrona*. Der Begriff stammt aus dem juristischen Bereich. In der zeitgenössischen Literatur meinte er einen Vorsteher mit rechtlicher Funktion in der Bedeutungsbreite von Beamter, Aufseher, Gouverneur oder Bürge. Auf jeden Fall ist es ein Autoritätstitel und bezieht sich auf Personen, denen sich andere unterordnen. Wenn Paulus Phöbe hier als Schutzpatronin bezeichnet, kann das nichts anderes heißen, als dass sie Paulus und anderen rechtlichen Beistand geleistet hat. Vielleicht im Zusammenhang von Verhaftungen? Das wissen wir nicht. Auf jeden Fall hat Paulus ihre Hilfe benötigt und bekommen. Deshalb würdigt er sie mit Dankbarkeit. Deshalb ist sie die beste Empfehlung für Paulus in Rom. Wir erkennen hinter den wenigen Worten eine tatkräftige Frau, die mit starkem Glauben und politischem Geschick die Gemeinde in Kenchrea geführt hat.

2.2. Priska⁵

Röm 16, 3 f.: „Grüßt die Priska und den Aquila, meine Mitarbeiter in Christus Jesus, die für mein Leben ihren Hals hingehalten haben, denen ich nicht allein danke, sondern alle Gemeinden unter den Heiden.“

⁵ Vgl. I. Richter Reime, Frauen in der Apostelgeschichte des Lukas, Gütersloh 1992.

Bei diesem Ehepaar wird nicht nur die Frau namentlich genannt, sondern sogar als erste. Das ist die unübliche Reihenfolge und weist darauf hin, dass Priska den größeren Bekanntheitsgrad von beiden hatte. Auch die Apostelgeschichte berichtet von beiden. Sie sind ein Ehepaar, das vor und unabhängig von Paulus predigt, tauft, Gemeinden gründet und neue Missionare ausbildet. Sie haben Paulus in Korinth aufgenommen, unterstützt und für sein Leben ihren Hals hingehalten. Hinter dieser Formulierung versteckt sich eine Geschichte, die wir nur erahnen können.

2.3. *Junia*⁶

Röm 16,7: „Grüßt Andronikus und Junia, meine Stammverwandten und Mitgefängene, die berühmt sind unter den Aposteln und schon vor mir in Christus gewesen sind.“

Paulus grüßt hier ein weiteres Paar. Jedoch, wenn Sie in Ihrer Bibel diesen Vers nachlesen, dann finden Sie nicht den Frauennamen Junia, sondern den Namen Junias. Jahrhunderte lang meinten die Übersetzer, hier handelte es sich um zwei Männer. Schließlich wurden hier zwei berühmte Apostel begrüßt, die mit Paulus im Gefängnis waren, und das können nur zwei Männer sein. Es ist das Verdienst der Theologin Bernadette Brooten wiederentdeckt zu haben, dass es sich bei Junia um einen Frauennamen handelt. Brooten belegt in ihrem vielbeachteten Aufsatz von 1977, dass es im lateinisch-griechischen Sprachgebrauch keinen Männernamen Junias gegeben hat, allerdings häufig den Namen Junia als Frauennamen. Zudem zeigt sie, dass die Kirchenväter sehr wohl Junia als Frau verstanden und mit Hochachtung von ihr geredet haben, so z. B. Johannes Chrisostomus (344/45–407):

„Ein Apostel zu sein, ist etwas Großes. Aber hervorragend unter den Aposteln – bedenke, welch wunderbares Loblied das ist. Sie waren hervorragend aufgrund ihrer Arbeit und ihrer rechtschaffenen Taten. Wie groß muss doch die Weisheit dieser Frau gewesen sein, dass sie für den Titel Apostel würdig gefunden wurde.“

Jahrhunderte lang verstand die Kirche Junia als Frau und Apostelin, erst im 13. Jahrhundert wurde aus Junia Junias, weil – was nicht sein darf, nicht sein kann.

Sie sehen an diesen drei Beispielen, dass es sich eine Relektüre lohnt. Mittlerweile können wir in der Vermittlungsarbeit auf eine umfangreiche Forschung zurückgreifen, die die Stellung der Frauen in den ersten Gemeinden sichtbar macht.

⁶ Vgl. B. Brooten, „Junia ... hervorragend unter den Aposteln“ (Röm 16,7), in: E. Moltmann-Wendel (Hg.): *Frauenbefreiung*, München ²1982, 148 ff.

3. Die Bibel in gerechter Sprache als Treue zur Bibel

2006 erscheint im Gütersloher Verlagshaus die „Bibel in gerechter Sprache“. Mehr als 50 Übersetzerinnen und Übersetzer haben daran mitgewirkt. Die Bibel wird bezahlbar sein, dank vieler Spenden. Die Bemühung um eine Übersetzung der Bibel in gerechter Sprache gehört für mich in die reformatorische Tradition im besten Sinne. Die Bibel spricht zu uns, indem sie übersetzt, ausgelegt wird. Treue zur Bibel heißt dann: Der Sinn einer Stelle soll wiedergegeben werden, nicht nur die Buchstaben.

Das Projekt „Bibel in gerechter Sprache“ orientiert sich an vier Kriterien:

1. Die Übersetzung soll dem Wortlaut der Texte in ihrer hebräischen oder griechischen Originalfassung gerecht werden.
2. Die Übersetzung soll Frauen ausdrücklich nennen, wo sie mitgemeint sind.
3. Die Übersetzung soll nicht antijudaistisch sein. Sie soll der jüdischen Lektüre der Bibel Respekt erweisen.
4. Die Sprache soll eine gegenwärtig verstehbare sein. Das heißt nicht, dass die Bibeltexte in der Übersetzung leicht eingängig sein müssen. Wo der Text selbst sperrig ist, soll das auch in der Verdeutschung erkennbar sein.

Die Bibel in gerechter Sprache soll die Lutherübersetzung nicht ersetzen, sondern ihr zur Seite treten.

Schon im Vorfeld gibt es die Kritik mangelnder Bibeltreue. Auch hier muss ich wieder exemplarisch vorgehen. Ich möchte mich auf zwei Punkte beziehen.

3.1. Im Text steht die Anrede: „Liebe Brüder“, warum steht dann in der neuen Übersetzung „Liebe Brüder und Schwestern“? Dazu ist zu sagen: Das neutestamentliche Griechische funktioniert androzentrisch – auf den Mann bezogen. Männer und das Männliche werden in der Regel zuerst genannt. Frauen werden in ihrer Beziehung zu einem Mann definiert (Tochter des Jairus, Schwiegermutter des Petrus), einen eigenen Namen bekommen sie erst, wenn sie nicht in einer Beziehung zu einem Mann definiert sind (Maria aus Magdala).

Wenn eine gemischte Gruppe auftritt, wird nur der männliche Plural verwendet, Frauen sind mitgemeint. Wenn Paulus „Liebe Brüder“ schreibt, dann meint er die Frauen mit. Eine sachgemäße Übersetzung in heutiger Zeit müsste daher heißen „liebe Schwestern und Brüder“ oder: „liebe Geschwister“. Es sei denn, Paulus redet in diesem Kontext tatsächlich nur die Männer an; dann ist die sachgerechte Übersetzung „liebe Brüder“.

Neben die Apostel treten auch die Apostelinnen wie Junia und Diakoninnen wie Phöbe. Hier eine Textprobe zu Röm 16,1 (Luther-Übersetzung): „Ich befehle euch unsere Schwester Phöbe an, die im Dienst der Gemeinde von Kenchrea ist“. Die Bibel in gerechter Sprache übersetzt: „Ich möchte euch unsere Schwester Phöbe vorstellen. Sie ist Diakonin der Gemeinde in Kenchrea.“

Und wie ist das mit den Jüngern? Gehören nicht auch die Jüngerinnen dazu? Eine Schlüsselstelle ist für mich Mk 15, 40 f.: Im ganzen Markusevangelium wird nur von Jüngern berichtet, doch dann am Ende steht: „Und es waren auch Frauen da, die von fern zuschauten, unter ihnen Maria von Magdala und Maria, die Mutter des Jakobus des Kleinen und des Joses, und Salome, die ihm nachgefolgt waren, als er in Galiläa war, und ihm gedient hatten, und viele andere Frauen auch.“ Von dieser Stelle her können wir die Frauen nachträglich hineinschreiben.

3.2. Ein anderer Vorwurf gegen die „Bibel in gerechter Sprache“ lautet: Warum verweigert die Übersetzung den traditionellen Gottesnamen „Herr“? An Stellen, wo im hebräischen Urtext die Konsonanten JHWH für den Gottesnamen stehen, übersetzt Luther in der Regel Herr. Der hebräische Gottesname JHWH wird in Ex 3, 14 als 3. Person Singular des hebräischen Verbs „*haja* / sein“ interpretiert. „Ich bin, der ich bin.“ „Ich werde sein, als der ich mich erweisen werde.“ Freier übersetzt: „Ich bin für euch da.“ Daraus wurde der herausragende Name Gottes. Aus Ehrfurcht vor dem Namen Gottes bildete sich die Gepflogenheit heraus, den Namen Gottes nicht mehr auszusprechen. In den jüdischen Lesungen setzte sich stattdessen „*ha schem* / der Name“, „der Ewige“ und vor allem „*adonai* / Herr, mein Herr“ als stellvertretendes Wort durch, das ausgesprochen werden konnte.

Die Septuaginta, die griechische Übersetzung des Alten Testaments, übersetzt JHWH mit „Kyrios“. So kommt es zur vorherrschenden Bezeichnung Gottes als „Herr“.

Im Neuen Testament wird auch Jesus Christus als *Kyrios* bezeichnet. Das Bekenntnis zu Jesus als dem *Kyrios* ist auch eine politische Aussage. Sie beinhaltet die Abgrenzung von der Verehrung des Kaisers in Rom. Nicht der Kaiser ist der *Kyrios*, sondern Jesus von Nazareth. Diese herrschaftskritische Bedeutung schwingt in der deutschen Übersetzung „Herr“ nicht mehr mit. Sie ist also nicht sachgerecht. Jeder deutsche Mann wird mit Herr angeredet. „Herr Maier – „Herr Jesus“, „Herr Gott“ – darin liegt die Gefahr einer androzentrischen Engführung und einer Banalisierung des Gottesbildes.

Gott aber ist kein Mann, Gott ist auch keine Frau, sondern Gott. Außerdem impliziert das deutsche Wort „Herr“ nicht ohne weiteres die Infragestellung aller weltlichen Macht durch Gott, sondern kann dazu verleiten, patriarchale Hierarchie vom Herrsein Gottes abzuleiten.⁷

JHWH, Adonai und Kyrios meinen etwas anderes als das deutsche Wort Herr. In der „Bibel in gerechter Sprache“ wird es daher nicht mehr Herr heißen, sondern es werden verschiedene Lesemöglichkeiten angeboten: Gott, der Ewige, die Ewige, der Lebendige, Ich-bin-da“ oder auch Adonai wie in der Kirchentagsübersetzung.

⁷ Man kann es auch anders verstehen: Meine Großmutter, die eine der wichtigen Frauen der Bekennenden Kirche in Thüringen gewesen ist, hat immer gesagt: Wir beugen uns vor keinem, nur vor Gott, denn Gott allein ist Herr.

Der „heilige Geist“ (*ruach, pneuma*) wird mit „heiliger Geistkraft“ wiedergegeben. Mit dem Wort Geist verbinden viele heute entweder Verstand oder Gespenst. Die neue Übersetzung soll deutlich machen, dass der heilige Geist eine göttliche Kraft ist, die in dieser Welt wirkt. Außerdem schwingt im weiblichen Wort Kraft auch etwas von der weiblichen „*ruach*“ (hebr. für Geist) mit.

Aus „der Gott des Friedens“ wird „Gott, die Quelle des Friedens“.

Ein weiteres Beispiel, das zeigt, wie der jüdisch-christliche Dialog aufgenommen worden ist: In einigen Übersetzungen (Zink, Gute Nachricht, Einheitsübersetzung) lesen wir: „Die Pharisäer aber wollten ihm eine Falle stellen.“ – Das zugrunde liegende griechische Verb *peirazo* enthält jedoch auch andere Bedeutungen, wie z.B: prüfen, untersuchen, etwas genau wissen wollen. Ein solches vielschichtiges Verb derart negativ zu übersetzen, ist tendenziös. Luther übersetzt in den meisten Fällen: Die Pharisäer wollten ihn versuchen. Die Bibel in gerechter Sprache hat in der Erprobung zur Diskussion gestellt: Die Pharisäer aber wollten es genau wissen.

4. Es geht immer um die ganze Bibel⁸

In diesem letzten Abschnitt will ich Ihnen zeigen, dass sich die Bibeltreue feministischer Exegese auch darin zeigt, dass nicht nur die Frauengeschichte von Interesse ist, sondern die ganze Bibel. Als Beispiel wähle ich das Gleichnis von den anvertrauten Pfunden (Lk 19, 11–27) und folge der Auslegung Luise Schotttroffs.

In meinem Studium habe ich gelernt, dieses Gleichnis als Allegorie oder als eschatologische Parabel zu lesen. So schreibt Walter Schmithals in seinem Kommentar zur Stelle:

„Lukas denkt bei dem König zweifellos an Jesus, bei seiner Abreise an die Himmelfahrt, bei seiner Rückkehr an die Wiederkunft, bei dem erworbenen Reich an die kommende Gottesherrschaft, bei seinen Mitbürgern an die Juden, die Jesus ablehnen und dafür dem Gericht entgegensehen [...] Israel verleugnet mutwillig seine eigene Heilsgeschichte.“⁹

Schmithals bemerkt auch, dass die Einleitung des Gleichnisses nicht leicht zu deuten sei. Um noch einen katholischen Exegeten zu zitieren, Josef Ernst schreibt zur Stelle:

„Die Christen sind auf die Probe gestellt, während ihr Herr sich in einem fernen Land aufhält [...] Das Logion fordert ein Höchstmaß an sittlicher Anstrengung. Wer etwas vorzuweisen hat, darf mit Lohn rechnen. Wer mit leeren Händen dasteht, wird bestraft. [...] Die jüdischen Gegner Jesu, die sich gegen sein Königtum zur Wehr gesetzt haben, sind vor seinen Augen niedergemacht worden.“¹⁰

⁸ Vgl. L. Schottroff, Die Gleichnisse Jesu, Gütersloh 2005, 239 ff.

⁹ W. Schmithals, Das Evangelium nach Lukas, Zürich 1980, 187 f.

¹⁰ J. Ernst, Das Evangelium nach Lukas, Regensburg 1977 (Nachdruck Leipzig 1983), 351 f.

Diese beiden Zitate zeigen, dass in den Text viel hineinphantasiert worden ist, auch unverblümter Andijudaismus. In Treue zur Bibel kommt man zu einem anderen Ergebnis. Luise Schottroff nimmt den Text in seiner vorliegenden Gestalt ernst. (Sie vermischt ihn auch nicht mit dem bei Matthäus 25 vorliegenden Parallelgleichnis.) Für sie erzählt Lukas eine hochpolitische Geschichte, in der Erfahrungen des jüdischen Volkes in der ersten Hälfte des 1. Jahrhunderts zusammengefasst sind. Ein Mann aus einer Elitefamilie zieht in ein fernes Land, um dort die Königswürde zu erlangen. Bekannt ist aus den Texten des Historikers Flavius Josephus, dass die herodianischen Vasallenkönige sich ihre Königswürde in Rom verleihen lassen mussten. „Ein Mann von vornehmer Herkunft reiste in ein fernes Land, um für sich die Königswürde zu empfangen und dann zurückzukehren. Seine Untertanen hassten ihn und schickten eine Gesandtschaft hinter ihm her mit der Botschaft: „Wir wollen nicht, dass dieser Mann über uns herrscht“ (V. 14).

Die Zeitgenossen wussten, wer gemeint war. Josephus berichtet sehr genau von den Vorgängen. Herodes der Große stirbt; er war besonders brutal; er hat den Kindermord in Bethlehem zu verantworten und drei seiner Söhne aus Angst um die Macht töten lassen. Kurz vor seinem Tod ließ er die angesehensten Männer der Juden zusammenkommen, sperrte sie ein und verfügte: „Ich weiß, dass die Judäer meinen Tod wie ein Freudenfest feiern werden. Doch es sollen mir andere dazu verhelfen, dass ich betrauert werde und ein glänzendes Leichenbegängnis erhalte, wenn ihr meinen Auftrag ausführt. Sofort nach meinem Tod lasst ihr die eingesperrten Männer durch Soldaten umzingeln und niedermachen, damit ganz Judäa und jede Familie wieder Willen meinen Tod beweine.“

Sein Sohn Archelaus will Nachfolger werden. Er wird zunächst auch vom Volk begrüßt, weil sich alle eine Verbesserung erhoffen. Archelaus erweist sich aber als noch schlimmer als Herodes. Deshalb schicken die Juden eine Gesandtschaft von 50 Männern Archelaus hinterher, um zu verhindern, dass er über sie herrsche. Vor dem Kaiser in Rom kommt es nun zu einer Anhörung beider Parteien: „Gleich zu Beginn seiner Regierung nämlich habe er den Frevel begangen und dreitausend seiner Landsleute im Tempel hinmorden lassen [...]. Sei nun ihr Hass gegen Archelaus nicht vollkommen berechtigt, zumal noch der Umstand hinzukomme, dass er eine Anklage gegen sie erhoben habe, als ob sie sich seiner Herrschaft widersetzt hätten? Mit einem Wort, ihre Forderung gehe dahin, dass sie von solcher Herrschaft befreit, der Provinz Syrien zugeteilt und einem römischen Landpfleger unterstellt würden.“ (Flavius Josephus, Jüdischer Krieg II, 6.1 / Altertümer XVII 13.)

Augustus teilte das Reich in zwei Teile, verlieh dem Archelaus die eine Hälfte (Judäa), und die andere Hälfte teilte er noch einmal auf unter seinen Brüdern Antipas und Philippos. Antipas ist der, der in Galiläa herrschte und Johannes den Täufer umbringen ließ. Archelaus festigte seine Herrschaft, indem er die Städte ausbauen ließ und seine Gefolgsleute über die Städte setzte. Im Gleichnis erwirtschaften die Sklaven mit wenig Geld hohe

Gewinne: zwischen dem Zehnfachen und dem Fünffachen der Ausgangssumme. Damit haben sie im Sinn des neuen Königs bewiesen, dass sie das Rückgrat seiner Verwaltung bilden können.

Die Herrschaft des Archelaus war so schlimm, dass er nach sieben Jahren abgesetzt wurde und Judäa von einem Prokurator verwaltet wurde. Der zweite hieß dann Pontius Pilatus.

Unter den zehn Sklaven war einer ungehorsam. Er nennt die ungerechte Herrschaft beim Namen. An ihm demonstriert der König die Regel, wie es in seiner Wirtschaft zugehen soll: Wer da hat, dem wird gegeben und wer nichts hat, der wird ausgequetscht. Die Erzählung ist vollständig klar: Sie will ökonomische und politische Strukturen eines ausbeuterischen Königtums beschreiben. Sie tut dies aus der Perspektive des Volkes, das diese Herrschaft widerwillig erträgt und ihr Ende herbeiwünscht.

Wie können wir nun das Gleichnis auslegen? In Vers 11 wird gesagt, warum Jesus das Gleichnis erzählt. Vorher wird von der Umkehr des Oberzöllners Zachäus berichtet. Jesus sagt: „Heute ist diesem Haus Heil widerfahren [...] Denn der Menschensohn ist gekommen, zu suchen und selig zu machen, was verloren ist“ (V. 9–10). Vers 11: „Da sie nun zuhörten, sagte er weiter ein Gleichnis, darum dass er nahe bei Jerusalem war und sie meinten, das Reich Gottes werde sogleich offenbar werden.“

Jesus sagt ihnen: Macht euch nichts vor. Die Erwartung des Königtums Gottes, die Jesus lehrt, unterscheidet sich von einer wunderbaren Befreiung Jerusalems, wie sie von Zeitgenossen erwartet wurde. Das Gleichnis erläutert den Umstehenden, warum Jesus ihre messianische Hoffnung für einen Irrweg hält. Seine politische Analyse ist radikal: Das römische Imperium ist gnadenlos auf Gewalt und Geld aufgebaut. Das Königreich Gottes dagegen beginnt, wenn Menschen umkehren wie Zachäus. Unmittelbar nach dem Gleichnis wird Jesu Einzug in Jerusalem berichtet, wo er von der beschriebenen imperialen Macht umgebracht werden wird. Was es bedeutet, dass Jesus ein König ist, zeigt sich in seiner Passion.

Nach der Lektüre des Flavius Josephus fällt es schwer, den Text weiterhin allegorisch zu verstehen. Lk 19, 11–27 muss antithetisch – wie ein „Gegen-gleichnis“ – gelesen werden.

Manches wird strittig bleiben – auch im Gespräch, auf das ich mich freue. Ich hoffe aber, dass eines deutlich geworden ist: Feministische Exegese will die Bibel nicht umschreiben, sondern legt sie aus – in großer Treue zum Text und mit Leidenschaft, damit die Botschaft von Gottes Menschenfreundlichkeit neu gehört werden kann.

Bibliographie

- Brooten, B.*, „Junia ... hervorragend unter den Aposteln“ (Röm 16,7), in: *E. Moltmann-Wendel* (Hg.): *Frauenbefreiung*, München 1982
- Butting, K.*, *Die Buchstaben werden sich noch wundern. Innerbiblische Kritik als Wegweisung feministischer Hermeneutik*, Berlin 1994

- Ernst, J.*, Das Evangelium nach Lukas, Regensburg 1977 (Nachdruck Leipzig 1983)
- Koch, H.*, „Wichtig ist es, dass die Frauen lernen, zwischen den Zeilen zu lesen“. Der Beitrag Maria Weigles für die Bibelarbeit der Evangelischen Frauenhilfe, in: *C. Busch* (Hg.), 100 Jahre Evangelische Frauenhilfe in Deutschland, Düsseldorf 1999
- Richter Reime, I.*, Frauen in der Apostelgeschichte des Lukas, Gütersloh 1992
- Schmithals, W.*, Das Evangelium nach Lukas, Zürich 1980
- Schottroff, L.*, Die Gleichnisse Jesu, Gütersloh 2005
- Tamez, E.*, Der Brief an die Gemeinde in Rom, in: *L. Schottroff / M.-T. Wacker* (Hgg.), Kompendium feministische Bibelauslegung, Gütersloh 1998

Der Lesekosmos im Horizont der Bibel-Lese: Zur Bibellese als ästhetischer Erfahrung

Anmerkungen zur Lese-Heuristik nach Wolfgang Iser

Thomas Nisslmüller

„Die Ästhetik ist die treuloseste aller Wissenschaften. Jeder, der sie recht geliebt hat, wird in einem gewissen Sinne unglücklich; wer sie aber niemals geliebt hat, der ist und bleibt ein Vieh.“

Sören Kierkegaard (1843)

Praeliminaria

Die Welt ist ein Kosmos, der gelesen sein will. Und der Mensch steckt mittendrin in diesem „magischen Dreieck“, zwischen eigenen Wahrnehmungen seiner „Innenwelt“, den Eindrücken, die ihm aus der Welt entgegenleuchten und den geistlichen Impulsen, die die Gottesbegegnung zeitigt. So ist das Lese-Wesen Mensch eingespannt in die Triade von Relationalität coram Deo, coram seipso und coram mundo.

Dabei liegt das Paradoxon zwischen der Welt des lesenden, lesend-hörenden Menschen (*homo legens*) einerseits und dem redenden und ansprechenden Gott (*Deus dixit*) andererseits. Zwischen beiden „Polen“ spielt gleichsam das Lied des Lesens, kann man den „Wellengang“ der Verstehenskonnotat „hören“, die Verstehensbemühung um Wahrheit und Wirklichkeit angesichts des Andrangs des Text-Anlitzes. Denn dass ein Text ein Gesicht hat, ist spätestens seit Klaas Huizings Studien unzweifelhaft deutlich.¹

In diesem Horizont des biblischen Lese-Aktes kann sich das Wunder des Erfasstseins vom göttlichen Licht einspielen. Auch und gerade angesichts der erwartungsfreien Leserinnen und Leser, die den Umgang mit dem Bibelbuch entweder nicht (mehr) gewohnt sind oder qua stetem Gebrauch schon gewisse „Abnutzungserscheinungen“ in ihrem Erwartungshaushalt aufweisen. Wahrheit, auditive Wahrheit, Text-Wahrheit, Lese-Wahrheit kann sich je jetzt neu im Lese-Akt einstellen und das Leben des Rezipienten verändern.

Nicht zuletzt dies haben die Forschungen um die sog. Rezeptions- oder Wirkungsästhetik neu in den Blick gerückt, die zudem das Wirkungspotenzial sowie die Vertextungsaktivität und kreative Arbeit des Rezipienten in ihren Facetten „con foco“ thematisieren.

¹ Dazu etwa: *K. Huizing*, Das Gesicht der Schrift. Grundzüge einer bibelliterarischen Anthropologie, in: *ders. / U.H.J. Körtner / P. Müller*, Lesen und Leben. Drei Essays zur Grundlegung einer Lesetheologie, Bielefeld 1997, 13–51.

Martin Heideggers ansprechende Notiz zum Horizont der Wahrheit sei hier erinnernd eingespielt:

„Der Mensch ist vielmehr vom Sein selbst in die Wahrheit des Seins ‚geworfen‘, daß er, dergestalt ek-sistierend, die Wahrheit des Seins hüte, damit im Lichte des Seins das Seiende als das Seiende, das es ist, erscheine. Ob es und wie es erscheint, ob und wie der Gott und die Götter, die Geschichte und die Natur in die Lichtung des Seins hereinkommen, an- und abwesen, entscheidet nicht der Mensch.“²

In diesem Horizont ist das Folgende zu lesen, sind die Lese-Akte, auch und gerade die spirituellen und vom Bibeltext inspirierten, eingebettet. Die Bibellese und ihre Wirkung steht hier im Blickpunkt. Wirkung, die möglich ist, aber nicht eingefordert werden kann.³

Denn trotz allem, was an Wirkung anvisiert wird: Bleibendes wie Überraschendes bleibt eben Geschenk, Wahrheit Ereignis, Verstehen Gnade. Letztlich und eigentlich. Und wirkliches Verstehen ist Gottes-Gabe. Geschenk Gottes an das hörende Herz (cf. 1 Kön 3, 9) des Lesers. Der Wahrheit zu lauschen: Nichts weniger kann die Lektüre der Heiligen Schrift(en) sein. In diesem 66 Bücher (protestantische „Zählweise“, Luther et alia) umfassenden Oeuvre kommt Gottes Stimme zu Gehör, kann der Leser dem Wirken des Geistes Gottes konkret begegnen, entspinnt sich in und zwischen den Zeilen der Texte ein Dialog, der durch die Zeiten hindurch Inspiration, Irritation (enttäuschende wie ermutigende) sowie Innovation mit sich gebracht hat. Dieser diachronen Einsicht entspricht die aktuelle Leseerfahrung, der Aspekt des Synchronen.

Die Welt ist Poesie, Klang, Lied. Wir können es hören und versuchen, seine Noten zu lesen. Die (offene!) Partitur der Bibel liefert eine Mitspiellofferte für heutige, zeitgenössische Leser, damit zugleich eine Inszenierungsfolie für die Gestaltung und Reflexion des Lebens(-textes). Der Bibeltext mit seinem breiten poetischen Horizont steht hier also im Blick, ein Text, der Gott als den Dichter allen Lebens in den Blick rückt. Diesem Poetischen, das letztlich zur Poiesis, zur Tat, zum konkreten Tun anstiften und verführen möchte, denke ich hier nach. Und ich lade den werten Leser, die werte Leserin ein zu einem Gang in die poetisch-ästhetische Lese- und Hör-Wirklichkeit⁴ des Bibelwortes ein.

„Die Poesie setzt sich aus, weil sie nicht weniger ist als eine Analogie der Existenz – ein objektloses, offenes Wagnis.“⁵

Gottes Wort setzt sich uns aus. Das ist schön. Ein schöner (Leben erhellender) Schein. Mehr noch: Wahrheit, die uns gerade im Lese-Akt neu gegenwärtig, wirklich, lebendig vor Augen und Ohren treten kann als ein wirkungsvolles Areal, auf dem Gottes Stimme Leser berührt. In dieser Be-

² M. Heidegger, Über den Humanismus, Frankfurt a. M. 10²⁰⁰⁰, 22.

³ Zum „Optionenhimmel“ vgl.: I. U. Dalferth, Die Wirklichkeit des Möglichen. Hermeneutische Religionsphilosophie, Tübingen 2003.

⁴ Der gelesene Text wird stets auch zu einem inneren „Hör-Erlebnis“, das seinerseits die Lektüreaktivität prägt. So können auditive und visuelle Prozesse zusammen „geschaut“ werden.

⁵ P. Sloterdijk, Zur Welt kommen – Zur Sprache kommen. Frankfurter Vorlesungen, Frankfurt a. M. 1988, 8. Der Autor greift hier eine Wendung von Paul Celan auf.

gegnung erscheint der Gott, der bereits in seinem Sohn, der Logos wurde, ein- für allemal und letztgültig und wirklich vor aller Welt Augen in der Inkarnation (Joh 1, 1 ff.).

Das Verführungspotential der Bibel ist Legion. Ihre Texte sind Künstler, die uns in ihre Ateliers verlocken und uns Bilder kommender Welten beim Gang in die Weite der Wirklichkeit Gottes anbieten. Und nur, wer sich aufmacht und schließlich so etwas wie die „Lust am Text“ (Roland Barthes) entdeckt, der wird Erkundungen auf dem „Bibelplaneten“ machen können, die auch und gerade das Sein und Leben im alltäglichen Gestalten von Welt zu prägen vermögen.

Bei allen nachstehenden Notizen zum Leseästhetischen⁶ möchte ich auf eine weitere Vorbemerkung nicht verzichten, die gerade den Horizont der Bibeltreue neu zu vermessen vermag: Der Bibeltext ist treu. Treu zum Leser. Und treu zur Sache des Rezipienten: zu dessen Leben. Die Bibel ist ein treuer Begleiter auf des Lebens Weg, Freund, Weggefährte, Partner. So ist die Bibel zunächst und eigentlich ein *Lifestyle-Buch*, ein Wegweiser in gelingendes Sein – und damit zu einem orientierungsbewussten, lesend-hörenden und gottnahen Dasein.

1. Phänomen Lesen

„Eine Gesellschaft kann ohne Schrift existieren [...], aber nicht ohne Lesen.“ *Alberto Manguel*

1.1. Lese(r)typen

Lesen ist ein weltweites und universales Phänomen. Auch und besonders im Zeitalter der Globalisierung, in dem Internet- und „handy“-Literalität neben die klassische Alphabetisierung tritt, so dass neue Mischformen lesemedialer Fähigkeiten entstehen.

Es besteht der begründete Verdacht, dass mit dem Buchdruck so etwas wie Globalisierung bereits ansetzt und die Zeichen setzt für das, was uns heute als digitale und postmoderne Medienlandschaft weltweit vor Augen tritt.⁷

Auch in schriftlosen Kulturen gibt es ein Lesen der kulturellen Zeichensysteme, und allem Schreiben geht ein Lesenkönnen, aller Schrift die Einübung in die relevante „Zeichensprache“ voraus.⁸

⁶ Zur Leseästhetik s. u. a. die im Literaturanhang genannte Literatur. Meine bisherigen Überlegungen zum Lesen fanden ihren Niederschlag in meiner Dissertationsschrift (Rezeptionsästhetik und Bibellese. Wolfgang Iser's Lese-Theorie als Paradigma für die Rezeption biblischer Texte, Regensburg 1995) sowie in dem essayistischen Beitrag: Bibel-Lese als heuristisches Konzept und fiktionsgesteuertes Modell, in: ThGespr 25/2 (2001), 53–57.

⁷ Vgl. zu diesem Themenkomplex der global strukturierten Medienscapes sowie zum Welterfolg der Schrift – und damit des Lesens – die ingeniose Studie von M. McLuhan / B. R. Powers, *The Global Village. Der Weg der Mediengesellschaft in das 21. Jahrhundert*, Paderborn 1995.

⁸ Vgl. dazu die Ausführungen bei A. Manguel, *Eine Geschichte des Lesens*, Berlin 1998, 16: dabei ist der Zeitbegriff in schriftlosen Kulturen linear strukturiert, dagegen in Schriftkulturen kumulativ organisiert. Im Rahmen dieser Zeiträume lernen die Menschen, sich

Das Lebewesen Mensch ist basal ein „Lesewesen“. Im Horizont des Lesens gewinnen wir neue Ein- und Ansichten, zeigt sich Neues in den „alten Gemäuern“ unserer Erkenntnisbiographie. Lesen ist in gewisser Weise „daseinsnotwendig“ – und nicht nur lebensrelevant. Der homo legens steht hier im Blick, der lesende und im Lesen Welt entdeckende Mensch.

1.2. *Die Welt lesen und Wahrheit entziffern*

Wir können nicht nur Personen und Situationen lesen, sondern auch Atmosphären und Augen. In Augen kann man ja bekanntlich viel lesen (entdecken), obgleich Augen nicht gerade ein größentechnisch besonders umfangreicher Text sind von vielleicht maximal 7 Quadratzentimetern, die Liebe oder Hass, Himmel oder Hölle „in Szene“ setzen.

Beides kann man ja angeblich in den Augen des oder der Ge- oder Ex-Geliebten entziffern. Und man kann auch anderes „lesen“: etwa indem man riecht. Hunde „lesen“ z. B. eine Fährte. Audi hat für seine neuen Wagen in der Produktion ein eigenes Nasenteam, „das erschnuppert, ob das Auto sympathisch riecht.“⁹ Und in der Tat ist Lesen prozedural ein Entzifferungsprozess. Übrigens: auch Kultur kann man lesen. Nicht zuletzt zeigen Trendforscheragenturen, wie so etwas geht.

Wenn etwa in der *Absatzwirtschaft* – dem wohl wichtigsten Marketingmagazin unter den deutschen Printprodukten – im Mai 2005 von der Krise des deutschen Mannes die Rede ist, dann zeigt sich hier natürlich einiges von dem, was man an der „Klasse Mann“ nun besonders oder erst nach Marktanamnese und Markenindexforschung „ablesen“ kann.¹⁰ Welt und Welten sind zu lesen, die Mikro- und die Makrokosmen, in denen wir leben und uns bewegen, sowie die Kosmen von Begegnung und Besinnung.

Übrigens lesen wir ja nicht nur Schwarz-auf-Weiß, sondern auch Farben. Und das unterliegt durchaus massiven Änderungen. War Orange lange Zeit, seit Ende der 80er Jahre, geradezu eine *color incorrecta*, so ist es seit einigen Jahren massiv zu einem Bekenntnisfarbton avanciert, von der Ukraine über die jüdischen Siedler im Protest gegen die Gazaräumung bis hin zur CDU-Kampagne für den Bundestags-Wahlkampf 2005.

1.3. *Lesen als via salutis*

Lesen ist ein Heils-Ort. Ein Ort, an dem sich Heil ereignen kann. Wenn es denn nicht (nur) beim Lesen bzw. beim „hörenden Lesen“ bleibt, sondern das Lesen sich als ein Einhören ins Reden, in die Wirklichkeit und Wahrheit Gottes – die stets eine konkrete Spur von Verhalten und Verzicht, von Versöhnung und Verankerung in Erkenntnis und Gottesbegegnung mit im

in ihrer Zeichenwelt „lesend“ zu bewegen. Lesen ist markiert insofern ein basales Orientierungsgeschehen.

⁹ In: STERN Nr. 38 vom 15. 9. 2005, Der Bulle aus Ingolstadt (Art. zum Geländewagen Q7), 40.

¹⁰ In: Absatzwirtschaft 5/2005, 90–93.

Schlepptau führt – erweist. Der Bibelleser verbleibt im Modus der Begegnung. Sein hörendes Ohr und Gottes redende Stimme sind sozusagen die basalen Parameter dessen, was man als „die Bibellese“ bezeichnet.

Wo Gewissheit reift oder schlaglichtartig ins Herz „fällt“, wo sich Menschen ihrer Sünde bewusst werden und Umkehr inszeniert wird; wo sich neue Wege, Perspektiven in künftiges Sein ergeben und vor Augen treten im Hören auf die Texte und im Lesen in und zwischen den Zeilen der Heiligen Schrift, da kann sich Heil, Heilung, Wahrheit ganz konkret im Lese-Akt (der zu einem Lebens-Akt, zu einem Bewahrheitungsort werden soll) manifest zeigen.

1.4. *Lesen als Lebenshorizont*

Lesen setzt Horizonte. Im Lese-Akt selbst geschieht permanent ein Abgleichen von Vordergrund und Hintergrund, von Wahrnehmungsfokus und -margen, von aktiv-präsentem Bewusstsein und Facts and Features, die sogleich wieder in den Hintergrund treten oder dort noch oder wieder als Grundierung des fokalen Interesses dienen. Was im Lese-Akt deutlich wird, zeigt auch die „Tätigkeit“ des Lebens an: wir leben nur je jetzt. Nur der heutige Tag, die aktuellen Bezüge sind „real“, bilden gleichsam den Horizont, obgleich die Masse der Erfahrungen aus vergangener Zeit sowie die Antizipationsakte auf Morgen gleichsam den erweiterten Horizont, der bereits retrospektiv oder schon antizipativ gelesen ist/wird.

Ist der homo legens als „Sammelwesen“ (*legere* = „einsammeln“) nicht nur der in Bücher vertiefte Leser bzw. die in Texten versunkene Leserin, sondern zeigt sich hier auch die eigentliche Bestimmung des Menschen, nämlich suchend-tastend nach Wahrheit auf den Weg des Daseins gestellt zu sein, so kann das Lesen bzw. das Er-Lesen von Welt als soziologisch-soziale Grunddeterminante menschlichen Wesens schlechthin aufgefasst werden.

2. **Facetten der Lese-Ästhetik Wolfgang Isters**

2.1. *Lesen als Text-Leser-Interaktion*

Wolfgang Iser ist, zusammen mit Hans Robert Jauß, der Begründer der sog. Konstanzer Schule. Während Iser eher auf den Akt der Lektüre abhebt, hat sich Jauß mit der historisch verspannten Rezeptionsleistung beschäftigt. Iser ist gleichsam der synchrone, Jauß der diachrone Promoter der Konstanzer Literatur-Ästhetik. Wobei Ästhetik im Sinne der Wahrnehmung (im doppelten Sinne von „aufnehmen/rezipieren“ und von „Wahres/Wahrheit erkennen“), d. h. eben im Horizont der Aisthesis, zu fassen ist.

Warum funktioniert eigentlich Lektüre? Was geschieht da? Wie vertexten Menschen lesend Welt? Kurz gesagt: Der Leser ist ein „Täter“; er ist eingespannt in ein interaktionales Geschehen. Und von dieser Grundthese aus, dass sich in der Text-Leser-Interaktion Wirkung einstellen kann und Lektüre eben als Interaktionsleistung, der Text als Interaktions„partner“

zu verstehen ist, entwickelt Wolfgang Iser sein Lese-Akt-Theorie-Modell, das als Wirkungsästhetik bzw. Rezeptionsästhetik Wissenschaftsgeschichte geschrieben hat und noch schreibt.

2.2. *Der ästhetische Wirkungshabitus („Lust am Text“)*

Die „Lust am Text“ (Roland Barthes) ist ein hermeneutischer Ausgangspunkt, von dem aus erst das ganze Unterfangen Lektüre zu seiner vollen Höhe und Wertigkeit reift. Erst in einer geradezu erotischen Nähe zwischen Lesendem und Textgegenstand kann sich die Wirkung des Textes auf seinen Rezipienten einstellen. Das Verstricktsein des Lesers in die Textwelt ist ein von Iser gefordertes und ohnehin plausibles „Vorzeichen“ für jegliche Form gelingender Lese-Akte. Lektüre kommt zur Wirkung, sie wirkt sich aus am Lektüretreibenden, wenn so etwas wie Verstrickung, ganzheitliches Einlassen auf den Textgegenstand da ist. Leidenschaft ist das eine, heuristische Prozesshaftigkeit das andere:

2.3. *Ästhetik als Heuristik: Zum „Theater“ der Sinn-Suche*

„Das Drama ist von allen Möglichkeiten des Menschen, sich zusammenzufassen, die am wenigsten verlogene.“
Elias Canetti

Im *Theatrum Mundi* des Lesens zeigt sich auch und vor allem eines: Sinn ist keine Ereignisnklave, sondern Suchspur, keine Endstation, sondern Spiralbewegung, keine Lust am Haben, sondern Verlangen nach Finden. Keine Heimat, sondern Aufbruch. Keine Freiheit, sondern Zwang zur Weite. Einfach gesagt: Heuristik, also die Suchbewegung des Lesers, ist gleichzeitig auch seine gegebene Grundaktivität. Im Lesen findet eine spiralartige Bewegung statt, die vom Suchen zum Finden und zum erneuten Suchen führt. Die Sinn-Suche im Theater der Lese-Heuristik ist geradehin ein abduktiver hermeneutischer Akt, der bewusst und unbewusst, aber stets lebendig, vor sich geht. Dieser Horizont kann auch und gerade in der Theatermetapher schön dargestellt und gleichsam „abgeschattet“ werden.

2.4. *Der Fiktionshorizont: Die Wirklichkeit der Fiktion¹¹*

In der Fiktion kann der Mensch gleichsam ungeschützt und frei seine potentiellen Wirklichkeiten „antesten“, antizipativ „ausleben“, projektiv „gestalten“. Die Fiktion ist sozusagen ein Navigationsrelais, anhand dessen der Leser sich der Wirklichkeit stellt, indem er qua Fiktion eben potentielle und konkrete Wirklichkeit „erfindet“, entwirft.

¹¹ Vgl. hierzu: W. Iser, Die Wirklichkeit der Fiktion. Elemente eines funktionsgeschichtlichen Textmodells, in: R. Warning (Hg.), *Rezeptionsästhetik. Theorie und Praxis*, München ²1979, 277–324.

Diese Entwurfsheuristik eignet eigentlich und wesentlich der Fiktion. So kann mutatis mutandis die Fiktion geradezu als die „eigentlichere Wirklichkeit“ gefasst werden. Wie der Schlaf und seine „Realität“ trotz scheinbarer Weltferne u. U. der „eigentlichen Realität“ (die von raumzeitlichen und lebensweltlichen Bindungen befreit erscheint) als näher stehend gedacht werden darf. Die Fiktion ist quasi der Abschattungsraum des Wirklichen, wenn man so will: Antizipationsfolie, aufgrund deren sich Wirklichkeit ereignen kann. Fiktionen sind darüber hinaus als Muster von Gegenwärtigkeit zu fassen, die sich je jetzt als Ereignis und Erfahrung, als Projektion und Perspektive im Bewusstseins- und Wahrnehmungsraum einstellen können. In diesem Kontext ist ihre Stellung nahe an der der „Leerstelle“, die nun zu bedenken ist.

2.5. *Leerstellen-Semantik: Die Weite erkennen*

Leerstellen sind als die Scharnier- und Gelenkstellen von Sinnprozessen zu fassen, sie markieren die Beweglichkeit und den Verbindungscharakter der Sinngenerierung. Insofern ist die Leere keine Entbehrung, sondern verheißungs- und hoffnungsoffen, sie fordert nach Auffüllung und ist so die strukturelle Ermöglichungsmatrix von Bedeutung. Was wäre, wenn alles aufgefüllt, fix, vollendet, „tot gereimt“ wäre? M. a. W.: Die Leere ist der Ausgangshorizont für Bedeutungs- und Sinnzuwachs, zugleich aber auch deren Ermöglichungsgrund. Im Fiktionalen bricht sich das Licht der Wirklichkeit, in der Leerstelle stellt sich die Offenheit der Welt auf der semantischen und praktischen Tanzfläche der Sinn-genese ein. Leerstellen sind somit Sprungbretter und Agenten auf den Bewusstseinsbühnen des Faktischen wie des Fragmentarischen. Sie bilden mutatis mutandis sogar die Bruchstückhaftigkeit des Daseins als ein Werden ins Offene hinein in und mit ihrer bloßen Existenz ab. Die Leerstelle ist so ein Hinweis auf den Akt-respektive Prozess-Charakter des Lesens wie des Lebens, der *ars legendi* meditativa wie der *ars vivendi practica*:

2.6. *Lesen als Prozess-Geschehen*

Im Lesen kommen prozessuale Features in den Blick: der Lese-Akt ist eine akt-uelle Situation, in der sich Verstehen ereignen kann. Dabei hat der Text ein eigenes „Programm“, mit der er den Leser lenkt und navigiert. Iser spricht vom „impliziten Leser“, der als eine Art inhärente Lesespur gefasst werden kann, eine Art Imaginationslinie, ein „roter Faden“, der sich als Rolle für den aktuellen Lese-Akt und Leser anbietet. Der Wissenschaftler, Schriftsteller und Kulturphilosoph Umberto Eco sprach in seiner ihm eigenen Diktion und seiner markant semiotischen Sprechweise vom „Lector in fabula“¹², dem quasi im Text verborgenen Leser bzw. dem Modell-Le-

¹² S. die kleine und amüsant zu lesende Studie: U. Eco, *Lector in fabula*. Die Mitarbeit der Interpretation in erzählenden Texten, München 1990.

ser (Lector); wobei er diesen Lector mittlerweile so verstanden haben will, dass sämtliche (narrativen) Texte zwei Lesertypen voraussetzen – bzw. eine mehrphasige Lektüre –, nämlich: Eine naive Lesespur im Sinne einer semantischen Aktualisierung der Strukturen sowie „die kritische bzw. ästhetische Lektüre, bei der der Leser komplexere und tiefere Strukturen (und die Meta-Ebene) erfasst.“¹³

Die oben in Kürze skizzierten Facetten von Iasers Lese-Theorie bieten ein Paradigma für die Rezeption biblischer Texte:

3. Iasers Modell als Anregung für die Bibellektüre¹⁴

3.1. Bibellese als Kunst-Produktion

Die Bibellese erstellt Welt, markiert die Radian und Richtungen dessen, was sich als „Bild von Welt“ im Gehirn des Rezipienten de facto zeigt und gleichsam auskristallisiert. Im Horizont der Tiefe des Verstehens ereignet sich so etwas wie der heuristische Wurf (der homo legens als homo iactans¹⁵) auf

¹³ U. Ahlborn-Rizzuto, Im Labyrinth der Zeichen. Zur Textsemiotik Umberto Ecos, Frankfurt 1990 a. M., 168.

¹⁴ Zum folgenden s. Th. Nisslmüller, Rezeptionsästhetik und Bibellese. Wolfgang Iasers Lese-Theorie als Paradigma für die Rezeption biblischer Texte, Regensburg 1995, 157 ff. 195 ff.

¹⁵ Peter Sloterdijk, der Worteschmied und Code-Künstler seminarzisstischer Kreationen hat auch hier wieder „zugeschlagen“ und eine neue Bezeichnung kreiert: *homo iactans* – eine fast akrobatisch-belleske Wortformation, die schon klanglich geradehin kaskadisch wirkt. Ganz zu schweigen von den Kaskadenreigen, die er in seinem Sphären-/Globen-Projekt vorgelegt hat (vgl. etwa: P. Sloterdijk, Sphären II: Globen – Makrosphärologie, Frankfurt a. M. 1999; ders., Sphären III: Schäume, Frankfurt a. M. 2004).

In seinen ballistischen Interjektionen zum Genre des Killer-Films u.dgl. mehr meint Sloterdijk (in: ders., Medien-Zeit. Drei gegenwartsdiagnostische Versuche, Stuttgart 1984, 24): „*Homo sapiens* könnte mit besserem Recht *homo iactans* heißen. Hätte Heidegger die ‚Terminator‘-Filme noch sehen können, so hätte er, dessen bin ich sicher, nicht länger behauptet, daß der Mensch dasjenige Seiende ist, das sich selbst zu entwerfen hat, sondern dasjenige, das schlechthin zum Werfen verdammt ist. Wer vom Werfen reden will, darf vom Treffen nicht schweigen.“ Insofern wäre der *homo iactans* eben nicht nur der Entwurfsheuristiker schlechthin, sondern auch in gewisser Weise ein strategisch angehauchter Künstler, der sich durchaus und sachnotwendig von der teleologischen Leistbarkeit seines Projekts immer wieder neu selbst vergewissern muss. So meint Sloterdijk denn auch weiter: „Der Kult des Treffers, der durch alle *action*-Filme geht, ist eine immerwährende Auslöschungszereemonie, die das ursprüngliche Vernichtungswunder der Horden-Menschheit nachfeiert, als wäre es etwas, worauf auch der heutige *sapiens-iactans* nicht verzichten kann“ (ebd., 25).

In einem persönlichen Telefonat mit Peter Sloterdijk vom 10. Oktober 2005 machte dieser mich auf die für die Zukunft der Philosophie wichtige Forschungsrichtung der Psychoakustik aufmerksam, der ich an anderer Stelle schon seit geraumer Zeit selbst nachgegangen bin. Für den anregendsten und wichtigsten Denker in diesem Toposfeld auditiver Weltvertextungsmuster hält er – so sein Hinweis im selben Telefonat – Thomas Macho. Beide, der Wurf im heuristischen Lese-Akt sowie der auditive Interventionsgang und Suchpfad, gehen letztlich Hand in Hand beim Konstruieren von Welt. Hör- und Lese-Akt können beide als iaktale Frequenzmuster und -erfahrungen ins Visier genommen werden.

gelingende Ein-Bildung, Welt-imago in der Psyche des Rezipienten, der in Wirklichkeit ein Künstler, ein Creator ist.

In und zwischen den Zeilen des heuristischen Entwerfens von Welt qua Lese-Akt zeigt der göttliche Geist (sive spiritus creator) dem Lesenden in dessen ureigenem Imaginieren mutatis mutandis Heil und Herrlichkeit. D. h.: Dies kann und soll geschehen, aber es ist nicht zwangsläufig der Fall. Häufiger, als oft angenommen, ist der Lese-Akt ein mimetisches Tun, das u. U. tausendmal „schief geht“ – um dann in der 1001. Lektüre desselben Textes eine Urerfahrung des vertieften, „erstmaligen“ Begreifens, Erfassens zu machen. Wann Bibellese wirklich „Kunst“ ist bzw. generiert – und wie dies stattfindet –, davon zeugt eigentlich nur der jeweilige Leser selbst. Bibellese ist zutiefst und letztlich ein „intimes“ Verhältnis, eine force majeure, die sich in den zivilen wie auch unbehausten Zonen des Lebens Wirklichkeit erschafft, ohne dass „von außen“ wirklich sichtbar sein könnte, was „innen“ vonstatten geht.

Der Leser ist immer wieder auch Beobachter seiner eigenen Leistung, tritt quasi seinem eigenen Ich als alter ego zuschauend zur Seite – und schaut dem inneren Künstler geradehin über die Schulter. Solches Tun ist nicht zuletzt „ästhetisch“ zu nennen. Denn Schönheit begehrt den Betrachter. Und wer wagt schon zu behaupten, Schönheit läge eben nicht im Auge des Betrachters!?

3.2. *Bibellese als ästhetischer Akt*

Das Erlebnisfenster Bibellese eröffnet nicht nur neue Perspektiven – es ermöglicht innovative Wahrnehmungen –, sondern im Lesen der Heiligen Schriften zeigt sich immer wieder auch das Marginale als Zentrales et vice versa. Anders gesagt: was jeweils die konkrete Mitte und was den Rand der Wahrnehmung (*aisthesis* = „Wahrnehmung“) bildet, changiert.

Denn das Patchwork des Lesens (auch die bunte Welt des lector in Biblia) produziert ständig andere, d. h. variante Sinncluster und wirbt damit per se für die These, dass in der Kunstproduktion des Lese-Aktes Wahrgenommenes in kommunikative Muster und Begegnungsfelder überführt wird. Im ästhetischen Akt verwoben (sozusagen „eingetextet“), gestaltet der Mensch als homo iactans et legens Dialogforen, die zu bevölkern weiteren Lese-Akten obliegt. Die Schönheit der Wirklichkeit Gottes leuchtet in und zwischen den Zeilen der Bibeltexte auf; Gott „versteckt“ sich quasi in seinem Wort, lässt uns in den Worten den Spuren seiner Wirklichkeit folgen.

Insofern ist Bibellese als ästhetischer Akt stets auch ein Modell der Exploration der Wahrheit Gottes, die in und mit den Texten aufzuleuchten vermag. Und so kann man auch von einem Paradies-Refugium sprechen, das sich im Bibeltext zeigt: die Gottes-Nähe. Ästhetisches hat generell einen latenten Hang zum Tänzerischen, zur offenen Struktur.

So kann das Lesen der Heiligen Schrift im Sinne eines ästhetischen Aktes auch als Einübung in die Formationen und Figuren des Glaubens (als Tanz

respektive Inszenierung verstanden) gefasst werden. Die tänzerische, verspielte Gestalt der Lektüre mag zu gefallen. Und dabei macht die Tanzmetapher zugleich deutlich, dass es um eine kommunikative Situation geht:

3.3. *Bibellesen als kommunikativer Akt*

Von Wolfgang Isters Lese-Paradigma her ist die Bibellese als ein kommunikatives Ereignis zu fassen. Die Lektüre der Bibel bettet diese in einen dialogischen Kontext ein, lässt ihr ästhetisches Potential zur Entfaltung kommen. Anders gesagt: Die Bibel wird erst zu dem, was sie ist, wenn sie im Lese-Akt „zur Sprache“ und zur Entfaltung kommt. So begreife ich die Bibel bzw. den Text der biblischen Schriften als ein „aktuelles Kommunikabile“, das als oszillierendes Momentum Bewusstsein gestaltet.

Die biblischen Schriften avancieren in der Situation der Lektüre als einem diskursiv-kommunikativen Interaktionsgeschehen zu Gesprächspartnern – und somit zu Statthaltern von Offenbarungssituationen, in den Gottes Reden konkret Gestalt gewinnt. Wir haben es also mit einem wirkungsästhetisch aufgeladenen Horizont zu tun, der sich im „Gesprächsforum“ Lese-Akt abzeichnet und Zeichen setzt in der Wahrnehmungswelt des Lesers.

So verweist die Bibel-Lese als Kommunikationshorizont auf die Ausfüllung desselben:

3.4. *Bibellesen als künstlerischer Performanzakt*

„Es zählt nicht, was ich im nachhinein sage, der Text ist da und produziert seine eigenen Sinnverbindungen.“¹⁶

Bibellesen produziert ein Kunstwerk im Gehirn des Rezipienten bzw. des produktiven „Neu-Vertexters“ des „alten“ Textes. Dabei ist sicher von Interesse – und in der Forschung mehr und mehr als Möglichkeit im Visier –, dass Leseprozesse von ihren Impulsen im Hirn des Lesers deutlich gemacht werden.¹⁷ Der Lese-Akt kann – wenn sich der Leser wirklich in den Text hineinverstrickt – kreative Sinnmuster und Deutewelten erstellen, die sowohl den Weg in neue Verständnisonen als auch kritische Selbstreflexion zulassen bzw. ermöglichen.

Da Kunst stets einen Gang in offenes Werden meint (vgl. die Rede vom „offenen Kunstwerk“ bei Umberto Eco), wird Bibellese als beides zu fassen sein: als konkrete Lebens- und Weltgestaltung („Performanz“) sowie als im Innovations- und Inspirationskontext des Spiritus creator verortete Handlung (zumal der Geist generell als Metapher für heuristische Lebensoffenheit begriffen bzw. erfahren werden kann). Von diesem heuristischen Kunsthorizont aus ist es kein weiter Schritt zum Verstehen der Bibellese als

¹⁶ U. Eco, Nachschrift zum ‚Namen der Rose‘, München 92003, 12.

¹⁷ Ich verweise an dieser Stelle nur auf folgende Arbeiten: A. D. Friederici (Hg.), *Language Comprehension. A Biological Perspective*, Berlin/Heidelberg 1999; dies., *The Neurobiology of Language Comprehension*, in: dies. (Hg.), *Language Comprehension. A Biological Perspective*, Berlin/Heidelberg 1999, 265–304.

einem selbst-kritischen Unterwegssein, im Sinne des homo viator als auch im Sinne des homo inveniens¹⁸.

3.5. *Bibellese als Selbst-Kritik*

Bibeltexte können beides sein: Trost, aber auch Korrektur bzw. Kritik. Sie rücken das Leben zurecht und weisen Wege in Handlungs- und Haltungsoptionen, die Altem entsagen und Neues wagen helfen. Kritisch ist die Bibellese, weil sie unterscheiden hilft (*krino* = „urteilen, richten“) zwischen Lebens- und Gestaltungsoptionen, zwischen sinnvollen und nutzlosen Wünschen und Träumen, zwischen dem, was der Weiterentwicklung dient und dem, was nicht voran bringt. Texte müssen, so könnte man generell festhalten, in den eigenen Lebenstext eingebaut werden, sollen sie Wirkung zeitigen.

Das kritische Textpotenzial hat Henning Schröer einmal wie folgt auf den Punkt gebracht:

„Kritik als Unterscheidung zur Hilfe, als Herausarbeitung der wirklichen Bedrohung, um dagegen anzugehen, scheint noch zu wenig bewußt zu sein. Erbauung bedeutet auch den Umbau für eine bewohnbare Welt, und Texte sind nicht nur zu renovieren, sondern einzubauen in neue Wohnungen des unbehausten Menschen.“¹⁹

Anders gesagt: der Mensch kann durch die Begegnung mit Bibeltexten neu seinen Ort, seine Verortung, finden im „Haus des Seins“, das ja bekanntlich nach Heidegger die Sprache ist. Wobei ich hier ergänzen möchte: diese Verortung findet statt durch die „An-Sprache“, die mir als Geschenk zuteil werden kann im Horizont der Bibellese, einer An-Sprache durch Gott selbst. Kritik heißt hier eben auch: Neubehausung, Einkehr, Heimkehr, Einkehr, und mehr: sie macht mir bewusst, in welchem Lebenshorizont ich lebe und wohin die Reise geht.

Bibeltexte können im Leseereignis Transformationen stiften, und Anstiftungen werden zu Neu-Orientierung, neuer Zielsetzung und Lebensgestaltung. So können sie zugleich auch Anstiftungen werden zu Konstruktionen und Entwürfen einer kommenden Welt, die ihr Antlitz – sanft verborgen – in der Gegenwart Gottes entblößt.

3.6. *Bibellese als Weltkonstruktion*

Pro captu lectoris habent fata sua libelli.
*Terentianus Maurus, Carmen heroicum*²⁰

Was der Leser macht im Akt des (lesenden) Vertextens, ist seine Sache, bzw. was er aus einem Text macht, das „macht“ eben er, der Leser. Mit Marcel

¹⁸ Vgl. hierzu die neuere Studie: S. Metzger / W. Rapp (Hgg.), homo inveniens. Heuristik und Anthropologie am Modell der Rhetorik, Tübingen 2003.

¹⁹ H. Schröer, Bibelauslegung durch Bibelgebrauch. Neue Wege „praktischer Exegese“, in: EvTh 45 (1985), 500–515, 514.

²⁰ D. h.: „Ganz so, wie der Leser/die Leserin die Büchlein aufnimmt – so haben sie ihr Geschick.“ Vgl. Nachweis bei K. Huizinga, Der Buchtrinker. Zwei Romane und neun Teppiche, München ²1996.

Proust gesprochen: „In Wirklichkeit ist jeder Leser, wenn er liest, ein Leser nur seiner selbst.“²¹

Gewiss gilt: *Scriptura sacra sui ipsius interpres*,²² der „alte“ und gewiss noch sinnstiftende Slogan Luthers. Aber die mitschaffende Tätigkeit, ja die Nahtstelle, an der Sinn in die Realität gleichsam schlüpft, ist die Instanz des Lesers. Fromm gedeutet: *sub specie aeternitatis!*

Die Bibellese konstruiert Welt: die Makro- und Mikrowelt des lesenden Eroberns des Bibelkosmos. Bibel als Kosmos wahr zu nehmen, das ist kein Kniff oder eine Finte, sondern eher die geradezu verlegene Chiffre dafür, dass es sich hier um ein Buch handelt, das nicht mit den gängigen Klischees von Literatur so nebenbei bedacht werden könnte; handelt es sich doch gar um einen ganzen Bücherschrank, eine genren- und stoffreiche Bibliothek, die vom Erzählstrang bis hin zu erotischen Deskriptivmustern, von futuristischen Ausblicken und Weissagungen einerseits bis hin zu Heilungswundern und Berufungsvisionen andererseits reicht, vom Hohen Lied auf die Zeit (Koh 3, 1 ff.) bis hin zum Hohen Lied Salomos und dem Hohen Lied der Liebe im Corpus Paulinum (1 Kor 13, 1 ff.).

Das „Hohe Lied“ des Lesens sei hier angestimmt, ein Lied, das in den Lektüren der einsamen und kollektiven Leseleistungen und Weltvertextungsakte seine Heimat besitzt. In der Bibellese kommt Gott selbst zu Wort, nistet sich seine Melodie in den Herzen und Hirnen von zeitlich gebundenen viatores ein. Wer wollte Gott schon Unmusikalität vorwerfen?

Also ist letztlich das Epos des Lesens immer wieder unter dem Verdikt poetisch-gestimmter, anklingender Rede, als Hohes Lied der Ewigkeit in unseren zeitlichen Bezügen empfohlen und mit Verve unterstrichen. In diesem Horizont ist das Lesen zu sehen, sind die Texte zu lesen.

4. Lesen als Welthorizont und Sinnmarge

4.1. *Bibelverstehen als Horizonterfahrung* („Welt“, „Du“, „Gott“, *Rites de passage*)

„Hinterm Horizont geht's weiter: ein neuer Tag.“

Udo Lindenberg

Die limitativen Erfahrungen von Gesetzsein und Setzen, von freier Entscheidung und Bestimmtwerden, die Erfahrung des Geworfenseins in Kontexte (ja: in die Existenz) einerseits und der Selbst-Bestimmung und Selbst-Direktive im Leben andererseits sind die Eckpfeiler dessen, was wir die Margins des Willens oder die sog. Willensfreiheit nennen können.²³

²¹ M. Proust, *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit*. X. Die wiedergefundene Zeit, Frankfurt a. M. 1979, 3996.

²² = „Die Heilige Schrift legt sich selbst aus.“

²³ S. zu diesem Topos etwa: M. Pauen, *Illusion Freiheit? Mögliche und unmögliche Konsequenzen der Hirnforschung*, Frankfurt a. M. 2004.

Der Begriff „Horizont“ markiert eine Grenze, einen Verschmelzungs-ort von Zugänglichem und Perspektivischem, das sich gerade am Ort des Horizonts „zeigt“. Im Lesen der Heiligen Schrift gewinnen wir eine neue Perspektive für die Welt, erkennen wir unsere Herkunft und Zukunft, gewahren wir die Ankunft des Geistes in uns und entdecken, wie Gott uns neu beim Namen ruft: das „Du“, das Gott zu uns spricht, wird zu einer Art des Übergangs von Zonen der Angst und Frustration in Zonen von Glaube, Liebe und Hoffnung.

So möchte ich – mit Iser und auf die Bibel bezogen – den geistlichen Lese-Akt als einen *Rite de passage*, als Übergang von einer weltbestimmten Existenz hinein die Zone der Gott(es)bestimmtheit fassen. Dieser Lese-Akt führt uns gleichsam aus den Zonen des Bekannten durch das Drama der Gottesbegegnung heraus in die Fremde (und zugleich „Destination“ unseres Lebens) des Horizonts. Am Horizont zeichnet sich die eigentliche Inszenierung von Sein ab.

An der Grenze ist der Ort der Gotteserfahrung. Hier spielt sich Verstehen ab. Mit Paul Tillich gesprochen: Die Grenze ist der Ort der Erkenntnis. An dieser Grenze kann Verstehen Gestalt gewinnen im Horizont einer inneren Bühnenwelt, die ich einspielen und als Form sowie als Forum des Bibelverstehens aufzeigen möchte.

4.2. *Bibelverstehen als Inszenierung und als dramatisches Ereignis*

„Der Mensch irrt. Der Mensch geht nicht erst in die Irre. Er geht nur immer in der Irre.“²⁴

Verstehen ist keine Leistung, sondern primär Geschenk. Das ist keine spirituelle Schaumschlägerei, sondern eine basistheologische Feststellung. Verstehen ist keine Leistung, sondern Gottes-Gabe; zumal, wenn wir es mit der Lektüre des göttlichen Wortes zu tun haben. Nicht das *scriptura sacra sui ipsius interpres*, sondern auch die Tatsache, dass Gottes „Brief“ an uns (Bibel) nur vom Urheber selbst „erklärbar“ erscheint, legt es nahe, die hermeneutische Ausgangslage so klar zu fixieren.

Allerdings sehe ich vom leseästhetischen Ansatz Iasers her alles zwar auf dieser „Folie“ des gottgeschenkten Verstehens, und dennoch läuft – anthropologisch gesprochen – ein Film auf der inneren Bühne des Lesers ab, eine Art Drameninszenierung, in der der Text konkret Gestalt gewinnt. Diese Inszenierungsmetapher ist nicht nur derzeit en vogue, sondern auch äußerst plausibel. Gewinnt sie doch ihre Plausibilität aus zweierlei Quelle: zum einen ist es ein anschaulicher Vergleich, ist also eo ipso evident. Jeder sich selbst wahrnehmende Mensch kann innere Bildersequenzen entdecken, wenn er liest oder hört, also „Text“ im weitesten Sinne wahrnimmt (gelesener oder gehörter Text).

²⁴ M. Heidegger, Vom Wesen der Wahrheit, Frankfurt a. M. ³1954, 22.

Zum andern erscheint es in einer audiovisuell stark aufgeladenen Zeit wie unserer nur ein kleiner Weg zu sein, der postmodernen Psyche die Bühnenmetapher schmackhaft vor Augen zu führen.

Doch es geht nicht nur um einen auf der inneren „Textbühne“ aufgeführten und Szene werdenden Text, sondern auch um einen Gang in die Fremde einer Welt, die unsere eigene Welt konterkarieren und sie quasi aus den Angeln zu heben vermag. Dabei gilt es nicht nur sog. kontrafaktische Imaginationen als Möglichkeit in den Blick zu rücken, sondern auch die Möglichkeit der grundsätzlichen Andersartigkeit der Gotteswirklichkeit in Abhebung menschlicher Wahrheits- und Wirklichkeitserkenntnis fest zu halten. Die menschliche Existenz coram Deo ist stets in einer gewissen Übergänglichkeit beheimatet bzw. verortet, d. h. in der Konfrontation und steten Begegnung mit einer Welt, die die unsrige übersteigt und provoziert.

4.3. *Bibelverstehen als Gang in die Fremde „anderer Wirklichkeit“ („Transiterfahrung“)*

Leben ist Transit, Übergänglichkeit das Signum menschlicher Existenz. Bibellese ist Transiterfahrung. Wir sind unterwegs, Wanderer auf des Lebens Pfad mit Himmelsperspektive, führen, erleiden und gestalten die Existenz eines homo viator²⁵, eines Pilgers – wenn auch nicht auf dem Jakobsweg. So erleben wir einen ständigen Gang in die überraschende Andersheit neuer Atmosphären, in denen Gott sich je jetzt auf seine Weise zeigen kann. Transiterfahrung wäre eine gute Bestimmung – auch rezeptionsästhetisch gesprochen – für den innovativen Lese-Akt angesichts der Bibel. Transit heißt „Über-Schritt“, Übergang in Neues, Fremdes. Bibellesen ist das eine, das Verstehen das ihm zugehörige andere. Bibelverstehen – als Trost und Korrektur – verweist uns in die terra incognita und doch stets neu als Heimat zu entdeckende Welt Gottes, in die Erfahrung des Himmelreichs, in die Zone der Gotteswirklichkeit mitten in unserem Herzen (vgl. hierzu Jesu Rede von der Verortung des Himmelreichs „in uns“, Lk 17, 21).

5. Lese-Horizonte

5.1. *Erkenntnis und Bekenntnis*

„Verstehst Du auch, was Du liest?“²⁶

Philippus zum Kämmerer aus dem Morgenland

Erkennen und Handeln, Verstehen und Verhalten sind zwei Pole ein und derselben Sache. Im Kontext der Erkenntnisphilosophie erscheint es als

²⁵ Dass der Mensch ein Pilger und viatorisch strukturiert – eben *unterwegs* – sei, hat Gabriel Marcel in seinem gleichnamigen Werk „Homo viator“ (dt. 1949) beschrieben. Marcel markiert den existentiellen „Aufwärtsdrang“ des Menschen zu Gott. Wo der Mensch sich selbst als Absolutum setzt – eben keine viatorische Existenz mehr besitzt –, gerät er auf eine zerstörerische Bahn.

²⁶ Apg 8, 30.

denkbar, die Bibel von A bis Z in ihre *Parts-and-Pieces* zu zerlegen und sozusagen auf einem theoretischen Seziertisch auszulegen. Und mancher hat mit langem Studium den Heiligen Schriften in der Tat nichts lebensweltlich Interessantes oder Relevantes nach eigener Aussage abgewinnen können.

Doch sind die Schriften der Bibel, von den Geschichts- bis zu den prophetischen Stücken, nichts weniger als Zeugnis von dem Gott, der durch das Reden in seinem Wort unser Leben berühren und uns zu Zeugen machen will.²⁷ Zeuge sind heißt ja ein Zweifaches, gar Dreifaches: Wir erkennen (theoretischer Rahmen; *theoria* = „Ansicht, Anschauung, Betrachtung“), d. h. in concreto: wir hören Gottes Ruf, Beauftragung oder Korrektur (Berufungshorizont) und schließlich sind wir zum Bekenntnis in Wort und Tat bestimmt (Applikationsweg).

5.2. *Abduktion: Verstehen als Lern-Weg*

„Die Wiederholung ist eine Bewegung in Kraft des Absurden.“
Sören Kierkegaard²⁸

Von Iser her kann man die Bibel-Lese als einen abduktiven, dynamischen Prozess beschreiben. Gemeint ist ein Drittes zu Induktion und Deduktion, d. h. wir gehen beim Bibellesen von einem beständigen Lern-Akt und –Weg aus, auf dem sich spiralartig Wissen, Entdecken, Verstehen ereignet und als dynamisches Geschehen gefasst wird.

Die Lektüreleistung ist in Iasers Paradigma mit dem Begriff der „Rückkopplungsschleife“ (feedback loop)²⁹ bezeichnet worden. D. h. wir haben hier einen oszillativen Prozess bei der Interaktion von Text und Leser, wobei diese Bewegung eben zwischen Niveaus operiert bzw. spielt und so eben nicht als Kreis(-lauf; in- oder deduktiv) beschrieben werden kann, sondern als offenes System, das rückkopplungsstrukturiert erscheint. Dass hierbei die Wiederholung von Lektüren und ihre jeweils neue semantische sowie emotionale wie kognitive Auffüllung eine wichtige Rolle spielt für den „Lern-Weg Bibel“, sei hier zumindest – auch im Blick auf das Erkennen von Verheißung, Berufung und Bestimmung – als Notiz angemerkt.

5.3. *Berufung und Bestimmung*

Im Lesen findet im Sinne einer *lectio spiritualis* Berufung und Lebens-Bestimmung statt. Nicht nur die „tolle, lege“-Sequenz beim Berufungserleben des Augustinus sowie die Bekehrungszeugnisse von Menschen, die beim Lesen der Heiligen Schrift plötzlich „Licht“ sahen und den Ruf Gottes

²⁷ Die heiligen Schriften, so lesen wir in 2 Tim 3, 15 f., leiten an zu einem Leben in der Weisheit, sie sind „nützlich zur Belehrung, zur Widerlegung, zur Besserung, zur Erziehung in der Gerechtigkeit“.

²⁸ Zit. nach: K. Huizinga, *Der Buchtrinker*, 131.

²⁹ Vgl. dazu: W. Iser, Interview, in: *ders.*, *Prospecting. From Reader Response to Literary Anthropology*, Baltimore/London 1989, 42–69, 51.

hörten (Lese-Akt und Hör-Akt korrespondieren ja bekanntlich), sondern auch die eigenen Erfahrungen im Umgang mit der Bibel machen deutlich, dass zwischen diesen beiden Buchdeckeln ein ganzes Universum des Redens Gottes beheimatet ist. Und dass Gott redet und uns herausfordert, prägt, provoziert, in neue Situationen stellt oder in bisherigen Kontexten bestätigt, das ist Teil dieses Berufungsgeschehens qua Lektüre-Akt.

Dass eine Lese-Ästhetik des biblischen Buches in besonderer Weise eben die Crux des „Berufungslesens“ kennt, d. h. das „Erlesen“ von Bestimmung und lebensweltlicher Designation in der Besinnung coram Deo mit sich trägt, das mag mittels eigener Lektüre immer wieder im Sinne einer Probe aufs Exempel „trainiert“ werden in einer disciplina spiritualis, die nicht nur aus der lectio divina, aber auch aus dieser, entspringt.

6. Ausblick

6.1. Aleatorischer Umgang mit der Bibel, oder: Der Spielkosmos³⁰ des Textes

Alea iactae sunt: auch der homo iactans sive legens³¹ kann sich im Spielmodus erleben, wenn er sich selbst einmal genau wahr nimmt. Die Versuchsspiele aufs gelingende Verstehen oder aufs lasziv-provokative Missverstehen können als aleatorische Aneignung oder Anverwandlung eines Textes gefasst werden, wobei Texte nicht nur Spielfolien (aleatorische Matrizen also) darstellen, sondern ihrerseits mit uns, den Leserinnen und Lesern, ihre ganz eigenen Versuchsspiele starten, gleichsam mit uns spielen, also den Spieß umdrehen. So können Texte als Agens und Norma normans unserer Befindlichkeiten und Besinnungen gesehen werden: die Texte „lesen“ gleichsam uns, ihre Mitakteure und -kreateure und erweisen sich als Texte des heiligen Kosmos Bibel als treu in ihrer Beständigkeit, Redegewandtheit, in ihrer Penetranz und ihrem Penetrieransinnen: uns zu erreichen wie ein Redner seine Hörer, ein Mentor seinen Schüler, ein Professor seine Studenten erreichen will. Ob wir schlussendlich vom Spiel so fasziniert werden, dass wir gar als „Buchtrinker“³² firmieren – oder eben nur als „Vorleser“ enden –, das mag anderswo geklärt werden.

Die wechselseitig produktive Lese-Leistung (von Text zu Leser und Leser zu Text) führt uns nun zum Leben bzw. zu der Praxis konkreten Da- und Hier-Seins sowie zu anschaulichen Lernkurven:

³⁰ Zum Horizont des Spiels und den Facetten aleatorischer Überlegungen für Gesellschaft, Kultur, Philosophie und Theologie s. u. a.: A. Corbineau-Hoffmann, Art. Spiel, in: HWP (Historisches Wörterbuch der Philosophie) 9 (1995), 1383–1390; W. Janke, Art. Spiel I: Philosophisch, in: TRE XXXI (2000), 670–676; T. Wetzels, Art. Spiel, in: K. Barck u. a. (Hg.), Ästhetische Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch in sieben Bänden, Bd. 5, Stuttgart/Weimar 2003, 577–618; S. Wolf-Withöft, Art. Spiel II: Praktisch-theologisch, in: TRE XXXI (2000), 677–683.

³¹ In beiden „Zuständen“, dem Werfen resp. Projizieren (iactans) und dem „Sammeln“ resp. Lesen (legens) gewinnen Menschen bzw. realisieren sie ihre Zuständigkeiten und entdecken dabei auch ihre Bestandsquellen.

³² S. dazu das Werk von K. Huizinga, Der Buchtrinker.

6.2. *Lebenspraxis als Spur theoretischen Lernens, oder: Das Leben „zeichnet“ mich*

Ich bin als Leser nicht nur Createur, sondern auch selbst Gegenüber und geradezu „Zeichenfläche“ des Textes. Der Text, als lebendiges Bündel (Text = „Gewebe“) verstanden, ist nicht nur codiertes, also ein mit Bedeutung versehenes Areal, sondern als aleatorischer Mit-Spiel-Partner ist der Text auch ein mich als Leser oder Leserin codierendes „Instrument“; für die Bibel-Lese heißt das: der Text der Bibel ist gleichsam der Zeichenstift Gottes in meinem Herzen, meiner Psyche, meinem Sein. So gefasst, gewinnt der Text als eine Spur aktiven Lernens Gewicht: wo ich in der Interaktion (sei sie nun textuell oder lebensweltlich in einer f-2-f-Situation verankert) mit dem „Therapeutikum Text“ (s. 6.3.) umgehe, erfährt mein Leben etwas von der Wirklichkeit Gottes und zeichnen sich Eindrücke des Redens und „Zeichnens“ Gottes in mir ab.

6.3. *Lesen, damit Leben gelingt: Bibliothherapie*³³

„Lies, um zu leben.“

Gustave Flaubert, Brief an Mlle. de Chantepie, Juni 1857

Bücher sind Begleiter auf des Lebens Weg;³⁴ und so können sie auch zu therapeutischen Mit-Spiel-Partnern werden, denen wir unser Leid klagen (zwischen den Zeilen und in ihnen), von denen wir Trost empfangen (im Lesen und Nachsinnen über den Texten), von denen wir Korrektur und Perspektivgewinnung erfahren. Texte sind insofern Brücken zu neuen Seins- und Lebensformen, aber auch heilsame „Orte“, an denen wir loslassen, Altes verlassen und uns auf Neues einlassen können. Insofern ist die therapeutische Funktion von Texte sehr wichtig festzuhalten, auch und gerade im Kontext von Überlegungen zu „dem“ therapeutischen Buch im christlichen Lese-Kosmos, der Bibel.

Stimmt es, dass Texte ein „Antlitz“³⁵ haben, dass wir von einem Gesicht des Textes sprechen dürfen – und in den Bibeltexten sich das Antlitz des Schöpfers wie des „Heilands“ entbirgt –, dann bedeutet der Gang in die Höhle des Textes stets auch ein Beziehungsgefüge, in dem sich Heilung und Befreiung von Belastendem und Hingabe an Heilsames ereignen kann.

Der Mensch hört sich in die Welt hinein, er „ist Ohr“: zunächst vor sich selbst und sich selbst als Gegenüber (coram seipso), dann ansichts der Welt (coram mundo), und schließlich und entscheidend: coram Deo:

³³ = „Lese-Therapie“ (*biblion* = „Buch“; *therapeuo* = „heilen; gesund machen“). Das Therapeutikum Buch gehört zu den wichtigsten Arzneien, deren Menschen in ihrem Leben teilhaftig werden können. Bücher können Medizin für Seele und Gemüt sein, den Weg eines Menschen drastisch verwandeln, zum Guten wie zum Bösen. Bücher können aufwühlen oder trösten, Heil oder Gift für ihre Rezipienten sein.

³⁴ Vgl. hierzu die leider vergriffene lesetheoretische wie bibliotheraeutisch interessante Skizze: *U. Kittler / F. Munzel, Lesen ist wie Wasser in der Wüste. Das Buch als Begleiter auf dem Lebensweg, Freiburg i. Br. 1989* (21992).

³⁵ Vgl. Anm. 1.

6.4. Hörästhetische Weltwahrnehmung: Sein coram Deo als „Ohr-Sein“

Im Anlitz Gottes wird der Mensch zu dem, der er ist: Hörender, auf Anrede codiertes Wesen, das in seiner Bezüglichkeit und Reflexivitätsfähigkeit dem Ursprung gegenüber seine eigentliche Freiheit und Werthaftigkeit findet. Dieses Hören auf Gott geschieht sicher sowohl im Lauschen auf das Wort bzw. im Lesen der Bibel als auch im betenden Sein und im Hören auf den Lebenstext. Lesen und Hören konvergieren, spielen einander Bedeutungen und Sinn zu. Das Auge lauscht dem Ohr et vice versa.

Das Auge, die Lesetätigkeit ist das eine, das Hören das andere. Und in der Tat werden sämtliche Sehprozesse ja erst einmal in Hörakte umgemünzt, bevor sie sich dann in die Auswertungswelt des Gehirns begeben:

„Interessanterweise erfolgt beim Lesen nach einer mehrere Stufen durchlaufenden visuellen Merkmalsanalyse erst einmal eine Umsetzung des Textes in ‚lautliche Form‘, d.h. in Aktivierungsmuster des auditiven Cortex, um einer sekundären Verarbeitung durch das hochspezialisierte, auditiv-sensorische Sprachzentrum zugeführt werden zu können. Die semantische Umsetzung des Gelesenen wird in der Abfolge der neuronalen Verarbeitung erst nach der auditiven Analyse vollzogen.“³⁶

So kommt es auch letztlich darauf an, dass wir coram Deo ein Ohr-Sein einüben, aus dem Heil, Weisheit, gelingendes Leben erwachsen können. In Zeiten kollektiver Umbrüche und individueller „Abbrüche“ (jede Erfahrung des Scheiterns markiert einen solchen) sind Hörgewohnheiten und Hörqualitäten besonders wichtig, um Wahrheit zu entdecken und ihr konkret Vertrauen zu schenken. Der Gang in die Gegenwart Gottes, ein Gewahrwerden des Gotteswortes in den Un-Gewissheiten des Alltags, ist ein solcher heilsamer, hörästhetisch qualifizierter Ort, an dem sich neue Gewissheiten und Gefühlswelten einüben lassen.

Nicht zuletzt bedarf auch der christliche Lebenskosmos eines von Mimesis und Katharsis geprägten Lesekosmos'. In der übenden Nachahmung („Mimesis“) von Heilsamem, einer geistlichen disciplina also, und der Erfahrung der Begrenzung auf Wesentliches („Katharsis“) können Leserinnen und Leser den Weg durch die Erfahrungsräume der Bibel-Texte gehen und so der Text-Wahrheit auf der Spur bleiben. So leitet die Aisthesis coram Deo an zu einem konkreten Weg in die Lebenspraxis (Poiesis), in der Glaube Gestalt gewinnt.

6.5. Text-Wahrheit: Der Gang in die Tiefe der Gottes-Gegenwart („Poetologische Abrundung“)

In Anknüpfung an die theo-poetische Tradition der ZThG schließe ich die obigen Umkreisungen des Lesetopos' mit einem bislang noch unveröffent-

³⁶ R. Hedrich, Erkenntnis und Gehirn. Realität und phänomenale Welten innerhalb einer naturalistisch-synthetischen Erkenntnistheorie, Paderborn 1998, 263.

lichten Haiku aus meiner Feder sowie mit zwei bildhaften Notizen, die als Brückenschlag zum individuellen Lesehorizont des Lesers dienen mögen:

Text-Wahrheiten

Ein Text ist ein Ort
 Ein Haken in der Seele
 Gottes-Gegenwart
 Ein Text weist den Weg
 In neue Zeiten von Welt
 Horizont-Weitung
 Ein Text ist ein Spiel
 Himmlisches kommt ins Leben
 Die Wahrheit zum Zug
 Ein Text ist ein Ziel
 Ein Ankommen und Fahren
 In neue Zeiten
 Ein Text ist ein Freund
 Ein Du das mich begleitet
 Und mir Weite zeigt

Texte sind wie Freunde, und Wahrheiten sind Begegnungsphänomene, keine strukturellen Basissätze, die ins Bewusstsein zu pressen wären. Nicht zuletzt dies führt uns die Beschäftigung mit der Rezeptionsästhetik bzw. mit dem Lese-Akt-Modell von Wolfgang Iser einleuchtend vor Augen.

In Istanbul hatte ich kürzlich (Oktober 2005) das Erlebnis, an einem Tag über zwei verschiedene Brücken einmal den Bosphorus nach Asien (per Taxi) zu überqueren, das andere Mal per Bus zurück nach Europa. Das ist für mich ein Gleichnis für die Bibellektüre: man kann sich im Transfer von Bedeutung, im Hineingeben des eigenen Lebens ins Lesen der Schrift nie zweimal über die gleiche (Verstehens-)Brücke wagen. Die Brücken des Übersetzens über den „Bosphorus des Verstehens“ sind mannigfach, und mancher wähnt, über die gleiche zweimal zu fahren, auch wenn der Kontinent der Bibel uns stets mit neuen (abduktiv organisierten) Brücken(erfahrungen) belohnt.

Die in den Himmel ragende und (offensichtlich) ad infinitum Baustelle bleibende Sagrada Familia in Barcelona, die ich zuletzt im Juni 2005 besucht habe, zeigt sich immer wieder als ein wachsend-wirkendes Ensemble, als ein Kosmos, der in seiner Unfertigkeit seine „Fertigkeit“, in seinem Wachtümlichen seinen Stimulus, in seinem Reifen seine Message verbirgt. So oder ähnlich könnte auch der Bibelleseprozess, das Herangehen ans Heben des Goldschatzes Bibel trotz des „garstigen Grabens“ (Lessing) und trotz mancher Irritationen angesichts dieses Grabens auch heute gefasst werden: als ein unabschließbarer Prozess. Das Hineinwachsen in die Wirklichkeit Gottes scheint mir dabei das wichtigste Ziel einer bleibend fruchtbaren Lektüre des Bibelwortes zu sein: Lektüre als Gott-Leser-Interaktion.

Im Paradox des Glaubens und im hörenden Sein coram Deo kann sich die Wirkung desjenigen Wortes zeigen, das durchdringt und schneidet wie

ein zweischneidiges Schwert (Hebr 4, 12). So ist und bleibt die Bibel, der biblische Kosmos, letztlich und eigentlich ein *Lifestyle-Buch*, ein Wegweiser für gelingendes Sein und lebensweltlicher Verortung – und damit zu einem orientierungsbewussten, gottnahen Dasein.

Bibliographie

- Althaus, P.*, Die Theologie Martin Luthers, Gütersloh ⁶1983
- Barth, K.*, Die Kirchliche Dogmatik, Bd. 1, zweiter Halbbd.: Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik, Zollikon/Zürich ⁴1948
- Daiber, K.-F. / Lukatis, I.*, Bibelfrömmigkeit als Gestalt gelebter Religion, Bielefeld 1991
- Dalferth, I. U.*, Die Wirklichkeit des Möglichen. Hermeneutische Religionsphilosophie, Tübingen 2003.
- Dormeyer, D.*, Die Bibel antwortet. Einführung in die interaktionale Bibelauslegung, München/Göttingen 1978
- Eco, U.*, Lector in fabula. Die Mitarbeit der Interpretation in erzählenden Texten, München 1990
- , Nachschrift zum ‚Namen der Rose‘, München ⁹2003, 12
- Ulrich Greiners Leseverführer. Eine Gebrauchsanweisung zum Lesen schöner Literatur, München 2005
- Grün, A.*, Gebet als Begegnung, Münsterschwarzach ⁸2001
- Huning, R.*, Bibelwissenschaft im Dienste populärer Bibellektüre. Bausteine einer Theorie der Bibellektüre aus dem Werk von Carlos Mesters, Stuttgart 2005
- Heidegger, M.*, Vom Wesen der Wahrheit, Frankfurt a. M. ³1954
- Heidkamp, K.*, Ich liebe es, wenn meine Leser flüstern, in: DIE ZEIT Nr. 38 vom 15. September 2005, 55 f.
- Huizing, K.*, Das Gesicht der Schrift. Grundzüge einer bibelliterarischen Anthropologie, in: *ders. / U. H. J. Körtnner / P. Müller*, Lesen und Leben. Drei Essays zur Grundlegung einer Lesetheologie, Bielefeld 1997, 13–51
- , Der Buchtrinker. Zwei Romane und neun Teppiche, München 1994
- , Homo legens. Vom Ursprung der Theologie im Lesen, Berlin 1996
- Iser, W.*, Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung, München ²1984
- , Das Fiktive und das Imaginäre. Perspektiven literarischer Anthropologie, Frankfurt a. M. 1991
- , Das Individuum zwischen Evidenzverfahren und Uneinholbarkeit, in: *M. Frank / A. Haverkamp* (Hgg.), Individualität, München 1988, 95–98
- , Die Artistik des Mißlingens. Ersticktes Lachen im Theater Becketts. Vorgetragen am 10. Dezember 1977, Heidelberg 1979
- , Die Wirklichkeit der Fiktion. Elemente eines funktionsgeschichtlichen Textmodells, in: *R. Warning* (Hg.), Rezeptionsästhetik. Theorie und Praxis, München ²1979, 277–324
- Jauß, H. R.*, Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik, Frankfurt a. M. 1991
- Karrer, M.*, Ein optisches Instrument in der Hand der Leser. Wirkungsgeschichte und Auslegung der Johannesoffenbarung, in: *F. W. Horn / M. Wolter* (Hgg.), Studien zur Johannesoffenbarung und ihrer Auslegung. FS Otto Böcher zum 70. Geburtstag, Neukirchen-Vluyn 2005, 402–432

- Kittler U. / Munzel, F.*, Lesen ist wie Wasser in der Wüste. Das Buch als Begleiter auf dem Lebensweg, Freiburg i. Br. 1989 (1992)
- Luther, H.*, Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts, Stuttgart 1992
- Manguel, A.*, Eine Geschichte des Lesens, Berlin 1998
- Metzger, S. / Rapp, W.* (Hgg.), homo inveniens. Heuristik und Anthropologie am Modell der Rhetorik, Tübingen 2003
- Mittelstraß, J.*, Der Flug der Eule. Von der Vernunft der Wissenschaft und der Aufgabe der Philosophie, Frankfurt a. M. 1989
- Nietzsche, F.*, Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik, Frankfurt a. M. 1987
- Nisslmüller, Th.*, Rezeptionsästhetik und Bibellese. Wolfgang Isters Lese-Theorie als Paradigma für die Rezeption biblischer Texte, Regensburg 1995
- , Bibel-Lese als heuristisches Konzept und fiktionsgesteuertes Modell, in: *ThGespr* 25/2 (2001), 53–57
- Otto, G.*, Die Kunst, verantwortlich zu reden. Rhetorik – Ästhetik – Ethik, Gütersloh 1994
- Pauen, M.*, Illusion Freiheit? Mögliche und unmögliche Konsequenzen der Hirnforschung, Frankfurt a. M. 2004
- Scharer, M. / Hilberath, B. J.*, Kommunikative Theologie. Eine Grundlegung, Mainz 2003
- Schulz von Thun, F.*, Miteinander reden 3. Das „Innere Team“ und situationsgerechte Kommunikation, Hamburg 1998
- Snodgrass, K.*, Reading to Hear: a Hermeneutics of Hearing, in: *Horizons in Biblical Theology* 24/1 (2002), 1–32
- Stiftung Lesen (Hg.), Lesen im Umbruch – Forschungsperspektiven im Zeitalter von Multimedia. Baden-Baden 1998
- Stock, A.*, Umgang mit theologischen Texten. Methoden – Analysen – Vorschläge, Zürich/Einsiedeln/Köln 1974
- Theis, J.*, Biblische Texte verstehen lernen. Eine bibeldidaktische Studie mit einer empirischen Untersuchung zum Gleichnis vom barmherzigen Samariter, Stuttgart 2005
- Volp, R.*, Situation als Weltsegment und Sinnmarge, in: *ders.* (Hg.), Zeichen. Semiotik in Theologie und Gottesdienst, München 1982, 146–168.
- Urs von Balthasar, H.*, Theologik. Erster Band: Wahrheit der Welt, Einsiedeln 1985
- Walde, B.*, Metaphysik des Bewußtseins. Ein naturalistischer Erklärungsansatz, Paderborn 2002
- Werder, L. v.*, Grundkurs des wissenschaftlichen Lesens, Berlin 1995
- Wisser, R.*, Die Tiefendimension des Symbols, in: *Philotheos* 5 (2005) 3–38
- , Halt ohne Anhalt. Gedichte, die zu denken geben, hg. v. *J. Chwalek*, Stolzalpe 2004
- , Vom Weg-Charakter philosophischen Denkens. Geschichtliche Kontexte und menschliche Kontakte, Würzburg 1999

„Der Geist gibt Zeugnis unserem Geist ...“

Wie kann man die Bibel *im Geist* lesen? – Neutestamentliche Anthropologie und pneumatische Schriftrezeption¹

Michael Stadler

1. „Defining moments“ – das Leben im Geist

Immer wieder kann man, wenn man durchs Leben geht, für seinen eigenen Weg tief nachhaltige Erfahrungen machen, „defining moments“, wie es die Amerikaner nennen. Verschiedene solcher „defining moments“ haben mich auf die Spur zu diesem wichtigen Thema gebracht.

Einmal drängte die auffällige Diskrepanz zwischen der unmittelbaren, vollmächtigen Gotteserfahrung von Jesus von Nazareth sowie der Apostel, wie sie uns das Neue Testament wiedergibt, mir zunehmend den Eindruck auf, dass ich trotz engagiertem christlichem Dienst, eifrigem Theologie- und Bibelstudium, sowie ehrlichem Gebet, höchstens „gerade mal an der Oberfläche dessen gekratzt hätte, was es hier zu erkennen und zu erleben gibt.“ Unser heute üblicher, erbaulicher Umgang mit der Bibel lässt sich imaginativ vergleichen mit einer schriftlichen Gebrauchsanleitung zu einer komplexen Maschine, Baujahr 2005, die unsere Nachwelt in 100 Jahren nach einem zerstörerischen Krieg archäologisch findet, ohne deren Konstruktion und Funktionieren „live“ noch zu kennen: Wie ein Rezept ohne Kuchen oder eine feine Speisekarte ohne dazugehörige Speisen. Vergleichbar auch mit unserem Einkaufsverhalten, das manche Stadtkinder nicht mehr frisches Gemüse im eigenen Garten, geschweige denn Hühner und Eier in ihrem natürlichem Lebensraum beim Bauern erleben lässt (denn Bohnen, Huhn, Ei oder Fisch – das gibt's ja oft hübsch in Plastik abgepackt im Supermarkt), erleben tragischerweise gerade ernsthaft gläubige Christen oft ihren Glauben wie „aus zweiter Hand“ – vermittelt, routiniert, abstrahiert, steril, ohne Leben, Freude und Kraft.

So hörte ich einen Kommilitonen von mir einmal sagen: Trifft man einen buddhistischen oder hinduistischen „Geistlichen“ oder Guru, begegnet man oft einem Weisen oder einem Heiligen; trifft man hingegen heute einen christlichen Pfarrer oder Pastor, so begegnet man eher einem Verwalter oder Schriftgelehrten. Er meinte dies bezogen auf deren spirituelle Ausstrahlung, Gelassenheit und Kraft. Wenngleich man das natürlich nicht verallgemeinern kann, so war damit doch ein Nerv getroffen und ich fragte mich selbstkritisch: „Inwieweit bin auch ich ein ‚blinder Blindenführer‘“ (vgl. Mt 23, 16)?

¹ Gewidmet einem geschätzten Lehrer, Pastor und Bruder in Christus, Helmut Bauer: *Danke für deine Hingabe an den Herrn!*

Meiner Erfahrung nach sind kleine Kinder, sowie Nichtchristen mit esoterischem Hintergrund oder seherischer Begabung oft empfindsam für das Wirken des Heiligen Geistes,² während – rechtgläubig und bibeltreu wählende – „alte Hasen“ oft innerlich derart abgestumpft und unsensibel sind, dass sie sich gegenüber dem Heiligen Geist wie der sprichwörtliche „Elefant im Porzellanladen“ verhalten. Ich fragte mich, wie es kommen könne, dass nicht gerade wenige Menschen, die Christen werden und täglich ihre Bibel lesen und beten, im Lauf der Jahre verschrobener, verkrampfter, ängstlicher, unnatürlicher, eitler, empfindlicher, menschlich unattraktiver und freudloser werden als vor ihrer Bekehrung. Könnte die Art und Weise, wie wir unsere Bibel lesen, dabei eine Rolle spielen? Hatte nicht Paulus bereits gelehrt: „Der Buchstabe tötet, der Geist aber macht lebendig“ (2 Kor 3, 6b)? Wie ist es um uns als Christen bestellt, wenn man an uns den Gradmesser anlegt, dass das Reich Gottes „Gerechtigkeit und Friede und Freude im Heiligen Geist“ ist (Röm 14, 17)?

Während ich zwei Szenen in Kinofilmen – Jahre voneinander getrennt – sah, drängten sich mir folgende Gedanken auf: Beide Szenen handelten von einem spirituellen Kampftraining durch einen Meister. Einmal musste Luke Skywalker in *Star Wars* (1977) mit verbundenen Augen in der Ausbildung mit dem Lichtschwert seinen Gegner „erspüren“, ein andermal sagte der Mentor zu dem zu langsam agierenden Neo in *Matrix* (1999): „Nicht denken. Wissen.“ Und spätestens seit ich die Ausführungen von Thomas von Aquin über die Wahrnehmung Gottes zur Kenntnis genommen hatte (unmittelbar, nicht rational-diskursiv),³ wurde mir zur Gewissheit, dass unser rationalistischer Erkenntnisweg für die Belange der unsichtbaren Welt und des Geistes nicht hinreicht.⁴

Wir haben wohl leider vor allem in unserer westlichen Tradition seit Jahrhunderten großteils ein im ungeistlich-negativen Sinne „seelisches“ Phänomen erlebt, das als „Vernunftchristentum“ oft mehr mit Schriftgelehrten gemein hat als mit dem lebendigen Glauben der ersten Christen. Und auch die einseitig-emotionale Spiritualität vieler so genannter Charismatiker ist ja nichtsdestoweniger „seelisch“.

² Sollte nicht beschämenderweise auch hier die Aussage Jesu zutreffen: „Die Söhne dieser Welt sind klüger als die Söhne des Lichts gegen ihr eigenes Geschlecht“? (Lk 16, 8b).

³ Die rational-diskursive Aneignung von Wissen resultiert für Thomas aus der Unvollkommenheit der intellektuellen Natur, insofern sie auf äußere Hilfsmittel angewiesen ist, anstatt intuitiv und *per se* zu erfassen (vgl. STh I, 79, 8, co). Gott durchschaut alle Ideen, Gedanken, Wahrheiten und vollzogenen Konklusionen, aber er muss selber nicht diskursiv (ratiocinativ) vorgehen. (vgl. ScG I, 57, n. 2) Der Unterschied zwischen beidem ist der zwischen einer Erkenntnis, die von vielen Einzelwahrheiten ausgeht, um aus ihnen indirekt die Erkenntnis des Ganzen zu schließen, und der direkten Erkenntnis der einfachen Wahrheit bzw. des Ganzen, in welcher die Erkenntnis aller ableitbaren Wahrheiten impliziert ist (vgl. BTr III, 6, 1, co).

⁴ Auch hier gelten Paulus' Worte: „Wenn jemand meint, er habe etwas erkannt, so hat er noch nicht erkannt, wie man erkennen soll; wenn jemand aber Gott liebt, der ist von Gott erkannt“ (1 Kor 8, 3).

Mit voller Wucht traf mich eines Tages die unvermittelte Frage eines christlichen Leiters: „Weißt du eigentlich, was eine Predigt ist?“ Natürlich hätte ich aufgrund verschiedener homiletischer Kenntnisse eine Definition geben können, aber die Glaubwürdigkeit seiner Person und die tief ernsthafte, gewichtige Art, wie er fragte, ließ mich schweigen, worauf er erwiderte: „Eine Predigt ist eine Erteilung des Wesens Christi im Geist“.⁵

Diese Antwort riss mir mit einem Nu blitzartig einen neuen Horizont auf, eine fast völlig unbekannt Dimension des Lebens im Geist. Luther meinte, dass es beim Schriftverständnis darauf ankäme, „was Christum treibe“. Doch konnte ich erkennen, dass Christus *im Geist* aus der Heiligen Schrift empfangen werden müsse, und gerade nicht vorrangig dogmatisch oder intellektuell. Deshalb geht es um ein Bibellesen, bei dem das subjektiv-persönliche *Erleben* des Heiligen Geistes nicht weniger im Zentrum stehen muss als ein dogmatischer Christus, denn der Heilige Geist ist ja niemand anderes als der lebendige Christus!

Ich halte diesen Umgang mit der Schrift dabei nicht für den einzig legitimen. Es gibt viele heuristisch wertvolle und bereichernde Arten, die Bibel zu lesen. Dennoch scheint mir diese im Folgenden beschriebene pneumatische Rezeption von wesentlicher Bedeutung zu sein, wenn man die von den Menschen im Neuen Testament bezeugte Wirklichkeit in seiner Fülle existenziell erfassen will. Dabei wird sowohl die Fehlhaltung des einseitig fundamentalistischen Schriftverständnisses evangelikaler und charismatischer Provenienz überwunden, als auch die relativierende Beliebigkeit, die durch die von der Bibelwissenschaft zu Tage geförderte Pluralität von Theologien innerhalb der Bibel entsteht.

Manfred Haller schreibt, dass es sich hierbei um ein Thema handelt,

⁵ Er meinte damit nicht den kognitiven Gehalt der Worte einer Predigt, sondern die durch das pneumatische Durchdrungensein des Predigers als Person sich in „atmosphärischer“, stimmungsmäßiger Veränderung im Raum, sowie in Herzensbetreffenheit im Gewissen der Hörer manifestierende unsichtbare Wirklichkeit des Wesens des auferstandenen und erhöhten Herrn und Gottessohns, Jesus Christus (vgl. Joh 6, 63. 68). So bewirkte ein für intellektuelle Zuhörer geradezu peinliches und rhetorisch schwächliches Stammeln des Apostels Paulus eine größere Wirkung des Heiligen Geistes als seine zuvor in Athen unter Beweis gestellte Eloquenz und intellektuelle Größe: „Nicht in klugen Worten, damit nicht das Kreuz Christi zuschanden werde [...] Auch ich, liebe Brüder, als ich zu euch kam, kam nicht mit hohen Worten und hoher Weisheit, euch das Geheimnis Christi zu verkündigen. Denn ich hielt es für richtig, unter euch nichts zu wissen als allein Jesus Christus, den Gekreuzigten. Und ich war bei euch in Schwachheit und in Furcht und mit großem Zittern; und mein Wort und meine Predigt geschahen nicht mit überredenden Worten menschlicher Weisheit, sondern *in Erweisung des Geistes und der Kraft, damit euer Glaube nicht stehe auf Menschenweisheit, sondern auf Gottes Kraft* (1 Kor 1, 17. 2, 1–5; vgl. 1, 18 ff.; 2, 6 ff.; Gal 1, 11 f.). Paulus’ leibliche Gegenwart wurde als schwach und seine „kläglich“ Art zu reden als verachtenswert empfunden (vgl. 2 Kor 10, 10b). Schon lange hat sich mir der Verdacht aufgedrängt, dass der rein intellektuelle sowie rhetorisch emotionale Transfer von gedanklichen Inhalten vom Kopf des Predigers in die Köpfe der Zuhörer der Grund dafür sein könnte, warum viele Christen nach Jahrzehnten des Hörens allerlei kluger und inhaltlich richtiger Predigten geistlich kaum wachsen. Vgl. hierzu auch *W. Nee*, Christus, die Summe aller geistlichen Dinge. Adliswil 1993.

„das für viele Christen Neuland bedeutet. Erstens bezweifeln viele, dass der Mensch überhaupt abgesehen von der Seele noch einen Geist haben soll, und zweitens können diejenigen, die einen besonderen Geist im Menschen gelten lassen, nichts damit anfangen, weil sie nicht wissen, wie man diesen Geist bewusst erfahren kann [...]. Es bleibt für alle Gotteskinder bestehen, dass wir mit apostolischer Vollmacht durch die Schrift dazu aufgefordert werden, im Geist zu wandeln. Die Schulhüpter hüllen sich in Schweigen, wenn man sie fragt, wie das denn konkret zu verstehen sei, oder sie geben irgendeine blumige Erklärung ab, mit der niemand etwas anfangen kann. Denn auch wenn sie sagen, man müsse in Abhängigkeit vom Geist wandeln, können sie trotzdem nicht sagen, wie man das macht.“⁶

2. Anthropologie: Monismus, Dichotomie oder Trichotomie/Trinität?

Vorab möchte ich darlegen, warum ein *trichotomisch-/trinitarisches* Menschenbild, das den Menschen als Geist, Seele und Leib versteht (im Gegensatz zur *Dichotomie* von Seele und Leib und zum *monistischen* Verständnis des Menschen als Ganzheit), für dieses Thema, ja für den gesamten Wandel im Geist von fundamentaler Bedeutung ist.

Es ist zwar richtig, dass die Begriffe Geist, Seele und Leib in der Bibel so gebraucht werden, dass jeder von ihnen den ganzen Menschen bezeichnen kann⁷ (obwohl sich das auch nicht bei allen Stellen klar feststellen lässt) und alle drei Aspekte eng zusammengehören.⁸ Dennoch sind sie gemäß der biblischen Anthropologie zu unterscheiden, zu der sich ja nirgendwo so deutliche Hinweise finden wie im Corpus Paulinum. Obwohl diese Briefe keine theoretische Anthropologie, Philosophie oder Psychologie lehren, bieten sie dennoch einen normativen Rahmen für eine christliche Anthropologie.⁹

⁶ M. R. Haller, *Wandelt im Geist! Die Funktionsweise unseres Geistes: Gewissen, Intuition, Kommunion. Anleitung zu einer spirituellen Praxis*. Adliswil 1994, 1.

⁷ Synecdochisch für die ganze Person; im AT: *nāphās*: Lev 17, 10; 19, 8; 20, 6; 22, 3–4; 23, 30; Num 5, 6; 9, 13; vgl. H. W. Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments*. München 1990, 41 f. Vgl. im NT für *pneuma*: 1 Kor 16, 18; Gal 6, 18; Phil 4, 23; Phlm 25; 2 Tim 4, 22; für *psyche*: Num 23, 10; Mt 6, 25; 10, 39; 16, 25 f.; 20, 28; Joh 10, 11–18; Apg 2, 41. 43; 3, 23; 7, 14; 27, 37; 1 Thess 2, 8; Phil 2, 30; Röm 2, 9. 30; 11, 3; 13, 1. 3; 16, 4; 2 Kor 1, 23; 12, 15; 1 Petr 3, 20; 4, 19; 2, 14; 1 Joh 3, 16; Jak 5, 20; Offb 12, 11b; 16, 3; 18, 13; für *soma*: Röm 6, 13. 16; 12, 1; Hebr 10, 22.

⁸ Auch Tertullian sah die Aspekte Leib und Seele – wenngleich dichotomisch – als aufeinander angewiesen und als Einheit. Vgl. V. Gäckle, *Art. Mensch*, in: ELThG, Bd. 2, Wuppertal 1993, 1323. Irenäus von Lyon sieht den Menschen ebenfalls einheitlich. Johannes von Damaskus betont im Gegensatz zu Origenes die gleichzeitige Erschaffung der Seele mit dem Leib und unterscheidet beide nicht. (vgl. R. Rieger, *Art. Mensch – VI. Kirchengeschichtlich*, 1. Alte Kirche bis Reformation, in: RGG⁴ 2002, Sp. 1062). Inakzeptabel ist natürlich ein materialistischer Monismus, der die Seele als Epiphänomen des Gehirns versteht und den Menschen auf eine seelenlose elektrochemische Maschine reduziert: „It is hard to recall a single primitive society among the hundreds which have been studied intensely that does not take it for granted. Indeed almost all primitive cultures place greater emphasis upon the spirit than the body and have little or no doubt as to its continuance after the body has been destroyed.“ Vgl. <http://custance.org/old/seed/ch2os.html>.

⁹ Vgl. J. W. Cooper, *Body, Soul and Life Everlasting*. Grand Rapids 1989, 197.

Es fällt auf, dass der anthropologische Gebrauch von *Geist* – selbst innerhalb eines neutestamentlichen Buches – nicht einheitlich ist.¹⁰ Er meint einmal „das Lebensprinzip, die Lebenskraft oder einfach das ‚Innere‘“¹¹, dann wohl den gesamten nicht-körperlichen Bereich, der an anderen Stellen wiederum „Seele“ genannt wird, usw. Zunächst legt sich ein gewisser Dualismus nahe, da Paulus, Jakobus, Lukas und Jesus zwischen innerem und äußerem Menschen bzw. zwischen Seele oder Geist einerseits und Leib oder Fleisch andererseits unterschieden.¹² Dieser Dualismus ist auch im Alten Testament¹³ und in der zwischentestamentlichen Literatur¹⁴ nachweisbar.

Was manche aber zögern lässt, einen Dualismus zu konzederen, ist die Tatsache, dass in dualistischen Vorstellungen im Altertum häufig *sarx* oder *soma* als böse, *psyche* oder *pneuma* dagegen als gut angesehen wurden. Dass jedoch eine Abwertung des Leibes aus neutestamentlicher und christlicher Sicht nicht haltbar ist, beweist eindeutig die petrinische¹⁵ und paulinische Hochschätzung des Leibes¹⁶ sowie die johanneische Hochachtung der Inkarnation¹⁷. Auch versteht Paulus den Zustand der Befreiung seines unsterblichen Menschen vom äußeren, sterblichen Leib/Zelt/Kleid nicht platonisch-positiv als Erlösung, sondern deutlich negativ als unangenehm, abnormal als „Nacktheit“ (2 Kor 5,1–5). So interpretiert er die Erlösung

¹⁰ In Joh 11,33; 13,21 ist *pneuma* wohl im Sinn von *psyche* zu verstehen (wie in 12,27).

¹¹ Vgl. Mt 5,3; sowie W. Rebell, Erfüllung und Erwartung. Erfahrungen mit dem Geist im Urchristentum. München 1991, 180: „In Röm 1,9 schreibt Paulus, er diene Gott ‚mit seinem Geist‘. Gemeint ist: Der Dienst für Gott beherrscht ihn durch und durch, bis in sein Innerstes hinein. In 1 Petr 3,4 ergeht die Mahnung an die Frauen, sie sollen einen sanften und stillen Geist haben. Hier meint Geist *Gesinnung*.“ Ein „Geist“ ist immateriell (vgl. Lk 24,39b); er ist im Menschen (1 Kor 2,11).

¹² Vgl. 2 Kor 4,16; Röm 7,22 vgl. auch Eph 3,16; Jak 2,26a; Mt 10,28; 26,41; 27,50; Lk 8,55; 23,46; Apg 2,27; 7,59; 20,10; 1 Kor 7,1; Offb 11,11; 1 Petr 2,11; 3,18; 4,6. Begrenzt hellenistischer Einfluss ist nur bei den Petrus-Stellen erkennbar. Vgl. S. H. Travis, Art. Psychology, in: Dictionary of the Later New Testament and its developments, Leicester 1997, 986. „In der frühen Kirche [nach NT] lässt sich eine platonisch-dualistische Anthropologie, die eine Dichotomie von Leib und Seele annimmt, von einer eher stoisch-integrativen Anthropologie unterscheiden, die stärker die Einheit des M[enschen] betont.“ (Rieger, a. a. O., Sp. 1061). Für Dichotomie plädierten Origenes (größtenteils), Apollinarius von Laodicea und Cyrill von Alexandrien (vgl. Gäckle, ebd.) Ignatius (in *Polycarp* 2.2) unterscheidet zwischen Fleisch und Geist. Auch für Basilius von Caesarea ist der Leib sterblich, die Seele unsterblich (bei letzterer unterscheidet er den vernünftigen Teil der Seele von deren begehrendem Teil, über den der erste herrschen solle). Gregor von Nazianz nimmt für Seele (primär) und Körper (sekundär) einen Zwiespalt an. Für Ambrosius ist das Fleisch nur Hülle, Kleid des Geistes. Lactantius schließlich hält die Frage für unlösbar, ob Seele und Geist identisch seien oder unterschieden werden müssten (De opificio Die XVIII 1; vgl. Rieger, a. a. O., Sp. 1062). Thomas von Aquin lehrt dichotomisch (vgl. *Summa Theologica*, IaI, Prolog & xxv.4).

¹³ Vgl. Gen 2,7; 35,18; Ps 31,5; 104,30; 1 Kön 17,21; Jes 10,18; 14,9 ff.; Koh 3,21; 12,7; Hi 32,8; 33,4.

¹⁴ Judith 10,13; 2 Makk 6,30; 7,37; 14,38; 15,30; 4 Makk 1,20. 26 f. 32; 10,4; 13; 14,6. *Testament Dan* 3,1. 6; *Testament Naphthali* 2,24; und *1. Henoch* 71,11.

¹⁵ Vgl. 1 Petr 1,18; 2,24; 4,1.

¹⁶ Vgl. z. B. Röm 6,13. 19; 8,3; 12,1; 1 Kor 6,15. 19 f.; 15,35 ff.; Gal 4,4; Phil 1,20; „Leib Christi“ in Röm 7,4; 12,5; 1 Kor 1,13; 6,15 f.; 10,16 f.; 11,27; 12,12 ff.

¹⁷ Vgl. Joh 1,14; 1 Joh 4,2. Siehe zusätzlich auch Hebr 10,5 ff.

letztlich ganzheitlich als Reintegration der Person bei der Auferstehung in einen neuen, geistlichen Körper,¹⁸ weshalb man auch von einem „holistischen Dualismus“ gesprochen hat.¹⁹

Was den Menschen vom Tier unterscheidet, ist gewiss seine Personalität, sein Ich-Bewusstsein, mit dessen Hilfe er sich selbst bestimmen und auch transzendieren kann, sowie seine Verantwortung. Wenngleich nach Gen 1,20 und 2,19 auch die Tiere als „lebende Seelen“²⁰ bezeichnet werden (wie in Gen 2,7 in Blick auf den Menschen), so wird doch nur vom Menschen ausgesagt, dass Gott selbst ihm „Atem der Leben“ (Plural) einhauchte (Gen 2,7), was ein Hinweis darauf sein könnte, dass der Mensch mehrere Arten von Leben, eben nicht nur Seelen-Leben, sondern auch Geist-Leben in sich hat. Das betrifft allerdings den *geschaffenen* menschlichen Geist und ist noch nicht der (ungeschaffene) Heilige Geist und macht Menschen auch nicht wesentlich göttlich oder zum Teil eines irgendwie umfassenden Gottesgeistes. Daher entspricht nicht nur die dichotome Unterscheidung des Menschen nach Seele und Leib, sondern auch die nach Geist, Seele und Leib der Bibel.²¹

Mit dem anthropologischen Geist ist allerdings nicht etwa das gemeint, was man als „das Geistige“ bezeichnet, also der menschlicher Verstand: Dieser gehört zusammen mit Wille und Gefühl zum Bereich der Seele. Und „Leib“ meint den Menschen in seiner Geschöpflichkeit, Leiblichkeit, Sündhaftigkeit und Sterblichkeit.²² Gerade wegen seiner Verklammerung mit Gottes Geist steht der menschliche Geist für die Transzendenzdimension und für das Gottesbewusstsein des Menschen, d. h. für dessen Bezogenheit auf Gott und auf die unsichtbare Welt. Der Geist ist die Fähigkeit und die Bestimmung des Menschen, Gott verantwortlich zu sein. Der Mensch als

¹⁸ Vgl. J. K. Chamblin, 767; 1 Kor 15, 42–58; Phil 3, 20 f. Siehe auch Lk 24, 40; Joh 20, 27.

¹⁹ Vgl. J. W. Cooper, *Body, Soul and Life Everlasting*. Grand Rapids 1989, 50, 179.

²⁰ Vgl. auch Gen 1, 21. 24. 30; 9, 4. 10. 12. 15 f. Es ist falsch, seit der rationalistischen Philosophie von Descartes die Tiere als seelenlose Maschinen zu sehen. Gemäß Ps 104, 30 ist der göttliche Lebenshauch auch bei der Erschaffung der Tiere beteiligt (vgl. auch Koh 3, 21). „Obwohl sich die philos. Unterscheidung zwischen anima vegetativa (Lebensprinzip des M., das er mit Tieren und Pflanzen teilt), anima sensitiva (Empfindungsprinzip, geteilt mit höherentwickelten Tieren) und anima rationalis (Vernunftprinzip) mit dem christl. Menschenbild nicht spannungslos vereinbaren lässt, gibt es eine Nähe und Verbundenheit des Menschen zur tierischen Lebensform“ (Härle, W., *Art. Mensch – VII. Dogmatisch und Ethisch*, in: RGG⁴ 2002, Sp. 1070) Dennoch weiß die Bibel nichts von einer Trennung eines immateriellen Teiles (Seele?) und eines materiellen (Körper) beim Tod von Tieren, bzw. der Wiederherstellung beider in deren Auferstehung o. Ä.

²¹ Unter den Kirchenvätern finden sich für diese trichotomische Sicht m. W. nur Tatian, z. T. Origenes, Irenaeus, (Haer., I 5,6; 6,1; I, 24,4; vgl. E. Schweitzer, *Art. Pneuma, πνεύμα-τιμός*, in: ThWNT, VI, Stuttgart 1959, 395) und z. T. Tertullian, der das physische Sein als „den Körper der Seele“ und die Seele als „Gefäß des Geistes“ bezeichnete (zitiert in J. Penn-Lewis, *Seelenkräfte kontra Geisteskräfte*. Dt. Übers. von Soul and Spirit (1903). Lüdenscheid 2003.

²² Vgl. H. Lichtenberger, *Art. Mensch – V. Neues Testament* in RGG⁴ 2002, Sp. 1060; U. Schnelle, *Neutestamentliche Anthropologie. Jesus – Paulus – Johannes*. Neukirchen-Vluyn 1990, 66 ff.; R. Jewett, *Paul's Anthropological Terms. A Study of their use in conflict settings*. Leiden 1971, 201 ff. 456 f.

Ebenbild Gottes hat darin eine Ähnlichkeit und Entsprechung Gott gegenüber.²³ Gott kann mit seinem Geist zum Geist des Menschen in Beziehung treten. Der Geist steht so für Gewissenstruktur, Intuition und die Gemeinschaft des Menschen mit Gott.²⁴

Die menschliche *Seele* ist, wie Richard Swinburne schreibt, wozu „the (pure) mental properties belong. On the dualist account the whole man has the properties he does, because his constituent parts have the properties they do [...] imagine a cat because my soul does.“²⁵ Die Beschreibung der Seele als Wille, Verstand und Gefühl²⁶ trifft das sehr gut. Die Seele steht somit für die Persönlichkeit, Subjekthaftigkeit und das Ich-Bewusstsein des Menschen, und ist von der Seele der Tiere unterschieden, die instinkthaft wollen, denken und fühlen. Der *Körper* schließlich ist Sitz unseres (Um-)Welt-Bewusstseins durch unsere fünf Sinne.

Wenn man in den anthropologischen Kategorien einer Dichotomie spricht, dann muss man den Menschen als Geist oder Seele oder als beides (Geist-Seele) einerseits und als Leib andererseits verstehen,²⁷ wenn man trichotomisch redet, jedoch als Geist, Seele und Leib.²⁸ In gewissem Sinne besteht der Mensch aus zwei „Teilen“, dem immateriellen Teil der Geist-Seele und dem materiell-stofflichen des Leibes. Somit könnte man sowohl von einer Dichotomie, als auch von einer Trichotomie sprechen.²⁹

Augustinus jedoch erkennt in der Seele eine trinitarische Struktur als Abbild Gottes im Menschen: Erinnerung, Erkenntnis, Liebe.³⁰ Ähnlich lehren

²³ Wenngleich das nach dem Sündenfall vom nicht wiedergeborenen Menschen nur formalstrukturell und nicht inhaltlich behauptet werden kann. Der unerlöste menschliche Geist ist gefallen und in Beziehung zu Gott tot in „Vergehungen und Sünden“ (Eph 2, 1). Durch die „neue Schöpfung“ in der Wiedergeburt wird der menschliche Geist durch Gott lebendig gemacht, jedoch nicht nur runderneuert, sondern neu geschaffen.)

²⁴ Vgl. W. Nee, *Der geistliche Christ*. Gesamtausgabe. Berneck o. J., 239 ff.

²⁵ R. Swinburne, *The Evolution of the Soul*. Oxford 1997, 145.

²⁶ Vgl. Nee, *Christ*, 37, 361–509; T. Austin-Sparks, *Was ist der Mensch?* Kap. 3. www.austin-sparks-net/deutsch/buecher, u. a.

²⁷ Siehe 1 Kor 5,3–5; 7,34; 2 Kor 7,1 und Hebr 12,23; Offb 6,9; Offb 20,4 (körperlose Menschenwesen im Zwischenreich nach dem Tod vor der Auferstehung)

²⁸ „Im Geist wohnt Gott, in der Seele das Ich, im Leib die Sinne.“ A. Murray, *The Spirit of Christ. Thoughts on the Indwelling of the Holy Spirit in the Believer and the Church*. www.exodus-verlag.de

²⁹ Vgl. R. Antholzer, *Geist, Seele, Leib – Der Mensch in seiner Beschaffenheit*. www.gibb-ev.de/Downloads/Anthropologie_2.pdf. Laut Antholzer habe sich Luther manchmal dichotomisch, manchmal trichotomisch geäußert. Luther hat dabei trichotomisch „den Geist im Menschen nicht als die Seele qua Vernunft [verstanden,]“ sondern als die Personmitte, in der der Mensch durch die Macht bestimmt wird, die sein ganzes Lebensverhalten in Vernunft und Sinnen durchdringt und beherrscht. Ist sein Geist im Glauben dem Wort und Geist Gottes geöffnet, so wird der ganze Mensch ‚geistlich‘, herrscht dort widergöttliche Macht, so wird er ‚fleischlich‘ in einem tieferen, nicht anthropologischen, sondern theologischen Sinn der Unterscheidung von ‚Geist‘ und ‚Fleisch‘. (W. Joest, *Dogmatik*. Bd. 2. *Der Weg Gottes mit dem Menschen*. Göttingen 1993, 349, Anm. 1.

³⁰ Vgl. Rieger, a. a. O., Sp. 1062, Kersting, W., „Noli Foras Ire, In Te Ipsum Redi“. Augustinus über die Seele, in: Jüttemann, G. / Sonntag, M. / Wulf, Ch. (Hgg.), *Die Seele. Ihre Geschichte im Abendland*. Göttingen 2005, 73.

später Anselm und Bonaventura. Duns Scotus sieht die menschliche Natur nicht aus Teilen bestehend, weil der Mensch sonst ein Aggregat wäre, sondern in einer darüber hinausgehende Einheit (In sententias, III, d.22,q.1). Dies entspricht dem heutigen Konsens in der theologischen Anthropologie, dass der Mensch nicht als zusammengesetztes Wesen verstanden wird, sondern als Einheit, an der Leibhaftigkeit/Körperlichkeit und Geistigkeit/Beseeltheit nicht als Teile, sondern nur als unterschiedliche *Aspekte* ein und desselben Wesens verstanden werden.³¹ So könnte man in Anlehnung an Augustinus' Seelenverständnis das Wesen des Menschen trinitarisch fassen als Dreiheit in der Einheit und als Einheit in der Dreiheit.³²

Und obwohl wir gesehen haben, dass ein dichotomisches Verständnis des Menschen eine Trichotomie nicht notwendigerweise ausschließen, und beides auch nicht notwendigerweise den Menschen „zerteilen“ muss, sondern vom neutestamentlichen Befund her nachvollziehbar ist, hat sich doch, nicht zuletzt auch wegen des Einflusses von Platon, Augustinus und den Reformatoren, in der westlichen Theologie so gut wie ausschließlich die bis dahin ohnehin schon überwiegend vertretene dichotomische Anthropologie durchgesetzt.

Hierzu trug wohl auch die offizielle Ablehnung der Trichotomie auf dem VIII. Ökumenischen Konzil von 869/70 in Konstantinopel bei.³³ Allerdings bezog sich diese Ablehnung der Trichotomie auf eine *Zwei-Seelen-Lehre* (Seele, Seele, Körper) des Patriarchen Photios,³⁴ der im aristotelischen Sinne die unsterbliche, höhere Geist-Seele von der irdisch-vergänglichen tierischen Seele im Menschen unterschied.³⁵ Selbst Karl Barth meinte: „Der T.[richotomismus] müsste notwendig auf die Anschauung und den Begriff von zwei verschiedenen Seelen und damit auf eine Aufspaltung des menschlichen Seins hinauslaufen. Das macht die Heftigkeit verständlich, mit welchem er auf dem vierten konstantinopolitanischen Konzil verurteilt worden ist“.³⁶ Die Postulierung dieser Notwendigkeit³⁷ ist jedoch ebenso verfehlt, wie eine Verbindung der Ablehnung der Trichotomie von Leib,

³¹ Vgl. *Härle*, Mensch, Sp. 1069. Swinburne dagegen sieht aufgrund der Trennung von Seele und Körper im Zwischenstand zwischen Tod und Auferstehung die Einheit beider nicht als notwendig, sondern nur als kontingent für das Menschsein an. Vgl. *Swinburne*, Evolution, 152.

³² Daher Dennis und Rita Bennetts Buchtitel: „Die Trinität des Menschen“. Vgl. *D. u. R. Bennett*, Die Trinität des Menschen. Die dreidimensionale Erlösung – Heil für Geist, Seele und Leib. Erzhausen 1980.

³³ Dieses Konzil mitsamt seinen Entscheidungen ist von den Ostkirchen nie anerkannt worden. Es gab (nach östlicher Zählung) nach dem VII. Konzil im Jahre 787 kein gesamt-kirchliches Konzil mehr.

³⁴ Vgl. *H. Denzinger*, Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. *P. Hünermann* (Hg.), Freiburg i. Br. 371991, 299–306, v. a. Nr. 657 (303 f.).

³⁵ In anderer Form ist ein Nachweis der angeblichen „Lehre von den zwei Seelen“ bei ihm nicht möglich. Vgl. *B. Ignatiou*, Patrologia Graeca. Bd. 98, col. 104, *D. Dvornik*, The Photian Schism. History and Legend. Cambridge 1948, 216 ff.

³⁶ *K. Barth*, Die Kirchliche Dogmatik. Bd. III. Zürich 1948, 427 f.

³⁷ Ironischerweise protestierte Barth ja andernorts so deutlich gegen die „Religion“ im Namen der Offenbarung.

Seele und Geist mit diesem Konzilsbeschluss durch die römisch-katholische Kirche.³⁸ Rahner lehnte die Trichotomie ab, weil dadurch der Geist zum „Widersacher der Seele“ werde und sich daraus ein „essentieller [...], also unversöhnlicher Widerspruch zur Geschichte der Erde und zum Leib“ ergebe.³⁹ Das ist jedoch nicht der Fall. Nur unter der Bedingung des Sündenfalls (infralapsarisch) ist das Adjektiv „seelisch“ im Neuen Testament negativ konnotiert (vgl. 2 Kor 2,14; Jud 19), so dass zwischen Seele und Geist, trichotomisch gedacht, *nicht generell und auch nicht essentiell* ein unversöhnlicher Widerspruch besteht.⁴⁰ Nur so lässt sich auch Bonhoeffers scharfe Kontrastierung von „pneumatisch“ und „psychisch“⁴¹ verstehen, wobei er zugleich immer vor doketischen Kurzschlüssen warnte.⁴²

Da sich nach dem Sündenfall die Seele als Konnex und Verbindungsbereich zwischen Geist und Körper nicht mehr nach innen für die göttlichen Impulse des Geistes öffnete, sondern sich nach außen den Sinnes-Impulsen und Trieben des Körpers unterwarf, wurde der Mensch bedürftig nach einer Neuschöpfung des gefallen menschlichen Geistes und nach einer Geburt von oben im Heiligen Geist,⁴³ wodurch eine Erneuerung des Sinnes (Röm 12, 2; Eph 4, 23) sowie durch tägliche aktive Verleugnung seines bisher gewohnten eigenmächtigen Selbstlebens (Lk 9, 23 f.; 14, 26 f.; 2 Kor 4, 18) als „Ziel des Glaubens die Rettung der Seele“ (1 Petr 1, 9) erst möglich wird. Die Verbindung der nicht erneuerten menschlichen Seele – auch nach der Neuschaffung des menschlichen Geistes – mit den Sinnen und dem Leib (wofür im Neuen Testament auch das Synonym Fleisch gebraucht wird)⁴⁴ nennt Paulus „Fleisch“ (*sarx*) und einen irdischen (Jak 3, 14 f.), menschlich-natürlichen (1 Kor 3, 3 f.), jedoch nicht vom Heiligen Geist (im menschlichen Geist) dominierten Wandel „fleischlich“.⁴⁵

Was spricht ferner für das christliche Menschenbild als Trichotomie bzw. Trinität? Nicht nur, weil es längst nicht bewiesen ist, dass die beiden klassischen biblischen Belegstellen 1 Thess 5, 23 bzw. Hebr 4, 12 für Trichotomie

³⁸ Vgl. LThK, I, Freiburg i. Br. 1957, Sp. 716 f.

³⁹ K. Rahner / H. Vorgrimler, Kleines Theologisches Wörterbuch, Freiburg i. Br. 1979, 420.

⁴⁰ Vgl. Austin-Sparks, Was ist der Mensch, Kap. 2.

⁴¹ Vgl. D. Bonhoeffer, Gemeinsames Leben, München 1987, 22 f. 26–33.

⁴² Vgl. a. a. O., 103.

⁴³ Vgl. 2 Kor 5, 17; Joh 1, 13; 3, 3; Murray, Spirit.

⁴⁴ Vgl. Mt 19, 5 f.; 1 Kor 6, 16; Eph 5, 29–31; Joh 6, 53–56; Mt 26, 26 par.

⁴⁵ Vgl. Röm 8, 3–13. So wird auch leicht verständlich, warum Paulus von der „Sünde im Fleisch“ spricht (8, 3), von der Sünde im „sterblichen Leib“ und in dessen Begierden (6, 12 f.; 7, 17. 20), vom erforderlichen Töten der „Handlungen des Leibes“ (8, 13), von den „Leidenschaften der Sünden [...] in unseren Körpergliedern“ (7, 5), vom widergöttlichen „Gesetz der Sünde, das in meinen Körpergliedern ist“ (7, 23), ja sogar von seinem Körper als „Leib des Todes“ (7, 24), ohne dies etwa im gnostischen Sinne grundsätzlich und wesentlich leibfeindlich oder abwertend zu meinen. Vgl. hierzu auch M. Haller, Das herrliche Evangelium. Teil I. Adliswil 1979, 115–131, *ders.*, Der Heilige Geist. Wesen und Wirksamkeit. Bd. 1. Adliswil 1991, 53–62, *ders.*, Der Heilige Geist. Wesen und Wirksamkeit. Bd. 2. Adliswil 1992, 8–19. 105–118. 139–165, *ders.*, Der Heilige Geist. Wesen und Wirksamkeit. Bd. 3. Adliswil 1992, 1–165.

nicht aussagekräftig seien,⁴⁶ legt der biblische Befund dennoch die Trichotomie nahe, d. h. eine Unterscheidung von Seele und menschlichem Geist. Zunächst einmal werden Seele und Geist im Neuen Testament nicht beliebig synonym verwendet. Hinweise auf Impulse z. B. bezüglich Inspiration, Führung, Warnung, Vision etc. des innewohnenden heiligen Geistes im Christen tragen ausschließlich die Beschreibung „Geist“, niemals Seele.⁴⁷ Dann lesen wir in Sach 12, 1: „Es spricht der Herr, der [...] den Geist des Menschen in seinem Inneren bildet.“ Hier kann es sich nicht um den Heiligen Geist handeln, denn der muss nicht erst gebildet werden, und auch die Seele des Menschen wird nicht in seinem Innern geformt, sondern allenfalls in seinem Körper.

Aufgrund von 1 Kor 14, 14 („denn wenn ich in Sprachen bete, dann betet *mein* Geist“) ist klar, dass Paulus seinen eigenen menschlichen Geist meint.⁴⁸ Und aus seinen folgenden Sätzen geht hervor, dass er die Bereiche seines menschlichen Geistes und seines menschlichen Verstandes gegenüberstellt und sie voneinander unterscheidet. Gemäß einer nur dichotomischen Differenzierung von Geist-Seele und Körper, wären jedoch der menschliche Geist und der menschliche Verstand nicht unterscheidbar, sondern Teil einer gemeinsamen inneren Wirklichkeit.

Eine geistliche Schlüssel-Aussage wie die in 1 Kor 6, 17, „Wer aber dem Herrn anhängt, ist *ein Geist* mit ihm“, über die allgemein ja auch nur selten gepredigt wird, mutet die meisten Christen bestenfalls unverständlich, schlimmstenfalls häretisch an. Wo und wie soll diese Einheit denn stattfinden? Wo ist denn der *Locus* unserer Begegnung mit Gott? Gewiss nicht in unserer Seele, in der sich sonst alles vermischen würde, sondern im menschlichen Geist.⁴⁹

Was ist denn das *Neue*, was geworden ist durch die in 2 Kor 5, 17 genannte „neue Schöpfung“, wenn nicht unser *Geist* (trichotomisch)? Wie einfach

⁴⁶ Angeblich intendiere Paulus in seinem Gebet um Bewahrung von Geist und Seele und Leib ebenso wenig eine dreifache Aufgliederung des Menschen, wie Jesus den Menschen in Lk 10, 27 par. in vier Teile (Tetrachotomie) aufgliedern wollte [dies kann dadurch entkräftet werden, dass das Zitat von Dtn 6, 5 im MT dreigliedrig ist und – ohne Nennung von Verstand – geradezu ein Menschenbild nach Geist (Herz), Seele und Leib (Kraft) unterstützt]. Und bzgl. Hebr 4, 12 würde das Verb „scheiden“ im NT niemals für das Unterscheiden zweier unterschiedlicher Dinge gebraucht, sondern nur im Sinne eines Aufteilens verschiedener Aspekte der gleichen Sache (vgl. Hebr 4, 2; Lk 11, 17 f.; Mt 27, 35; Joh 19, 24). Demnach würde das Wort nicht Seele und Geist trennen als ob diese zwei unterschiedliche Dinge wären, sondern Seele und Geist aufteilen, um ins Innerste einzudringen. Vgl. K. Riddlebarger, Trichotomy: A Beachhead For Gnostic Influences. (2004; <http://home.christianity.com/local/48445.html>). Dagegen lässt sich zumindest am Beispiel des Markes, das tiefer liegt als die Gelenke, durch Ableitung feststellen, dass der Geist tiefer im Innern liegt als die Seele (vgl. Austin-Sparks, Was ist der Mensch, Kap. 2).

⁴⁷ Vgl. Mk 2, 8; Lk 1, 80; Apg 19, 21; 20, 22 (es ist schwerlich denkbar, dass Paulus in der Seele gebunden gewesen wäre); 1 Kor 2, 11; Joh 4, 24, v. a. Offb 1, 10; 4, 2a!

⁴⁸ Dieses *pneuma* ist z. B. eindeutig unterschieden von seinem *nous* (Verstand). Vgl. Schweitzer, ThWNT, 435.

⁴⁹ Ich bestreite nicht, dass uns Gott auch im Wort und in den Sakramenten (Taufe und Abendmahl) begegnen kann, doch auch dann ist der *Locus* dieser Begegnung unser menschlicher Geist.

erklärt das auch die *Crux interpretum* von 1 Joh 3, 9 („Jeder, der aus Gott geboren ist, tut nicht Sünde, denn sein Same bleibt in ihm; und er kann nicht sündigen, weil er aus Gott geboren ist“), dass damit der nicht mehr zur Sünde fähige Geist des Menschen gemeint ist, in dem der Heilige Geist wohnt.

Das trichotomische Menschenbild ergibt für den Christen die Konsequenz, aus der Dominanz des menschlichen Geistes zu leben, und nicht aus der der Seele. Das erklärt auch die für den ethisch-religiösen Menschen so anstößige Notwendigkeit, dass auch dieser sich bekehren muss, weil nicht nur das *sündige* Leben Gott verfehlt, sondern auch das fromme, tugendhafte, edle und vorbildliche *menschliche* Leben schlechthin, sofern es der seelisch-eigenmächtigen und von Gott unabhängigen Quelle des Menschen entspringt. Es erklärt ferner, warum Jesus nicht nur unsere Sünden ans Kreuz tragen musste, sondern *uns selbst*.⁵⁰

Die ganze Realität des tieferen Lebens im Geist aufgrund unserer Identifikation im Glauben mit Christi Tod, Grablegung, Auferstehung, Himmelfahrt, sowie unserem Mit-Thronen mit ihm zur Rechten des Vaters⁵¹ ist vielen Christen nahezu unbekannt, oft suspekt oder gar ungeheuerlich. Sie erfordert ein Bewusstsein über unsere Gemeinschaft mit dem Heiligen Geist in unserem Geist. Andernfalls bleibt das ganze persönliche, alltägliche Erleben des „In-Christus-Seins“, das „In-ihm-Bleiben“, das existenzielle Verständnis der Einwohnungschristologie des Johannesevangeliums,⁵² das Betrachten der Herrlichkeit des Herrn⁵³ nur graue Theorie.

Die Implikationen der Trichotomie, d. h. das Einüben des Wandels im Geist, der eine Verleugnung der Seele erfordert, des Eigenlebens und -wollens, wie es z. B. Jessie Penn-Lewis oder Watchman Nee beschreiben,⁵⁴ veranschaulichen, wie Jesus von Nazareth ein demütiges Leben in vollkommener Abhängigkeit von Gott führte, und begründen die Hingabe für unsere eigene Gottesbeziehung und Christusunachfolge.⁵⁵ Sie machen das ausgetauschte Leben, dass Christus heute, hier und jetzt sein Leben durch uns, d. h. durch unseren Geist, leben will, erst konkret fassbar und praktisch umsetzbar.

3. Implikationen eines sachgemäßen Verständnisses des anthropologischen Geistes

Die Verwechslung des anthropologischen Pneumas mit dem menschlichen Verstand, die im Deutschen vom Wort „Geist“ her nahe legt, spricht ange-

⁵⁰ Vgl. zum „edlen“ Fleisch: Phil 3, 4–7. Zu unserem Mit-Gekreuzigtwordensein vgl. Gal 2, 19b–20; Röm 6, 4–10; 2 Kor 5, 14.

⁵¹ Vgl. Eph 2, 6; Kol 2, 12 f.; 3, 1–4.

⁵² Vgl. *Rebell, W.*, Alles ist möglich dem, der glaubt. Glaubensvollmacht im frühen Christentum. München 1989, 74 f.

⁵³ 2 Kor 3, 18; vgl. Hebr 12, 2.

⁵⁴ Vgl. *Penn-Lewis*, Seelenkräfte, passim; *W. Nee.*, Christ, 82 ff.

⁵⁵ Vgl. Lk 22, 42; Joh 4, 34; 5, 19. 36. 38; 6, 57; 8, 28 f. 50; 12, 49; 14, 10; 15, 5; Apg 2, 22; Eph 2, 10; Phil 2, 8 f. 13; Hebr 10, 7.

sichts dessen eine deutliche Sprache.⁵⁶ Wie ist die Ablehnung von menschlicher Bildung durch den Apostel Paulus⁵⁷ sowie die Inkommensurabilität von menschlicher und göttlicher Weisheit⁵⁸ anders zu erklären als dadurch, dass der Bereich der Seele mit ihrer Vernunft und Kultur sowie der des Geistes im Menschen voneinander zu differenzieren sind? Warum sollte man sich nicht auf seinen Verstand verlassen,⁵⁹ wenn doch Seele (und damit Verstand) und Geist im Menschen ein und dasselbe wären? Wenn der seelische und der geistliche Bereich nicht grundsätzlich unterschieden werden, dann hat das Folgen. Die urchristliche, charismatisch geprägte Jesusbewegung in freiem Wirken des Geistes wurde zunehmend intellektualisiert, ästhetisiert, d. h. kulturell domestiziert und adaptiert, institutionalisiert und gesellschaftlich hoffähig gemacht. Leben wich der Orthodoxie, Freude der Monotonie, Freiheit des Geistes der Kontrolle von Dogma und Amt.

Shearer zeigt in seinem Online-Artikel „Body, Soul & Spirit“,⁶⁰ wie das dichotomische Menschenbild den Weg bereitet hat für eine überheblich-kulturoptimistische, postmillennialistische Theologie. Andererseits verteidigt gerade der Fundamentalismus die Dichotomie und wahrt so gleichzeitig die In-Eins-Setzung von theologischem und kulturellem Konservatismus.⁶¹ Ja, unsere Anthropologie prägt in eminenter Weise unsere Theologie, sowie die Art und Weise, wie wir einzeln und gesellschaftlich unser Christentum praktisch leben. Die Tragweite dieser Überlegung hinsichtlich der Frage nach dico- oder trichotomischem Menschenbild wurde bislang viel zu wenig erkannt.⁶² Die problematische Frage, wie es in einer – intellektuell und ästhetisch betrachtet – hochzivilisierten Kultur wie Deutschland mit über

⁵⁶ Ist es nicht auch bezeichnend, wenn man bei einem Neutestamentler liest, dass Paulus den Menschen als psychosomatische Einheit sehe, in der rationale, emotionale und körperliche Funktionen integriert seien, und dabei der anthropologische Geist völlig übersehen wird? Vgl. *Chamblin, J. K.*, Art. Psychology in: Dictionary of Paul And His Letters. Leicester 1993, 765. Ebenso erhellend ist die Tatsache, dass z. B. das englische Wörterbuch das Adjektiv „soulish“ gar nicht kennt, oder „*psychikos*“ (seelisch) auch in deutschen Übersetzungen wie der Elberfelder Bibel, der Lutherbibel oder der Einheitsübersetzung mit „natürlich“, andernorts auch mit „niedrig gesinnt“, „irdisch gesinnt“, „irdisch“ oder „sinnlich“ übersetzt wird (vgl. 1 Kor 15, 44. 46; 1 Kor 2, 14; Jak 3, 15) und damit den problematischen biblischen Aspekt spezifisch des Einflusses der menschlichen Seele nicht zur Geltung bringt.

⁵⁷ Vgl. 1 Kor 1, 17 ff. 2, 1 ff.; Gal 1, 11 f.

⁵⁸ Vgl. 1 Kor 3, 18 ff.; Jak 3, 15 ff.

⁵⁹ Vgl. Spr 3, 5; 28, 26.

⁶⁰ Vgl. S. R. Shearer, „Body, Soul and Spirit“. www.antipasministries.com/html/file0000036.htm. Shearers Ausführungen sind grundsätzlich bedenkenswert, auch wenn Shearer an einigen Stellen wenig differenziert argumentiert. Gleiches ist zu den Überlegungen von Gene Edwards zu sagen.

⁶¹ Vgl. *Riddlebarger*, a. a. O.

⁶² Siehe seine populärhistorisch formulierten Ausführungen in *G. Edwards, The Highest Life. Living with an Indwelling Lord*. Wheaton 1991, 167–181. Oder wie Gresham Machen schrieb: „What is today a matter of academic speculation begins tomorrow to move armies and pull down empires“ (zit. nach *W. L. Craig, Reasonable Faith. Christian Truth and Apologetics*, Wheaton 1994, xiii). Vgl. auch *Austin-Sparks, Was ist der Mensch*, Kap. 1.

tausend Jahren christlicher Tradition zu der Barbarei des Nazi-Regimes kommen konnte, die z. B. Horkheimer und Adorno in ihrem Werk „Dialektik der Aufklärung“ zu beantworten suchten, findet meines Erachtens zu einem nicht geringen Teil auch in diesem Aspekt ihre Antwort.⁶³

Der konstitutive und fundamentale Geist- und Offenbarungscharakter des neutestamentlichen Christentums, der eben gerade nicht in wissenschaftlicher Theologie, Philosophie und Ethik, in ästhetischer Kirchenarchitektur, Kirchenmusik und -liturgien aufgeht, wurde viel zu wenig beachtet. Damit rede ich ebenso wenig einem grundsätzlichen Anti-Intellektualismus oder – aufgrund der Voranstellung des menschlichen Geistes vor Seele und Körper – einem emotionslosen oder leibfeindlichen Christentum das Wort.⁶⁴ Nein, die spirituelle Lebensäußerung war für Paulus ganzheitlich: Da hatte gerade der Körper mit seinen Gesten wie Kniebeugen oder Händehaben beim Gebet ebenso Raum wie der Intellekt für das Lesen seiner Briefe und das Gefühl beim Ausdruck von Freude und Tränen. Es geht bei dieser trichotomischen Differenzierung nicht um ein Entweder-Oder, sondern um eine Neuausrichtung des jahrhundertealten verheerenden seelischen Gefalles zugunsten des menschlichen Geistes.

Ist es nicht bezeichnend, dass Jesus von Nazareth kein im konventionellen Sinne gelehrter Mann (als Schriftgelehrter oder Priester) war, sondern Handwerker?⁶⁵ Und auch unter seinen zwölf Jüngern berief er unseres Wissens keinen einzigen aus diesen beiden religiösen und hoch angesehenen Berufen, sondern im intellektuellen Sinn ungelehrte und ungebildete Männer.⁶⁶ Paulus war zwar sehr gebildet, brachte jedoch nach seiner Bekehrung Jahre in der arabischen Einöde zu,⁶⁷ und später maß er kulturellem Status, Ansehen oder Bildung nur geringen Wert zu.⁶⁸ Auch Mose hatte der Überlieferung zufolge Jahrzehnte in intellektuell betrachtet eine einfältige und ele-

⁶³ Vgl. M. Horkheimer / Th. W. Adorno, Dialektik der Aufklärung: philosophische Fragmente, Frankfurt a. M. 1969. T. Austin-Sparks bringt diese Problematik wie kaum ein anderer auf den Punkt. Vgl. *ders.*, Was ist der Mensch? Kap. 5.

⁶⁴ Immerhin: Bei aller Angst vor einem anti-intellektuellen Christentum, ist doch anzumerken, dass die *intellektuelle* Ausprägung des „seelischen“ Christentums wesentlich mehr Menschen in dogmatisch legitimer Inquisition, Folter, Hinrichtung und Glaubenskriegen auf dem Gewissen hat als alle so genannten schwärmerischen Gruppen der *emotionalen* Ausprägung des „seelischen“ Christentums zusammengenommen (als ob die praktisch singuläre Entgleisung täuferisch gesonnener Christen in Münster der schlimmste Horror der Kirchengeschichte gewesen wäre!). Der Preis, den die Christenheit bislang für ein intellektuell respektables Christentum zahlte, war hoch. Vgl. Edwards, *Life*, 162 ff.

⁶⁵ Jesus war unter ärmlichsten Umständen zur Welt gekommen und die ersten Zeugen der Geburt des Herrn waren arme Hirten.

⁶⁶ Vgl. Apg 4, 13. Das war auch die Sicht in der Alten Kirche. Vgl. Justin, Apologie I 39; Origenes, *Contra Celsum* VI 2; Theophilus von Antiochien, *Ad Autolyicum*, II 35; M. Minucius Felix, *Octavius* 16; Chrysostomus, *In Matthaicum homiliae* I 4; XXXIII 4; LXXVIII 25,3; Augustinus.

⁶⁷ Vgl. Gal 1, 17 f. Vgl. R. Riesner, Die Frühzeit des Apostels Paulus. Studien zur Chronologie, Missionsstrategie und Theologie, WUNT 71, Tübingen 1994, 227–231.

⁶⁸ Phil 3, 4–10; Röm 12, 16; 1 Kor 1, 17–29; 3, 18 ff.; vgl. auch Jak 2, 1–7.

mentare Tätigkeit als Hirte versehen; ebenso könnte David elementare Geistererfahrungen⁶⁹ in der Schlichtheit seiner Hirrentätigkeit gemacht haben, die sich später als überaus wertvoll erwiesen. Prisca und Aquila schließlich, die zu Paulus' fähigsten Mitarbeitern gehörten, waren Zeltflicker.⁷⁰

Doch daran orientierte sich der Mainstream des Christentums, der sich in der Kirchengeschichte durchsetzen und gesellschaftlich etablieren konnte, nicht – bis heute. In einer Gesellschaft, in der die allermeisten Christen weder lesen noch schreiben konnten, und auch, wenn sie es gekonnt hätten, keine Bibel besaßen,⁷¹ gab es in Damaskus einen Jünger namens Hananias, der Gottes Stimme hörte, eine Vision hatte und selbstverständlich mit Gott dialogisch kommunizierte, dass er sein Leben riskierte, weil es für ihn außer Frage stand, dass er sich bei seinem gefährlichen Auftrag verfehlt haben könnte. In Korinth öffneten sich nicht wenig schlichte Leute derart dem Geist (und Paulus war weise genug, mit seiner Kritik an ihrer seelischen Unreife, nicht den willkommenen Geist zu dämpfen und so das Kinde mit dem Bade auszuschütten!), dass es ihnen „an keiner Geistesgabe gemangelt hatte“.⁷² Und ironischerweise finden wir gerade im 1. Korintherbrief die einzigen ausführlicheren normativen Verweise auf einen neutestamentlichen Gottesdienst!

Wir verfügen heute über einen nie dagewesenen Reichtum an Bibelübersetzungen, internationaler, konfessions- und religionsübergreifender bibelwissenschaftlicher Forschung, an Kommentaren, Büchern, Internetartikeln, Ausbildungsstätten, ökumenischer Zusammenarbeit und Vernetzung, an Liedgut, Konferenzen, Seminaren, Kursen, Predigten, Wissen, und dennoch zeigt sich zugleich ein Mangel an geistlichem Tiefgang und genuin urchristlicher pneumatischer Erfahrung.⁷³ Manfred Haller schreibt:

„Die Formel: ‚Wandelt im Geist‘ ist uns schon so geläufig und vertraut, dass wir keinen Gedanken mehr darauf verwenden, um herauszufinden, welche Wirklichkeit sich hinter dieser Mahnung verbirgt. Dabei ist die Frage, ob ein Christ *im Geist* oder *im Fleisch* ist, so grundlegend, dass ein Mensch, der im Fleisch lebt, in seinem Christenleben unweigerlich scheitern muss. Viele helfen sich damit, dass sie für das ‚im Geist‘, ‚im Glauben‘ setzen, obwohl dies keineswegs statthaft ist, aber so können sie sich unter dieser Formel wenigstens etwas vorstellen. Na-

⁶⁹ Vgl. 1 Sam 17, 34 f. 37.

⁷⁰ Vgl. Apg 18, 3.

⁷¹ Vgl. G. Edwards, *The Secret to the Christian Life*. Jacksonville, o. J., 145 ff.; W. V. Harris, *Ancient Literacy*. London 1989, 323 ff. 330; M. Bar-Ilan, *Illiteracy in the Land of Israel in the First Centuries C. E.*, in: S. Fishbane, S. Schoenfeld and A. Goldschlaeger (Hgg.), *Essays in the Social Scientific Study of Judaism and Jewish Society*, II, New York 1992, 46–61. Wen die inhaltliche Interpretation der Schrift durch die Christen zur Zeit des Neuen Testaments, die sog. Interpretatio Christiana des Alten Testaments, interessiert, der findet zu deren Auslegungsmodellen „Verheißung-Erfüllung“, Typologie, heilsgeschichtliche Betrachtungsweise, Allegorese und paradigmatische Verwendung bei Hahn Grundlegendes: Vgl. F. Hahn, *Theologie des Neuen Testaments*. Bd. II. Tübingen 2002, 111–142.

⁷² Vgl. 1 Kor 1, 7. Paulus schien viel mehr Probleme mit den Reichen und „Starken“ zu haben, als mit den einfachen und armen Leuten. Vgl. 1 Kor 8, 7 ff.; 10, 23 ff.; 11, 17 ff.

⁷³ Vgl. G. Edwards (Hg), *The Present Status of Spiritual Experience in the Church*, in: J. Guyon, *Experiencing the Depths of Jesus Christ*. Jacksonville 1975, 147 ff.

türlich, wenn ich an den Herrn glaube und versuche, mit bestem Wissen und Gewissen Ihm zu dienen, dann bin ich ‚im Geist‘ und werde infolgedessen ‚die Werke des Fleisches nicht vollbringen‘. Damit betrügen sie sich aber nur selbst. Es kann einer nämlich gläubig und ein sehr guter evangelikaler Christ sein und dennoch im Fleische leben und die Werke des Fleisches vollbringen. [...] Nein. Das Wort geistlich ist eine allzu abgegriffene Münze. Paulus weiß genau, wovon er redet, und wir wollen versuchen, aus der vollen, neutestamentlichen Offenbarung heraus zu verstehen, was es heißt, ‚im Geist‘ zu sein.“⁷⁴

Paulus schreibt in Gal 6,8: „Wer in sein Fleisch hineinsät, wird vom Fleisch Verderben ernten, wer aber in den Geist hineinsät, wird aus dem Geist ewiges Leben ernten.“

„In den Geist hineinsäen heißt doch nichts anderes als alles, was wir sind, denken und tun, über den Geist und aus dem Geist heraus zu tun. Nur im Geist ist der Herr in uns anwesend, nur im Geist haben wir das göttliche Leben, das Auferstehungsleben Christi empfangen, und nur durch unseren Geist wird alles, was wir denken, sagen oder tun, lebendig und geistlich wirksam. Mit anderen Worten: wir müssen alles, womit wir uns beschäftigen, zunächst in unseren Geist eintauchen, mit unserem Geist abtasten und durchleuchten, und dann ernten wir daraus Leben aus kommenden Zeitaltern! Nur der Geist vermittelt Leben, nur im Geist wird alles lebendig und fruchtbar, nur durch den Geist lassen sich Dinge unterscheiden und wird der Tod und die Korruptheit unseres Fleisches diagnostiziert, entdeckt und ausgeschieden. In den Geist sähen heißt, unseren Geist trainieren, ihn einüben und anwenden, alles im Geist und durch den Geist sagen und tun. So erweitert sich unter geistliche Kapazität, so weitet sich auch unser Horizont, so intensiviert sich unser geistliche Wahrnehmung bis hin zur Gottesschau.“⁷⁵

Mittlerweile dürfte klar geworden sein, dass es nicht darum gehen kann, die Bibel wie ein ganz normales Buch zu studieren oder zu lesen. Wenn es darum ginge, dann würden wir heutzutage in der glücklichsten Zeit der Kirchengeschichte leben, in der die besten und preiswertesten Bibelausgaben für praktisch jeden erhältlich sind und mehr Menschen lesen können als früher. Auch wenn das für das evangelikale Verständnis von Bibeltreue ein Schlag ins Gesicht ist: Wäre eifriges Bibellesen *per se* der Weg zu mehr Geistlichkeit, dann wären die ersten Christen von ihren geistlichen Entwicklungsmöglichkeiten am stärksten benachteiligt gewesen, und unsere Epoche die vielleicht geistlichste aller Zeiten. Doch dem ist nicht so.

4. Wie kann man die Bibel im „menschlichen Geist“ lesen?

Lassen wir hier bedeutende Vertreter dieser Praxis über die verschiedenen Jahrhunderte zu Wort kommen:

⁷⁴ Haller, Wandelt, 3. Es ist mir unverständlich, wie Lichtenberger einfach apodiktisch behaupten kann, mit dem neuen Wandel nach dem Geist sei der Geist keine anthropologische Größe, sondern der Geist Christi. Vgl. *Lichtenberger*, Mensch.

⁷⁵ Haller, Wandelt, 13.

4.1. Frühe Beispiele: „*Lectio divina*“, *Ruminatio* und *Meditation*

Die Bibel im Geist zu lesen, ist nicht neu. Man bezeichnete diese Art der Lektüre früher als „*lectio divina*“. Die Intention der *lectio divina* ist es, „das Wort Gottes zu dem bestimmenden Wort im Leben des einzelnen werden zu lassen. Daraus resultiert ein ehrfurchtsvolles Lesen, ein Sich-Aneignen der Texte und eine Art des Memorierens mit Hilfe der Meditation, die ins Gebet mündet.“⁷⁶ Bei dieser Einübung geht es für den Menschen „um Verinnerlichung dessen, was er tut. Dieser Prozess will den Menschen treffen und betreffen, ihn ganz fordern und einfordern, ja, umformen. Dies ist eine ganzheitliche Übung, die den Menschen in der Tiefe seiner selbst anrühren, den ganzen Menschen in seinem ‚Erfasstsein‘ von der Liebe und Erfahrung Gottes berühren und fordern will, sodass er dieses ‚Erfasstsein‘ verinnerlicht.“⁷⁷

Bei den Wüstenvätern entstand die *lectio divina* als eine Form der Schriftlesung, die nicht einfach nur das Lesen der Schrift beinhaltete, sondern vielmehr auch den Akt der Erinnerung und des Gebets einschloss.⁷⁸ Die *lectio divina* ist für die Väter ein betendes Lesen und ein betendes Aneignen der Heiligen Schrift.

⁷⁶ Vgl. T. Dienberg, „Einübung in geistliche Vollzüge – Formen geistlichen Lebens“, in: „Lasst euch vom Geist erfüllen!“ (Eph 5,18) – Beiträge zur Theologie der Spiritualität. Bd. 4. Münster 2001, 194. „Mit Weismayer lässt sich sagen, dass das lateinische Wort ‚meditatio‘ dem griechischen ‚meletan – meléte‘ und im Hebräischen der Wurzel ‚haga‘ entspricht. Dabei bedeutet die hebräische Wurzel: ‚etwas halblaut murmeln, beherzigen, bedenken‘ so dass der Begriff ein akustisches und zugleich ein spirituelles Moment beinhaltet ...“ [a. a. O., 220]. In der Meditation geht es weniger um Erkenntnis als vielmehr um das Bewahren des Wortes Gottes im Herzen. Auch die Meditation ist ein Memorierungsakt. Die Meditation ist mit der *lectio* und der *oratio* verknüpft. Als die Wüstenväter aufs Feld oder zur Arbeit gingen, murmelten sie laut die Verse der Bibel vor sich hin, sie käuten sie sozusagen wieder. In der Tradition der Spiritualitätsgeschichte wird diese geistliche Übung mit der ‚*Ruminatio*‘ umschrieben [Vgl. B. M. Lambert, Art. *Ruminatio*, in: V. C. Schütz (Hg.), *Praktisches Lexikon der Spiritualität*, Freiburg i. Br. 1988, 1072–1074. „Die alten Mönche sowie viele Kirchenväter (*Ruminare* bzw. *Ruminatio*: Wiederkäuen) erklären so eine Stufe der *lectio divina*. Sie deuten die reinen, wiederkäuenden Tiere von Lev 11,3 oder Dtn 14,6 allegorisch auf die reinen Menschen, die das Wort Gottes beständig wiederkäuen. Diese Praxis könnte sich auch auf Ez 2, 8–31 anlehnen: ‚Ich aß sie und sie wurde süß wie Honig.‘ Augustinus sagte in einer Predigt: Wer im Gesetz des Herrn Tag und Nacht meditiert, der kaut gleichsam wieder und wird gleichsam am Gaumen des Herzens vom Wohlgeschmack des Wortes erfreut (Sermo 149) [a. a. O., 1073]. Die Mönche wiederholten während ihrer Arbeit Psalmverse oder Bibelzitate, um so eine große Vertrautheit mit dem Wort Gottes zu erlangen. Im Westen trat im Lauf der Zeit die *Ruminatio*, das Einschwingen in das Wort Gottes durch Wiederholung von Worten und Versen innerhalb der Meditation, zugunsten einer verstandesmäßigen Beschäftigung mit dem Worte Gottes zurück. (Vgl. Dienberg, a. a. O., 221) „Im Christentum ist Meditation untrennbar mit Begegnung verbunden, primär, die Begegnung mit dem Wort Gottes. Es geht nicht um das Sich-Verlieren in einer Wirklichkeit jenseits des Menschen, um das Aufgehen in einem anderen Raum ... Meditation ist eine Übung und zugleich eine Methode mit dem Ziel, Christus zu begegnen. Es ist ein Liebesgeschehen aus dem Glauben heraus“ (Dienberg, a. a. O., 223).

⁷⁷ A. a. O., 187f.

⁷⁸ A. a. O., 195.

„Im 12. Jahrhundert formuliert der Karthäusermönch Guigo II († 1188) die Viererkette von ‚lectio – meditatio – oratio – contemplatio‘, die im wesentlichen der Praxis der Wüstenväter entspricht, doch nun in ein theologisches System gefasst ist. [...] Für Guigo ist die lectio eine Haltung des Gebets. Das Lesen ist absichtslos, da es nicht darum geht, Wissen zu erwerben oder ein gewisses Pensum zu absolvieren [was für uns heute heißt: verabschiede dich von deinen Bibelleseplänen!]. Der ganze Prozess zielt für Guigo auf das Gebet ab, nicht auf das Lesen. [...] Ein gutes Vorbild wird in der Gestalt Mariens in den Evangelien beschrieben, die deutlich macht, worum es geht; nämlich weniger um intellektuelle Erkenntnis als vielmehr um Erkenntnis des Herzens: ‚Maria bewahrte alles, was geschehen war, in ihrem Herzen und dachte darüber nach‘ (Lk 2, 51)“⁷⁹

Die lectio divina erfordert Demut, denn der Leser kann das Ergebnis nicht von sich aus bewirken, es liegt nicht in seinen Händen. „Die lectio erforscht, was die meditatio findet und betrachtet; diese führt wiederum zur Anbetung. Die contemplatio, die laut Guigo den vierten Schritt darstellt, ist eine Gabe Gottes. Das ‚Schmecken und Auskosten‘ der Schrift und der Liebe Gottes wird von Gott geschenkt“.⁸⁰

Die lectio divina ist demnach weder ein Studium, noch eine einfach geistliche Lesung oder Betrachtung, sie ist sowohl Studium, allerdings mit dem Herzen, als auch Betrachtung, als auch Schriftlesung, und sie ist, wie Friedmann schreibt, „mehr als all das, sie ist Gebet, das erwägende und ‚verkostende Einsinkenlassen des Schriftwortes‘. Weil die lectio divina vom Wort der Schrift ausgeht, mich immer wieder auf dieses zurückwirft und es in mein Leben eindringen lässt, ist sie ein vorzüglicher Weg, auf dem der Geist Gottes mich selber und alle meine Lebensvollzüge verwandeln und mich zu einem wahrhaft geistlichen Menschen machen kann.“⁸¹

4.2. Eine Vertreterin des 17. Jahrhunderts: Jeanne Guyon

Eine der bedeutsamsten Personen, die eine dezidiert geistliche Rezeption der Bibel wiederentdeckte, war die Französin Jeanne Marie Bouvier de la Mothe Guyon. Sie schrieb: „Viele Christen fühlen sich nicht zu einer tiefen, inneren Beziehung zu ihrem Herrn berufen. Aber wir sind alle ebenso gewiss zu den Tiefen Christi gerufen, wie zum Heil.“⁸² Mit tiefer, innerer Beziehung meint sie die einfältige, innerliche Liebeshinwendung zu Christus im eigenen Herzen. Jeanne Guyon schlägt vor, einen relativ einfachen und praktischen Abschnitt in der Bibel auszuwählen. Sodann kommt man still und demütig zum Herrn und liest vor ihm diesen Abschnitt. Das Gelesene soll sorgfältig, voll und behutsam in sich aufgenommen, geschmeckt und verdaut werden, nicht schnell, sondern sehr langsam:

⁷⁹ A. a. O., 196 f.

⁸⁰ A. a. O., 197 f.

⁸¹ Vgl. E. Friedmann, Die Bibel beten. Lectio divina heute, Münsterschwarzach 1995, 100.

⁸² J. Guyon, Experiencing the Depths of Jesus Christ, Jacksonville 1975, 1 (Übersetzung vom Vf.).

„Du schreitest nicht von einem Abschnitt zum nächsten voran, solange du nicht das Herz dessen erspürt hast, was du gelesen hast. Sodann kannst du den Abschnitt der Schrift, der dich berührt hat, nehmen und in ein Gebet verwandeln. Erst nachdem du etwas von diesem Abschnitt entnommen hast und nachdem du weißt, dass die Essenz dieses Abschnitts extrahiert und all dessen tiefer Sinn ausgeschöpft wurde, dann, fang an, sehr langsam, behutsam, und auf ruhige Weise den nächsten Schriftabschnitt zu lesen. Es wird dich überraschen festzustellen, dass, wenn deine Zeit mit dem Herrn vorüber ist, du nur sehr wenig gelesen haben wirst, möglicherweise nicht mehr als eine halbe Seite. ‚Das Beten der Schrift‘ wird nicht danach beurteilt, *wie viel* du liest, sondern *nach der Art und Weise*, mit der du liest. Wenn du schnell liest, wird es dir wenig nützen. Du wirst wie eine Biene sein, die die Blüte einer Blume – sie überfliegend – nur kurz antippt. In dieser neuen Art, betend zu lesen, musst du wie die Biene werden, die in die innerste Tiefe der Blume eindringt. Du tauchst tief ein, um ihren tiefsten Nektar herauszusaugen. [...] Tauche ein in die Tiefen der Worte, die du liest, bis Offenbarung wie ein süßer Geruch dich umströmt. Ich bin gewiss, dass du, wenn du diesem Weg folgst, allmählich ein sehr reiches Gebet erleben wirst, das von deinem innersten Sein strömt.“⁸³

Sodann kommt Guyon noch auf eine zweite Art des Gebets zu sprechen, die sie „das Betrachten des Herrn“ oder „das Warten auf den Herrn“ nennt. Dabei wird die Schrift verwendet, obwohl es um kein Lesen im strengen Sinn des Wortes geht:

„Beim ‚Beten der Schrift‘ versuchst du in dem, was du liest, den Herrn zu finden, in den Worten selbst. Dabei ist daher der Inhalt der Schrift der Fokus deiner Aufmerksamkeit. Dein Ziel ist es, alles von diesem Abschnitt zu nehmen, das dir den Herrn enthüllt. Wie steht es mit diesem zweiten Weg? Beim ‚Betrachten des Herrn‘ kommst du auf völlig andere Weise zum Herrn. Vielleicht muss ich dir an dieser Stelle die größte Schwierigkeit mitteilen, die du haben wirst, indem du auf den Herrn wartest. Es hat mit deinem Verstand zu tun. Der Verstand hat eine sehr starke Neigung, vom Herrn abzuweichen. Darum benutzt du die Schrift, um deinen Verstand zu beruhigen, während du vor den Herrn kommst, um in seiner Gegenwart zu sitzen und ihn zu betrachten. Es ist wirklich recht einfach, das zu erreichen. Du liest zunächst einen Abschnitt aus der Schrift. Sobald du die Gegenwart des Herrn spürst, ist der Inhalt dessen, was du gelesen hast, nicht länger wichtig. Die Schrift hat ihren Zweck erfüllt; sie hat deinen Verstand beruhigt; sie hat dich zu ihm gebracht.“⁸⁴

Guyon führt das noch detaillierter aus:

„Während du zum Herrn kommst, komme leise. Wende dein Herz der Gegenwart Gottes zu. Wie macht man das? Das ist ebenfalls sehr einfach. Du wendest dich ihm durch Glauben zu. Durch Glauben glaubst du, dass du in die Gegenwart Gottes gekommen bist. Sodann, während du vor dem Herrn bist, fang an, einen Abschnitt aus der Schrift zu lesen. Während du liest, halte inne. Diese Pause sollte recht sanft sein. Du hast angehalten, damit du deinen Verstand auf den Geist richtest. Du hast deinen Verstand *nach innen* gerichtet – auf Chris-

⁸³ A. a. O., 8.

⁸⁴ A. a. O., 9f.

tus. (Du solltest dich immer daran erinnern, dass du das nicht tust, um ein Verständnis von dem zu erreichen, was du gelesen hast; vielmehr liest du, um deinen Verstand von äußeren Dingen zu dem innersten Teil deines Wesens zu lenken. Du bist nicht hier, um zu lernen oder zu lesen, sondern um die Gegenwart des Herrn zu erleben!

Während du vor dem Herrn bist, halte dein Herz in seiner Gegenwart. Wie? Das geschieht auch durch Glauben. [...] Jetzt, während du wartest, lenke all deine Aufmerksamkeit auf deinen Geist. Erlaube deinen Gedanken nicht abzuschweifen. Sobald dein Verstand abzuschweifen beginnt, richte deine Aufmerksamkeit sogleich zurück auf das Innerste deines Seins. Du wirst frei von abschweifenden Gedanken sein – frei von irgendeiner äußeren Ablenkung – und du wirst Gott nahe gebracht. (Der Herr lässt sich *nur* in deinem Geist finden, in der Verborgenheit deines Seins, im Allerheiligsten; dort ist es, wo er wohnt. Der Herr versprach zu kommen und Wohnung in dir zu nehmen (Joh 14, 23). Er versprach, dort diejenigen zu treffen, die ihn anbeten und seinen Willen tun. Der Herr *wird* dir in deinem Geist begegnen. Es war der heilige Augustinus, der einmal sagte, dass er zu Beginn seiner christlichen Erfahrungen viel Zeit damit verloren hat, den Herrn in äußerlichen Dingen zu suchen anstatt sich nach innen zu wenden.)

Sobald du dein Herz innerlich hin zum Herrn gewendet hast, wirst du einen Eindruck von seiner Gegenwart haben. Du wirst fähig sein, seine Gegenwart klarer wahrzunehmen, weil deine äußeren Sinne nun sehr ruhig und still geworden sind. Deine Aufmerksamkeit ist nicht länger auf äußerliche Dinge gerichtet oder auf oberflächliche Gedanken deines Verstandes; statt dessen beschäftigt sich dein Verstand auf eine süße und stille Art und Weise mit dem, was du gelesen hast und mit der Berührung seiner Gegenwart.

O, es ist nicht, dass du darüber nachdenken wirst, was du gelesen hast, sondern du wirst dich davon *ernähren*, was du gelesen hast. Aus Liebe zum Herrn übst du deinen Willen aus, deinen Verstand vor ihm ruhig zu halten. Sobald du zu diesem Zustand gelangt bist, musst du deinem Verstand erlauben zu ruhen. [...] In diesem friedvollen Zustand, *schlucke* was du geschmeckt hast. Zunächst mag das schwierig scheinen, aber vielleicht kann ich dir zeigen, wie einfach es ist. Hast du nicht gelegentlich den Geschmack von sehr wohlschmeckender Speise genossen? Doch solange du nicht gewillt warst, die Speise zu schlucken, hast du keine Nahrung empfangen. Es verhält sich genau so mit deiner Seele. In diesem ruhigen, friedvollen und einfachen Zustand nimm einfach das, was das ist, als Nahrung in dich auf.

Wie geht man mit Ablenkungen um? Sagen wir, deine Gedanken fangen an abzuschweifen. Wenn du einmal durch den Geist des Herrn tief berührt worden bist und dann abgelenkt wirst, sei eifrig, deine wandernden Gedanken zum Herrn zurück zu bringen. Das ist die einfachste Weise auf der Welt, äußere Ablenkungen zu überwinden. Nachdem deine Gedanken abgeschweift sind, versuche nicht, dagegen anzugehen indem du das, was du denkst, änderst. Weißt du, wenn du dich darauf konzentrierst, was du denkst, wirst du nur deinen Verstand irritieren und ihn mehr aufwühlen. Entferne dich stattdessen von deinem Verstand. Wende dich nach innen hin zur Gegenwart des Herrn. Indem du das tust, wirst du den Krieg gegen deine wandernden Gedanken gewinnen und doch dich niemals direkt in den Kampf begeben! [...]

Die beste Weise, die Geheimnisse, die in der Offenbarung Gottes verborgen liegen, zu *verstehen* und sie zur Gänze zu *genießen*, ist es, diese tief in dein Herz

eingepägt werden zu lassen. Wie? Du kannst das tun, indem du bei dieser Offenbarung solange verweilst, wie sie dir das Gespür des Herrn gibt. Wechsle nicht schnell von einem Gedanken zum nächsten. Bleibe bei dem, was *der Herr* dir offenbart hat; bleibe dort genau so lange wie ein Gespür des Herrn auch dort ist.⁸⁵

Jeanne Guyon gibt zu, dass die Kontrolle der Gedanken wegen jahrelanger gegensätzlicher Gewohnheiten anfangs schwierig ist, doch mit der Übung und der Gnade Gottes zunehmend gelingt.

4.3. Ein Glaubensheld des 19. Jahrhunderts: Georg Müller

Wohl kaum ein Christ des 19. Jahrhunderts übertrifft den „Waisenvater“ von Bristol, Georg Müller, in seinem tiefen Leben von Gebet, wunderbaren Gebeterhörungen und geistlicher Erfahrung. Den Schlüssel dazu beschreibt er wie folgt:

„Das Wichtigste, was ich tun musste, war, mich dem Lesen des Wortes Gottes hinzugeben, [...] damit so mein Herz durch das Wort Gottes, während ich darüber nachsinne, in die erfahrungsgemäße Gemeinschaft mit dem Herrn hineingebracht wird. [...] Obwohl ich mich sozusagen nicht dem *Gebet*, sondern dem *Nachsinnen* hingab, so wandte sich dieses sofort mehr oder weniger zum Gebet. Wenn ich so eine Zeit lang ein Bekenntnis ablegte oder Fürbitte tat oder flehte und dank sagte, gehe ich zu den nächsten Worten oder zum nächsten Vers weiter und wende beim Weitergehen alles in ein Gebet für mich selbst oder andere, wie das Wort es führt; aber dabei halte ich mir beständig vor Augen, dass die Speise für meine eigene Seele der Gegenstand des Nachsinnens ist. [...] Aber was ist nun die Speise für den inneren Menschen? Nicht *Gebet*, sondern *das Wort Gottes*; aber es sei hier noch einmal gesagt: Nicht das einfache Lesen des Wortes Gottes, [...] sondern das Betrachten dessen, was wir lesen, das Nachdenken darüber und das Anwenden auf unsere Herzen. [...] Es ist so viel weniger zu befürchten, dass unser Denksinn wandert, als wenn wir uns dem Gebet hingeben, ohne vorher eine Zeit zum Nachsinnen gehabt zu haben. [...] Ich verweile deswegen so ausdrücklich an diesem Punkt, weil ich mir des ungeheuren geistlichen Nutzens und der Erfrischung bewusst bin, die ich für mich selbst davon abgeleitet habe. [...] Nachdem ich diesen Weg nun über vierzehn Jahre erprobt habe, kann ich ihn in der Furcht Gottes in vollem Ausmaß empfehlen.⁸⁶

4.4. Ein zeitgenössischer Vertreter: Manfred Haller

Um die Bibel im Geist zu lesen, meint der Schweizer Bibellehrer Manfred Haller (* 1943), sei es als erstes nötig, in unserem Innern einen Zustand herzustellen, der es möglich mache, unseren Geist von unserer Seele zu unterscheiden, so dass man untrüglich weiß, wann man den Geist berührt und wann die Seele aktiv ist. Das geht, wie er ausführt, über das „Verleugnen der Seele“:

⁸⁵ A. a. O., 10–12. Kursiv im Original.

⁸⁶ G. Müller, *The Life of Trust*. Autobiography of Georg Müller, London 1861, 206 ff.

„Wenn wir uns in der Stille vor Gott sammeln, oder wenn wir die Bibel öffnen und darin lesen möchten, gilt es als erstes, alle Vorstellungen, Interpretationsmuster, alle Lehrsätze und überlieferten Anschauungen im Zusammenhang mit unserem Glauben an Christus, unseren Herrn, beiseite zu legen, also zu verleugnen, sie zu ignorieren, uns davon frei zu machen, damit wir Gott oder dem Worte Gottes unvoreingenommen gegenüber treten und Ihn so erleben wie Er wirklich ist und nicht so, wie Er unserer Vorstellung oder Erwartung gemäß sein sollte. Das ist ein hartes Stück Arbeit und gelingt bei weitem nicht schon beim ersten Mal. Aber wenn wir bewusst daran arbeiten und unermüdlich darin üben, gelingt es uns immer besser und in immer kürzeren Zeitintervallen, den Geist zu berühren und vom Geist berührt zu werden.

Dies ist der Punkt, an dem wir anfangen, im Geist wahrzunehmen und vom Geist Offenbarungen und Mitteilungen zu empfangen. [...] die Seele zu verleugnen ist dasselbe wie den alten Menschen auszuziehen. Unser altes, überliefertes Denken, unser altes, angelerntes Empfinden und Beurteilen, unsere alte, eigenwillige Frömmigkeit taugen sowieso nichts im Bereich des Geistes. Nur eine erneueter Sinn, nur ein erneuertes Denken, Fühlen und Wollen ist fähig, das, was der Geist von Gott vernommen und empfangen hat, in die Ausdrucksweise unserer Seele umzusetzen, sodass unser Bewusstsein davon Kenntnis nehmen kann. Aber damit diese Erneuerung überhaupt stattfinden kann, muss der Geist zuerst einmal von Gott erobert und mit göttlichen Inhalten gefüllt werden, und wir müssen vorgängig gelernt haben, unseren Geist zu gebrauchen und mit ihm geistliche Dinge geistlich zu deuten. Nur über den Geist wird die Seele erneuert und geläutert, bis Geist und Seele schließlich wieder eine vollständige Einheit werden und es schwierig wird, die beiden voneinander zu unterscheiden und absolut unmöglich, sie wieder voneinander zu trennen. Was ich hier mühsam zu erklären versuche, bezeichnet die Bibel mit einem einzigen Wort: Einfalt. Unser Sinn muss wieder einfältig werden, offen für alles Gute, offen für jede Art von Belehrung. Wir müssen in die ‚Wolke des Nichtwissens‘ eintauchen, wie die Mystiker zu sagen pflegten, und lange darin verharren, so wie Moses auf dem Horeb im Sinai. Unser vielen Gedanken müssen ihr Kreisen beenden, und unser Sinn muss einen Grad der Ruhe und der Gelassenheit erreichen, der es dem Geist ermöglicht, aktiv zu werden und sich mitzuteilen. Wir wissen so viel, oder glauben wenigstens, so vieles zu wissen. Und es ist eben dieses Wissen, diese unsere Einbildung, die uns den Zugang zum Geist verwehrt und uns blind macht für die Welt Gottes. Selbstverständlich geht es nicht ohne die klar an Gott gerichtete Bitte, er möge die Augen unseres Herzens, oder in der Sprache von heute: die Intuition des Geistes, öffnen, damit wir Ihn durch und durch erkennen und Ihn in Liebe umfassen und tief in ihn und Seine Wirklichkeit eintauchen können. Die Sprache der Liebe ist immer die Sprache des Geistes. Je mehr wir lieben, desto mehr befinden wir uns auch im Bereich des Geistes. [...] Loszulassen, einfältig zu werden, gerade wenn es um den Bibeltext geht, fällt uns so in der Bibel bewanderten evangelikalischen Christen besonders schwer. Wir wissen doch immer schon im voraus, was ein Text sagt bzw. nicht sagt und auf keinen Fall sagen kann. [...] Das ist eine Illusion. Was wir nicht durch Offenbarungen empfangen haben, wissen wir überhaupt nicht, dafür sind wir blind und unempfänglich. Geistliches muss geistlich gedeutet und im Geist empfangen werden, um für uns wirklich und bedeutsam zu werden. Was wir angelernt haben, was wir in unserem Gedächtnis mit uns herumtragen, was wir aus Bibelversen herausgeklaut und aus Kommentaren deduziert haben, bleibt

samt und sonders in der Seele hängen und bringt uns geistlich nichts sein. Solange unsere Intuition untätig bleibt, solange wir nicht imstande sind, die Dinge Gottes im Geist wahrzunehmen und zu empfangen, befinden wir uns auf derselben Stufe wie die Gläubigen in der Gemeinde zu Laodikea: Wir wähnen uns reich und meinen, alles zu haben, und wissen nicht, dass wir arm, nackt, blind und bloß sind. Was in der Seele eingeschlossen ist, ist für den Geist wertlos, wenn es nicht zuerst in unserem Geist lebendig geworden und dann als geistliche Wirklichkeit in unsere Seele zurückgeströmt ist. Darum müssen wir alles, was wir bloß intellektuell über Gott und die Bibel wissen, loslassen, ablegen, ignorieren (nicht wissen!). Erst dann kommen wir dazu und sind auch imstande, mit den Augen des Geistes zu sehen und in unserer Intuition Offenbarung von Gott zu empfangen.

Haller erachtet es als eine große Hilfe, um unsere geistliche Intuition anzuregen und für das lebendige Reden des Geistes zu öffnen, die Bibel fortgesetzt und unreflektiert zu lesen:

„Das Wort Gottes ist ein Erzeugnis des Heiligen Geistes. Hinter jedem Satz der Schrift verbirgt sich eine geistliche Wirklichkeit, und wir haben kein Wort Gottes, es sei denn, wir berühren mit unserer Intuition diese geistliche Wirklichkeit des Schriftwortes. [...] Wer gelernt hat, den Geist der Schrift zu berühren und die Bibel mit der Intuition des Geistes zu lesen, der kommt ohne [fundamentalistisch-philosophische Irrtumslosigkeits-]Konstruktionen aus. Dem bedeutet das äußere Sprachkleid des Bibeltextes wenig. Er geht davon aus, dass der Bibeltext, so wie er uns heute vorliegt, von Gott so gewollt ist, mit aller Fehlerhaftigkeit und zuweiligen Unbeholfenheit, aber dass sich in dieser menschlichen und daher unvollkommenen Verpackung der Schatz der Offenbarung des Geistes verbirgt, den es zu entdecken und aufzustöbern gilt. Aus meiner eigenen Erfahrung kann ich sagen, dass es kaum etwas Besseres gibt, als dass wir uns vornehmen, wenn immer möglich täglich eine bestimmte Portion der Schrift fortlaufend zu lesen, immer wieder, von der Genesis bis zur Apokalypse, und dann wieder von vorne, sodass das Wort Gottes mit allen seinen geistlichen Reichtümern wie ein breiter Strom ununterbrochen und in größtmöglicher Fülle und Konzentration durch uns hindurchfließen kann. Ich möchte den Ausdruck ‚unreflektiert lesen‘ betonen. Auch hier gilt es, unsere verflixte Neigung, den Text sofort verstehen zu wollen, zu verleugnen und das Wort einfach so durch uns hindurchziehen zu lassen, wie es dasteht, ruhig und mit einem offenen Sinn, so dass der Geist angeregt und lebendig wird, bis der Funke zündet und an dieser oder jener Stelle aufflammt und der geistliche Gehalts eines Schriftwortes sich wie ein Sturzbach in unseren Geist ergießt. Sobald dies geschieht, erfahren wir es durch ein heftiges, positives Ausschlagen unseres Gewissens. Der Druck in unserem Geist nimmt ungemein zu, und nach und nach fängt unser Sinn an, zu erkennen und wahrzunehmen, was der Geist an dieser Stelle sagt. Dies sind sehr konkrete Vorgänge, die ich schon Hunderte von Malen erlebt habe, und die für jedes Gotteskind genau gleich ablaufen. Es wird immer wieder Durststrecken geben, bei denen wir nichts empfangen. Aber wenn wir durchhalten und dabei bleiben, werden diese Strecken immer kürzer, dafür aber die Zonen immer länger, wo wir uns wie an breiten Strömen wandernd vorkommen und unser Geist nur so überfließt von Licht und Offenbarung. Jedesmal, wenn dieses Strömen in unser Intuition wahrnehmbar wird und das Gewisse auszuschlagen beginnt, berühren wir den Geist Gottes und geistliche Wirklichkeit, und in uns bildet sich ein

Verständnis des Wortes Gottes, das auf Offenbarung beruht und nicht mehr auf der Analyse des Buchstabens.⁸⁷

5. Zusammenfassende Gedanken

Meine Ausführungen versuchten deutlich zu machen, dass die dargestellte Art der Bibellese die Heilige Schrift nicht lehrmäßig-theologisch und kognitiv rezipiert, sondern offenbarungsgeleitet gleichsam zu einer Tür wird, um dem Christus der Schrift zu begegnen, ihn innig zu lieben, ihn zu genießen und sein tiefes Leben im Geist immer mehr zu empfangen. Das geht nicht von heute auf morgen, sondern bedarf einer beharrlichen Hingabe und Übung. Der Glaube und die Erwartung, mit der man an Bibeltexte herangeht, ist hier kein objektiver Kerymaglaube an Heilsinhalte, sondern ein subjektiver Erwartungsglaube, eine *fides qua creditur*,⁸⁸ die gewiss nichtsdestoweniger Christus meint.

Ziel dieses „Bibellesens im Geist“ ist es also nicht, am Text der Schrift, bei ihren Aussagen und Inhalten stehen zu bleiben – etwa wie an einer beschriebenen Wand (z. B. in einem Museum) – sondern zu erleben, wie sich im Geist gleichsam die Schrift zu einer Tür öffnet, durch die der menschliche Geist gehen kann, um dort einen Offenbarungsraum zu betreten, in dem Christus „alles in allem“ ist (1 Kor 15, 28). Dies führt zu einer tiefen Veränderung.⁸⁹ Die hierfür entscheidende Aussage der Heiligen Schrift im Kontrast zu einem bloß schriftgelehrten Bibelstudium, findet sich im Johannesevangelium 5, 39 f., die Jesus sagen lässt: „Ihr erforscht die Schriften, denn ihr meint, in ihnen ewiges Leben zu haben, und sie sind es, die von mir zeugen; und ihr wollt nicht zu mir kommen, damit ihr Leben habt!“⁹⁰

⁸⁷ Haller, Wandelt, 31 f. Vgl. hierzu auch *ders.*, Heiliger Geist II, 165–179.

⁸⁸ Der Glaube durch den man glaubt (Glaubensvollzug) im Unterschied zur *Fides quae creditur* (Glaubensinhalt: „Der Glaube, der glaubt, dass ...“). Zum Unterschied zwischen einem Kerymaglauben und einem subjektiven Glauben bzw. Wunderglauben, vgl. *W. Rebell*, Alles, 52 f. „Als Erkenntnisprinzip, als erkenntnisvermittelnde Instanz, wird in [Eph] 1, 17 der Geist genannt. (Vgl. auch 3, 5; Kol 1, 9.) Der Geist geht von Gott aus und führt die Glaubenden in die Erkenntnis Gottes hinein. Damit ist klar, dass die Erkenntnis Gottes keine objektiv-distanzierte Erkenntnis ist, keine Erkenntnis von einem Außenstandpunkt aus. Erkenntnis Gottes ist nur möglich, wenn man vom Geist Gottes in das göttliche Geheimnis hineingezogen wird – und was man dann erkennt, kann man nicht noch einmal an einem anderen Maßstab objektivieren. Für Außenstehende, die nicht vom Mysterium erfasst sind, ist geistgewirkte Gotteserkenntnis nicht unterscheidbar von einer Fiktion. Die Verifikation des Glaubens kann nur der Glaube selbst leisten, und zwar mit zirkulären, selbstreferentiellen Erkenntnisprozessen, vermittelt einer Erkenntnisinstanz (Geist), die zum ‚System‘ fest dazugehört.“ (*W. Rebell*, Erwartung, 152).

⁸⁹ Das ist nicht egoistisch gemeint, sondern wird gerade durch die *vorhergehende* Bereitschaft und Entschlossenheit möglich, dem, was Gott einem zeigen wird, zu gehorchen. Vgl. Joh 7, 17.

⁹⁰ In der Reformationszeit hatte dieser Vers u. a. auch für Hans Denck die Bedeutung, das Leben nur bei Christus als dem lebendigen, ewigen Wort Gottes zu suchen, das Geist sei, nicht Buchstabe. „Es ist der geschrift nitt möglich, eyn bös hertz zu bessern“, schrieb er

Bibliographie

- Antholzer, R., Geist, Seele, Leib – Der Mensch in seiner Beschaffenheit. www.gibbev.de/Downloads/Anthropologie_2.pdf.
- Austin-Sparks, T., Was ist der Mensch? www.austin-sparks-net/deutsch/buecher
- Bar-Ilan, M., Illiteracy in the Land of Israel in the First Centuries C.E., in: *Fishbane, S. u. a.* (Hgg.), *Essays in the Social Scientific Study of Judaism and Jewish Society*, II, New York 1992, 46–61
- Barth, K., *Die Kirchliche Dogmatik*. Bd. III, Zürich 1948.
- Bennett, D. u. R., *Die Trinität des Menschen. Die dreidimensionale Erlösung – Heil für Geist, Seele und Leib*, Erzhausen 1980
- Bonhoeffer, D., *Gemeinsames Leben*, München ²³1987
- Chamblin, J. K., Art. Psychology in: *Dictionary Of Paul And His Letters*, Leicester 1993, 765–775
- Cooper, J. W., *Body, Soul and Life Everlasting*, Grand Rapids 1989
- Craig, W. L. *Reasonable Faith. Christian Truth and Apologetics*, Wheaton, ²1994
- Denzinger, H., *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*. Hünermann, P., (Hg.), Freiburg i. Br. ³⁷1991
- Dienberg, T., *Einübung in geistliche Vollzüge – Formen geistlichen Lebens in: „Lasst euch vom Geist erfüllen!“ (Eph 5, 18) – Beiträge zur Theologie der Spiritualität*. Bd. 4, Münster 2001, 187–241
- Dvornik, F., *The Photian Schism. History and Legend*, Cambridge 1948
- Edwards, G., *The Highest Life. Living with the Indwelling Lord*, Wheaton ²1991
- (Hg.), *The Present Status of Spiritual Experience in the Church*, in: *Guyon, J., Experiencing the Depths of Jesus Christ*, Jacksonville 1975, 147–159
- , *The Secret to the Christian Life*, Jacksonville o. J.
- Fellmann, W. (Hg.), *Hans Denck – Schriften*. 2. Teil. Religiöse Schriften, in: *QuFRG*, Bd. XXIV, Gütersloh 1956
- Friedmann, E., *Die Bibel beten. Lectio divina heute*, Münsterschwarzach 1995
- Gäckle, V., Art. Mensch, c) theologiegeschichtlich, in: *ELThG*, Bd. 2, Wuppertal 1993, 1323–1327
- Guyon, J., *Experiencing the Depths of Jesus Christ*, Jacksonville 1975
- Harris, W. V. *Ancient Literacy*, London 1989
- Hahn, F., *Theologie des Neuen Testaments*. Bd. II., Tübingen 2002
- Härle, W., Art. Mensch – VII. Dogmatisch und Ethisch, in: *RGG⁴ IV*, Tübingen 2002, Sp. 1066–1072

(zitiert nach: W. Fellmann (Hg.), *Hans Denck – Schriften*. 2. Teil. Religiöse Schriften, in: *QuFRG*, Bd. XXIV. Gütersloh 1956, 106, 8 f. Caspar Schwenckfeld hielt der aufkommenden Orthodoxie entgegen: „Das [...] richtige Verstehen der Heiligen Schrift nennen wir den Heiligen Geist und die Offenbarung Gottes von Christus, sie aber den historischen Sinn und wie sie es mit Vernunft aus dem Buchstaben schöpfen.“ (Zit. nach H. Karpp, *Schrift, Geist und Wort Gottes. Geltung und Wirkung der Bibel in der Geschichte der Kirche – von der Alten Kirche bis zum Ausgang der Reformationszeit*. Darmstadt 1992, 172.) Karlstadt sah auch in der Bibel nur „ein Zeugnis der Wahrheit“, ebenso Thomas Müntzer. Vgl. a. a. O., 170 ff. Doch leiteten sie davon auf ganz unterschiedliche Weise Neugewichtungen und Außerkraftsetzungen von Lehre ab. Dies hat die vorliegende Studie nicht im Sinn. Am Wert von historisch-exegetischer Bibelwissenschaft, sowie von systematischer Theologie wird nicht hier gerührt. Es geht, wie ich zu zeigen versuche, allerdings um die wesentliche Neu-Akzentuierung geistlicher Faktoren, die bislang übersehen wurden, gerade aufgrund exegetischer und auch systematisch-theologischer Forschung!

- Haller, M. R., Das herrliche Evangelium. Adliswil 1979
- , Der Heilige Geist. Wesen und Wirksamkeit. Bd. 1, Adliswil 1991
 - , Der Heilige Geist. Wesen und Wirksamkeit. Bd. 2, Adliswil 1992
 - , Der Heilige Geist. Wesen und Wirksamkeit. Bd. 3, Adliswil 1992
 - , Wandelt im Geist! Die Funktionsweise unseres Geistes: Gewissen, Intuition, Kommunion. Anleitung zu einer spirituellen Praxis, Adliswil 1994
- Hempelmann, R., Licht und Schatten des Erweckungschristentums. Ausprägungen und Herausforderungen pfingstlich-charismatischer Frömmigkeit, Stuttgart 1998
- Horkheimer, M. / Adorno, Th. W., Dialektik der Aufklärung: philosophische Fragmente, Frankfurt a. M. 1969
- Joest, W., Dogmatik. Bd 2. Der Weg Gottes mit dem Menschen, Göttingen ³1993
- Karpp, H., Schrift, Geist und Wort Gottes. Geltung und Wirkung der Bibel in der Geschichte der Kirche von der Alten Kirche bis zum Ausgang der Reformationszeit, Darmstadt 1992
- Kersting, W., „Noli Foras Ire, In Te Ipsum Redi“. Augustinus über die Seele, in: Jüttemann, J. R., Paul's Anthropological Terms. A Study of Their Use In Conflict Settings, Leiden 1971
- Sonntag, G. M. / Wulf, Ch. (Hgg.), Die Seele. Ihre Geschichte im Abendland, Göttingen ²2005, 59–74
- Lambert, B. M., Art. Ruminatio, in: Schütz, V. C. (Hg.), Praktisches Lexikon der Spiritualität, Freiburg i. Br. 1988, 1072–1074
- Lichtenberger, H., Art. Mensch – V. Neues Testament, in: RGG⁴ IV, Tübingen 2002, Sp. 1058–1061.
- Müller, G., The Life of Trust. Autobiography of Georg Müller, London 1861
- Murray, A., The Spirit of Christ. Thoughts on the Indwelling of the Holy Spirit in the Believer and the Church”, www.exodus-verlag.de
- Nee, W., Der geistliche Christ (Gesamtausgabe), Berneck o. J.
- , Christus, die Summe aller geistlichen Dinge, Adliswil 1993
- Osterrieder, M., Verschweigen des Geistes. Einige Anmerkungen zur geistesgeschichtlichen Bedeutung des Konzils von 869/70, www.celtoslavica.de/bibliothek/trichotomie.pdf
- Penn-Lewis, J. Seelenkräfte kontra Geisteskräfte. Dt. Übers. von Soul and Spirit (1903), Lüdenscheid 2003
- Rahner, K. / Vorgrimler, H., Kleines Theologisches Wörterbuch, Freiburg i. Br. ¹¹1979
- Rebell, W., Alles ist möglich dem, der glaubt. Glaubensvollmacht im frühen Christentum, München 1989
- , Erfüllung und Erwartung. Erfahrungen mit dem Geist im Urchristentum, München 1991
- Riddlebarger, K., Trichotomy, A Beachhead For Gnostic Influences (2004), <http://home.christianity.com/local/48445.html>
- Rieger, R., Art. Mensch – VI. Kirchengeschichtlich, 1. Alte Kirche bis Reformation, in: RGG⁴ IV, Tübingen 2002, Sp. 1061–1064
- Riesner, R., Die Frühzeit des Apostels Paulus. Studien zur Chronologie, Missionsstrategie und Theologie (WUNT 71), Tübingen 1994
- Schweitzer, E., Art. Pneuma, pneumatikoi, in: ThWNT VI, Stuttgart 1959, 389–451
- Schnelle, U., Neutestamentliche Anthropologie. Jesus – Paulus – Johannes, Neukirchen-Vluyn 1990.
- Shearer, S. R., “Body, Soul and Spirit”. www.antipasministries.com/html/file0000036.htm.

Stadler, M., Die Power-Liste aus Gottes Wort. Entdecke die Langsamkeit des Bibellesens, www.pray.de.

Swinburne, R., *The Evolution of the Soul*, Oxford ²1997

Travis, S. H., Art. Psychology, in: *Dictionary of the Later New Testament and Its Developments*. Leicester 1997, 984–988

Wolff, H. W. *Anthropologie des Alten Testaments*, München ⁵1990

Den Weißen das Land – den Afrikanern die Bibel?

Predigt über Matthäus 28, 16–20¹

Samuel Désiré Johnson

Mt 28,16: Aber die elf Jünger gingen nach Galiläa auf den Berg, wohin Jesus sie beschieden hatte.

(17) Und als sie ihn sahen, fielen sie vor ihm nieder; einige aber zweifelten.

(18) Und Jesus trat herzu und sprach zu ihnen: Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden.

(19) Darum gehet hin und machet zu Jüngern alle Völker, taufet sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes

(20) und lehret sie halten alles, was ich euch befohlen habe. Und siehe, ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende.

Noch einmal stellt der Evangelist Matthäus eine Schlüsselszene seines Evangeliums auf einen Berg, wie immer, wenn es bei ihm um Existenzielles geht. Einige nennen ihn daher den Evangelist der *Gipfelgeschichten*. In Kapitel 4 schildert er die Versuchung Jesu auf dem Berg. Vom 5. bis 7. Kapitel geht es um die berühmte Bergpredigt, die, wie der Name schon verrät, auf einem Berg gesprochen wird. Den Berg des Gebetes finden wir im 14. Kapitel Vers 23, wo Jesus sich allein auf einen Berg zurückzieht, um zu beten. Die Verklärung Jesu findet auch auf einem Berg statt (Kap. 17); vor seinem Tod geht Jesus auf einen Berg (Kap. 27) und schließlich am Ende seines Evangeliums verkündet Jesus sein Testament auf einem Berg und das Testament liebe Gemeinde, ist unser heutiger Predigttext.

Man kann sich fragen, warum schildert Matthäus fast alle entscheidenden Szenen des Lebens Jesu auf einem Berg? Hat vielleicht der Berg an sich eine besondere Bedeutung? Es soll nicht unerwähnt bleiben, dass schon im Alten Testament der Berg eine besondere Rolle spielt. Mose bekommt die Zehn Gebote auf dem Berg Sinai und derselbe Mose sah das *gelobte Land* kurz vor seinem Tod von einem Berg aus.

Daraus kann man schließen, dass der Berg in der Bibel allgemein und für den Evangelisten Matthäus besonders eine geistliche Bedeutung hat. Fast immer, wenn Jesus vor einer wichtigen Entscheidung seines Lebens

¹ Missionspredigt gehalten am 20. November 2005 in der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde Karlsruhe. Dr. Samuel Johnson ist Dekan am *Institut Baptiste de Formation Théologique de Ndiki* (Kamerun). Die auf Deutsch gehaltene Predigt wurde für den Druck bearbeitet von Edgar Lüllau.

stand oder eine besondere Lehre verkünden wollte, ging er auf einen Berg, zumindest schildert es Matthäus so.

Der Berggipfel ist heute noch ein heiliger Ort, an dem sich Himmel und Erde berühren. Bergsteiger berichten, dass man auf dem Berggipfel von Ehrfurcht ergriffen wird. Auf einem Berg bekommt man einen Überblick, der nicht allein körperlich ist, sondern auch geistlich sein kann.

Auf dem Berg geht man aus dem Alltag heraus, nicht um vor dem Alltag zu flüchten, sondern um einen besseren Blick dieses Alltags zu bekommen. Man kann daher die Niederungen des Alltags mit einer neuen und erweiterten Einstellung betrachten, wenn man wieder herabsteigt. Man kann auch eine ganz neue Erfahrung vom Berg mitbringen.

Wahrscheinlich muss man ab und zu auf einen fiktiven Berg steigen. Damit meine ich, dass wir uns innerlich aus den Hinderungen und Gewohnheiten des Alltags kurz zurückziehen, um wieder richtig sehen zu können: sich selbst, die Menschen um einen herum – die Familie, Freunde, Kollegen, den Job oder die Gemeinde.

Gemäß der Schilderung des Matthäus in unserem Bibelwort hatte Jesus es jedenfalls nötig, auf einen Berg zu steigen, um seine Anweisungen bekannt zu geben. Auf dem Berg erteilt Jesus seinen Jüngern einen Auftrag, der lautet: *Darum gehet hin und machet zu Jüngern alle Völker, taufet sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes; und lehret sie halten alles, was ich euch befohlen habe.*

Jesu Auftrag zielt auf Taufen und Lehren. Die Taufformel im Namen des *Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes* erscheint nur an dieser Stelle im ganzen Neuen Testament. Sonst wird an keiner anderen Stelle empfohlen, im dreifachen Namen des Vaters, Sohnes und Heiligen Geistes zu taufen. Ob Matthäus hier schon den Anstoß zu einer Theologie der Taufe geben wollte, erscheint allerdings fraglich.

Die Ambivalenz dieses Textes ist wohl bekannt. Als so genannter „*Missions-* bzw. *Taufbefehl*“ hat dieser Text viele Diskussionen ausgelöst. Zahlreiche Exegeten fühlen sich mit der Auslegung dieses Bibelwortes nicht wohl. Wenn es um diesen Text geht, wird auch die Problematik des christlichen Imperialismus thematisiert. Die negativen Auswirkungen der vielfachen Verbindungen dieses Bibeltextes mit kolonialer Herrschaft und der eingebildeten Überzeugung von kultureller und zivilisatorischer Überlegenheit der europäischen Länder sind in vielen Ländern der so genannten „Dritten Welt“ heute noch erkennbar.

Kritiker meinen, dass durch diesen Text die Unterwerfung der außereuropäischen Welt überhaupt erst möglich wurde. Dieser Text wurde populär, als der Kolonialismus in seiner entscheidenden Phase angelangt war. Denn zum Missionsauftrag wurde der Schluss des Matthäusevangeliums erst im 19. Jahrhundert. Weder in der frühen Kirche, im Mittelalter noch in der Reformationszeit spielte dieser Text eine zwingende Rolle für die Mission.

In Afrika wird häufig erzählt: Zunächst kam der Missionar und unmittelbar danach der Kolonialbeamte. Es wird auch erzählt, dass vor der An-

kunft des Missionars in Afrika die Afrikaner ihr Land besaßen und der Missionar seine Bibel. Der Missionar lud dann die Menschen zum Gebet mit verschlossenen Augen ein. Nach dem Gebet besaßen überraschenderweise die Weißen das Land und die Afrikaner die Bibel! Damit wollen Menschen in Afrika ausdrücken, dass die missionarischen Unternehmungen des 19. Jahrhunderts für sie eine Täuschung waren.

Missionskritik wird aber nicht nur in Afrika geäußert, sondern auch hier in Europa. Vor allem junge Leute wollen nichts mehr mit Mission zu tun haben. Man spendet gern, wenn es um Katastrophen geht, aber nicht für Mission, weil durch Mission die Kultur anderer Menschen vernichtet werde. Durch Mission zwingt man anderen Menschen den christlichen Glauben auf usw. Und es wird wirklich interessant, wenn Menschen ihren Unglauben damit begründen. Andere treten aus der Kirche aus, weil die Mission im 19. Jahrhundert so viel Unheil angerichtet habe! Es gibt sogar Menschen, die Mitleid mit mir haben, wenn sie erfahren, dass ich nicht nur Christ bin, sondern auch Pastor.

Die Frage, die sich uns heute stellt, lautet: Dürfen wir weiter evangelisieren angesichts aller Missbräuche dieses Textes? Dürfen wir den *Missions-* bzw. *Taufauftrag* Jesu weiter ernst nehmen?

Liebe Geschwister, wir sollen – sowohl in Afrika als auch in Europa, selbstkritisch unsere eigene Missionsgeschichte betrachten, aber nicht einfach in eine absurde Totalkritik verfallen. Denn Christ sein und missionarisch sein, sind nach dem biblischen Zeugnis untrennbar bzw. gehören zusammen.

Trotz einer teilweise negativen Missionsgeschichte bleibt es bei dem universalen Auftrag Jesu: *Gehet hin und machet zu Jüngern alle Völker*. Entscheidend ist, dass das Hingehen nicht mit menschlichem Ermessen, sondern mit der Macht des Auferstandenen begründet wird: *Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden. Darum gehet hin und machet zu Jüngern alle Völker*. Es geht also darum, den Auftrag Jesu zu erfüllen und nicht uns selbst darzustellen.

Es ist mir bewusst, dass die Bezeichnung „alle Gewalt“ zum Missverständnis führen könnte. Gewalt ist für uns ein schwieriges Wort; es hat einen negativen Klang. Gemeint ist aber nicht die brachiale, d. h. die körperliche Gewalt als Mittel zur Durchsetzung von Zielen – sie würde auch Jesu Lehre widersprechen, oder?

Wer an diese beiden Worte *alle Gewalt* denkt, soll sich auch bitte an den Heilandsruf Jesu erinnern. Jesus lädt alle Mühseligen und Beladenen ein, von ihm zu lernen, und verspricht ihnen: *Ich will euch erquickern* (Mt 11, 25–30).

Nun beauftragt und ermächtigt Jesus seine Jünger, diese Einladung Menschen an allen Orten und allen Zeiten weiterzugeben. Es geht also darum, Menschen zu Jesus selbst zu führen und nicht zu einer Kirche oder einer Konfession.

Wer den Zuspruch Jesu ernst nimmt, wird wissen, was möglich ist und dennoch dem das Schlusswort lassen, der allein Gott ist. Das gehört zum Wesen von Mission: Sich mit ganzem Herzen der Botschaft verpflichtet

wissen und gleichzeitig die eigenen Grenzen in dem erkennen, der sie auf den Weg schickt. Dafür erklärt Jesus seinen Jüngern, dass ihm alle Gewalt für diesen Auftrag gegeben ist. Das heißt, kraft des Amtes dürfen sie seinen Auftrag erfüllen.

Das griechische Wort „*exousia*“ bedeutet *Vollmacht*, *Befugnis* oder *Erlaubnis*, die jemand übertragen bekommt, sogar im rechtlichen Sinne, etwa anhand eines Testamentes. Jesu Vollmacht ist daher seine Verbundenheit mit Gott, dem Vater. Unsere Vollmacht bzw. Gewalt beruht auf unsere Verbundenheit mit Christus, der uns beauftragt. Wenn diese Verbundenheit nicht vorhanden ist, dann haben wir keine Vollmacht und dürfen bzw. können den Auftrag nicht erfüllen.

Der Missionsauftrag – *Gehet hin und machet zu Jüngern alle Völker* – bedeutet demzufolge: Lebt meine Lehre und lehrt sie. Das Miteinander der Menschen wird sich so zum Guten hin verändern. Nicht: Vereinnahmt die anderen. Nicht: Zwingt ihnen euren Glauben auf. Vielmehr: Zeigt, wie nach der Lehre Jesu Menschen mit gegenseitiger Achtung verträglich und behutsam miteinander umgehen können, und sagt ihnen, warum dies gut ist. Lasst sie in Freiheit wählen, ob sie sich eurer Gemeinschaft anschließen wollen oder nicht. Jesus selbst hat niemand gezwungen.

Liebe Geschwister, der Missionsauftrag Jesu bedeutet Vielerlei:

1. Dass Grenzen überschritten und überwunden werden müssen: Grenzen zwischen den Starken und Wehrlosen, den Satten und den Hungernden, den im Wohlstand Zufriedenen und den von Sorgen um die nackte Existenz Beladenen. *Gehet hin* zu Menschen diesseits und jenseits politischer, sozialer, rassistischer und auch religiös-ideologischer Grenzen. Nicht zuletzt in unserem eigenen Umfeld, denn Mission fängt an, wenn man einfach das weiter sagt, was einem wichtig ist.

Grenzen überschreiten und überwinden bedeutet in einem Wort Solidarität mit anderen! Da seid ihr, liebe Geschwister aus Europa angesprochen. Ihr habt eine Verantwortung gegenüber Menschen aller Länder. Gott hat zugelassen, dass ihr politisch, ökonomisch, militärisch usw. stärker als Menschen anderer Kontinente seid. Das ist ein Privileg, und Privilegien fordern Verantwortung. Wenn von Verantwortung die Rede ist, dann begrenzt sich diese Verantwortung nicht allein auf punktuelle Hilfe, sondern es geht auch um die Abschaffung von strukturellen Mechanismen, die andere Kontinente und Länder zur dauerhaften Armut zwingen. Besonders Christen sind auf Grund der Nächstenliebe gefordert, etwas dagegen zu unternehmen.

2. Der Missionsauftrag: *Gehet hin und machet zu Jüngern* bedeutet mehr als die bloße Weitergabe von Wissen, Kenntnissen und dem Festhalten einer Glaubenslehre als Besitz. Erst der Zusammenhang von Lehre, Wissen und Tun kennzeichnet im ersten Evangelium die Jüngerschaft. Es geht also um Lebensgestaltung und Lebenspraxis. Wenn Jesus sagt: *Taufet sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes und lehret sie halten alles, was ich euch befohlen habe*, was will er genau sagen? Warum sagt Jesus: und lehret sie halten *alles*, und warum geht die *Taufe* dem *Lehren* voraus?

Ich glaube, wenn Jesus von *alles* spricht, dann will er die Komplexität seiner Lehre zum Ausdruck bringen. *Alles* bedeutet, dass wir uns nicht nur an einige Aspekte seiner Lehre klammern, sondern die Lehre als Ganze in Betracht ziehen sollen.

Erst *Taufen*, dann *Lehren*. Vielleicht ist das ein Hinweis dafür, dass die Taufe kein Verdienst ist, sondern ein Zeichen, dass einer zu Gott gehört bzw. gehören will und von ihm geführt und begleitet sein will. Die Taufe ist auch als Beginn des Lebens mit Gott zu verstehen. Man lernt nie genug und die Lehre hat nie ein Ende.

3. Liebe Geschwister, unser Predigttext weist auch noch auf einen ganz anderen Aspekt hin, nämlich den der Gemeinschaft der Jünger. Dieser Aspekt wird zugegeben nur nebenbei erwähnt. Nichtsdestotrotz ist dieser Aspekt wichtig. In Vers 17 wird fast nebenbei gesagt: *Und als sie ihn sahen, fielen sie vor ihm nieder; einige aber zweifelten*. Liebe Gemeinde, es muss gesagt werden, dass unser Predigttext unmittelbar an die Auferstehung Jesu anschließt. Man kann den Eindruck gewinnen, dass die Auferstehung Jesu und diese Berggeschichte unmittelbar aufeinander folgen. Aber: Die Aufforderung, diesen Berg zu besteigen, erging in Jerusalem (V. 7) – zuerst an die Frauen auf dem Friedhof, dann durch sie an die Jüngergruppe –, der Berg selbst aber lag im fernen Galiläa. So liegt zwischen der Auferstehung in Jerusalem und dem Gipfelgeschehen in Galiläa einige Distanz. Die Jünger sind also zu Fuß gelaufen, sie haben eine Weggemeinschaft gebildet, von der uns nichts berichtet wird. Man kann sich aber vorstellen, dass die Jünger unterwegs miteinander geredet, diskutiert und vielleicht auch sich gestritten haben. Die Auferstehung Jesu war doch das Thema schlechthin (denkt an die zwei Jünger auf dem Weg nach Emmaus).

Die Jünger Jesu von Jerusalem nach Galiläa hatten unterwegs Gespräche der Hoffnung, der Freude, der Zuversicht auf die Begegnung mit dem Auferstandenen und zugleich Gespräche des Zweifels, des Fragens, des noch nicht Glaubenkönnens. Deswegen heißt es im V. 17: *Einige aber zweifelten*. Das Erstaunliche dabei ist aber: Sie blieben trotz unterschiedlicher Sicht der Dinge, trotz unterschiedlicher Fähigkeiten und Bereitschaft zusammen und sie haben die Botschaft der Frauen trotz ihrer Bedenken ernst genommen. Sie blieben den ganzen Weg beieinander: die Hoffnungsvollen bzw. die Gläubigen, aber auch die Pessimisten bzw. die Distanzierten und Zögerlichen. Wohlgemerkt: Es geht nicht um das Zweifeln der Außenstehenden, den Zweifel der allgemeinen Skeptiker, die nichts anderes zu sagen haben als nur Kritik, sondern um die Zweifel der Jünger, der Christenmenschen.

Gerade in der Gemeinde hat der Zweifel seinen Platz, der uns nicht von Gott abwendet, sondern uns dazu drängt, Gott selbst über seinen Weg mit uns zu fragen. Es geht um Jünger, die zweifeln und zugleich zu Hoffnungsträgern des jungen Christentums werden. Alle gemeinsam waren auf dem Berg angekommen! Als ihnen dort der Auferstandene erscheint, wird nicht aussortiert. Es bekommen nicht nur die Glaubensstarken den Sendungsauftrag, sondern für alle heißt es, auch für die Zweifler: *Gehet hin und ma-*

chet zu Jüngern. Matthäus zeigt uns ein Bild der Jünger Jesu auf dem Weg von Jerusalem nach Galiläa mit all dem Auf und Ab in ihren Herzen, mit unterschiedlichen Meinungen und Ansichten, die aber alle am Zielort ankommen (auch wenn der Streit um die Farbe der Kerzen manchmal eine Gemeinde spalten kann!).

Ist das nicht ein schönes Bild von Gemeinde, liebe Geschwister? Wenn von der Gemeinde hier die Rede ist, dann meine ich die Gemeinde als Ortsgemeinde, aber auch die Gemeinde als die Gemeinschaft aller Gläubigen in der ganzen Welt, ja, die Gemeinde, die gemeinsam den Missionsauftrag Jesu erhalten hat! Eine Gemeinde (sei es in Europa oder in Afrika), die gemeinsam den Missionsauftrag ausführt. Gemeinde als das *umherziehende Volk*, wo niemandem die Luft zum Atmen genommen wird, weil er oder sie vielleicht noch nicht so weit ist, (noch) nicht, wie die anderen ist, weil er oder sie noch Zweifel hat.

Gemeinde als Lebensraum, wo der Willensschwache schwach und der Willensstarke stark sein darf, ja wo der jetzt Willensstarke auch einmal schwach und der jetzt Willenschwache auch wieder stark werden kann. Einfach, weil jeder weiß, dass Jesus zu allen (zu euch in Europa und zu uns in Afrika) gesagt hat: *„Und siehe, ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende“*, oder mit den Worten Jesajas: *„Fürchte dich nicht, denn ich habe dich erlöst; ich habe dich bei deinem Namen gerufen; du bist mein!“*.

Der Auferstandene verschwindet nicht, geht nicht weg, verlässt die Jünger nicht, sondern bleibt anwesend in seinem Wort. Ängste und Zweifel sollen ernst genommen werden. Wir sollen aber nicht seinen Zuspruch vergessen: *Und siehe, ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende. – Fürchte dich nicht, denn ich habe dich erlöst; ich habe dich bei deinem Namen gerufen; du bist mein!*

Ich wünsche mir, dass alle Partner in der Weltmission eine Weltgemeinschaft bilden, nämlich eine Gemeinde, die mit anderen ständig unterwegs ist, die dauernd auf dem Weg der Begegnung sowohl mit dem Auferstandenen als auch mit den anderen Geschwistern bleibt. Eine Weltgemeinschaft, in der man im Gespräch miteinander bleibt, um den Missionsauftrag Jesu zu erfüllen. Eine Weltgemeinschaft, die auch lernt, alle wahrzunehmen und zu Wort kommen zu lassen. Eine Weltgemeinschaft, die auch manchmal streitet, die unterschiedliche Meinungen hat, aber die trotz allem und vielleicht erst deswegen – weil man sich dann gegenseitig bereichern kann – zusammenbleibt und zusammen den Auftrag erhält und ihn wahrnimmt: *Gehet hin und machet zu Jüngern alle Völker, taufet sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes; und lehret sie halten alles, was ich euch befohlen habe.*

Dieser Auftrag ist zugegeben nicht einfach, wir müssen uns aber keine Sorgen machen, denn der Herr verspricht: *Und siehe, ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende.*

Amen.

Das Zeichen im Wunder entdecken

Predigt über Johannes 6, 1–15¹

Jens Hobohm

Liebe Gemeinde,

wir sind nicht mehr Gäste oder Fremde in Gottes Gemeinde, sondern Gottes Mitbewohner, so sind wir heute begrüßt worden. Mit Gästen ist es wie mit Fisch, nach drei Tagen fängt er an zu stinken, sagt ein Sprichwort. Deswegen ist es eine besondere Einladung Gottes, wenn er uns zu seinen Mitbewohnern machen will. Auch der heutige Predigttext möchte uns einladen, nicht Gäste zu bleiben, sondern ganz bei Jesus anzukommen und uns auf ihn einzulassen.

Hören wir auf das Wort Gottes aus dem Johannesevangelium Kapitel 6 die Verse 1 bis 15:

Joh 6, 1: Danach fuhr Jesus weg über das Galiläische Meer, das auch See von Tiberias heißt.

(2) Und es zog ihm viel Volk nach, weil sie die Zeichen sahen, die er an den Kranken tat.

(3) Jesus aber ging auf einen Berg und setzte sich dort mit seinen Jüngern.

(4) Es war aber kurz vor dem Passa, dem Fest der Juden.

(5) Da hob Jesus seine Augen auf und sieht, dass viel Volk zu ihm kommt, und spricht zu Philippus: Wo kaufen wir Brot, damit diese zu essen haben?

(6) Das sagte er aber, um ihn zu prüfen; denn er wusste wohl, was er tun wollte.

(7) Philippus antwortete ihm: Für zweihundert Silbergroschen Brot ist nicht genug für sie, dass jeder ein wenig bekomme.

(8) Spricht zu ihm einer seiner Jünger, Andreas, der Bruder des Simon Petrus:

(9) Es ist ein Kind hier, das hat fünf Gerstenbrote und zwei Fische; aber was ist das für so viele?

(10) Jesus aber sprach: Lasst die Leute sich lagern. Es war aber viel Gras an dem Ort. Da lagerten sich etwa fünftausend Männer.

(11) Jesus aber nahm die Brote, dankte und gab sie denen, die sich gelagert hatten; desgleichen auch von den Fischen, soviel sie wollten.

(12) Als sie aber satt waren, sprach er zu seinen Jüngern: Sammelt die übrigen Brocken, damit nichts umkommt.

(13) Da sammelten sie und füllten von den fünf Gerstenbroten zwölf Körbe mit Brocken, die denen übrigblieben, die gespeist worden waren.

(14) Als nun die Menschen das Zeichen sahen, das Jesus tat, sprachen sie: Das ist wahrlich der Prophet, der in die Welt kommen soll.

(15) Als Jesus nun merkte, dass sie kommen würden und ihn ergreifen, um ihn zum König zu machen, entwich er wieder auf den Berg, er selbst allein.

¹ Predigt am 7. Sonntag n. Trinitatis, dem 3. August 2003 in der Bethel-Gemeinde, Berlin-Lichterfelde-Ost.

Die Speisung der 5 000, wie diese Geschichte üblicherweise genannt wird, ist uns gut vertraut. Sie ist eine der wenigen Geschichten, die in allen vier Evangelien erzählt wird. Gerade deswegen ist es interessant, die Besonderheiten der jeweiligen Evangelisten zu beachten, denn jeder der vier Zeugen hat aus einer etwas anderen Perspektive und mit einem anderen Ziel von Jesus berichtet.

Lukas versucht, ein geschichtlich und systematisch abgerundetes Bild von Jesus zu vermitteln. Matthäus legt Wert darauf, dass Jesus die Prophezeiungen des alten Testaments erfüllt. Bei Markus begegnet uns einen besonders menschlicher und diesseitiger Jesus, der mit den Menschen mitleidet und ihre innersten Bedürfnisse erkennt. Und bei Johannes? Johannes betont besonders die göttliche Hoheit Jesu. Obwohl Johannes wahrscheinlich Augenzeuge der Geschehnisse um Jesus war, geht es ihm nicht in erster Linie um eine systematische Darstellung der Faktenlage, sondern er möchte eine bestimmte Sichtweise von Jesus vermitteln. Er möchte, dass wir Jesus kennen lernen, so wie er wirklich ist. Jesus, das ist bei Johannes der hoheitliche Gottessohn, der schon vor allen Zeiten in dieser Welt war und die Welt und die Geschehnisse dieser Welt im Griff hat. Jesus ist der von Gott gesandte Erlöser und der Mittelpunkt von Gottes Handeln auf der Erde. Ja, Johannes weiß sogar, dass in Jesus Gott selbst gegenwärtig ist.

Zu diesem vollmächtigen Jesus, der sogar am Kreuz noch sagt, „es ist vollbracht“, stehen die Menschen in einem starken Kontrast. Immer wieder gibt es gründliche Missverständnisse zwischen Jesus und seinen Zuhörern. Z. B. bei Nikodemus, einem klugen Schriftgelehrten, der die nicht allzu kluge Frage stellt, ob ein Mensch wieder in den Mutterleib zurückkehren muss, um von neuem geboren zu werden. Aber keine noch so dumme Frage ist für Jesus überflüssig. Immerhin haben wir dieser Frage des Nikodemus einen der schönsten Sätze der Bibel zu verdanken, dass Gott die Welt so sehr liebte, dass er seinen einzigen Sohn gab, damit wir leben können.

Missverständnisse können also auf jeden Fall dazu dienen, aus ihnen etwas zu lernen. Auch die Jünger und erst recht das Volk verstehen Jesus immer wieder falsch. Auch in unserem Text gibt es drei Missverständnisse. Wir wollen uns die drei Missverständnisse näher ansehen und versuchen, zu verstehen, was wir daraus lernen können. Dabei gehen wir schrittweise durch den Text.

Erstes Missverständnis: Knapper Haushalt oder Glaubenshaushalt?

„Danach fuhr Jesus weg über das Galiläische Meer, das auch See von Tiberias heißt. Und es zog ihm viel Volk nach, weil sie die Zeichen sahen, die er an den Kranken tat. Jesus aber ging auf einen Berg und setzte sich dort mit seinen Jüngern. Es war aber kurz vor dem Passa, dem Fest der Juden. Da hob Jesus seine Augen auf und sieht, dass viel Volk zu ihm kommt, und spricht zu Philippus: Wo kaufen wir Brot, damit diese zu essen haben? (Das sagte er aber, ihn zu prüfen; denn er wusste wohl, was er tun wollte.) Philippus antwortete ihm: Für

zweihundert Silbergroschen Brot ist nicht genug unter sie, dass jeder ein wenig bekomme.“ (V. 1–7)

Jesus ist auf einem vorläufigen Höhepunkt seiner Beliebtheit angekommen. Er hat den Menschen in Galiläa geholfen, hat Wasser zu Wein gemacht, hat Kranke geheilt. Und wie das damals so war, haben sich diese Neuigkeiten per Mundpropaganda sehr schnell herumgesprochen. Jesus fährt nun mit seinen Jüngern vermutlich von Kapernaum aus, wo er sich viel aufhielt, auf die dünner besiedelte Ostseite des Sees. Die Menschen aus Kapernaum suchen ihn und machen sich zu Fuß auf den Weg von Kapernaum bis zu der Stelle, wo sie Jesus vermuten und auch finden. Ein ordentlicher Fußmarsch. Aber er ist es ihnen Wert. Sie haben erlebt, was Jesus kann und vielleicht noch ihre Verwandten mitgenommen, die auch Hilfe brauchen. Sie erwarten etwas von Jesus. Unterwegs kommen sie durch Dörfer und man fragt sie: Wo wollt ihr hin? Na, zu diesem Jesus, habt ihr noch nicht gehört, er hat in Kapernaum einen sterbenskranken Mann geheilt und das von Kana aus, das ist eine Entfernung von einer Tagesreise. Da lässt man doch schon mal die Arbeit liegen und geht mit. Und so werden es immer mehr Schaulustige und solche, die echte Sehnsucht nach Jesus haben. 5 000 Männer, und die Frauen und Kinder werden auch mitgelaufen sein, eine große Menschenmenge. Sie suchen Jesus und erwarten viel von ihm.

Und dann sind sie da. Jesus und seine Jünger sehen sich plötzlich einer riesigen Menschenmenge gegenüber. Das Passa ist nahe, für Jesus ist die Zeit heilige Zeit. Jesus und die Jünger sehen sie kommen und Jesus weiß sofort, jetzt ist ein Zeitpunkt gekommen, um das Vertrauen seiner engsten Mitarbeiter auf die Probe zu stellen. „Philippus, wo bekommen wir Brot her für diese Menschen? Sie haben einen weiten Weg hinter sich.“

Und Philippus fängt an zu rechnen, wie jeder treue Haushalter das auch machen würde. Also, ein Brot kostet soviel, wir haben noch soviel – kurzum, 200 Silbergroschen (Denare) sind fast ein Jahresgehalt eines Tagelöhners. Und das reicht hinten und vorne nicht. Viel zu schnell hat er gerechnet. Er hat erst auf die Zahlen und dann auf Jesus gesehen, so wie uns das vielleicht auch passieren würde. „*Philippus, wo kaufen wir Brot?*“

Hör doch erst mal! *Woher* kommt das Brot? Philippus fragt sich gleich, wie viel das Brot kostet. Aber es ist eine Notlage. Die Menschen wollen etwas von Jesus. Man kann sie nicht wegschicken. Und Jesus möchte, dass Philippus lernt, zuerst auf ihn zu sehen, auf ihn zu hören und ihm zu vertrauen, bevor er Kassensturz macht. So wie wir es auch lernen sollen.

Wo kaufen wir Brot? Aus menschlicher Sicht reicht es nur für eine Haushaltssperre. „Was, ihr stellt gleich wieder einen Pastor ein, der alte ist ja kaum weg. Man kann doch auch mal die Gemeindegasse etwas entlasten und noch etwas warten.“ – „Was denn, du gibst so viel für die Gemeinde? Sollte man nicht ein bisschen sparen, wenn man knapp bei Kasse ist?“

Aber wenn Jesus uns vor eine Aufgabe stellt, dann gibt er auch die nötigen Finanzen. Was wir lernen sollen ist, in schwierigen oder gar aussichts-

losen Situationen nicht zuerst zu rechnen, sondern auf Jesus zu sehen. Luther hat zu diesem Text gesagt: „Der Vernunft nach denkt Philippus recht, und es ist unmöglich, dass ein vernünftiger Mensch anders denken könnte oder eine bessere Rechnung machen. Aber wir Christen haben nicht allein Vernunft, sondern haben auch das Wort Gottes.“

Und das fordert uns auf, von Jesus etwas zu erwarten und ihm zu vertrauen. Dann finden sich auch Mittel und Wege

Zweites Missverständnis: Begrenzte Leute, begrenzte Mittel, begrenzte Möglichkeiten?

„Spricht zu ihm einer seiner Jünger, Andreas, der Bruder des Simon Petrus: Es ist ein Kind hier, das hat fünf Gerstenbrote und zwei Fische; aber was ist das für so viele?“ (V. 8–9)

Ein Kind ist da. Ein Knabe oder ein junger Bursche, heißt es in anderen Übersetzungen. Die waren bei den 5 000 Männern eigentlich gar nicht mitgezählt worden. Was kann man mit einem Kind anfangen. Aber immerhin. Das Kind hat fünf Gerstenbrote und zwei Fische. Das ist schon mehr als es selber für sich braucht.

Andreas ist vielleicht hier schon ein Schritt weiter als Philippus. Er hat etwas entdeckt, bzw. er hat jemanden entdeckt. Ein Kind mit Broten und Fischen. Leider sieht er nicht die Möglichkeiten, die Jesus hat. Er sieht nur die Grenzen. Was ist das für so viele Menschen. Rational hat er Recht, genau wie Philippus. Das Kind hat zu wenig. Wenn schon die erfahrenen Mitarbeiter keine Lösung wissen, wie viel weniger dann ein Kind. Und die Sachmittel sind auch begrenzt. Nur der erfahrene Bibelleser fühlt sich bei den Gerstenbrot an das Brotwunder des Propheten Elia erinnert. Also, es reicht nicht.

Nein, auch Andreas sieht nicht die Möglichkeiten, die sich ergeben, wenn wir das was da ist, Jesus zur Verfügung stellen. Ja, unser Geld ist knapp. Wir haben auch nur wenig Zeit. Der Stress im Beruf. Oder die Kraft ist nur klein. Kann man damit etwas anfangen? Das lohnt sich doch gar nicht. Wenn, dann müsste man es richtig machen. Wenn man mehr Kraft hätte. Die anderen können das doch viel besser. Was ist meine kleine Kraft für eine große Gemeinde?

Oder unsere Gebete für diese Welt: Es gibt so viele Nöte und Probleme in unserer Gesellschaft, ganz zu schweigen von den Krisenherden in Israel oder in Afrika und wo es überall brennt. Was nützt da unser kleiner Beitrag, unser Gebet? Was ist das für so viele?

„Jesus aber sprach: Lasst die Leute sich lagern. Es war aber viel Gras an dem Ort. Da lagerten sich etwa fünftausend Männer. Jesus aber nahm die Brote, dankte und gab sie denen, die sich gelagert hatten; desgleichen auch von den Fischen, soviel sie wollten. Als sie aber satt waren, sprach er zu seinen Jüngern: Sammelt die übrigen Brocken, damit nichts umkommt. Da sammelten sie und füllten von

den fünf Gerstenbrotten zwölf Körbe mit Brocken, die denen übrig blieben, die gespeist worden waren.“ (V. 10–13)

Jesus hat die Dinge in der Hand. Er hat gewusst, was er tun will und tut es jetzt in aller Ruhe. Er hat seine Jünger auf die Probe gestellt und sie sind durchgefallen. Aber es kommt keine Standpauke, keine Moralpredigt.

Luther sagt: „Denn siehe, was ein Christ für einen Speisemeister und Haushalter hat an dem Herrn Jesus.“ Jesus redet durch sein Tun. Er lässt erst mal Ruhe einkehren. Ihr seid zu mir gekommen mit gespannter Erwartung. Vielleicht neugierig oder mit der Hoffnung auf eine Heilung eurer Gebrechen. Jetzt nehmt erst mal Platz. Macht es euch bequem im Gras. Ihr seid meine Gäste.

Und dann dankt er für die fünf Gerstenbrote und zwei Fische. Jesus dankt auch für die Stullenmahlzeit. Für das wenige, was da ist. Und auf einmal reicht es. Jesus hat das, was da war, durch seinen Geist, durch seinen Segen, durch sein Vertrauen zu Gott vermehrt. Er hat die Bedürfnisse der Menschen gesehen, noch bevor sie überhaupt in eine Notlage gerieten, es war ja noch nicht Abend, wie in den anderen Evangelien berichtet wird. Und das Wunder geschieht. Es reicht. Mit drei Formulierungen betont der Bibeltext, dass es wirklich genug war. „Er gab ihnen, *soviel sie wollten*“, „*als sie aber satt waren, sprach Jesus zu seinen Jüngern*“ und dann bleiben sogar noch zwölf Körbe voller Brocken übrig für die Menschen. Aus fünf Broten bleiben zwölf Körbe übrig, und die Zahl Zwölf ist in Israel immer eine Zahl der Fülle bzw. der Vollständigkeit. Jesus hat die Fülle gegeben. Seine Macht kennt keine Grenzen. Er gibt über Bitten und Verstehen. Die Finanzen, die begrenzten Mittel, die kleine Kraft, aber auch die Situation in Gesellschaft und Welt, das ist kein Hindernis für Jesus. Er gibt, wenn er etwas vorhat, im Überfluss. Und er möchte das nutzen, was wir haben, wenn wir es ihm zur Verfügung stellen.

Aber noch etwas hören wir in diesem Abschnitt. Jesus dankte und verteilte an die, die sich gelagert hatten. Fast hört man das „dankte, brach es und sprach: Das ist mein Leib“. Der Bezug zum Abendmahl ist an dieser Stelle erst angedeutet. Erst im zweiten Teil des sechsten Kapitels in der Rede vom Brot des Lebens wird es ganz deutlich: Was Jesus gibt, ist letztlich nicht eine Gabe, etwas Brot oder Fisch. Jesus gibt sich selbst.

Damit sind die Missverständnisse aber noch nicht ausgeräumt, bzw. jetzt gibt es erst das größte Missverständnis.

Prophet und Brotkönig oder Brot des Lebens?

„Als nun die Menschen das Zeichen sahen, das Jesus tat, sprachen sie: Das ist wahrlich der Prophet, der in die Welt kommen soll. Als Jesus nun merkte, dass sie kommen würden und ihn ergreifen, um ihn zum König zu machen, entwich er wieder auf den Berg, er selbst allein.“ (V. 14–15)

Das Volk ist begeistert. Brot in Hülle und Fülle. Jesus tut wahrhaftig Wunder. Zwölf Körbe sind übriggeblieben. Hier, ich habe auch etwas abbekommen.

Das muss der Prophet sein, auf den wir so dringend warten, der in den alten Schriften angekündigt ist. Der Prophet sollte ähnliche Qualitäten wie Mose haben. Ein Führer der Volkes, einer der sagt, wo es langgeht. Aber selbst, wenn er es nicht ist: Jemand, der für 5 000 Leute Brot herbeischafft, der hat das Zeug zum König. Ob er will oder nicht. Der passt in unsere Pläne. So hart müssen wir arbeiten für unser Geld, er soll uns mal etwas Erleichterung schaffen. Und die Krankheiten heilt er. Die Römer kann er gleich auch noch vertreiben. Wer 5 000 Menschen Brot gibt, der schafft das doch.

Ich glaube, das ist eine Situation, in der Gesellschaften immer wieder stecken. Wenn die Krise groß ist, dann hofft man auf einen König, einen Führer. Und möchte ihm bedingungslos folgen, Hauptsache, er macht alles gut und wir müssen uns um nichts mehr kümmern. Das kennen wir auch aus der deutschen Geschichte.

Aber Jesus widersteht der Versuchung. Seine Zeit ist noch nicht da, und er will auch kein Brotkönig sein. Er ist auch nicht der Prophet.

Er hat ihnen ein Zeichen gegeben, aber sie haben ein Wunder gesehen. Ein Zeichen deutet auf etwas hin oder auf jemand, das Wunder kann auch für sich stehen. Und das ist eben das Problem. Die Menschen haben das Zeichen nicht verstanden. Jesus will nicht nur Brot geben. Er will nicht nur Gäste, die bei ihm mal eben das mitnehmen, was sie kriegen können. Erst recht will er nicht in die Pläne der Menge eingebaut werden und ein Führer werden, der seine Autorität aus den Almosen bezieht, die er verteilt. Die Menschen, die ihn so verstehen wollten, haben ihn gründlich missverstanden. Die Auflösung dieses Missverständnisses ist nicht mehr Bestandteil unseres Textes. Jesus und seine Jünger kehren wieder nach Kapernaum zurück. Die Menschen folgen ihnen abermals. Und Jesus erklärt ihnen, dass er nicht der wundersame Brotvermehrer ist, sondern das Brot des Lebens. Er gibt nicht das Brot, er ist das Brot. So möchte er verstanden werden.

Drei Missverständnisse also, von denen wir lernen können: Lasst uns erst auf Jesus sehen und hören, bevor wir Kassensturz machen. Lasst uns nicht nur unsere Grenzen sehen, sondern unsere begrenzten Mittel und Kräfte Gott zur Verfügung stellen. Dann kann er etwas daraus machen. Und lasst uns nicht etwas von Jesus erwarten, sondern immer wieder fragen, welche Rolle Jesus selbst in unserem Leben hat. Jesus will das Brot des Lebens für uns sein, das feiern wir auch heute im Abendmahl. Dann werden wir nicht Gäste bei Jesus bleiben, sondern bei Gott ankommen und bei ihm zu Hause sein.

Amen.

Taufe als Zeichen der Umkehr

Predigt über 1. Petrus 3, 20–21¹

Wolf Bruske

Taufgottesdienste sind besondere Gottesdienste im Leben einer Gemeinde. Mit großer Freude haben wir erlebt, wie drei junge Menschen die Taufe im Namen des dreieinigen Gottes empfangen haben.

Der Predigttext für diesen Gottesdienst hat auch etwas mit Taufe zu tun. Er steht im 1. Petrusbrief. Manche Ausleger vermuten, dass dieser Brief ursprünglich sogar eine Taufpredigt war, die dann schriftlich festgehalten und gewissermaßen als Rundbrief an viele Gemeinden und Christen versandt wurde. Unser Predigttext erklärt uns anhand eines Beispiels, nämlich der Arche Noah, was Taufe ist, worum es in ihr geht und worauf es in ihr ankommt.

Ich lese aus 1. Petrus 3, 20–21. Dieser Text führt uns in die ...

1 Petr 3, 20: [...] Zeit Noahs, als man die Arche baute, in der wenige, nämlich acht Seelen, gerettet wurden durchs Wasser hindurch.

(21) Das ist ein Vorbild der Taufe, die jetzt auch euch rettet. Denn in ihr wird nicht der Schmutz vom Leib abgewaschen, sondern wir bitten Gott um ein gutes Gewissen durch die Auferstehung Jesu Christi.

Beispiel und Entsprechung: Die Arche Noah und die Taufe

Unser Text führt uns ganz an den Anfang der Bibel. Dort steht ab Genesis 6 der Bericht über die Sintflut. Am Anfang dieses Berichtes heißt es (Gen 6, 5–7a): „Als aber der HERR sah, dass der Menschen Bosheit groß war auf Erden und alles Dichten und Trachten ihres Herzens nur böse war immerdar, da reute es ihn, dass er die Menschen gemacht hatte auf Erden, und es bekümmerte ihn in seinem Herzen und er sprach: Ich will die Menschen, die ich geschaffen habe, vertilgen von der Erde ...“ Aber dann erhielt Noah den Auftrag, die Arche zu bauen, weil er auf Gott vertraute. Er und seine Familie sollten gerettet werden.

Gott lud ein zur Rettung. Und acht Menschen, die dieser Einladung folgten, wurden gerettet: Noah und seine Frau, sowie seine drei Söhne mit ihren Frauen. Wohlgemerkt, nicht die Arche als solche bedeutete die Rettung vor den Wassern der Sintflut. Hundert Jahre, so der Sintflutbericht, baute Noah an ihr. Viele Menschen sahen sie, aber sie gingen unter, weil sie nicht *in* der Arche waren, als die Sintflut hereinbrach. Rettung gab es

¹ Die Predigt wurde gehalten in der Kreuzkirche der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde (Baptisten) Forchheim am 1. Dezember 2002 anlässlich eines Taufgottesdienstes.

nur *in* der Arche. Rettung gab es nur für die, die sich Gott anvertrauten, der Einladung Gottes zur Rettung folgten und auf Gottes Geheiß hin *in* die Arche gingen.

Dies dient Petrus als Beispiel und Verdeutlichung, was Taufe bedeutet. So wie bei der Arche Noah, so auch bei der Taufe: Gott rettet den, der den Ruf Gottes hört und annimmt und ihm folgt.

Der Sinn der Taufe ...

Unser Text sagt sehr deutlich: „In ihr, in der Taufe, wird nicht der Schmutz vom Leib abgewaschen.“ Taufe ist also nicht eine Beseitigung von irgendwelchen Unreinheiten. Sie ist auch kein Ritus, so als ob durch die Taufe etwas geschehe, was uns vor Gott rein machen würde. Es ist z. B. ein Irrtum des Volksglaubens, dass Ungetaufte „Heiden“ seien. Unser Text sagt klar, was Taufe ist: Sie ist die Bitte um ein gutes Gewissen. Das mag manchen zunächst einmal überraschen, aber die „Bitte um ein gutes Gewissen“ ist für Menschen oft eine dringende, zutiefst Not-wendige Bitte.

Ein schlechtes Gewissen hat man, wenn man sich einer Schuld bewusst ist. Wenn ein Mensch nun seine Situation als Sünder vor Gott wahrnimmt und im Tiefsten seine Schuld erkennt, hat er ein schlechtes Gewissen gegenüber seinem Schöpfer. Vielen Menschen ist das durchaus klar, aber nur allzu oft wird es verdrängt. „Sein Gewissen war rein, er benutzte es nie“ – diese Aussage habe ich einmal gehört. Aber letztlich ist diese Verdrängung nur eine Betäubung eines Gewissens, das sehr wohl sehr empfindlich ist.

Wo ein Mensch nun sein Leben im Licht Gottes sieht, wird ihm absolut und glasklar deutlich, dass er „die Herrlichkeit verloren hat, die Gott ihm zugedacht hatte“ (Röm 3, 23). Gott hat den Menschen geschaffen „zu seinem Bilde“ (Gen 1, 27). Das meint nicht eine leibliche Ähnlichkeit, sondern eine wesensmäßige Entsprechung. Gott hat mit dem Menschen ein Wesen geschaffen, das ihm entspricht. Für einen einsamen Menschen kann ein Haustier wohl eine Hilfe sein. Für Oma Krüger aus dem dritten Stock, die niemanden mehr hat, mag ihr Dackel viel bedeuten. Aber dennoch ist er kein wirklicher Weg aus der Einsamkeit, weil es kein einem Menschen entsprechendes Wesen ist, in dem ein Mensch ein wirkliches Gegenüber findet. Das kann nur ein anderer Mensch sein. Gott hat sich mit dem Menschen nicht eine Art Dackel geschaffen, den er sozusagen auf der Milchstraße Gassi führt, sondern ein ihm entsprechendes Gegenüber, mit dem er wirklich Gemeinschaft haben kann. Die Bibel berichtet uns aber auch, dass diese Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch zerbrochen ist. Der Mensch, jeder Mensch, hat sich von Gott abgewandt. Anstatt bei Gott frei zu sein, will der Mensch – und das gilt auch für jeden hier in diesem Raum – frei sein von Gott. Jeder Mensch möchte wie Gott für sein Leben selbst festsetzen, was nützlich und was schädlich ist. Hier entsteht ein Abgrund von Trennung, ein unendlicher Gegensatz zwischen Gott und den Men-

schen, die Gott die kalte Schulter zeigen. Wer sich so sieht, wie Gott ihn sieht, dem wird das erschreckend klar. Es stimmt: Er hat „die Herrlichkeit verloren hat, die Gott ihm zugedacht hatte“ (Röm 3, 23). Vor Gott kann unser Leben nicht in seinen einzelnen Taten, und schon gar nicht in seiner Grundausrichtung bestehen. Wer das erkennt, der hat Schuldkenntnis vor Gott – und eben kein gutes Gewissen.

... gilt nur bei der Umkehr zu Gott

Die Bitte um ein gutes Gewissen bedeutet demnach also, dass diese Schuld beseitigt wird. Und das geschieht da, wo das Kreuz Jesu Christi für ein Leben in Anspruch genommen wird. Weil Gott die Menschen nicht in Ihrer Trennung von ihm belassen wollte, kam er in Jesus Christus zu ihnen. Er starb am Kreuz und nahm dort alle Schuld auf sich, die auf uns Menschen lastet. Er erlitt die Todesstrafe, so die Anklage gegen Jesus, wegen Gotteslästerung und Aufruhr. Es war meine Gotteslästerung, die durch mein Leben geschah, als ich sein wollte wie Gott! Er sühnte meinen Aufruhr, der den allmächtigen Gott nicht ernst nahm. Er starb dort meine Todesstrafe. Nun darf ich das in Anspruch nehmen, was am Kreuz geschah: Die Schuld ist gesühnt, die Strafe ist geschehen. Ich darf umkehren zu Gott und mein Leben neu unter seine Herrschaft stellen. Der Abgrund der Schuld zwischen mir und ihm ist durch Christi Kreuz überbrückt. Ich erlebe, wie Gott mir durch seinen Sohn Jesus Christus vergibt, wie die Schuld weggenommen wird – und dann habe ich ein gutes Gewissen. Wo ein Mensch sich dem allmächtigen Gott anvertraut und in Anspruch nimmt, was Jesus am Kreuz für ihn erkämpft hat, erlebt er, wie Gott ihn gnädig und liebevoll annimmt, ihm vergibt und damit ein gutes Gewissen schenkt. Ein gutes Gewissen ist Folge der Vergebung.

Wie bereits gesagt, beseitigt die Taufe nicht irgendwelche Unreinheit, sondern ist die Bitte um dieses gute Gewissen. Sie bewirkt nicht die Annahme und Vergebung bei Gott. Das bewirkt allein der Glauben, der sich Jesus Christus anvertraut. Aber die Taufe bestätigt, dass das so geschehen ist. Hilfreich sind hier die Bilder des großen Reformators Johannes Calvin. Er verglich die Taufe mit einem Handschlag, der eine Abmachung bekräftigt, ohne die Abmachung zu sein, und mit einem Siegel, das eine Urkunde bestätigt, ohne die Urkunde und die darin enthaltene Verfügung zu sein. Die Taufe schenkt uns Gott zur Bestätigung dessen, was durch das Vertrauen auf das Kreuz Christi, was durch die Lebensübergabe an Gott bereits geschehen ist. Wenn etwas bezahlt worden ist, bekommen wir eine Quittung über den bezahlten Betrag. Jesus hat am Kreuz für uns bezahlt. Die Taufe ist sozusagen die Quittung, die uns sagt, dass unsere Schuld bezahlt ist.

Wenn also jemand auf die Frage, ob er ein Christ sei, antwortet: „Ich bin getauft!“, so ist das Unsinn. Es ist so, als wenn jemand auf die Frage, ob er seine Frau liebe, antwortet: „Ich habe einen Trauschein!“ Martin

Luther hat sich zwar in Zweifeln oft versichert: „Baptizatus sum – ich bin getauft!“ Er meinte das aber nicht billig, als sei die Taufe der Weg zu Gott und so eine Art Heilsversicherung. Gerade er hat das „sola fide“, das „allein durch den Glauben“ als Kampfruf der Reformation formuliert. Und er hat es immer wieder gesagt, dass Taufe nur wirksam ist, wo Glauben, wo das Vertrauen auf Christus ist. Wer vor Gott meint, Rechte zu haben aufgrund seines Taufscheins, ist kein „Heiliger“, wie die Bibel die nennt, die durch den Glauben zu Gott gehören, sondern allenfalls ein „Tauf-Schein-Heiliger“. Christ wird man durch das Vertrauen auf das, was Christus am Kreuz für uns getan hat, nicht durch die Taufe. Und Ihr drei wurdet heute getauft, weil Ihr Christen seid seit dem Tag, als Ihr Euch Christus anvertraut habt. In der Taufe bestätigt Euch Gott, dass das so ist. Ein bekannter Evangelist sagte einmal drastisch: „Wenn uns Wasser retten würde, bräuchten wir nicht die Kirche, sondern die Feuerwehr.“² Christ ist der, der sich Gott anvertraut durch Christi Kreuz und der damit Christus gehört, „welcher ist zur Rechten Gottes, aufgefahren gen Himmel, und es sind ihm unterm Engel und die Gewaltigen und die Mächte“ (1 Petr 3, 22), wie es in dem Vers nach unserem Predigttext heißt. „Jesus Christus, war in der Welt,“ so heißt es im Johannesevangelium, „und die Welt ist durch ihn gemacht; aber die Welt erkannte ihn nicht. Er kam in sein Eigentum; und die Seinen nahmen ihn nicht auf. Wie viele ihn aber aufnahmen, denen gab er das Recht, Gottes Kinder zu werden, denen, die an seinen Namen glauben,“ denen, die auf ihn vertrauen (Joh 1, 10–12). Dass das in Eurem Leben, liebe Svenja, lieber Markus, lieber Andreas, so ist, dafür habt Ihr heute von Gott mit Eurer Taufe die Quittung bekommen. Er hat Euch mit der Taufe bestätigt, dass Ihr durch den Glauben zu ihm gehört. Beim christlichen Glauben geht es in erster Linie nicht um die Taufe, auch nicht heute in einem Taufgottesdienst. Es geht darum, durch den Glauben zu Gott zu gehören. Und so ist die Taufe Bitte um ein gutes Gewissen und Bestätigung dessen „durch die Auferstehung Jesu Christi“. Wenn jemand so getauft wird, darf er sich immer wieder wie Martin Luther bestätigen: „Baptizatus sum – ich bin getauft!“, als frohes Wissen, dass die Taufe eine Bestätigung Gottes für Vergebung und Annahme war, als Vergewisserung in Glaubenszweifeln: „Damals hat es Gott mir bestätigt!“ und als Geschenk Gottes für seine Kinder.

Amen.

² M. W. Wolfgang Dyck.

GESELLSCHAFT FÜR FREIKIRCHLICHE THEOLOGIE UND PUBLIZISTIK

Mitgliederliste (Stand: April 2006)

Vorstand:

Dr. Kim Strübind (Vorsitzender)
Peter-Johannes Athmann
(stellv. Vorsitzender)
Olaf Lange (Geschäftsführer)
Wolfgang Pfeiffer (Schatzmeister)
Dr. Andreas Liese
Andreas Peter Zabka

Beirat:

Dorothee Dziewas
Dr. Ralf Dziewas
Prof. Dr. Erich Geldbach
Dr. Dietmar Lütz
Prof. Dr. Joachim Molthagen
Dr. Thomas Nisslmüller
Irmgard Stanullo
Prof. Dr. Andrea Strübind

Aschoff-Neumann, Eveline, Fulda
Athmann, Peter-Johannes, Nürnberg

Barth, Rainer, Bremen
Blonski, Janusz, Igersheim
Braun, Christian, Berlin
Brinkmann, Walter, Neukirchen-Vluyn
Brockhaus, Dr. Ekkehard, Berlin
Bruske, Wolf, Friedrichshafen
Bubenzer, Friedrich Karl, Wiehl
Busche, Dr. Bernd, Bremen

Dienel, Prof. Dr. Peter, Wuppertal
Duncan, Andrew, Gladbeck
Dziewas, Dorothee, Niedernhausen
Dziewas, Gerhard, Wilhelmshaven
Dziewas, Dr. Ralf, Bernau

Ebeling, Matthias, Falkensee
Eberbach, Ute, Nürtingen
Eisenblätter, Harold, Hamburg
Eisenblätter, Dr. Winfried, Mölln
Endmann, Andreas, Müstertal
Eßwein, Matthias, Buchholz
Ewe, Jutta, Schwarzenbek

Fischer, Mario, Darmstadt
Fischer, Markus, Berlin
Form, Hans Josef, Sankt Augustin
Frisch, Dr. Hans, Nürnberg
Füllbrandt, Dorothea, Hamburg
Füllbrandt, Prof. Walter, Hamburg

Gebauer, Paul Gerhard, Hof
Geldbach, Prof. Dr. Erich, Marburg

Graf, F.-Rainer, Neubiberg

Hahm, Werner E., Duisburg
Hamann-Neves, Anne, München
Haupt, Gesine, Schleswig
Heckmeier, Werner, Reichertshofen
Heintz, Udo, Hannover
Hermann, Gerhard, Wiehl
Herzler, Hanno, Greifenstein
Hinkelbein, Ole, Leer
Hitzemann, Günter, Hamburg
Hitzemann, Ingeborg, Hamburg
Hobohm, Jens, Berlin
Hobohm, Maja-Dorothee, Berlin
Hoffmann, Klaus Jakob, Limburg
Holz, Michael, Bochum
Hundhausen, Edmund, Weiler

Irmisch, Ruth, Mannheim

Janzen, Dr. Anna, München

Kasperek, Hans Werner, Konstanz
Kedaj, Josef, Sankt Augustin
Kleibert, Friedrich, Bremen
Kohl, Dieter, Dülmen
Köhler, Manja, Berlin
Kohrn, Andreas, Mainz
Kolbe, Markus, Hamburg
Kolbe, Vera, Hamburg
Kotz, Michael, Dinslaken
Krause-ter Haseborg, Axel, Kronshagen
Krötsch, Dr. Ulrich, München
Kuhl, Hans-Dieter, Wustrow

Küpper, Eva, Quickborn
Kusserow, Bernd, Erlangen
Kusserow, Gisela, Erlangen

Landesverband Bayern im BEFG, Hof
Lange, Dorette, Neckarsteinach
Lange, Olaf, Neckarsteinach
Lehmann, Jochen, Offenbach
Liese, Dr. Andreas, Bielefeld
Löding-Ehrenstein, Reinhild, Monheim
Lüdin, Manuel, Freiburg i. Br.
Lüers, Dr. Harm Gerd, Oldenburg
Lüllau, Edgar, Karlsruhe
Lütz, Dr. Dietmar, Berlin

Mallau, Prof. Dr. Hans-Harald,
 Reutlingen
Malnis, Gretel, Puchheim
Malnis, José Luis, Puchheim
Manns-Düppers, Beate, Frankfurt a. M.
Mansel, Reiner, Zürich (CH)
Mantei, Detlef, Großzemoos
Martin, Donat, Neckarsteinach
Marzahn, Werner, Lappersdorf
Mauschitz, Herwig Hermann, Bonn
Mayordomo-Marín, Dr. Moisés,
 Bern (CH)
Meckbach, Wolfgang, Berlin
Menge, Mathias, Oldenburg
Mitschke, Dieter, Ingolstadt
Mittwollen, Karin, Weener
Molthagen, Prof. Dr. Joachim, Hamburg
Moro, Maja, München
Mulack, Adolf, Heidenheim

Nachtigall, Astrid, Hamm
Neubauer, Hannes, Pfaffenhofen
Neustadt, Hans-Joachim, Schulzendorf
Niedballa, Dr. Thomas, Neuss
Nisslmüller, Dr. Thomas, Schlangenbad
Nittnaus, Lothar, Binningen bei Basel
 (CH)

OLD-Media OHG, Neckarsteinach
Otto, Friedrich-Karl, Wiesbaden

Pfeiffer, Dagmar, Tangstedt
Pfeiffer, Ulrike, Hamburg
Pfeiffer, Wolfgang, Hamburg
Pieneck, Dr. Fred, Bad Salzuflen
Pierard, Prof. Dr. Richard, Beverly, MA
 (USA)

Pilnei, Oliver, Braunschweig
Poetz, Martin, Darmstadt
Prieß, Werner, Hamburg

Reichardt, Lutz, Neu-Anspach
Reichert, Thomas, Berlin
Röcke, Lutz, Wuppertal
Röhricht, Dr. Wieland, Buckow
Rothkegel, Martin, Hamburg

Sager, Dirk, Varel
Sager, Heinz, Bad Homburg
Schäfer, Hannah, Hamburg
Schäfer, Klaus, Wermelskirchen
Schake Hantelmann, Frank von,
 Diepoltshofen

Schaper, Ingo, Frankfurt a.M.
Schönknecht, Tom, München
Schröder, Dr. Mechtild, Berlin
Schroer, Heinz-Rainer, Hamm
Schuster, Volkmar, Ahlen
Schwarz, Jürgen, Müllheim
Seibert, Thomas, Wustermark
Specht, Irene, Aschaffenburg
Stadler, Michael, Freilassing
Stanullo, Irmgard, Nürnberg
Steinbrink, Axel, Bad Sassendorf
Steinbrink, Ursula, Bad Sassendorf
Stevenson, David M., Unterschleißheim
Strelow, Volker, Berlin
Strübind, Prof. Dr. Andrea, Oldenburg
Strübind, Dr. Kim, Oldenburg
Stummvoll, Bernd, Berlin

Tesch, Klaus, Wuppertal
Tosch, Silke, Mönchengladbach

Vindigni, Dr. Giovanni, Kiel

Wahl, Hartmut, Velbert
Wehrstedt, Markus, Wittstock
Weichert, Christoph, Flensburg
Welzel, Eckhart, Dortmund
Welzel, Heike, Heidelberg
Wieser, Dr. Friedrich Emanuel, Wien
 (A)

Windgassen, Karl-Friedrich, Ratingen
Wittchow, Bernd, Hermersdorf

Zabka, Andreas Peter, Wittenberge
Zimmer, Dirk, Herford

Weitere Beiträge:

Kim Strübind
Editorial

Erich Geldbach
„Singe weiter, süße Stimme!“ Laudatio
anlässlich des Empfangs zum 10-jährigen
Jubiläum der „Gesellschaft für Freikirchliche
Theologie und Publizistik (GFTP)“

Thomas Nisslmüller
Der Lesekosmos im Horizont der Bibel-Lese:
Zur Bibellese als ästhetischer Erfahrung

Michael Stadler
Wie kann man die Bibel im Geist lesen?
Neutestamentliche Anthropologie und
pneumatische Schriftrezeption

THEOLOGIE UND VERKÜNDIGUNG

Samuel Désiré Johnson
Den Weißen das Land – den Afrikanern die
Bibel? Predigt über Matthäus 28, 16–20

Jens Hobohm
Das Zeichen im Wunder entdecken.
Predigt über Johannes 6, 1–15

Wolf Bruske
Taufe als Zeichen der Umkehr.
Predigt über 1. Petrus 3, 20–21

Mitglieder der Gesellschaft für Freikirch-
liche Theologie und Publizistik (GFTP)

Die in der **Zeitschrift für Theologie und Gemeinde (ZThG)** enthaltenen theologischen Beiträge stammen überwiegend von freikirchlichen Autoren und Autorinnen, die fundiert, kompetent und ohne ideologische Vorbehalte am theologischen Gespräch der Gegenwart teilnehmen.

Herausgeberin ist die **Gesellschaft für Freikirchliche Theologie und Publizistik e. V. (GFTP)**. Sie ist als gemeinnützig und wissenschaftsfördernd staatlich anerkannt. Die GFTP will:

- ein *zeitgemäßes Verstehen des christlichen Glaubens* fördern, theologische Gesprächsforen schaffen sowie Theologie preiswert verbreiten;
- die Kluft zwischen *wissenschaftlicher Theologie* und den *Gemeinden* überbrücken und auch die nicht akademisch Vorgebildeten an theologischen Fragestellungen Anteil nehmen lassen;
- *Theologie* als eine inner-(frei-)kirchlich *notwendige* und zugleich die Grenzen der eigenen Konfession überschreitende Aufgabe begreifen. Dabei sollen spezifisch freikirchliche Überzeugungen in eine konfessionsübergreifende wissenschaftliche Theologie eingebracht werden;
- in Publikationsfragen beraten.

Möchten Sie mehr über die Arbeit der GFTP wissen, diese Arbeit unterstützen oder Mitglied der GFTP werden?

- Vereinsmitglieder erhalten die **Zeitschrift für Theologie und Gemeinde (ZThG)** kostenlos.
- Mitglieder genießen für ihre Publikationen ein Vorzugsrecht.
- die Mitgliedschaft kann formlos bei der Schriftleitung beantragt werden.
- der Mitgliedsbeitrag beträgt zurzeit 30,- € (für Verdienende) bzw. 15,- € (für Nichtverdienende) pro Jahr.

Bezugsquelle des Heftes:

Oncken, Medien für Gemeinden
Postfach 20 01 52, D-34080 Kassel
Telefax: 0561 / 5 20 05-54 oder
E-Mail: buchhandlung@oncken.de
oder über die Internetadresse:

WWW.GFTP.DE

ISSN 1430-7820
ISBN 3-932027-11-6