

GÖTTINGER PREDIGT- MEDITATIONEN

3. Vierteljahresheft 2019 73. Jahrgang Heft 4

**Ordnung der Predigttexte: Erste Reihe
14. Sonntag nach Trinitatis bis Toten-/
Ewigkeitssonntag**

ISSN 0340-6083 H 3299

GÖTTINGER PREDIGTMEDITATIONEN

Begründet von: H. J. Iwand, fortgeführt von M. Fischer, W. Fürst, K.-P. Jörns, F. Merkel, Ch. Möller und M. Nicol

Herausgeber: Alexander Deeg und Jan-Dirk Döhling in Verbindung mit Andrea Bieler, Magdalene L. Frettlöh, Ilse Junkermann und Ralph Kunz

Redaktion: Prof. Dr. Alexander Deeg (verantw. i. S. des niedersächs. Pressegesetzes), Lehrstuhl für Praktische Theologie, Martin-Luther-Ring 3, 04109 Leipzig, und Landeskirchenrat Dr. Jan-Dirk Döhling, Ev. Kirche von Westfalen, Landeskirchenamt, Altstädter Kirchplatz 5, 33510 Bielefeld
gpm@v-r.de

Redaktionsassistentz: Ferenc Herzig, Lehrstuhl für Praktische Theologie, Martin-Luther-Ring 3, 04109 Leipzig
Ferenc.Herzig@email.de

Bezugspreis jährlich (4 Hefte) print + online: € 67,-/68,90 (A). Inst.-Preis print + online: ab € 125,-/128,60 (A); online: ab € 137,-. Einzelheft: € 20,-/20,60 (A). In Verbindung mit Pastoraltheologie jährlich (12 Hefte) print + online: € 91,-/93,60 (A). Inst.-Preis print + online: ab € 192,-/197,40 (A); online: ab € 211,-. Einzelheft: € 21,-/21,60 (A). Alle Preise zzgl. Porto. Preisänderungen vorbehalten.

Die Bezugsbedingungen verlängern sich, wenn das Abonnement nicht bis zum 01.07. gekündigt wird. Die Kündigung ist schriftlich zu richten an den Leserservice HGV Hanseatische Gesellschaft für Verlagsservice GmbH, Holzwiesenstr. 2, 72127 Kusterdingen, Tel.: (07071) 9353-16, Fax: (07071) 9353-93, E-Mail: v-r-journals@hgv-online.de

Redaktionelle Zuschriften
für PTh:

Prof. Dr. Eberhard Hauschildt, Ferdinand-Porsche-Str. 5,
53123 Bonn, E-Mail: pastoralth@aol.com;

für GPM:

Prof. Dr. Alexander Deeg und Dr. Jan-Dirk Döhling

Für Rücksendungen unverlangter Rezensionsexemplare keine Gewähr.

Verlag: Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Theaterstr. 13,
37073 Göttingen. www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com

Anzeigenverkauf: Anja Küttemeyer, Verlag Vandenhoeck & Ruprecht

Satz: τ-lexis, Langer Anger 72, 69115 Heidelberg

Druck und Bindung: ©Hubert & Co GmbH & Co. KG,
Robert-Bosch-Breite 6, 37079 Göttingen

ISSN (Printausgabe): 0340-6083, ISSN (online) 2197-0815

Inhalt

Vorwort			416
„Neue Tage“ in der Ordnung gottesdienstlicher Texte und Lieder		Martin Evang	419
14. Sonntag nach Trinitatis	Gen 28,10–19a(19b–22)	Johannes Taschner	425
Michaelistag	Lk 10,17–20	Ilse Junkermann	430
15. Sonntag nach Trinitatis	1Petr 5,5b–11	Katharina Wiefel-Jenner	437
Erntedankfest	Jes 58,7–12	Jochen Cornelius-Bundschuh	443
17. Sonntag nach Trinitatis	Jos 2,1–21	Alexander Deeg	449
18. Sonntag nach Trinitatis	Jak 2,14–26	Klaas Huizing	456
19. Sonntag nach Trinitatis	Joh 5,1–16	Hans-Christoph Askani	463
Reformationsfest	Dtn 6,4–9	Eberhard Hauschildt	471
20. Sonntag nach Trinitatis	Gen 8,18–22; 9,12–17	Ulrike Wagner-Rau	478
Gedenktag der November- pogrome	Mk 14,66–72	Marie Hecke und Dagmar Pruin	484
Drittletzter Sonntag des Kirchenjahres	Lk 6,27–38	Matthias Käser	490
Vorletzter Sonntag des Kirchenjahrs	Hiob 14,1–6 (7–12)13(14)15–17	Andreas Krebs	500
Buß- und Bettag	Röm 2,1–11	Christfried Böttrich	506
Totensonntag	Joh 5,24–29	Michael Meyer-Blanck	513
Ewigkeitssonntag	Mt 25,1–13	Matthias Freudenberg	519

Vorwort

Liebe Leserin, lieber Leser,

das vorliegende Heft der Göttinger Predigtmeditationen wird sie durch die letzten Monate des Kirchenjahres begleiten. Im Naturjahr verkürzen und verdunkeln sich währenddessen die Tage und auch liturgisch und theologisch werden in den Proprien der Sonn- und Gedenktage die Schatten länger. Mit Schuld, Angst und Endlichkeit kommen je länger je mehr dunkle Töne zum Klingen. Würden diese bis vor kurzem wohl vor allem im Individuellen verortet, so gewinnen sie – angesichts der grundstürzenden politischen, ökologischen und gesellschaftlichen Verschiebungen – auch und gerade im Feld des Politischen Relevanz.

„Alle sprechen davon, dass unsere Gesellschaft auseinanderbricht, zerrissen von Angst, Zorn, Ekel und Neid. Wo ist Hoffnung? [...] Wie finden wir in dieser Zeit der Angst und Raserei den Antrieb zu konstruktivem Handeln?“¹, fragt *Martha Nussbaum*, die *grande dame* der politischen Philosophie in den Vereinigten Staaten, angesichts der Zerrissenheit ihres Landes und des Niedergangs seiner politischen Kultur in ihrem Buch über das „Königreich der Angst. Gedanken zur aktuellen politischen Krise.“

Nussbaum, Professorin für Rechtswissenschaft und Ethik an der University of Chicago, die in ihrer Forschung besonders die Emotionen im Feld des Politischen bedenkt, will mit ihrem Essay das analytische Augenmerk auf die tiefe Verwobenheit der derzeitigen krisenhaften Situation ihres Landes und der westlichen Demokratien mit der ‚monarchischen Emotion‘ der Angst lenken.

Diese genetisch gesehen „erste unter den Emotionen“ sei „als Untergrund aller Gefühle vorhanden“ (39). Nussbaum sieht die den Menschen bis ins Körperliche auf sich selbst zurückwerfende Angst entwicklungspsychologisch tief in der traumatischen Erfahrung totaler Ausgesetztheit des kommunikationsunfähigen und ohnmächtigen Neugeborenen verankert, auf welche der schreiende Säugling nur mit dem Versuch der Machtausübung über seine Bezugspersonen reagieren könne. „Man beachte, dass die Wut der kleinen Kinder auf einem tiefen Widerspruch beruht, der den größten Teil des menschlichen Lebens durchzieht. Einerseits bin ich hilflos, dem Universum gleichgültig. Andererseits bin ich ein Alleinherrscher, und jeder muss sich um mich kümmern“ (96).

Ihre im Gespräch mit Neurologen und Psychologen entwickelte Analyse der Angst soll helfen, „zu reflektieren, wie wir uns aus unserer äußerst narzisstischen und von Angst getriebenen politischen Gegenwart befreien können“ (51), denn „[d]ie narzisstische, ängstliche Welt, in der wir begannen, dehnt sich in Zeiten der Not und Angst wieder aus und gefährdet unsere zögerlichen Schritte hin zum moralischen Erwachsensein und zu einer konstruktiven Staatsbürgerschaft“ (53).

1 *Martha Nussbaum*, *Königreich der Angst. Gedanken zur aktuellen politischen Krise*, Darmstadt 2019, 230. Alle weiteren Angaben in Klammer beziehen sich auf dieses Werk.

In vier instruktiven Durchgängen analysiert Nussbaum Zorn, Ausgrenzung und Dämonisierung von Minderheiten und Neid als politische Ausprägungen der Angst, die aus Haltungen und Gefühlen der Vergeltung für eine empfundene Herabstufung, der Verdrängung eigener kreatürlichen Verwundbarkeit und Sterblichkeit und der Machtlosigkeit angesichts eigener Wünsche herrühren, sowie Sexismus und Frauenfeindlichkeit, die sie als giftiges Gebräu aus den zuvor genannten Emotionen versteht.

Doch Nussbaum fragt, wie eingangs zitiert, auch nach Quellen und Praktiken der „Hoffnung, dem Gegenteil von Angst“ (246). Wie die Angst, so die Philosophin, sei auch Hoffnung „mit erheblicher Ohnmacht“ verbunden; anders als die Angst aber habe Hoffnung mit ‚Erweiterung‘ und ‚Erhebung‘ statt mit ‚Verengung‘ und ‚Schrumpfung‘ zu tun.

Aber: „Warum, um alles in der Welt, sollten wir hoffen?“ An diesem wunden Punkt wechselt die Philosophin von der Beschreibung zum Appell und versteht mit *Immanuel Kant* Hoffnung als „praktisches Postulat, die wir ohne ausreichende Gründe annehmen, um der guten Handlungen willen, welche sie möglich macht“ (224).

Aus der Einsicht und der Empfindung, dass „die Welt uns keinen Anlass für diese Haltung [sc. der Hoffnung] gibt“ (ebd.), Hoffnung also gleichsam nicht von dieser Welt ist, werden Theologen und Prediger andere Folgerungen ziehen wollen. Aber auch nach Nussbaum ist Hoffnung nicht nur „eine Wahl, die man trifft“, sondern auch „eine praktische Gewohnheit“ (245). Sie stellt ihr als „Schwestern der Hoffnung Glaube und Liebe“ zur Seite (248–257) – und zumindest hier werden ihr Theologinnen uneingeschränkt zustimmen.

Nussbaum weiß, dass sich Hoffnung von und in Beziehungen nährt und entfaltet und dass sie auf konkrete Erfahrungen und Erlebnisse angewiesen ist, betont aber auch, dass „liebe- und fantasievolle Bilder der Zukunft [...] sowie ein Geist der Reflexion und vernünftigen Kritik“ für eine „Politik der Hoffnung zentral“ (235) seien.

Gegen Ende ihres Buches beschreibt Nussbaum den konkreten Kampf wie auch die gedankliche Suche nach Gerechtigkeit als Praxis der Hoffnung. Zu solchen Praktiken der Hoffnung gehören für sie aber nicht nur die klassischen Formen politischer Theorie und Aktion, sondern auch Kunst und Poesie, „die die Möglichkeiten geben, Vielfalt als etwas Freudiges, Lustiges, Tragisches und Entzückendes sehen zu können und nicht als ein furchtbares Schicksal, vor dem man fliehen sollte“. Als weitere Hoffnungspraktiken nennt sie die intellektuelle Haltung des Dialogs und der Selbstkritik, „die eine Welt des Zuhörens, der leisen Stimmen und des gemeinsamen Respekts [...] schafft“, und die Religion, die Elemente einer Hoffnung finden lässt, „die umfassend und voller Liebe“ sei und nicht einer Hoffnung, die spalte und nach Vergeltung rufe. „Die Philosophie zeigt uns, wie wir unsere Feinde respektieren können, sie zeigt uns jedoch nicht, wie wir sie lieben können“ (270f.).

Mit einer Reihe von bedeutenden Wahlen in mehreren Bundesländern, mit der Erinnerung an die friedliche Revolution in der DDR und den Fall der Mauer vor 30 Jahren – zugleich auch der Gedenktag der Pogromnacht, mit der fortdauernden

Abschottung und Abstumpfung gegenüber der Not und dem Sterben im Mittelmeer und nicht zuletzt mit den immer drängenderen Fragen des Klimawandels bilden die letzten Monate des Kirchenjahres ein konkretes Reflexions- und Bewährungsfeld einer christlichen Praxis der Hoffnung im Feld des Politischen.

Von Martha Nussbaums Überlegungen her wird sich auch die Predigt als eine solch schöne und wertvolle Gewohnheit der Hoffnung verstehen, die sich in konkreten Beziehungen vollzieht, von konkreten Erfahrungen herkommt und auf diese zugeht und die sich den liebe- und fantasievollen Bildern der Zukunft der Schrift verpflichtet weiß – und von ihnen getragen.

Das vorliegende Heft will mit seinen Mediationen zu den Sonntag- und Feiertagen und mit dem Mottoartikel von OKR *Martin Evang* zu den ‚Neuen Tagen‘ im Kirchenjahr, mit dem wir unsere Reihe zur neuen Ordnung der gottesdienstlichen Texte und Lieder abschließen, zu dieser Praxis beitragen.

Gottes Segen für Ihren Dienst wünschen
Jan-Dirk Döhling, Bielefeld
Alexander Deeg, Leipzig

„Neue Tage“ in der Ordnung gottesdienstlicher Texte und Lieder

Martin Evang

1. Überprüfung der „Tage“ in der Perikopenordnung

Im Zuge der sogenannten ‚Perikopenrevision‘ sind nicht nur Proprien, d. h. die Ensembles biblischer Lesungen und Predigttexte, weiterer biblischer Texte (Spruch der Woche bzw. des Tages, Psalm, Hallelujavers) sowie der Lieder der Woche bzw. des Tages, überprüft und insgesamt moderat revidiert worden. Ebenfalls waren die Tage und Anlässe, für die auch in der neuen Ordnung solche Proprien angeboten werden sollten, zu überprüfen und neu festzulegen. Dabei haben die drei Hauptteile der bisherigen Ordnung der Lesungen und Predigttexte (OLP 1978/1999) sehr unterschiedliche Eingriffe erfahren.

Der erste Teil, die „Sonn- und Feiertage im Kirchenjahr“, blieb nahezu unverändert. Die Neuerung im Übergang von der Epiphaniastage zur Vorpastoralzeit ließ den Bestand der Sonntage, für die Proprien festzulegen waren, unberührt. Eigentlich ist für diesen wichtigsten Teil der Ordnung nur zu bilanzieren, dass der 10. Sonntag nach Trinitatis als Israelsonntag nun zwei Proprien, ein „grünes“ und ein „violett“, hat. Ebenso ist der Letzte Sonntag des Kirchenjahres nun mit einem Doppelproprium, einem für Ewigkeitssonntag und einem für Totensonntag, ausgestattet. Bei beiden Sonntagen ist, etwas pauschal gesagt, ein Proprium aus dem dritten Teil der OLP („Besondere Tage und Anlässe“) in den Kirchenjahresteil gewechselt: „Christen und Juden“ (hinzugekommen 1999) und „Gedenktag der Entschlafenen“. Schließlich ist der bisher zwischen dem 18. und dem 19. Sonntag nach Trinitatis einsortierte Erntedanktag in den zweiten Teil der neuen Ordnung verschoben worden (s. u.).

Der dritte Teil der OLP, „Besondere Tage und Anlässe“, ist in der neuen „Ordnung gottesdienstlicher Texte und Lieder“ (OGTL) unter der Überschrift „Themenfelder“ völlig neu angelegt worden. Eine Fülle wirklicher und möglicher Anlässe gottesdienstlicher Begehung werden in 15 Themenfeldern, die durch zahlreiche Stichworte weiter gegliedert sind, ‚kartiert‘ und mit einem reichen Angebot biblischer Texte ausgestattet. Dieses neue Konzept trägt der Erfahrung Rechnung, dass bei solchen Gottesdiensten der spezifische Anlass die Auswahl biblischer Texte bestimmen muss und vorfestgelegte Proprien den Kasus oft nicht genau treffen, zumal solche Gottesdienste oft in freieren Formen und besonderen Konstellationen gefeiert werden.

Dazwischen liegt der zweite Teil, in der OLP „Die unbeweglichen Feste und Gedenktage der Kirche“, nun in der OGTL „Weitere Feste und Gedenktage“ genannt.

Dieser Teil ist in seiner Anlage erhalten geblieben, hat aber einige bemerkenswerte Veränderungen erfahren.

2. „Neue Tage“ und ihre Proprien

Die Veränderungen, die der zweite Teil der Perikopenordnung erfahren hat, lassen sich in vier Gruppen einteilen.

2.1 Orientierung am Kalenderjahr

Die „Weiteren Feste und Gedenktage“ sind aus sachlogischen Gründen nicht mehr nach dem Kirchenjahr, sondern nach dem Kalenderjahr angeordnet. Sie setzen also nicht mehr mit dem Tag des Apostels Andreas am 30. November ein, sondern mit dem Tag der Beschneidung und Namengebung Jesu am 1. Januar. Wie schon erwähnt, wurde der Erntedanktag – nach ökumenischer Verständigung fest auf dem ersten Sonntag im Oktober liegend – hierhin verschoben, und zwar nun ausdrücklich als *Erntedankfest*, wie auch der Gedenktag der Reformation am 31. Oktober nun zum *Reformationsfest* aufgewertet worden ist. In diese Gruppe gehört auch Kirchweih; bisher im dritten Teil der Ordnung platziert, hat dieser Kasus nun als Appendix im zweiten Teil der Ordnung Aufnahme gefunden – wird Kirchweih doch in den Gemeinden jeweils zu einem bestimmten Datum im Kalenderjahr als Kirchen- oder Gemeindegeburtstag gefeiert.

2.2 *Biblische Gedenktage: Maria Magdalena (22. Juli) und Enthauptung Johannes des Täufers (29. August)*

In diesen Teil der Ordnung wurden zwei biblisch verwurzelte Tage zusätzlich aufgenommen: der 22. Juli als Tag der Maria Magdalena und der 29. August als Tag der Enthauptung Johannes des Täufers. Exemplarisch stehen diese beiden – auch ökumenisch motivierten – ‚Neuerwerbungen‘ für inhaltliche Maßgaben der Perikopenrevision. Sie sollte ja besonders Ausschau halten nach biblischen Texten, in denen Frauen eine hervorgehobene Rolle spielen, und sie sollte Texte mit bedeutenden Resonanzen in der Kulturgeschichte neu im evangelischen Gottesdienst beheimaten. Beides trifft für die neuen Tage und ihre Texte zu.

Beide Proprien enthalten keine über die biblischen Lesungen hinausgehenden zusätzlichen Predigttexte. Den Evangelien, nämlich den Erzählungen von Marias Begegnung mit dem auferstandenen Jesus im Garten (Joh 20,11–18) und von der Enthauptung Johannes des Täufers (Mk 6,14–29), sind Texte und Lieder beigelegt, die das Gedenken des Tages einerseits christologisch fokussieren (vgl. die Episteln zu Maria Magdalena: 2Kor 5,14–18, zur Enthauptung des Täufers: 2Tim 2,8–13) und es andererseits in den Resonanzräumen biblischer und liturgischer Traditionen zum Klingen bringen. *Biblisch*: Die alttestamentliche Lesung am 22. Juli ist

Hld 3,1–5, das sehnsuchtsvolle Liebeslied, das die Erzählung des Evangeliums ersichtlich inspiriert hat, und am 29. August Pred 8,2–13, ein in sich schillerndes Memorandum zu den Ambivalenzen von Weisheit und Macht, Gerechtigkeit und Frevel. Die zugeordneten Psalmen (30,5–13; 73,1–10.23–26) versetzen weitere Saiten in Schwingung. *Liturgisch*: Der Spruch des Tages Mk 16,15b stellt Maria Magdalena in die Gemeinschaft der vier Evangelisten, und eines der beiden Lieder des Tages, „Die Heiligen, uns weit voran“ (EG.E 27), verbindet sie mit einer Reihe von Aposteln und Heiligen; das andere Lied des Tages, „Christus ist König, jubelt laut“ (EG 269), das genderbewusst „Brüder und Schwestern“, „Frau und Mann“ betont, ‚gehört‘ ihr allein. Mit „In dich hab ich gehoffet, Herr“ (EG 275), dem Vertrauenslied eines Bedrängten nach Ps 31, hat auch der Täufer ein ‚eigenes‘ Lied des Tages. Das andere, „Es mag sein, dass alles fällt“ (EG 378), verbindet ihn mit den Unschuldigen Kindern (28. Dezember), der Spruch des Tages Ps 116,15.17 zusätzlich mit dem Erzmärtyrer Stephanus (26. Dezember).

Abschließend sei zu dieser Gruppe angemerkt, dass der bisher auf dem 21. Dezember, also in der hohen Adventszeit, liegende Tag des Apostels Thomas ebenfalls nach ökumenischem Vorbild auf den 3. Juli verlegt worden ist.

2.3 Heiligengedenktage: Martin von Tours (11. November) und Nikolaus von Myra (6. Dezember)

Eine weitere Maßgabe der Perikopenrevision, die sich besonders bei der Auswahl der Lieder der Woche bzw. des Tages ausgewirkt hat, war die stärkere Öffnung für volkstümliche Gestalten und Ausdrucksformen christlicher Frömmigkeit. So haben Martin und Nikolaus, zwei Heilige der Kirche, am 11. November und am 6. Dezember Eingang in die OGTL gefunden. Mit ihren Namen ist ein weit verbreitetes, vor allem im kirchlichen Handlungsfeld „Kinder und Familien“ auch evangelisch verwurzeltes und ‚approbiertes‘ populäres Brauchtum verbunden. Dass in der landeskirchlichen Erprobung des Entwurfs und in der synodalen Beratung und Verabschiedung der neuen Perikopenordnung Kritik an der Aufnahme von Heiligen der Kirche in den gottesdienstlichen Kalender kaum eine Rolle gespielt hat, ist ein ökumenisch erfreuliches Signal dafür, dass sich die Wahrung konfessioneller Identität mittlerweile nicht mehr auf Abgrenzungen in sekundären Bereichen angewiesen sieht.

Auch die Proprien des Martins- und des Nikolaustages enthalten über die drei Lesungen hinaus keine zusätzlichen Predigttexte. Die Evangelien legen die biblischen Grundlagen der Heiligenlegenden frei: bei Martin die (gekürzte) Erzählung vom Weltgericht (Mt 25,31–40), pointiert durch Mt 25,40b als Spruch des Tages, bei Nikolaus die Almosenregel aus der Bergpredigt (Mt 6,1–4), pointiert durch Mt 5,7 als Spruch des Tages. Dem beigeordnet sind motivisch verwandte Abschnitte der Bibel, die auch anderwärts im Kirchenjahr, z. T. prominent, verankert sind: am Martinstag Jes 58,6–11 (vgl. Erntedankfest) und 2Kor 8,7–9 (vgl. Christfest II) sowie Ps 146 (vgl. 14. Sonntag nach Trinitatis), am Nikolaustag Jes 61,1–2.10 (vgl.

2. Sonntag nach dem Christfest; Epiphantias) und Eph 2,1–10 (vgl. 11. Sonntag nach Trinitatis) sowie Ps 138 (vgl. Darstellung Jesu im Tempel und 17. Sonntag nach Trinitatis). Lieder des Martins- und des Nikolaustages sind übereinstimmend „Herr, mach uns stark im Mut, der dich bekennt“ (EG 154) und „Die Heiligen, uns weit voran“ (EG.E 27); sie gesellen die Bischöfe von Tours und Myra einer illustren, mit Evangelisten und Aposteln bestückten „Gemeinde der Heiligen“ bei (vgl. den Hallelujavers Ps 149,1 für beide Tage).

2.4 Tag des Gedenkens an die Opfer des Nationalsozialismus (27. Januar) und Tag des Gedenkens an die Novemberpogrome (9. November)

Mit der Aufnahme dieser beiden nicht genuin kirchlichen Gedenktage in die liturgische Jahresordnung bekennt sich die evangelische Kirche in Deutschland auch gottesdienstlich dazu, dass sie die mit der Katastrophe des Nationalsozialismus gegebene geschichtliche Schuld und Verantwortung Deutschlands auch als ihre eigene Schuld und Verantwortung erkennt und es zu ihrer *raison d'être* rechnet, der Opfer dauerhaft zu gedenken. Auch hierzu sei angemerkt, dass diese Neuerung in großer Einmütigkeit erfolgte.

Die in diesem Fall vollständigen, also über die Lesungstexte hinaus mit drei zusätzlichen Predigttexten ausgestatteten Proprien beider Gedenktage mussten völlig neu gebaut werden; natürlich konnten bereits vorliegende gottesdienstliche Entwürfe kirchlicher Initiativgruppen konsultiert werden. Die Sprüche des Tages geben die jeweils leitende Perspektive zu erkennen. „Niemals vergessen!“ kann man die Erinnerungsregel Dtn 4,9a, den Spruch des 27. Januar, komprimieren und pointieren. Dagegen rückt der Spruch des 9. November das geschichtliche (und prinzipiell weiter drohende) Versagen in den Blick: „Wer weiß, Gutes zu tun, und tut's nicht, dem ist's Sünde“ (Jak 4,17). Das entfalten die Evangelien und weiteren Bestandteile der Proprien. *27. Januar*: Evangelium ist das prophetische Wort Jesu von der unweigerlichen Veröffentlichung des Geheimen (Mt 10,26–31 – Text auch am Reformationsfest und am Gedenktag des Augsburger Bekenntnisses!). Es wird begleitet von der Epistel, die kompromisslos das „Sein im Licht“ mit der Liebe, den Hass aber mit dem „Sein in der Finsternis“ verbindet (1Joh 2,7–11), und von der Erzählung von Kains Brudermord an Abel (Gen 4,1–10) als Lesung aus dem Alten Testament. Die weiteren Predigttexte konkretisieren die tätige Liebe (Eph 4,25–32), reflektieren die Unergründlichkeit des Geschicks von Gottlosen und Gerechten (Pred 8,10–14.17) und erinnern an das Versagen des Petrus, der Jesus verleugnet (Lk 22,31–34.54–62). Ps 126 proklamiert als Psalm des Tages, den grauenhaften Verbrechen zum Trotz, die kühne Hoffnung des Glaubens, die von Gott alles erwartet: „Wenn der HERR die Gefangenen Zions erlösen wird ... Die mit Tränen säen, werden mit Freuden ernten ...“ Dagegen verbleibt Psalm 74 als Tagespsalm des 9. November bei der bitteren Klage und der konkreten Erinnerung: „Gott, warum verstößest du uns für immer ... Sie verbrennen alle Gotteshäuser im Lande ...“ Evangelium ist die Verleugnung des Petrus (Mk 14,66–72) – ein Schlüsseltext

christlich-kirchlicher Selbstprüfung und -kritik, der in der lukanischen Version noch zusätzlich zur neu gebildeten, von Invokavit bis Judika reichenden Predigtreihe zu Passionstexten gehört (Lk 22,54–62 an Lätare). Die Epistel ruft mit 1Petr 5,8f. zum Widerstand gegen die Verleitung zum Bösen auf, die alttestamentliche Lesung Spr 24,10–12 verpflichtet zur Solidarität mit den Verfolgten und schneidet die bequeme Ausflucht ab: „Siehe, wir haben’s nicht gewusst!“ Die ergänzenden Predigttexte erinnern an das beispielhafte, zwar ‚gesetzeswidrige‘, aber Leben rettende Handeln der hebräischen Hebammen Schifra und Pua (Ex 1,15–22), warnen mit der prophetischen Rede Jesu vor falschen Christussen und falschen Propheten (Mt 24,23–27) und fügen als Warnung vor trügerischer Selbstgewissheit der im Evangelium verlesenen Verleugnung des Petrus ihre Ankündigung hinzu (Lk 22,31–34). Die Proprien beider Tage, des 27. Januar und des 9. November, weisen demnach partielle Überschneidungen auf, behaupten aber jeweils ihren eigenen Akzent. Dies gilt auch für die Lieder: Für beide Gedenktage ist das relativ neue Beichtlied von *Hans-Georg Lotz* „O Herr, nimm unsre Schuld“ (EG 235) vorgesehen. Das zweite Lied des Tages ist am 27. Januar „Menschen gehen zu Gott in ihrer Not“ von *Dietrich Bonhoeffer*, selbst ein Opfer des Nationalsozialismus (EG.E 2), am 9. November das klassische evangelische Bußlied „Nimm von uns, Herr, du treuer Gott“ von *Martin Moller* (EG 146).

3. Zum Umgang mit den neuen Tagen und Proprien

Die Erarbeitung der OGTL und das Erscheinen des neuen Lektionars und Perikopenbuchs allein werden nichts daran ändern, dass die Proprien des zweiten Teils der Perikopenordnung deutlich im Schatten der oft ausschließlich wahrgenommenen Sonn- und Feiertage des Kirchenjahres stehen. Das wäre nicht prinzipiell schlimm, aber doch sehr schade. Denn dieser zweite Teil und zumal die neu aufgenommenen Proprien erweitern das Spektrum möglicher gottesdienstlicher Begehungen und Erfahrungen, Ausstrahlung und Wirkung. Die im Folgenden zusammengestellten Beobachtungen und Anregungen wollen ein wenig zur liturgischen Horizonterweiterung ermutigen und anstiften.

In die erwünschte Richtung weist ganz allgemein schon, dass die „Hinweise zu den Sonn- und Feiertagen und den weiteren Festen und Gedenktagen“ im neuen Lektionar (S. 793ff.) und Perikopenbuch (S. 795ff.) spürbar offener, weniger direktiv und präskriptiv formuliert sind als in den Vorgängerbüchern – und selbst wo sie sich noch direktiv gebärden, sollte doch der informierend-empfehlende Grundton und die Lizenz zur Gestaltung in eigener Verantwortung mitgehört werden. Dass die Proprien prominenter Sonn- und zumal Festtage in der Regel zum Zuge kommen sollten, bedarf keiner weiteren Begründung. Dass sie aber auch einmal zugunsten eines ungewöhnlichen Propriums pausieren können, bedarf umgekehrt keiner weitläufigen Rechtfertigung. So bietet es sich – ein Beispiel – trotz der Rubrik zum 25. Juli (S. 803 bzw. 799) an, auch dann, wenn der Tag des Apostels Jakobus

des Älteren auf einen Sonntag fällt, dieses Proprium zu wählen und einen Gottesdienst zur Pilgerthematik zu feiern. Entsprechendes gilt wie für alle Aposteltage für die neuen Proprien des 22. Juli und des 29. August. Und es gilt auch für die anderen neuen Proprien, wobei hier mit Blick auf die jeweilige Situation selbstverständlich sorgfältige Abwägungen vorzunehmen sind. Es kann nicht von vornherein ausgeschlossen werden, sondern in einer gegebenen Situation eine gute Lösung sein, wenn auch ein sonntäglicher Hauptgottesdienst an einem 11. November dem Bischof Martin von Tours bzw. am 6. Dezember dem Bischof Nikolaus von Myra gewidmet ist – auch wenn dadurch das Proprium des Drittletzten Sonntags des Kirchenjahres bzw. des 2. Sonntags im Advent verdrängt wird.

Noch stärker als diese beiden Heiligen-Proprien werden Gottesdienste am 27. Januar und am 9. November nach besonderen Zeiten und Formen verlangen, allein schon wegen der hier naheliegenden ökumenischen Gemeinsamkeit. Aber auch hier gilt, dass ein Sonntagsgottesdienst mit dem Proprium des Tages des Gedenkens für die Opfer des Nationalsozialismus – an dem regulär das hochrangige Proprium des Letzten Sonntags nach Epiphania ‚dran‘ wäre! – bzw. mit dem Proprium des Tages des Gedenkens an die Novemberpogrome nicht grundsätzlich auszuschließen ist. Hier wie überhaupt in Fragen gottesdienstlicher Gestaltung ist ‚evangelische Freiheit in Verantwortung‘ angezeigt, die in der Auskunft Jesu an den Arbeiter am Sabbat unübertrefflichen Ausdruck gefunden hat: „Mensch, wenn du weißt was du tust, bist du selig ...“ (Lk 6,5a im Codex Bezae Cantabrigiensis).

Dr. theol. Martin Evang, geb. 1957, ist Referent für Theologie und Gottesdienst der UEK im Kirchenamt der EKD in Hannover.

Herrenhäuser Straße 12, 30419 Hannover

E-Mail: martin.evang@ekd.de

„... dann sollst Du mein Gott sein“ (Gen 28,21)

Johannes Taschner

Gottes Transzendenz wird an einem Ort „gefunden“

Jakob steht immer im Verdacht, auf ‚nicht ganz saubere‘ Art und Weise die Generationenfolge an sich gezogen zu haben. Hat er nicht die Notsituation seines Bruders Esau dazu genutzt, um ihm sein Erstgeburtsrecht abzukaufen? Auch die Sache mit dem Sterbesegen Isaaks ging gewiss nicht mit rechten Dingen zu. Sieht Gott nun großzügig darüber hinweg und bestätigt er diese krummen Wege, als er sich Jakob in Bethel offenbart? Verfärbt die Erzählung nach dem Motto: „Ein wenig Familienkonflikt, das gehört halt dazu ...“? Wo aber bleibt dann die theologisch-ethische Aussage der Jakoberzählung? Beschränkt sie sich darauf, dass Gott Jakob auf seinem Weg trotz aller seiner Fehler ‚irgendwie‘ beschützt?

Jakob ist auf der Flucht, als er diesen Traum hat: Eine Himmelsleiter, auf der die Boten Gottes auf- und niedersteigen. Ganz oben steht Gott, der Jakob Nachkommen verspricht. Das Land, auf dem er übernachtet hat, sollen diese eines Tages besitzen. Hinzu kommt das Versprechen, Jakob zu beschützen, so dass er eines Tages wohlbehalten in Frieden wieder nach Hause zurückkehren kann. Als Jakob aufwacht, richtet er den Stein auf, der ihm als Kopfstütze gedient hatte, und gründet damit eines der wichtigsten Heiligtümer Israels: Bethel. Aber all dies – der Traum und die Errichtung des Kultsteins – führt noch nicht dazu, dass JHWH Jakobs Gott wird. Die endgültige Begründung dieses Verhältnisses steht noch aus. Damit verweist diese Episode in der uns heute vorliegenden Gestalt auf die Handlung der Jakoberzählung insgesamt (Gen 25,19–33,20).

Der Text von Jakobs Traum hat in sicherlich anderer Gestalt vielleicht einmal für sich allein existiert. Es ist vorstellbar, dass er als Geschichte diente, die begründen sollte, warum ein Heiligtum in Bethel stand.¹ Das Traumbild von der Himmelsleiter ist der Architektur der assyrischen Tempelberge – der Zikkurats – angelehnt. Auf deren Spitze war der Tempel gelegen. Rampen verbanden die Wohnung Gottes im Himmel mit der Erde. Auf ihnen stiegen die Boten der jeweiligen Gottheit auf und nieder.² Sol-

1 Allerdings ist der Zusammenhang verschiedener Elemente der Jakoberzählung schon in Hos 12,4–5,13 erkennbar. Siehe dazu *Erhard Blum*, Noch einmal. Jakobs Traum in Bethel – Genesis 28,10–22, in: Thomas Römer/Steven L. McKenzie (Hg.), *Rethinking the foundations. Historiography in the ancient world and in the Bible. Essays in Honor of John van Seters*, Berlin/New York 2000, 33–54.

2 Siehe dazu *Jörg Lanckau*, Art. „Himmelsleiter“, in: *WiBiLex.de* <https://www.bibelwissenschaft.de/de/stichwort/21230/> [abgerufen am 14.04.2019].

che Himmelsleitern markieren also die vertikale Verbindung zwischen Himmel und Erde, göttlicher und menschlicher Sphäre. Göttliche Transzendenz und Ortsgebundenheit sind hier zusammengedacht.

Der Ort Bethel hat in der biblischen Überlieferung eine interessante Gedächtnisspur hinterlassen: Es gibt Texte, die Bethel als unbestrittenes JHWH-Heiligtum darstellen (Gen 12,8; 35,1–7; Ri 20–21), für andere Texte ist Bethel *der* Ort der „Ur-sünde Israels“, weil Jerobeam I. – so die biblische Darstellung – sein Stierheiligtum dort errichtete (1Kön 12,25–33). Die Episode vom Goldenen Kalb (Ex 32–34) nimmt diese Kritik auf und steigert sie ins Grundsätzliche. Die Errichtung des Goldenen Kalbes wird als die Ursache des Untergangs des Nordreiches gesehen (2Kön 10,29).³ Allein das Festhalten an so genannten heiligen Orten bewahrt demzufolge vor Irrwegen nicht.

Allein das Festhalten an so genannten heiligen Orten bewahrt ... vor Irrwegen nicht.

Wer dominiert?

Doch zurück zur Bethel-episode und ihrer Einbettung in den Gesamtzusammenhang der Jakoberzählung. Am Anfang der Jakoberzählung werden zunächst ganz andere Vorhersagen über die Zukunft Jakobs in den Raum gestellt als die, von denen wir in der Bethel-episode hören. Das Orakel, das Rebekka erhalten hatte, als sie JHWH gefragt hatte, warum sie solche Schmerzen bei der Schwangerschaft zu erleiden hatte, lautet (Gen 25,23):

„Zwei Völker sind in deinem Leib,
zwei Nationen trennen sich bereits in deinem Schoß.
Eine Nation ist der anderen überlegen,
und der Ältere wird für den Jüngeren arbeiten.“

Die Erzählung vom erpressten Verkauf des Erstgeburtsrechtes (Gen 25,29–34) und die Episode vom ergaunerten Sterbesegen (Gen 27,1–45) scheinen noch auf der Linie des Orakels zu liegen: Der Jüngere – Jakob – wird über den Älteren – Esau – herrschen. Zugleich stehen aber auch die negativen Folgen der Erpressung und des Betruges deutlich im Raum: der Streit auf Leben und Tod zwischen den beiden Brüdern und die daraus resultierende Flucht Jakobs zu seinem Onkel ins Zweistromland. Die Rolle JHWHs bleibt bei all den Vorhersagen, Erpressungen und ergaunerten Sterbesegen eigentümlich marginal. Sie beschränkt sich auf die erhoffte Legitimation eines Herrschaftsverhältnisses des einen Bruders über den anderen.

³ Vgl. die prophetische Kritik am Kult in Bethel in Am 4,4; 5,4f.; Hos 8,4–6; 10,5–7; 13,1–3. Siehe dazu auch *Klaus Koenen*, Art. Bethel [Ort], in: WiBiLex.de: <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/10612/> [abgerufen 14.04.2019]. Vgl. auch *Melanie Köhlmoos*, Bet-El – Erinnerungen an eine Stadt. Perspektiven der alttestamentlichen Überlieferung, FAT 49, Tübingen 2006, 230–250.

Im Gegensatz zu den familiären Irrungen und Wirrungen entwirft die Bethel-episode ein eindrucksvolles Bild von der Himmel und Erde umfassenden Transzendenz Gottes. Auch beinhalten die Segensverheißungen keine Herrschaftsverhältnisse, sondern im Gegenteil (Gen 28,14): „In dir sollen sich segnen lassen alle Völker der Erde – und in deinen Nachkommen.“

Die Land- und Nachkommenverheißung zuvor (V. 13 und 14) stimmt fast wörtlich mit den Verheißungen überein, die an Abraham und Isaak ergangen waren (Gen 12,1–3; 13,14b–17; 15,1–6; 17,1–6; 22,15–18; 24 an Abraham und Gen 26,2–5 an Isaak). Diese großen Segensverheißungen lassen die erpresserischen und betrügerischen Versuche Jakobs, Erstgeburtsrecht und Sterbesegen zu ergattern, rückwirkend in einem merkwürdigen Licht erscheinen: War das nötig, um in die Generationenkette der Vorfahren eingegliedert zu werden?

Nach der Bethel-episode stellen sich nun folgende Fragen: Wird sich das Geburtsorakel erfüllen und Jakob noch irgendwie die Herrschaft über seinen Bruder erlangen? Wie aber wird er dann in Frieden wieder in sein Elternhaus zurückkehren? Diese Frage ist mit der Frage verknüpft, die mit dem Gelübde Jakobs in Gen 28,15 gestellt ist: Wird JHWH Jakobs Gott werden? Der Fortgang der Handlung wird demzufolge auch viel über Gott aussagen. Die Offenbarung in Bethel war noch nicht erschöpfend.

Der ‚wahre Jakob‘

Jakob muss den bekannten Lernweg gehen. Er, der selbst seinen Bruder betrogen hat, muss erfahren, wie es ist, betrogen zu werden. Nun ist er selbst das ‚Opfer‘ einer Vertauschung. Anstatt der jüngeren Schwester hat er die Hochzeitsnacht mit der älteren verbracht. Auf der anderen Seite beginnt sich mit der Geburt der elf Söhne, die die Namen der Stämme Israels tragen, die Verheißung von Bethel zu erfüllen.

Die Heimkehr Jakobs hat nun viel mit der Bethel-episode zu tun. Als Jakob hört, dass Esau mit 400 Mann auf ihn zukommt, erinnert er JHWH an das Versprechen der behüteten und friedlichen Heimkehr (Gen 32,10–13). Zu dieser trägt Jakob jetzt viel bei: Er schickt seinem Bruder Boten mit Versöhnungsgeschenken entgegen. Ihnen gibt er eine Nachricht für Esau mit: Diese Herden schicke ich dir, Esau! Und dann fügt er hinzu: Ich bin dein Diener und du bist mein Herrscher. Jakob dreht also das in Orakel und Sterbesegen vorhergesagte Herrschaftsverhältnis genau um! Diese Linie zieht sich am Ende der Jakoberzählung durch: Als Jakob nach dem nächtlichen Kampf am Jabboq (der zweiten großen Gottesbegegnung Jakobs) Esau entgegengeht, wirft er sich vor Esau sieben Mal auf die Erde (Gen 33,3). Das steht nun in wortwörtlichem Widerspruch zu dem, was im Orakel zu Beginn der Erzählung vorhergesagt worden war. Nicht der Ältere wirft sich vor dem Jüngeren nieder, sondern Versöhnung wird dadurch möglich, dass Jakob sich vor Esau niederwirft.⁴

⁴ „Daß ein Gotteswort nicht realisiert wird, dass es auch nicht einfach als Verheißung bestehen bleibt, sondern durch schuldhaft menschliche Realisierungsversuche verspielt wird,

Jakob kann in Frieden heimkehren. JHWH wird Jakobs Gott. Jakob wird jedoch in der Nacht vor dieser Versöhnung ein Anderer. Davon erzählt die bekannte Geschichte vom Kampf am Jabbok (Gen 32,23–33).

Es ist die Nacht, in der Jakob noch einmal seinen Namen aussprechen muss (Gen 32,28.29), der mit dem Betrug und der Erpressung des Bruders verknüpft war (Gen 27,36). Jetzt erhält er von seinem Gegner seinen neuen Namen: „Israel“. Dieser Name taucht hier zum ersten Mal in der Bibel auf. Damit wird deutlich, dass es sich bei der Jakoberzählung nicht nur um ein Familienepos handelt. Jakob ist der Stammvater Israels und Esau ist der Stammvater der Edomiter,⁵ dem Volk, das Israel lange als Erzfeind gegolten hat (Jos 11,21f.; 2Sam 8,14; 1Kön 11,15.16; siehe aber auch Dtn 2,4–6). Die Jakoberzählung bewegt sich auf zwei Ebenen: der persönlichen und der politischen Ebene.

Jakob wird diesen Kampf, den Segen und die Umbenennung am nächsten Morgen als eine Begegnung mit Gott von Angesicht zu Angesicht deuten (Gen 32,31): „Ich habe Gott gesehen – von Angesicht zu Angesicht, und mein Leben wurde gerettet.“ Als er wenig später seinen Bruder Esau wiedersieht, sagt er (Gen 33,10): „Schließlich habe ich dein Angesicht gesehen, wie man das Angesicht Gottes sieht.“

Und in der Tat hängt ja von der Versöhnung mit Esau die friedliche Heimkehr und die Erfüllung der Verheißungen von Bethel ab und damit die Frage, ob JHWH Jakobs Gott wird. Das Gesicht Esaus und das Angesicht Gottes werden hier erzählerisch so nahe aneinander gerückt, dass sie fast miteinander verschwimmen. Jakob gibt seinen Herrschaftsanspruch auf und versöhnt sich mit seinem Bruder. Jakob kehrt in Frieden nach Hause zurück. Das Gelübde von Bethel ist erfüllt. JHWH wird Jakobs Gott.

Das Gesicht Esaus und das Angesicht Gottes werden so nahe aneinander gerückt, dass sie fast miteinander verschwimmen.

Jakobs Gott wird. Das Gesicht Esaus und das Angesicht Gottes werden hier erzählerisch so nahe aneinander gerückt, dass sie fast miteinander

Die ethische Dimension des Segens

Für eine Predigt ist der Stoff der ganzen Jakobgeschichte natürlich viel. Aber nur durch die Einbettung des Predigttextes in diese Gesamterzählung kommt ihre ethische Dimension in den Blick. Erzählend wird verhandelt, was Segen bedeutet und wie dieser Segen von einer Generation zur nächsten gelangt. Um Segen und Generationenfolge muss man sich nicht streiten. Durch die Offenbarung Gottes in

ist eine theologisch wichtige und aufrichtige Sache. Sie hat mit dem Gottesbegriff zu tun: Gott ist im Gespräch und ändert sich“ (*Frank Crüsemann*, Herrschaft, Schuld und Versöhnung. Der Beitrag der Jakobsgeschichte der Genesis zur politischen Ethik, in: Junge Kirche 54, 1993, 614–620, 618f.).

5 Das Wortspiel in Gen 25,25 bei der Namensgebung Esaus deutet dies an: Dort, wo in unseren Übersetzungen „rötlich“ steht, heißt es auf Hebräisch *edom*. Mit anderen Worten: Esau ist der Stammvater der Edomiter. Der volksgeschichtliche Name Jakobs fehlt bezeichnenderweise am Anfang der Jakoberzählung.

Bethel wird das Ergaunern des väterlichen Sterbesegens im Nachhinein eben nicht gutgeheißen. Zu deutlich markiert die Erzählung den Betrug als Missetat, die durch einen sorgfältig gestalteten Versöhnungsprozess aufgearbeitet werden muss. Da die Jakoberzählung zum einen noch relativ bekannt sein dürfte und zum anderen doch immer wieder einfach ein packender Stoff ist, können in der Predigt vielleicht doch einige ihrer Segmente nacherzählt werden. Ich habe selbst die Erfahrung gemacht, dass die Relevanz ihres Inhalts immer wieder wie von alleine deutlich wird.

Natürlich legt es sich heute nahe, die Aussage der Jakoberzählung dem fast überall wiedererstarkenden Nationalismus gegenüber zu stellen. Eigene Stärke und Identität wird nicht in Abgrenzung von und in Dominanz über Andere zu finden sein. Die Aussage der Jakoberzählung ist hier eindeutig: Die eigene Identität liegt in der Aussöhnung mit dem Feind. So kann der Segen gedeihen, nach dem sich jedes Volk sehnt: Nachkommenschaft und Frieden im Land.

Eigene Stärke und Identität wird nicht in Abgrenzung von und in Dominanz über Andere zu finden sein. Identität liegt in der Aussöhnung mit dem Feind.

Die Predigt sollte m. E. der Versuchung widerstehen, die Ethik der Jakoberzählung auf die Situation im Nahen Osten, genauer auf die Situation des modernen Staates Israel zu beziehen. Allzu leicht könnte das biblische Israel mit dem modernen Staat in eins gesetzt werden. Von christlicher Seite – von deutscher zumal – verbietet sich hier jeglicher moralische Zeigefinger. Die Situation im modernen Staat Israel ist so komplex, leider auch so verfahren, dass jeder, der hier mitreden wollte, zunächst einmal die Geschichte genauestens kennen, beiden Seiten sorgfältig zuhören, d. h. mehrere Jahre im Land leben sollte. Viel fruchtbarer ist es, in Sachen Aussöhnung zuerst vor der eigenen Haustür zu kehren.

Für unsere Zusammenhänge muss ich dabei an die Aussöhnung mit Frankreich nach den beiden Weltkriegen denken. Die Identität der Bundesrepublik Deutschland ist nachhaltig von ihr geprägt. Bei all der Freude darüber darf jedoch ein anderer dunkler Fleck in unserer Geschichte nicht aus dem Blick geraten: der Kolonialismus. Es ist bekannt, dass viele unserer globalen Probleme, wie die massiv ungerechte Verteilung der Güter und die großen Migrationswellen, ihre geschichtliche Ursache im Kolonialismus des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts haben. Die Aufarbeitung dieser Geschichte hat gerade erst begonnen. Laut der Jakobgeschichte liegt auf der Auseinandersetzung damit eine große Segensverheißung.

Prof. Dr. Johannes Taschner, geb. 1964, ist Professor an der Faculté Universitaire de Théologie Protestante in Brüssel und Pfarrer am Comenius-Gymnasium in Düsseldorf.

Rembrandtstraße 13, 40237 Düsseldorf
E-Mail: johannestaschner@yahoo.de

Der Himmel – Quelle wahrer Freude

Ilse Junkermann

Kampf gegen das Böse? – Drei Spannungsfelder

Am 29. September beziehungsweise an dem diesem Tag voran gehenden Sonntag begehen Christen den Tag des Erzengels Michael und aller Engel.

Michael – d. h.: ‚Wer ist wie Gott?‘ – ist einer der Erzengel, in Dan 10 als „Erster unter den Engelfürsten“ und als „Schutzengel Israels“ bezeichnet. Die Gemeinde hört in der Epistellesung Offb 12,7–12, wie Michael und seine Engel gegen Satan kämpfen und siegen: Gegen den „großen Drachen, die alte Schlange, die da heißt: Teufel und Satan, der die ganze Welt verführt. Er wurde auf die Erde geworfen, und seine Engel wurden mit ihm dahin geworfen“ (Offb 12,8f.). Dort auf der Erde wüten sie weiter. Die Kirche steht im Kampf mit ihnen und bittet Michael und seine Engel um ihren Beistand in diesem noch andauernden Kampf.

Auch in Lk 10,17–20 geht es um den Umgang mit dem Bösen; von Dämonen und Geistern, vom Satan und Feind, von Schlangen und Skorpionen ist die Rede. Allerdings erscheint bei Lukas der Kampf bereits gewonnen. Nach dem Sturz Satans aus dem Himmel treiben er und seine Engel, die Dämonen und bösen Geister, zwar unter den Menschen noch ihr Unwesen. Aber sie sind dem Messias Jesus untertan, so erzählen die Evangelien. Jesus muss nicht mit ihnen kämpfen. Vielmehr zwingt er sie mit seinem Wort. Und ebenso „leichtes Spiel“ haben seine Botinnen und Boten, die in seinem Namen handeln.

So zeigt sich für die Predigt ein *erstes* Spannungsfeld in den Fragen: Dauert der Kampf der Kirche gegen das Böse noch an? Und, wenn ja, ist die Auseinandersetzung

Dauert der Kampf der Kirche gegen das Böse noch an?

auch als *Kampf* zu führen, mit dem gewaltigen und gewalttätigen Erzengel Michael als Vorbild und Beistand? Oder kann die Kirche

wie Jesu erste Botinnen und Boten darauf vertrauen, dass ihr Ein- und Widerspruch gegen das Böse als *Wort* wirkt, gegebenenfalls wie bei diesen zu ihrer eigenen Überraschung? Soll die Predigerin bzw. der Prediger eher dem Proprium des Tages Vorrang geben oder der spezifischen Aussage der Perikope folgen? Oder: Können beide Perspektiven aufgenommen werden und wenn ja, wie?

Die *zweite* Spannung für Predigerin und Prediger liegt in der großen Differenz zwischen der Vorstellungswelt der Bibel über die Phänomene des Bösen und unserem heutigen aufgeklärten Weltbild. Außer in Gestalt von Science-Fiction- bzw. Fantasy-Filmen und -büchern begegnet eine solche Geister-Welt heute kaum.

So werden die Menschen im Gottesdienst beim Hören des Predigttextes mit ähnlich gemischten Gedanken und Gefühle reagieren wie ich: Dämonen austreiben, das erinnert mich an jenen psychisch schwer kranken jungen Mann, ein Nachbar in einer früheren Gemeinde. Er hatte Hilfe in einem Exorzismus-Ritus in einer charismatischen Gruppe gesucht. Diese fand er so ‚erfolgreich‘, dass er daraufhin den seiner Meinung nach bösen Dämon in seiner Frau besiegen wollte und mit dem Messer auf sie einstach. Ein Wunder, dass sie überlebt hat.

Und ich habe Plakate der Julius-Schleicher-Propaganda mit ihren verzerrend dämonisierenden Darstellungen jüdischer Mitmenschen vor Augen. Sie weckten Bedrohungsängste, so dass man im jahrelang vertrauten Nachbarn mit einem Mal einen Feind sah, dem man nur noch mit kaltem Herzen, wenn nicht mit Wut und ‚Volkszorn‘ zu begegnen hat.

Dämonisierung vermeintlich anderer, deshalb unerwünschter Menschen ist bis heute ein Mittel von Politik und Meinungsmache: Wenn Islamisten im Westen den ‚Satan‘ sehen, gegen den mit Terroranschlägen und Kriegen im Namen Gottes zu kämpfen ist; wenn dann im Gegenzug ein Präsident ebendieses Westens zum Kampf gegen das ‚Reich des Bösen‘ ruft – gehe ich in große Distanz. Das alles agiert mit starken Gefühlen, Vernunft und das vernünftige Gespräch sollen ausgeschaltet werden.

Kampf gegen das Böse und ‚Erfolg‘ in diesem Kampf – zwielichtig! Sowohl, was die Identifizierung des Bösen als auch was dessen Bekämpfung angeht. Beide entwickeln in der Regel eine Eigendynamik, die das Gegenteil von dem bewirkt, was es für sich in Anspruch nehmen will: Unfreiheit und Terror statt Befreiung und Heil.

Doch auf der anderen Seite ist mir die Freude der 72 nah: Wie gut wäre es, gerade über solche Dämonisierungen Macht zu haben, sie sich „untertan“ zu machen, damit sie ins Leere laufen.

Und so geht es mir auch, als mir die in ihrer Kindheit schwer traumatisierte Frau erzählt, wie sie mühsam versucht, ihren Putz- und Waschwang zu begrenzen. Wenn es ihr gelinge, morgens einmal nicht fünf, sondern ‚nur‘ vier Stunden Bad und Toilette zu putzen, wie dann eine Stimme – „fast wie ein Dämon“, so sagt sie – in ihr fragt, ob vier Stunden wirklich reichen, und wie sie mit dieser Stimme kämpfen muss.

Ja, das wünsche ich ihr, solche Macht. Und ich würde mich mit ihr riesig freuen, wie die 72 freudig überrascht waren angesichts ihrer Macht über Dämonen!

Doch wie ernsthaft und konkret und nicht nur allgemein stellt die Kirche die Frage nach dem Bösen noch? *Manfred Josuttis* konstatiert im Jahr 1988:

... wie ernsthaft stellt die Kirche die Frage nach dem Bösen noch?

„... die Absage an den Satan, die das Taufformular enthält, konkretisiert sich nur ausnahmsweise zur Absage an einzelne Handlungen, Personen oder strukturelle Zusammenhänge. Das Böse herrscht, wie die globale Lebensbedrohung zeigt, universal, aber die kirchliche Rede vom Bösen bleibt so generell, daß es zu keiner Konfrontation mehr kommt. Gesellschaftliche Konstellationen, theologische Argumentationsmuster, christliche Mentalitäten haben sich in eine Richtung entwickelt, die das religiöse Urteil über das Böse beinahe unmöglich macht. Ist das nicht eine Situation, in der die Herrschaft des

Bösen über die Welt perfekt ist? Wenn nicht einmal die, die im Namen Gottes zu reden wagen, die Kompetenz zur Definition und Ausgrenzung dessen, was böse ist, haben?¹

Was für ein komplexes Spannungsfeld: Unsere heutige Wahrnehmung und Umgang mit dem Bösen – bis zur Unkenntlichkeit allgemein! Und also unwirksam?

Und schließlich tut sich ein *drittes* Spannungsfeld mit Jesu Reaktion auf die Freude seiner erfolgreichen Botinnen und Boten auf: Er verdirbt sie ihnen, klar und ohne jegliche Relativierung: „Doch darüber freut euch nicht, dass euch die Geister untertan sind. Freut euch aber, dass eure Namen im Himmel geschrieben sind“ (V. 20). Wohl bestreitet Jesus die Erfahrung der Jünger nicht, dass ihnen „die Geister“ (V. 20) bzw. „die Dämonen“ (V. 17) untertan sind, kraft Seines Namens. Aber er setzt die Freude darüber zurück gegenüber einer Freude über

Die Anziehungskraft des Dämonischen wird zurückgewiesen gegenüber der Beheimatungskraft im Himmel.

etwas, das ganz außerhalb ihrer Wirkmacht und -möglichkeiten steht: dass ihre Namen im Himmel geschrieben sind. Die Anziehungskraft des Dämonischen wird zurückgewiesen gegenüber der Beheimatungskraft im Himmel. Dort ist die wahre und dauerhafte Quelle von Freude, unabhängig von jedem Erfolg und Machterweis gegenüber dem Bösen.

Wie wird die nähere Begegnung mit dem Text auf diese drei Spannungsfelder wirken?

Umgang mit dem Bösen à la Lukas: in Freude und Vollmacht

Die ganze Perikope gilt als Sondergut des Lukas.² Jesus hatte – nach der Sendung der Zwölf an Israel in Lk 9,1–6 – die 72³ beauftragt, vor ihm her zu gehen, je zu zweit, das nahe gekommene Reich Gottes zu verkündigen und Kranke zu heilen. Er

1 *Manfred Josuttis*, *Der Traum des Theologen. Aspekte einer zeitgenössischen Pastoraltheologie* 2, München 1988, 113.

2 Allerdings ist dessen Kohärenz als in sich stimmige Einheit neuerdings grundlegend in Frage gestellt: „Die hohe Wertschätzung, die das ‚Sondergut‘ lange Zeit [...] genoss, hat einen herben Dämpfer erhalten. Michael Wolter nennt die Stoffe dieser ‚Quelle‘ eine ‚Restkategorie‘ – also das, was nach Abzug aller anderen erkennbaren Quellen schlicht übrigbleibt“ (*Christfried Böttrich*, *Lukas in neuer Perspektive*, in: *EvTh* 79 [2019], 117). *Böttrich* fasst abschließend zusammen: Die Lukasexegese bleibe in Bewegung und stelle im besten Sinn ein ‚work in progress‘ dar: „Nicht die großen Synthesen, sondern die akribischen Einzelstudien beherrschen derzeit das Feld“ (aaO., 129).

3 Zur textkritischen Frage, ob in Lk 10,1.17 ‚70‘ oder ‚72‘ zu lesen ist, konstatiert *Jürgen Ebach*: „Das lässt sich kaum eindeutig beantworten, denn jeweils als zuverlässig geltende Textzeugen stehen hier gegeneinander.“ Offen bleiben muss auch, ob die Zahl der 70 bzw. 72 für Israel (gemäß u. a. Ex 24,1) oder (gemäß u. a. Gen 10,1) für die Weltvölker stehen. *Ebach* plädiert dafür, alle „Verbindungslinien“ gelten zu lassen und sie, im Konsens mit der rabbinischen Lektüre, in einer dritten zusammen zu schauen als „Chiffre der Verbindung Israels mit der Völkerwelt“. Vgl. ders., *Die 70 oder/und die 72 Ausgesandten in Lukas 10. Ein biblischer Lektüre-Essay*, in: *TuK* 137/138.1–2 (2013), 5–27, 7 f.

hatte ihnen angekündigt, dass sie auf Feindschaft und Widerstand treffen werden, dass er sie wie „Lämmer unter Wölfe“ (10,3) schickt. In Armut sollen sie unterwegs sein und mit Sanftmut reagieren, nicht mit Durchsetzungskraft. Denn es ist die „Strategie Gottes, die Menschen durch seinen Sohn und seine Gesandten, durch Überzeugung und nicht durch Zwang zu erreichen.“⁴ Dabei repräsentieren sie als Botinnen und Boten den sendenden Herrn vollumfänglich (V. 16).

Unmittelbar daran anschließend wird berichtet, wie sie „voll Freude“ zurückkehren (V. 17). Offenbar haben sie keinen Widerstand erfahren? Jedenfalls berichten sie nur das eine: „Herr, auch die Dämonen sind uns untertan in deinem Namen.“

„Freude“ ist ein typisch lukanisches Motiv.⁵ Als eschatologische Freude kennzeichnet sie das in Jesus nahe gekommene Gottesreich (vgl. Lk 1,14; 2,9f.; 8,13; 15,7.10; 24,41.52). Jesu direkte Reaktion auf ihre Freude wird in V. 20 berichtet: „(Doch) darüber freut euch nicht, dass euch die Geister untertan sind. Freut euch aber, dass eure Namen im Himmel geschrieben sind.“

Wie ein Rahmen umschließt das Motiv ‚Freude‘ in den Versen 17 und 20 ein zweites Thema: das Thema ‚Macht‘. Wir hören von der Entmachtung Satans (V. 18); von der Ermächtigung bzw. Bevollmächtigung der Jünger über „Schlangen und Skorpione, und [...] über alle Gewalt des Feindes“ (V. 19); und schließlich von Gottes Schutzmacht für die im Himmel mit Namen verzeichneten Jünger (V. 20).

Über diese Verse 18f. bzw. 20 sowie über ihre Zusammengehörigkeit mit V. 17 und V. 20 gibt es zahlreiche exegetische Untersuchungen und Theorien, insbesondere literarkritische, redaktions- und überlieferungsgeschichtliche. Gehören die drei Verse zusammen als ein Teil des lukanischen Sonderguts?⁶ Oder sind sie drei Einzellogien von Lukas so zusammengefügt? Sind sie deshalb als Worte des historischen Jesus zu bewerten – oder gerade deshalb nicht?

Ein besonderes exegetisches Interesse richtet sich auf V. 18, Jesu Vision des sog. Satanssturzes, die einzige von ihm überlieferte Vision.⁷ Auch zu ihr gibt es zahlreiche Thesen:⁸ Gehört sie ursprünglich zu Jesu Taufe, als er den Himmel offen sah? Oder war sie erst später die Initialzündung für seine Berufungsgewissheit als Messias, die ihn aus dem johanneischen Jüngerkreis herauslöste? Oder hatte er diese Vision, während die 72 unterwegs waren? Oder hat er den Sturz Satans antizipie-

4 François Bovon, Das Evangelium nach Lukas. Lk 9,51–14,35 (EKK NT III/2), Neukirchen-Vluyn 2008, 63.

5 Helmut Gollwitzer stellt seinen Lukaskommentar unter diesen Titel; vgl. Helmut Gollwitzer, Die Freude Gottes. Einführung in das Lukasevangelium, Gelnhausen-Berlin 1979.

6 So u. a. Bovon (Anm. 4), 48. Die umfangreiche Diskussion referierten zuletzt Michael Theobald, „Ich sah den Satan aus dem Himmel stürzen ...“. Überlieferungskritische Beobachtungen zu Lk 10,18–20, in: BZ N. F. 49 (2005), H. 2, 174–190, und Rainer Schwandt, Das Jesuswort vom Sturz des Satans in Lk 10,18. Über die Grenzen historischer Rückfrage, SNTU/A, 34, Linz 2009, 40–64.

7 Allerdings besteht eine gewisse Nähe zu Jesu Aussage in Joh 12,31: „Jetzt wird der Fürst dieser Welt hinausgestoßen werden“. Die Schilderung des Satanssturzes zeigt eine gewisse Nähe zu derjenigen vom Sturz des Königs von Babel in Jes 14,12–15.

8 Zusammenfassend von Theobald (Anm. 6) referiert.

rend geschaut? Oder lässt Lukas dies alles bewusst im Unklaren? Schließlich: Steht Jesu Vision für eine dualistische Apokalyptik oder für das Gegenteil?

Es ist weithin urchristliche Überzeugung, dass der Sieg über den Satan erst durch Jesu Kreuzigung und Auferstehung errungen wird bzw. mit seiner Inthronisation an Ostern einhergeht (vgl. z. B. Eph 1,15ff.), während Jesus bei Lukas bereits lange davor zu eschatologischer Freude und Jubel aufruft (V. 20f.). Was bedeutet es für den Kampf bzw. Umgang der Gemeinde mit dem Bösen, wenn die apokalyptische Entmachtung des Satans bereits jetzt, noch vor Jesu Passion, Tod und Auferstehung geschehen ist? *Rainer Schwindt* folgert: „Pointiert gesagt ist der Machtverlust des Satans für die lukanische Gemeinde eine fast selbstverständliche Realität geworden, so dass zumindest nach Ansicht des Lukas nicht mehr dem Exorzieren, sondern dem himmlischen status salus alle Aufmerksamkeit gelten sollte.“⁹

Im folgenden V. 19 bekräftigt Jesus die von ihm verliehene Vollmacht der Jünger über Skorpione und Schlangen, sie gelten als heimtückischste (vgl. Gen 3,15) und gefährlichste Tiere (vgl. Dtn 8,15; Num 21,6–9), sind Feinde der Menschen, wie der Feind mit seiner Gewalt selbst. Sie wollen sie von Gott abbringen bzw. ihr Gottvertrauen in der Wüste ins Wanken bringen. Jesus bestätigt die Vollmacht seiner Botinnen und Boten über böse Mächte und versichert sie des Schutzes vor ihren Anschlägen. In allen Bedrohungen nehmen sie keinen Schaden.

Doch darüber, so Jesu abschließendes Wort, sollen die Jünger sich nicht freuen, vielmehr darüber, dass „eure Namen im Himmel geschrieben sind“ (V. 20). Wenn es im Himmel keinen Satan als Ankläger mehr gibt, der verhindert, dass menschliche Namen vor Gottes Gegenwart bestehen können,¹⁰ kann als Rechtsakt der Name von Menschen ins dortige Lebensbuch¹¹ als Urkunde ihrer himmlischen Bürgerschaft geschrieben werden. Die Verbform teilt im passivum divinum mit, dass Gott selbst dieser Schreiber ist, mittels des Indikativ Perfekt erzählt es ein Geschehen in der Vergangenheit, dessen Wirkung in der Gegenwart anhält.

Fürwahr, was für ein „Wunder, daß menschliche Namen vor Gott nicht untergehen, daß sie vor ihm etwas gelten, obwohl sie doch vor ihm nichts sind.“¹² Dies ist die bleibende Quelle der Boten-Freude. Ja, darin gründet ihre Freiheit und in dieser ihre Vollmacht im Umgang mit dem Bösen: in Gottes bewahrender und erhaltender Macht. Ihre vergänglichen Namen und mit ihnen ihre Träger

⁹ *Swindt* (Anm. 6), 50.

¹⁰ „Nach Hi 1,6–12; 2,1–7 hat der Satan seinen Platz in der himmlischen Ratsversammlung unter den Engeln Gottes [...] als Agent Provocateur; nach Sach. 3, 1–2 steht er als Ankläger zur Rechten Gottes“ (*Wilfried Eckey*, *Das Lukasevangelium. Unter Berücksichtigung seiner Parallelen. Teilband 1: Lk 1,1–10,42, Neukirchen-Vluyn* ²2006, 473).

¹¹ Zu diesem Motiv vgl. *Magdalene L. Frettlöh*, „Ja, den Namen, den wir geben, schreib‘ ins Lebensbuch zum Leben.“ Die Bedeutung der biblischen Metapher vom „Buch des Lebens“ für eine entdualisierte Eschatologie, in: *Ruth Heß/Martin Leiner* (Hg.), *Alles in allem. Eschatologische Anstöße*, FS J. Christine Janowski, Neukirchen-Vluyn 2005, 133–165.

¹² *Gollwitzer* (Anm. 5), 137.

vergehen nicht, weil sie von Gott bleibend festgeschrieben und zum Leben bestimmt sind.

Dem Bösen begegnen – drei Perspektiven

Die erste: Beides ist wichtig und nötig im Umgang mit dem Bösen, sowohl der Kampf, wie es das Proprium von Michaelis erzählt, als auch das klare und entschiedene, zugleich aber weniger ‚handfeste‘ Wort. Gerade der Narrativ zu Michaelis mahnt die Kirche und Gemeinde, in Kampfsituationen die Stärke der himmlischen Kräfte zu erbitten – und ihn nicht selbst in die Hand zu nehmen. Sprechende Erfahrung sind für mich die Gebete um solchen Beistand für Frieden und Friedlichkeit anlässlich von Rechtsrockkonzerten. Solches Gebet schützt die Kirche und Gemeinde zugleich davor, ihre Vollmacht dem eigenen Vermögen zuzuschreiben. So begegnet sie der Versuchung, dass sie sich selbst präsentiert, anstatt ihren Herrn zu re-präsentieren. Dabei kann sie auf das Wort trauen, sich an Jesus ein Beispiel nehmend, an seiner Sanftmut und Friedfertigkeit ebenso wie seiner Entschiedenheit und seinem Handeln im Horizont der nahe gekommenen Gottesherrschaft.

So begegnet die Kirche der Versuchung, dass sie sich selbst präsentiert, anstatt ihren Herrn zu re-präsentieren.

Das setzt allerdings voraus – dies ist die zweite Perspektive – das Böse weder zu leugnen noch zu ignorieren noch es zu verallgemeinern, vielmehr den Auftrag und die Bevollmächtigung Jesu zur Dämonenaustreibung und Krankenheilung (Lk 9,1) als Teil unserer Sendung zu verstehen. Denn:

„Das Böse tritt nicht ans Licht, wenn Menschen nicht wagen, es öffentlich zu benennen, und auffordern, sich von ihm zu trennen. Der Kampf gegen das Böse kostet den, der sich darauf einläßt viel Arbeit: Arbeit in der Wahrnehmung der Phänomene, Arbeit in der Begründung des Urteils, Arbeit im Abbau von Ängsten und in der Fundierung einer Berufungsgewißheit. [...] Wer das Böse wieder beim Namen nennt und dafür mit der eigenen Person geradesteht, löst Unruhe aus. Aber er sorgt auch dafür, daß Menschen aufhören, einfach zu funktionieren, er zwingt sie dazu, ihr Verhalten zu reflektieren. Er macht alle Beteiligten wieder zu handlungsfähigen Subjekten, indem er sie mit der Frage nach der moralisch-religiösen Qualität ihres Tuns konfrontiert. [...] [Er nimmt] wichtig, dass nicht Anpassung an die Verhältnisse und Betreuung der Opfer das kirchliche Leben beherrschen, sondern jener Widerspruch, der im Evangelium begründet ist und den die Welt braucht.“¹³

Gut, wenn die Feier an Michaelis zu solcher Arbeit stärkt! Quelle dieser Bestärkung ist die Freude, die Jesus so stark macht, die Freude an unserer bereits erfolgten, von unseren Erfolgen wie unserem Scheitern unabhängigen, Bewahrung im Himmel, in Gottes Buch des Lebens.

¹³ Josuttis (Anm. 1), 121.

In dieser dritten Perspektive im Umgang mit dem Bösen stimmt die Gemeinde mit ihren irdischen Liedern bereits ein in die himmlischen Gesänge: „Heut singt die liebe Christenheit! (EG 143), „Liebster Jesu, wir sind hier“ (EG 206), „Jesu meine Freude“ (EG 396).

Ilse Junkermann, geb. 1957, war von 2009 bis 2019 Landesbischöfin der Evangelischen Kirche in Mitteldeutschland, leitet nun die Forschungsstelle „Kirchliche Praxis in der DDR“ an der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig und ist Mitherausgeberin der Göttinger Predigtmeditationen.

Hegelstraße 1, 39104 Magdeburg

E-Mail: ilse.junkermann@gmx.de

Demut, Lob und Wachsamkeit

Katharina Wiefel-Jenner

Vom Sorgen

Wohin mit den Sorgen? Was tun, wenn sie uns in der Nacht den Schlaf rauben? Wenn sie in der Dunkelheit ins Unermessliche wachsen? Wenn sie den Atem und den Lebensmut nehmen? Welche Worte taugen? Welche Macht schützt vor ihnen?

Das Proprium des 15. Sonntags nach Trinitatis nimmt den Umgang mit den Sorgen in den Blick. Die biblischen Lesungen weichen vor den Sorgen nicht zurück. Sie stellen sich der Angst. Sie wissen, wie Sorgen die Macht über unser Leben übernehmen. Sie antworten ihnen mit aller Ernsthaftigkeit.

Der Wochenspruch fasst die Sorgen direkt ins Auge und weiß, was mit ihnen zu tun ist. Sie sollen auf Gott geworfen werden – Gott direkt vor die Füße. Gott wird sich darum kümmern. Gott sorgt sich um seine Schöpfung, deswegen können die Geschöpfe von der Sorge lassen (siehe auch die Lesungen des Sonntags aus dem Alten Testament Gen 2 und Gen 15,1–6 sowie das Evangelium Mt 6,25–34). Der Wochenspruch stammt aus der Epistel des Sonntags, der diesjährigen Predigtperikope, und er soll hier als Leseanleitung für die gesamte Perikope dienen. Dem Proprium entsprechend werden in den folgenden Überlegungen die anderen Motive und Themen – Demut, Nüchternheit, Wachsamkeit und Widerstand – mit Blick auf den ‚Umgang mit der Sorge‘ betrachtet.

Verhasste Außenseiter

Der Episteltext ist dem Ersten Petrusbrief entnommen. Der Verfasser dieses Briefes greift auf die Autorität des Apostels Petrus zurück und schreibt unter dessen Namen. Die Grüße am Ende des Briefes nennen die Gemeinde in Babylon (5,13). Man geht davon aus, dass die Angabe ein Deckname für Rom ist, sodass man für den Ersten Petrusbrief Rom als Abfassungsort annimmt. Die Adressaten werden zu Beginn des Briefes als in der Zerstreuung lebend angesprochen (1,1). Die Assoziationen, die mit der Nennung von Babylon am Ende des Briefes wachgerufen werden, knüpfen an die Charakterisierung der Adressaten am Beginn des Briefes an. Die Gemeinden, an die sich der Schreiber wendet, sind in Kleinasien verstreut wie einst das Volk Israel im babylonischen Exil. Die 1Petr 1,1 genannten Landschaften, in denen die Gemeinden in der Zerstreuung leben, erstrecken sich fast auf das

gesamte Gebiet der heutigen Türkei. Städtenamen kommen nicht vor. Konkrete Ereignisse oder Konflikte, die sonst Rückschlüsse auf das Leben der Adressaten erlauben, werden nicht erwähnt. Der Brief ist eher ein allgemeines Rundschreiben, das die Gemeinden grundsätzlich motivieren und ermahnen will.

Es ist deutlich, dass sich die ersten Adressaten des Briefes in einer bedrängenden Situation befanden. Es ist vom Leiden die Rede. In der exegetischen Literatur wird diskutiert, ob sich die Äußerungen über das Leiden der Gemeinde auf staatliche Verfolgungsmaßnahmen beziehen. Hierfür wird der Briefwechsel herangezogen, den *Plinius d. J.*, der im Jahr 111 Statthalter der Provinz Bithynien wurde, mit Kaiser *Trajan* zum Umgang mit den Christen in seiner Provinz führte. Plinius schrieb, dass Christen bei ihm angezeigt und wohl auch anonym denunziert wurden. Er schilderte, wie er diejenigen bestrafte, die beim Glauben an Christus blieben und das Kaiseropfer verweigerten. Weil Bithynien unter den Adressaten des Briefes eigens aufgezählt wird (1,1), bezogen die älteren Kommentare die Schilderungen von Plinius auf die Situation der Gemeinde des Ersten Petrusbriefs. Inzwischen ist es Konsens in der Exegese, dass sich die These von der staatlichen Verfolgung der Gemeinden nicht erhärten lässt.¹ „Und zwar sind es eindeutig nicht die Behörden, nicht der Staat, die da ‚schmähen‘ und verleumdend und ‚leiden‘ lassen, sondern es sind die Mitmenschen der jeweiligen Umgebung.“²

Nicht der Staat, sondern die Nachbarn verursachen das Leiden. Mit ihrem Bekenntnis zu Christus war die Gemeinde des Ersten Petrusbriefs nicht im mainstream der Gesellschaft verortet. Sie hatten sich als Christen von der Mehrheitsmeinung in der Gesellschaft abgewandt. Durch ihre Zugehörigkeit zu Christus hatte sich ihr Lebensstil verändert. Sie lebten ohne „Ausschweifung, Begierden, Trunkenheit, Fresserei, Sauferei und gräulichem Götzendienst“ (4,3). Die Christen orientierten sich an anderen Werten als die Mehrheitsgesellschaft. In Folge ihrer Abkehr von den vorherrschenden Meinungen und Gewohnheiten wurden sie zu verhassten Außenseitern. Ehemalige Freunde, Nachbarn und Familienmitglieder, die nicht zu Christen geworden waren, attackierten sie. Sie wurden zur Zielscheibe von hate speech und Beleidigungen.

Minderheiten

Wenn die Sorgen der ersten Adressaten des Ersten Petrusbriefs nicht darin bestanden haben, wie sie sich angesichts von staatlicher Verfolgung verhalten sollten, sondern eher durch die Ablehnung und den Hass der Umwelt hervorgerufen wurden, dann werden sie anschlussfähig für die gegenwärtige Situation von Gemeinden.

1 *Martin Vahrenhorst*, *Der erste Brief des Petrus*, ThKNT, Stuttgart 2016, 37–41.

2 *Norbert Brox*, *Der erste Petrusbrief* (EKK 21), Neukirchen/Vluyn 1993, 31f. Vgl. auch *Angelika Reichert*, *Durchdachte Konfusion. Plinius, Trajan und das Christentum*, in: ZNW 93, 2002, 227–250. *Gudrun Guttenberger*, *Passio Christiana. Die alltagsmartyrologische Position des Ersten Petrusbriefes*, Stuttgart 2010, 23–26.

Die Überschneidungen mögen nur einen Ausschnitt des Lebens in den heutigen Gemeinden betreffen, aber sie beziehen sich auf Erfahrungen, die inzwischen näher an den Alltag der Predigthörerinnen und -hörer herangerückt sind als in den Jahrzehnten zuvor.

Hate speech und Beleidigungen waren und sind ein effektives Mittel, um Minderheiten zu demütigen und ihnen das Leben zur Hölle zu machen. Was heute die Beobachter des gesellschaftlichen Klimas beunruhigt, erlebten bereits die ersten Christen. Die eigene Familie, das eigene Leben sind hasserfüllten Worten schutzlos ausgeliefert. In der Nacht schmerzt die Erinnerung an das Geschehen am Tag. Das plötzliche Verstummen, wenn man den Raum betritt. Das feindliche Schweigen zu den eigenen Vorschlägen oder Beiträgen. Die Kommentare, aus denen nur Verachtung spricht. Sie machen Angst, weil mit jedem weiteren Wort deutlich wird, dass es nicht nur bei Worten bleiben muss. Es nützt nichts, sich zurückzuziehen. Die verbalen Attacken wirken zerstörerisch genauso wie die Mauern aus Schweigen. Mit jeder neuen Beleidigung scheinen die zu gewinnen, die hassen.

**In der Nacht schmerzt die Erinnerung
an das Geschehen am Tag.**

Was heute vorzugsweise von den sozialen Medien ausgeht, war für die Gemeinde des Ersten Petrusbriefs noch eine rein analoge Erfahrung. Heute beginnen hate speech und Beleidigungen im digitalen Raum und greifen von dort in das analoge Leben der Opfer über. Die Sorgen der Gemeinde um die Wende vom 1. zum 2. Jahrhundert sind also nicht mit der Antike untergegangen. Jede neue Generation, die wegen ihrer Haltung und ihres Glaubens mit Beleidigungen und Hass umgehen muss, macht ähnliche Erfahrungen.

Christi und der Menschen Demut

Die Predigtperikope ist die zusammenfassende Ermahnung am Ende des Briefes. Nach dem Predigtabschnitt folgen nur noch die obligatorischen Grüße und Segenswünsche. Mit sechs Imperativen, die jeweils begründet werden, beschreibt der Erste Petrusbrief den Gemeinden, wie sie angesichts ihrer Situation handeln und leben sollen. Die Imperative stehen dabei in dem größeren Zusammenhang des Gotteslobs. *Reinhard Feldmeier* bringt es in seinem Kommentar auf den Punkt: „Alles, was in diesem Schreiben gesagt wurde, kommt vom Gotteslob her und führt darauf hin.“³ Worte, die angesichts von Leid und im Ringen mit den Sorgen taugen, müssen ihren Ursprung im Gotteslob haben und das Lob Gottes zum Ziel haben.

Der Zusammenhang mit dem Gotteslob schützt vor Überforderung und macht zugleich deutlich, dass es mit den Imperativen nicht um ein moralisches, zwischenmenschliches Pflichtprogramm, sondern um die Beziehung zu Gott geht.

³ *Reinhard Feldmeier*, Der erste Brief des Petrus (ThHK 15/1), Leipzig 2005, 168.

Dies gilt in besonderer Weise für die erste Forderung an die Gemeinde in 1Petr 5,5b, die Aufforderung, sich in Demut zu hüllen. Der kirchliche Gebrauch des Wortes Demut verlangt(e) Unterordnung und eine der eigenen Hierarchiestufe angemessene Verhaltensweise. Dieser Gebrauch leistet dem Verständnis Vorschub, dass es mit der Demut um ein Einüben der Gemeinde in eine brave angepasste Untertanenhaltung gehen könnte.

Im biblischen Verständnis ist Demut jedoch genau das Gegenteil.⁴ Sie ist die Grundhaltung, mit der Christus die Welt erlöst hat. Der Philipperhymnus Phil 2,8 benutzt das gleiche Wort wie 1Petr 5,5. Die Demut ist die Lebensweise, die wie ein Kleid – genauer, wie eine Schürze, die Sklaven tragen⁵ – angezogen werden soll. Für antike Ohren klang der Ruf nach Demut befremdlich. Demut wurde von Sklaven verlangt. Heute ist im nichtkirchlichen Kontext

Demut ist die Grundhaltung, mit der Christus die Welt erlöst hat.

Demut als Lebenshaltung jedoch mindestens genauso abwegig wie in der Antike. Wer etwas werden will, darf genauso wie im Umfeld des Ersten Petrusbriefs nicht demütig sein, sondern muss nach oben streben. Entsprechend anspruchsvoll ist die Forderung des Ersten Petrusbriefs damals wie heute und sie scheint zunächst eher die Beleidigungen heraufzubeschwören und das Gegenüber geradezu zum Hass einzuladen.

Demut scheint eigentlich gerade kein Mittel gegen Ausgrenzung und Diskriminierung zu sein. Demut ist für die Glaubenden aber deswegen als Haltung angesichts von Hate Speech und Beleidigungen sinnvoll, weil sie die Haltung und Gesinnung Christi übernimmt. Verhält sich die Gemeinde demütig – gerade wenn sie beleidigt wird oder ihr Hass entgegenschlägt – folgt sie dem Beispiel Christi und stellt sich in die alttestamentlich-jüdische Tradition, in der die Gedemütigten Gottes Solidarität erfahren. Die Solidarität Gottes mit den Gedemütigten ist der Schlüssel, um die Forderung des Ersten Petrusbriefs zu verstehen. Wer sich unter Gottes Hand demütigt, kann mit Gottes Solidarität rechnen, so wie sie im biblischen Zeugnis überliefert und verheißen ist.

Nun wird an dieser Stelle aber nicht gefordert, sich gegenüber denen in Demut zu üben, die beleidigen und denunzieren. Zunächst geht es um die Demut im innergemeindlichen Umgang. Die Gemeinde soll zum exemplarischen Ort der Demut werden. In der Gemeinde soll Demut eingeübt werden. So werden sich hier

Die Gemeinde soll zum exemplarischen Ort der Demut werden.

die Räume öffnen, in denen die Solidarität Gottes mit den Gedemütigten auch als Solidarität der Gedemütigten untereinander erfahrbar wird. Ohne den Raum, in dem die Demut eingeübt wird, bleibt nur Einsamkeit. Beleidigungen und Leid werden ein leichteres Spiel haben. Umso wichtiger ist es, dass die Gemeinde miteinander demütig umgeht, damit sie in der Christushaltung nach innen und außen geübt ist.

⁴ Vgl. Klaus Wengst, *Demut. Solidarität der Gedemütigten*, München 1992.

⁵ Feldmeier (Anm. 3), 259.

Wachsam gegen Widersacher

Nüchternheit, Wachsamkeit und Widerstand sind die anderen Forderungen an die Gemeinde für ihren Umgang mit den Sorgen. Der Ruf, nüchtern zu sein und zu wachen, hat bereits seit dem Mittelalter seinen festen Platz als Kurzlesung zu Beginn des kirchlichen Nachtgebets. Es scheint ein Widerspruch zu sein, dass gerade zum Beginn der Nacht Wachsamkeit gefordert wird. Bedenkt man aber, wie zersetzend Sorgen vor allem in den dunklen Stunden der Nacht wirken, ist es weitaus weniger paradox, diese Forderung gerade zum Abschluss des Tages zu hören.

Die Mächte, die das Böse personifizieren, halten beständig nach Opfern Ausschau. Der Ersten Petrusbrief bezeichnet sie als den Widersacher. Das Wort Widersacher ist eine Funktionsbeschreibung. Ein Widersacher tritt vor Gericht auf. Er macht sich in der Öffentlichkeit bemerkbar. Er sucht Streit. Er ist keine eigenständige Person und hat keinen eigenen Namen,⁶ sondern nur ein Ziel. Er will zerstören. Das zeigt die nähere Beschreibung als Teufel, als Diabolos, der alles durcheinanderbringt. Die Warnung vor ihm ist nicht aus der Luft gegriffen. Die Gemeinde begegnet in ihrem Alltag vielen Funktionsträgern des Bösen, die zerstören, alles durcheinanderbringen, Chaos anrichten und davon profitieren wollen. Sie haben die Gemeinde des Ersten Petrusbriefs mit Hass überzogen. Sie machen die aktuelle Gemeinde wegen ihres Engagements und ihres Glaubens lächerlich und beleidigen sie.

Dabei handeln die Widersacher nicht im Verborgenen. Sie streifen gut sichtbar und hörbar umher, so wie Löwen in der Wüste. Sie fühlen sich sicher und brauchen die Öffentlichkeit nicht zu fürchten. Sie wissen, dass sie allein schon durch ihre Existenz Angst auslösen.

Zum Nachtgebet gehört seit *Basilius* und *Benedikt* traditionell Ps 91. Hier ist auch vom Löwen die Rede (Ps 91,13). Der Löwe wird zusammen mit den anderen Personifikationen für Gefahr, Tod und Lüge, mit Ottern und Drachen, erwähnt. Im Psalm gilt aber die Zusage, dass der Beter nicht im Rachen des umherstreifenden Löwen landet. Der Beter wird über sie hinweggehen und sie sogar niedertreten. Wer betet, findet das Mittel für den Umgang mit dem Löwen und den Mächten, die zerstören wollen. Die Beziehung zu Gott schafft den Raum, in dem Geborgenheit herrscht und in der der Widersacher nicht umherstreift. Für den Ersten Petrusbrief ist die Gemeinde dieser Raum. Damit der Raum der Geborgenheit seine Türen vor dem Hass und den Beleidigungen verschlossen hält, sind Nüchternheit und Wachsamkeit nötig. Keine Gemeinde ist davor sicher, dass sich nicht doch Hass und Überheblichkeit in ihr ausbreiten. Umso dringender ist der Ruf, nüchtern zu wachen. Die Gemeinde möge als Schutzraum vor den Beleidigungen und dem Hass funktionieren. Die Demut im Umgang miteinander schützt nach innen. Nüchternheit, Wachsamkeit und Widerstand nach außen. Nüchternheit und Wachheit sind entscheidend. Deswegen

**Wer betet, findet Mittel für
den Umgang mit ... den
Mächten, die zerstören wollen.**

⁶ Vgl. aaO., 165.

ist der letzte Imperativ auch der Ruf zur Wachsamkeit vor dem Bösen. Im Zusammenspiel von Demut, Nüchternheit, Wachsamkeit und Widerstand kann es gelingen, die Macht der Sorgen zu brechen.

Anfang und Ende: das Gotteslob

Am Ende stehen die Zusage an die Adressaten und das Gotteslob. Der Abschluss klingt wie ein Lied auf Gottes Für-Sorge für die, die sich sorgen. Was die Absender von Hassbotschaften und Beleidigungen zerstören, kann und wird Gott reparieren. ‚*katarizo*‘ bedeutet ‚in Ordnung bringen‘, ‚etwas flicken‘. Die Zebedaiden flicken gerade ihre Netze, als Jesus sie beruft (Mk 1,19). So wird Gott auch das, was zerrissen ist, wieder tauglich machen. Hass und Beleidigungen können nicht ungeschehen gemacht werden, aber sie werden durch Gottes Fürsorge keine bleibende Zerstörung verursachen können.

Auf den ersten Blick scheint die Perikope eine reine Paränese zu sein. Der Ersten Petrusbrief ist auch in weiten Passagen paränetisch. Aber keine Mahnrede funktioniert, wenn sie nicht rhetorisch eingebunden ist. Die klassische Rhetorik kennt drei Wirkungsweisen der Rede, durch die die Rede überzeugt.⁷ Eine Rede muss belehren (*docere*), bewegen (*movere*) und erfreuen (*delectare*).

Der Verfasser des Ersten Petrusbriefs hat die drei Wirkungsweisen fein ausbalanciert. In der Perikope belehrt er die Gemeinde über die Demut. Er will sie dazu bewegen, nüchtern zu sein, zu wachen und Widerstand zu leisten. Am Ende erfreut er sie mit der Zusage, dass Gott nach einer überschaubaren Zeit das Zerstörte wieder richtet, seine Menschen stärkt, kräftigt und sie auf einen festen Grund stellt.

Welche Worte taugen gegen die Sorgen? Welche Macht schützt vor ihnen? Wir können die gleichen rhetorischen Mittel wie der Ersten Petrusbrief nutzen.

Eine Nachbemerkung: In diesem Jahr ist der 15. Sonntag nach Trinitatis zugleich Michaelis. Wer über Löwen predigt, sollte die Engel nicht verschweigen. Über Löwen und Ottern kann man nur dann gehen, wenn die Engel einen auf den Händen tragen (Ps 91,12).

„Jesu, meine Freude“ als Predigtlied unterstreicht die dritte Wirkabsicht (*delectare*) der Predigt. Löwen, Drachen und Sorgen müssen weichen. Im Kleinen ist das Lied die Wiederholung des ganzen Ersten Petrusbriefs. Es beginnt mit dem Gotteslob und mündet in ihm.

Pfrin. Dr. Katharina Wiefel-Jenner, geb. 1958, bildet als Dozentin für Homiletik und Liturgik Ehrenamtliche für den Verkündigungsdienst aus.

Bayernallee 44, 14052 Berlin

E-Mail: wiefel_jenner@hotmail.com

⁷ Vgl. Gert Ueding/Bernd Steinbrink, Grundriss der Rhetorik. Geschichte – Technik – Methode, Stuttgart 1994, 277–282.

„Siehe, hier bin ich!“

Die Freude am Segen und die Ambivalenzen in Arbeit und Leben

Jochen Cornelius-Bundschuh

Die Fastenzeit bildet im Jahreskreis ein Gegenüber zum Erntedankfest. Im Frühjahr, zur Zeit der Aussaat, denken viele in Gemeinden und Kreisen darüber nach, worauf sie verzichten wollen: „Sieben Wochen ohne!“ Individuell und sozial kommt in den Blick, was gefangen nimmt und wie Freiheit eine erkennbare Gestalt gewinnen kann.

Nach 2017 fordert uns die Perikopenrevision erneut heraus, das 58. Kapitel des Jesajabuches im Zusammenhang des Erntedankfestes zu bedenken und zu predigen. Erntedank hat sich spätestens seit dem Zweiten Weltkrieg zu einem schwierigen Fest entwickelt; *Manfred Josuttis* hat es einmal als „unmöglich“ bezeichnet.¹ Der Predigttext schärft, wie ich zunächst zeigen werde, unseren Blick auf die Konfliktkonstellationen und eröffnet neue Perspektiven. Er drängt auf eine Predigt, die aus der Freude über den erfahrenen Segen lebt und in der Kraft des Dankens handlungsfähig machen will.

Von der Freude an der Fülle zum Unbehagen mit der Schöpfung

Wer sich die Debatten auf der Grünen Woche in Berlin anschaut,² ahnt, warum es nicht nur in den Städten, sondern auch in traditionellen Landgemeinden schwer geworden ist, an Erntedank ein Fest der Freude über die Fülle zu gestalten, die Gott uns schenkt.

„Die Deutschen“ haben mehr als genug zu essen und geben bewusst wenig dafür aus. Selbst wenn die Ernte wie 2018 durch die Hitze für manche landwirtschaftlichen Betriebe und Regionen schlechter als erhofft ausfällt, schlägt sich das kaum auf den Esstischen der meisten Haushalte nieder.

Andererseits ist das Feld durch Stichworte und Bilder geprägt, die Beklommenheit auslösen. Wir sehen Berichte über geschredderte Küken, ohne Betäubung kas-

1 *Manfred Josuttis*, Erntedank, in: ders., Texte und Feste in der Predigtarbeit, Gütersloh 2002, 118–129, 118.

2 Vgl. <https://www.sueddeutsche.de/wirtschaft/gruene-woche-landwirtschaft-ein-oekologisches-desaster-1.3830812> [abgerufen am 6.2.2019].

trierter Ferkel und überdüngte Felder. Wir fürchten schon jetzt den nächsten Lebensmittel-Skandal. Wir essen gerne und gut; aber selbst die beliebten Kochshows und die vielen Berichte über gute Restaurants arbeiten sich fast schuld bewusst an der Ambivalenz der Lebensmittelproduktion und ihrer Verteilung ab und betonen, dass sie nur gute, weil „natürliche und regionale“ Zutaten nutzen, keine Massware, kein Fleisch aus Wir wissen: Die industrielle Fleischproduktion trägt wesentlich zum Klimawandel bei.

Viele entwickeln neue Perspektiven: Vom Tierwohlsiegel der Landwirtschaftsministerin über diejenigen, die bei der Grünen Woche für die Agrarwende demonstrieren, bis zu den Impulsen von Brot für die Welt für eine gerechtere globale Landwirtschaft und mehr Nahrungsmittelsicherheit weltweit. Aber die Politik der Europäischen Union fördert weiter Betriebe nach der Größe ihrer Flächen, gefährdet die Nahrungsmittelproduktion in den Ländern des Südens und tut (zu) wenig, um das „Höfesterben“ in den Familienbetrieben zu stoppen.

Wie können wir in dieser Lage feiern? Die Entdeckung, dass „die Mächte“, die in diesem Feld „am Werk sind, [...] sehr irdischer Art und von sehr irdischen Interessen bestimmt“³ sind, trägt nicht dazu bei, dass die Menschen sich als frei und handlungsfähig erleben. Vielmehr dominiert weiterhin die Erfahrung von Abhängigkeit. Sie betrifft alle Bereiche, in denen „menschliche Arbeit der Lebenserhaltung dient.“⁴ Sie zeigt sich aber im Agrarsektor besonders prägnant, denn hier rücken die Erfahrungen, abhängig zu sein von komplexen Produktions- und Verteilungsprozessen und der je für und in sich sinnvollen Arbeit anderer, den Menschen unmittelbar und alltäglich direkt auf den Leib. Gerade im bewussten Umgang mit den elementaren Lebensmitteln erleben viele sich als gefangen in einer ökonomischen Logik, die ihnen kaum beeinflussbar scheint. Sie spüren, wie bedrohlich es für das Leben ist, dass die Natur, die Schöpfung nicht zu ihrem Recht kommt, aber sie sehen wenig Möglichkeiten für sich, heilsame Grenzen zu pflegen und darin handlungsfähig zu werden.

**Ein Unbehagen hat sich ausgebreitet:
Können wir uns an der Ernte freuen?
Können wir sie dankbar empfangen?**

Unbehagen hat sich ausgebreitet: Können wir uns an der Ernte freuen? Können wir sie dankbar empfangen?

Homiletisch begegnen – gerade zu diesem Predigttext – verstärkt Lehr- und Bußpredigten, die aufdecken und in die konkrete Verantwortung rufen. Wenn sie gelingen, bringen sie die unterschiedlichen Akteure ins Gespräch und machen Menschen Mut, sich den Herausforderungen zu stellen. Sie entwickeln Kraft, wenn sie den Blick öffnen auf das, was Gott für uns tut, gerade angesichts solcher Erfahrungen, ausgeliefert zu sein.

Erntedank ist von einem volkstümlichen, fröhlichen und die Menschen bis in die Städte hinein verbindenden Fest zu einem schwierigen Datum geworden. Ein

³ Josuttis (Anm. 1), 121.

⁴ AaO., 125.

Sie bewähren sich im Umgang mit der „Zurückgenommenheit“, die an die Stelle der Freude an herrlich, üppig und bunt geschmückten Altären⁵ getreten ist: „Wir haben dieses Jahr ganz sparsam ‚dekoriert‘; wir wissen ja auch nicht, wohin wir die Gaben anschließend geben sollen.“ Wer an Erntedank den Altar schmückt, muss vieles beachten: Hygieneverordnungen, steuerliche Regelungen, die Unsicherheit, welches geerntete Produkt die Anforderungen an „Nachhaltigkeit“ erfüllt. So legt sich an manchen Orten schon über die Vorbereitungen eine gewisse Schwere. Wir kommen nicht mehr so richtig ins Danken. „Sollen wir nicht lieber mal einen Gottesdienst mit leerem Altar, ohne Erntegaben feiern?“

Raum für einen Schritt ins Freie

Der Predigttext Jesaja 58,7–12 scheint diesen Impuls zu bestätigen⁶ und zu einer Dankbarkeit zu ermutigen, die im Verzicht und im Teilen Gestalt gewinnt.

Claus Westermann hat gezeigt, dass das Kapitel vielschichtig gewachsen und gestaltet ist: „eine sehr komplexe Größe“.⁷ Wer erst mit V. 7 beginnt, reißt den inhaltlichen und formalen Zusammenhang (vgl. den Subjektwechsel in V. 8) der Verse 5–7 auseinander. Westermann sieht in ihnen eine Mahnrede, in der prophetische, weisheitliche und gottesdienstliche Elemente zusammenfinden.

Zudem rückt die Frage-Antwort Konstellation in V. 3a bzw. 5 den Predigttext in einen Zusammenhang, der sonst nicht in den Blick kommt: Die Menschen wollen es ja gut machen; sie bemühen sich um Gottes Gebote und wollen „Gott ernst nehmen“⁸. Sie sind dran an den drängenden Fragen, die sich in V. 3b und 4 stellen, aber sie finden keinen Weg ins Freie. Sie bleiben in ihren „Klagebegehungen“⁹ stecken; sie erleben sich als ausgeliefert, so wie heute in medialen Skandalisierungen und öffentlichen Debatten über Nahrungsmittel, aber auch in sehr individuellen Reaktionen bis hin zum Boom des Veganismus.

Eingespielte Rituale und „die äußerlichen Trauerrituale“¹⁰ führen nicht weiter. Welche gegenwärtig relevanten Ernährungsgewohnheiten und Formen der Lebensmittelproduktion bilden unsere Erntedankfeste heute ab? Manche wirken wie Erinnerungen an die gute alte Zeit, manche ringen um eine politische Aussage für mehr soziale und/oder globale Gerechtigkeit. Wenn es eine Aufgabe gottesdienst-

5 Vgl. aaO., 127: „Wird diese Form [der Darbringung der Gaben auf dem Altar, JCB] unreflektiert weitergeführt, kann sie leicht in Richtung auf religiösen Kitsch degenerieren, weil sie die konkrete Realität heutiger Agrarproduktion und ihrer marktwirtschaftlichen Hintergründe außer Acht lässt.“

6 Vgl. *Ruthild Depke*, Jes 58,7–12, in: GPM 59 (2005), 458–465, 458f.

7 Vgl. *Claus Westermann*, Das Buch Jesaja Kapitel 40–66 (ATD 19), Göttingen 1981, 266.

8 AaO., 265.

9 AaO., 267.

10 *Roland Gradwohl*, Brich dem Hungrigen dein Brot, in: Bibelauslegungen aus jüdischen Quellen, Band 1, Stuttgart 1995, 184ff., 195.

licher Praxis ist, Menschen in komplexen Problemlagen in ihrem Gottvertrauen zu stärken und gerade darin handlungsfähiger zu machen, müsste das Erntedankfest eine fruchtbare Dynamik fördern, in der sich Danken und Handeln, Frömmigkeit und Alltag wechselseitig herausfordern und einander neue Perspektiven eröffnen.

Im Kern geht es in Jes 58 darum, die Relevanz des Gottvertrauens für den Alltag zu erneuern und eine Befreiung wie im Buch Exodus zu ermöglichen. Ausgangspunkt ist das Vertrauen auf Gottes „Siehe, hier bin ich!“ Diese Erfahrung will der Text stärken. Nur in der Rückbindung an die starken Bilder der Verheißung entfalten die „Wenn – dann“-Konstruktionen und die Liste der Bedingungen überhaupt ihre Kraft. Die hervorbrechende Morgenröte, die Heilung, die Herrlichkeit Gottes, das Licht, das in der Finsternis aufgeht, all das verdankt sich nicht dem sozialen und gerechten Handeln der Menschen; so sieht Gottes Zukunft aus!

Aufgerichtet durch Gott aufrecht in die Welt gehen und andere aufrichten ...

Schon jetzt gewinnen die Befreiten Anteil an ihr. Sie strahlen aus, was sie erfahren haben: Aufgerichtet durch Gott gehen sie aufrecht in die Welt und richten andere auf. Sie erleben, wie Gott die Trennung zwischen Mensch und Mensch und zwischen Mensch und Gott überbrückt, wie Gott die Lücken schließt – und beginnen selber Lücken zu schließen und Brücken zu bauen.

Wenn das ganze Kap. 58 in seiner Endgestalt in den Blick kommt, einschließlich der vorangehenden, aber auch der nachfolgenden Verse, wird diese Perspektive noch einmal gestärkt. Die Verse 13 und 14 führen in „städtische Verhältnisse“¹¹ und ins Geschäftsleben statt ins landwirtschaftliche Arbeiten; sie beschäftigen sich mit dem Sabbat statt mit dem Fasten. Aber sie stellen sich der gleichen bedrängenden Erfahrung: Die gottesdienstliche Praxis hat ihre Kraft verloren, das Leben der Menschen und ihr Miteinander zu stärken und sie im Geist Gottes handlungsfähig zu machen. Die Menschen erleben sich als ausgeliefert und finden keinen Zugang zu der neuen Wirklichkeit Gottes.

In dieser Situation werden Fasten und Sabbat zu Formen religiöser Praxis, die eine heilsame Grenze zwischen Gott und Menschen markieren und gestalten. Sie unterbrechen die Logik des „Immer-Mehr“, des „Ständig-Weiter“. Sie führen ins Innehalten und in die Unterbrechung. Sie lösen nicht die Probleme der Zerstörung der natürlichen Lebensgrundlagen; sie weisen keine Schuld zu. Sie gestalten vielmehr eine Hoffnungsperspektive, in der sich ein Raum öffnet, in dem die Beteiligten mit ihren unterschiedlichen Interessen Schritte ins Freie gehen können. Im Kern geht es um eine Antwort auf das befreiende Handeln Gottes,¹² durch die dessen lebensfreundliche, ja lebensschaffende Kraft erfahrbar wird: „Vertrau dich mit der Praxis des Sabbats und des Fastens Gottes Gerechtigkeit an. Du wirst erleben, wie dein Leben und diese Welt neu werden, hell und heil.“

11 Westermann (Anm. 7), 271.

12 Mit Christian Stäblein, *Teilen und Heilen oder: gegen die Geilheit des Geizes*, in: GPM 65 (2011), 409–414, 411, der „die bedingte Verheißung von Jes 58 als Relecture einer vorausgegangenen, unbedingten Zusage“ versteht.

Mitziehen in der Prozession der Befreiung

Meine Predigt beginnt mit V. 9: „Siehe, hier bin!“ Die großartigen Perspektiven und Bilder, in denen Gottes Wirklichkeit in die Welt einzieht und sie erneuert, sie schaffen eine starke Ausgangslage. Das Licht, das in der Finsternis aufgeht, und die Morgenröte, die hervorbricht, bilden die Grundlage des Erntedankfestes. Der mit Gaben volle Altar steht für die Fülle des Lebens, das Gott schenkt. Am Übergang in die dunkle Jahreszeit eröffnet die Lichtmetaphorik Perspektiven der Gewissheit und der Hoffnung.

Wir werden eingeladen mitzuziehen in der großen Prozession der Befreiung. Wir schauen realistisch auf unsere Lage, ohne zu verkrampfen oder zu verzweifeln, ohne gleichgültig oder zynisch zu werden. Wir vertrauen auf Gott; im Leib Christi ist die Fülle des Lebens! Die Liebe wird mehr, wenn wir sie teilen. Sie lässt sich nicht horten wie Geld. Sie erfüllt mich und lässt mich aufstrahlen wie das Licht der Morgenröte. Da lerne ich teilen, ohne Angst, selbst etwas zu verlieren. Da tue ich mutige Schritte für meine Mitmenschen, nicht allein, sondern in der Gemeinschaft der Glaubenden und im Vertrauen auf Gott.

Die Bilder aus den Versen 8–12 führen in Gottes Ökonomie der Fülle. Sie verspricht weder Brot noch Obdach noch Kleidung in Fülle, sondern Heilung und Heil, Licht im Dunkeln, ein neues Herz, eine Existenz wie auf einer grünen Aue. Was Gott uns schenkt, Gottes Segen, ist mehr als Brot und Wohnung und Kleidung. Damit wird der Text nicht spiritualisiert, sondern in Gottes Licht wird die Frage nach der gerechten und lebenssichernden Verteilung der elementar nötigen Güter zu unserer täglich zu verantwortenden Aufgabe. In der Morgenröte Gottes werden wir miteinander handlungsfähig in den Fragen des Alltags. Die Angst, dass es nicht reicht, und das Ringen um die besten Plätze haben ein Ende.

In der Morgenröte Gottes werden wir miteinander handlungsfähig in den Fragen des Alltags.

Gott ruft uns zu: „Siehe, hier bin ich!“ Wir sind nicht mehr ausgeliefert an unsere Interessen und die herrschenden Logiken, sondern werden frei, die anstehenden Herausforderungen anzunehmen und gelassen und Schritt für Schritt zu gestalten. Uns wachsen die Kraft und die Fähigkeit zu, miteinander zu teilen, so dass die elementaren Bedürfnisse gestillt werden.

Wer hier einen Schritt gehen will und predigen, was das konkret für den Bereich der Lebensmittel heißt, sollte die, zu denen er oder sie spricht, im Lichte der Verheißungen ab V. 8 sehen. Viele gerade familiäre landwirtschaftliche Betriebe suchen ihren Weg, um von der Landwirtschaft zu leben und doch nachhaltig zu handeln. Sie haben die kommende Generation vor Augen, aber auch die, die weit weg sind – und eine Konkurrenz darstellen. Sie wissen sehr genau: Wenn es nur noch ums Geld oder um die Rendite geht, dann sind die Kultur und der Lebensraum gefährdet, in den Ländern des globalen Südens, aber auch bei uns. Soziale Errungenschaften spielen dann keine Rolle mehr, die Gemeinschaft des Ortes und kulturelle Eigenarten verschwinden.

„Brich dem Hungrigen dein Brot!“ ist ein Aufruf zur Umkehr, aber nicht aus eigener Kraft, sondern im Vertrauen auf die neue Wirklichkeit Gottes, die stärker ist als alle Vernunft. Der Ruf gilt nicht nur Landwirten und Dörfern; er gilt auch den Menschen in den Städten. Die Predigt wird sich jedenfalls hüten, auf „die da“ zu zeigen.

In manchen Gemeinden kann das Stichwort Fasten Mut machen zu entsprechenden (Gedanken-) Experimenten. Dabei wäre es besonders wichtig, dass unterschiedliche Akteure im Ringen um eine heute angemessene Fasten-Praxis zusammenfinden. Was heißt Fasten für die Kauffrau im Supermarkt, für Jugendliche, für den alleinstehenden, gut verdienenden Angestellten, die „Bauersfamilie“? Können sie bei einem Bibliolog im Stall das „Siehe, hier bin ich!“ hören und sich in diesem Licht (gemeinsam) als Segensbringer entdecken?¹³

Prof. Dr. Jochen Cornelius-Bundschuh, geb. 1957, ist seit 2014 Landesbischof in der Evangelischen Landeskirche in Baden.

Blumenweg 1–7, 76133 Karlsruhe

E-Mail: jochen.cornelius-bundschuh@ekiba.de

13 Das nach der Perikopenrevision vorgeschlagene Evangelium Mk 8,1–9 nimmt den Aspekt der göttlichen Ökonomie der Fülle auf. An Erntedank stimmen viele gerne ein: die traditionellen Lieder EG 508 und EG 502, aber auch andere, auch neue Danklieder wie Siyahamba („We are marching in the light of God“) nehmen uns in den Schwung der Prozession der Befreiung hinein.

Das Bekenntnis der Prostituierten und der Glaube, der die Gewalt überwindet

Alexander Deeg

„Ich weiß noch
wie stolz ich war
als Kind in der Thora zu lesen
,Einen Fremden sollt ihr
nicht bedrücken
und nicht bedrängen“

(Erich Fried)¹

Messerscharfe Logiken²

Die Zeichen stehen auf Krieg, als das Volk Israel im Ostjordanland lagert. Die Zeichen stehen auf Landnahme – und dafür liegen die Regeln fest: „Aber in den Städten dieser Völker hier, die dir der HERR, dein Gott, zum Erbe geben wird, sollst du nichts leben lassen, was Odem hat, sondern sollst an ihnen den Bann vollstrecken [...], damit sie euch nicht lehren, all die Gräueltaten zu tun, die sie im Dienst ihrer Götter treiben ...“ (Dtn 20,16–18). Im deuteronomistischen Erzählzusammenhang ist klar, was geschehen wird: In dem Land, das Gott selbst seinem Volk gibt (vgl. Jos 1,6), soll nichts und niemand das Volk zum Abfall von dem *einen* Gott führen. Daher soll der ‚Bann‘ vollzogen werden – und das ist noch recht zurückhaltend formuliert. Es geht um die Auslöschung der Fremden. Genauso geschieht es, so die deuteronomistische Landnahmeerzählung. Als Jericho, die erste Stadt im Gebiet westlich des Jordans, fällt, „vollstreckten“ sie „den Bann an allem, was in der Stadt war, mit der Schärfe des Schwerts, an Mann und Weib, Jung und Alt, Rindern,

1 Erich Fried, Zwei Worte, in: ders., Gesammelte Werke. Bd. 2: Gedichte 2, hg. v. Volker Kaukoreit und Klaus Wagenbach, Berlin 1993, 148. Im Fortgang des Gedichts freilich erkennt das lyrische Ich, dass sich das hebräische Wort *ger* für „Fremder“ nur auf den zum Judentum Übergetretenen beziehe.

2 Vgl. zum Folgenden grundlegend auch Alexander Deeg/Andreas Schüle, Die neuen alttestamentlichen Perikopentexte. Exegetische und homiletisch-liturgische Zugänge, Leipzig 32019, 407–413, sowie Alexander Deeg, Jos 2,1–21. Gottes Geschichte, die Prostituierte von Jericho und ‚wir‘, in: Studium in Israel (Hg.), Predigtmeditationen im christlich-jüdischen Kontext, Berlin 2018, 351–356.

Schafen und Eseln“ (Jos 6,21). Die präzise Ausführung des Banngebots erscheint als „Maßstab für den Gehorsam Israels unter Josua“.³

Diese ‚messerscharfe‘ deuteronomistische Logik freilich erfährt ganz zu Beginn eine unerwartete, radikale Unterbrechung: Jos 2 erzählt die Geschichte der Prostituierten Rahab von Jericho und stellt damit eine andere Logik narrativ vor Augen. Die Hure Rahab und die beiden Kundschafter zeigen, dass ein anderer Weg möglich ist und dass die klaren Regeln für den Heiligen Krieg im deuteronomistischen Kontext⁴ nicht das letzte Wort behalten müssen. Das stereotype Bild von den Kanaanäern, die das Volk Israel zum Abfall von Gott verführen, erhält einen entscheidenden Bruch. Die allererste Kanaanäerin, der die Spione begegnen und die auch noch einem Beruf nachgeht, der mit ‚Verführung‘ zu tun hat, zeigt, dass stereotype Bilder immer falsch sind. Es ist, als wollte Jos 2 sagen: Alles, was in diesem Buch noch erzählt werden wird, könnte auch ganz anders erzählt werden!⁵

Seit vielen Jahrzehnten ist in der alttestamentlichen Forschung klar, dass die Landnahmeerzählung des Buches Josua eine historische Fiktion aus viel späterer Zeit ist.⁶ Historisch macht das diese Texte unbrauchbar, theologisch aber umso interessanter, da sie in der kollektiven Erinnerung des Volkes Bilder transportieren, die sich durch die Zeiten (und bis in die Gegenwart!) als bedeutsam und in diesem Fall hoch problematisch erweisen. Sie zementieren das schwarz-weiße Bild von den einen (dem erwählten Volk) und den anderen, die nur als gefährliche Gegner gedacht werden können. Sie führen vor Augen, dass ein Zusammenleben der Verschiedenen nicht denkbar ist. Im Namen des Glaubens an den einen Gott zeigen sie die Anderen als bleibend Fremde, von denen beständig Gefahren für die eigene Identität ausgehen. Sie betreiben Identitätspolitik auf Kosten der anderen (und erinnern schmerzlich an gegenwärtige Diskurse – nicht nur in Israel/Palästina, sondern auch in Europa und in den USA).

Der Glaube überwindet nicht nur die Welt, sondern auch manche Logiken, die in seinem Namen entwickelt wurden.

Aber bereits im kanonischen Erzählkontext bleibt diese Sicht nicht die einzige. Gott sei Dank gibt es Jos 2, die Hure Rahab und die beiden Spione. Der Glaube überwindet nicht nur die Welt, wie es im Wochenspruch für den 17. Sonntag nach Trinitatis heißt (1Joh 5,4c), sondern auch manche Logiken, die in seinem Namen entwickelt wurden.

3 Joachim J. Krause, Exodus und Eisdodus. Komposition und Theologie von Josua 1–5, Leiden/Boston 2014, 148.

4 „Dass die erste Kanaanäerin, der die Israeliten überhaupt begegnen, mit ihrer gesamten Sippe von der Vollstreckung des Banns ausgenommen wird, ist mit keiner dtr. Regelung zu begründen [...]“ (Krause, aaO. [Anm. 3], 148).

5 Vgl. Hilde Domins berühmtes Gedicht zu Gen 4, das – wie Jos 2 im Duktus des Josuabuchs – einen Gegenentwurf imaginiert: „Abel steh auf/ es muß neu gespielt werden/ täglich muß es neu gespielt werden [...]“ (dies., Abel steh auf, in: Sigrid Mühlberger/Margarete Schmidt [Hg.], Verdichtetes Wort. Biblische Themen in moderner Literatur, Innsbruck/Wien 1994, 19f.).

6 Vgl. dazu nur Robert G. Boling, Joshua. A New Translation with Notes and Commentary, Anchor Bible, New York u.a. 1982, 151.

Wie ein Kapitel die Logik durchbricht

Augenscheinlich lag in persischer Zeit ein deuteronomistischer Erzählzusammenhang der Landnahme vor. Und augenscheinlich gab es Kreise, für die dieser nicht akzeptabel war. Der dominanten Linie der Landnahmeerzählung stellen sie die Rahab-Episode (Jos 2; 6,17b.22f.25) als „paradigmatische ‚Gegengeschichte‘“ zur Seite.⁷ Wann immer von der Landnahme erzählt wird, wird seither auch von Rahab erzählt – und wird mit Rahab die Eindeutigkeit unterbrochen. Aufgrund der Rahab-Erzählung wird „das Banngebot im Josuabuch zum ersten Mal im Zusammenhang mit einer *Ausnahme* thematisiert“.⁸

Als *Gegengeschichte* ist Jos 2 bewusst angelegt. Mit der Ortsangabe „Schittim“ (V. 1) sind Leserinnen und Leser an die andere Geschichte erinnert, die mit diesem Ort verbunden ist: „Und Israel lagerte in Schittim. Da fing das Volk an zu huren mit den Töchtern der Moabiter ...“ (Num 25,1).⁹ Mit Schittim wird die ‚Hurerei‘ Israels während der Wüstenwanderung aufgerufen. Fremde Frauen hätten, so heißt es dort, israelische Männer zum Baal-Peor verführt, der sich als „schändlicher Abgott“ tief in das Gedächtnis Israels eingeschrieben hat (vgl. Hos 9,10).

Schittim – der Ort stand für die notwendige Abgrenzung gegenüber den Kanaanäern und für die gefährliche Attraktivität des Glaubens an Baal. Die Erzählerinnen und Erzähler der Rahab-Episode verbinden Schittim nun mit Rahab, die den Kundschaftern in ihrem Glauben an JHWH voraus und in ihrer Gotteserkenntnis überlegen ist. Wenn sie zu etwas ‚verführt‘, dann zur Treue zu JHWH und zum gerechten Handeln (vgl. den Begriff *chesed* in Jos 2,12, der mit „Barmherzigkeit“ oder wechselseitig-gemeinschaftlicher „Gerechtigkeit“ übersetzt werden kann).

**Wenn Rahab zu etwas ‚verführt‘,
dann zur Treue zu JHWH und
zum gerechten Handeln.**

In der Perserzeit war die Frage nach dem sozialen Umgang mit Nicht-Israeliten ein virulentes Thema. Die Forderung nach rigoroser Abgrenzung wurde von einflussreichen Kreisen vertreten, wie etwa Esra 9f. und Neh 13 zeigen: Keinerlei Verbindung! Keinerlei Vermischung! Wie tritt man dieser Rigorosität entgegen? Wie begegnet man fundamentalistischen Positionen? Die Rahab-Erzähler gehen einen homiletisch interessanten Weg: Sie verlassen die Position der Allgemeinheit und des Generellen (‚wir‘ gegen ‚die anderen‘) und nehmen eine konkrete Geschichte und eine Person wahr: „Schaut euch Rahab an! Die Hure Rahab! Sie ist anders

7 Krause (Anm. 3), 154. Für einen späteren Einschub der Rahab-Erzählung hat sich zunächst John van Seters ausgesprochen. Krause stellt die wesentlichen Argumente übersichtlich zusammen: So durchbricht Jos 2 die zeitliche Linie, die durch Jos 1,11 und Jos 3,2 gezeichnet wird. In der ursprünglichen Textfassung weiß Jos 6 (die Erzählung von der Eroberung Jerichos und vom Einsturz der Stadtmauer) nichts von Jos 2 (wo u. a. vom Haus der Rahab gesprochen wird, das sich „an der Stadtmauer“ befand; V. 15). Vgl. dazu auch Boling (Anm. 6), 147.

8 Matthias Ederer, Das Buch Josua, Neuer Stuttgarter Kommentar, Altes Testament 5/1, Stuttgart 2017, 99.

9 Vgl. zum Bezug von Jos 2 auf Num 25 Krause (Anm. 3), 135.152–158; Ederer (Anm. 8), 93.

und handelt anders, als Eure Stereotypen das zulassen!¹⁰ Wenn diese narrative Strategie gelingt, lässt sich Fundamentalismus heilen und fällt das Gebäude des Rigorismus in sich zusammen ...

Die Hure Rahab

Durch die Jahrhunderte begegnen die Versuche, den Beruf Rahabs euphemistisch zu umschreiben. Da wird bereits in der rabbinischen Auslegung von einer „Gastwirtin“ gesprochen, womit das Haus an der Stadtmauer Jerichos dann kein Bordell, sondern ein Restaurant mit Beherbergungsbetrieb gewesen wäre. Gegenwärtig spricht die „Bibel in gerechter Sprache“ von „einer ungebundenen Frau“.

Die hebräische Wurzel *znh*, die das Gewerbe Rahabs beschreibt (Jos 2,1), ist in ihrer Bedeutung im semitischen Sprachbereich allerdings eindeutig. Es geht um das, was man heute vielleicht „Sexarbeiterin“ nennen würde und was die Lutherbibel sachlich treffend mit „Hure“ wiedergibt.¹¹

Diese Berufsbezeichnung ist einerseits literarisch notwendig. Als Gegengeschichte zu Num 25, dem als ‚Hurerei‘ beschriebenen Abfall von JHWH zum Dienst an Baal-Peor, funktioniert Jos 2 nur (oder jedenfalls besonders anschaulich), wenn nun eine ganz andere ‚Hure‘ vor Augen geführt wird. Die Berufsbezeichnung ist aber auch ethisch und theologisch bedeutsam: Die Grenzen von richtig und falsch, von Moral und Unmoral, die gerade religiöse Menschen so gerne aufrichten, spielen in Gottes Geschichte keine vordergründige Rolle.

Die Grenzen von richtig und falsch, von Moral und Unmoral spielen in Gottes Geschichte keine vordergründige Rolle.

Die Grenzen von richtig und falsch, von Moral und Unmoral, die gerade religiöse Menschen so gerne aufrichten, spielen in Gottes Geschichte keine vordergründige Rolle. Was „gut“ ist und was rechtes und gerechtes Handeln bedeutet, entscheidet sich nicht an gesellschaftlichen Konventionen oder moralischen Unterscheidungen, die Menschen aufrichten, sondern an dem Eingehen auf die Situation und an dem Tun dessen, was jetzt zu tun ist. Gerade auf diesem Hintergrund sind freilich die Schwierigkeiten der Auslegungsgeschichte mit der ‚Prostituierten‘ von Jericho interessant, da sie zeigen, wie groß die Probleme gläubiger Menschen sind, moralisch Anstößiges und gesellschaftlich marginalisierte als konstitutiv-tragenden Teil der göttlichen Geschichte mit dieser Welt wahrzunehmen.

gesellschaftlichen Konventionen oder moralischen Unterscheidungen, die Menschen aufrichten, sondern an dem Eingehen auf die Situation und an dem Tun dessen, was jetzt zu tun ist. Gerade auf diesem Hintergrund sind freilich die Schwierigkeiten der Auslegungsgeschichte mit der ‚Prostituierten‘ von Jericho interessant, da sie zeigen, wie groß die Probleme gläubiger Menschen sind, moralisch Anstößiges und gesellschaftlich marginalisierte als konstitutiv-tragenden Teil der göttlichen Geschichte mit dieser Welt wahrzunehmen.

Rahabs Bekenntnis

In Jos 2 ist der König/Bürgermeister von Jericho lediglich eine Randfigur; die Prostituierte steht im Zentrum. Auch damit zeigen die Erzähler, dass das gesellschaftlich Übliche für Gottes Geschichte keine Rolle spielt. Rahab nimmt die Fäden in

¹⁰ Ganz ähnlich versuchen die Erzähler der Rut-Novelle dem dominanten Narrativ eine andere Geschichte entgegenzustellen.

¹¹ Vgl. *Boling* (Anm. 6), 144f.

die Hand. Sie redet in zehn von 21 Versen der Perikope, treibt die Handlung voran und zeigt, was Solidarität in herausgeforderter Situation bedeutet. Vor allem aber bekennt die kanaanäische Prostituierte, „was nach Dtn 4 die Israeliten bekennen sollen.“¹² Im Duktus des Josuabuches ist damit ausgerechnet Rahab diejenige, die die ‚Heilsgeschichte‘ von Ägypten bis ins Heilige Land als erste in ein Bekenntnis fasst. Die Kundschafter erfahren bei Rahab zwar „nichts (militär)strategisch Relevantes“, gewinnen dafür aber „theologische Erkenntnisse“.¹³ Es ist strukturell wie beim Evangelium des 17. Sonntags nach Trinitatis, der Begegnung von Jesus mit der kanaanäischen Frau (Mt 15,21–28): Der Glaube der ‚fremden‘ Frau ‚bekehrt‘ den Gottessohn und führt zu einem veränderten Gottesbekenntnis.

Das Bekenntnis Rahabs (V. 9–11) und das damit verbundene Solidaritätsabkommen (V. 12–14) stehen im Mittelpunkt der – wie *Joachim Krause* gezeigt hat – konzentrisch angelegten Erzählung.¹⁴ Gerahmt ist das Bekenntnis durch die Credo-Formel (Jos 2,9aβ.11b). V. 11 bezieht sich zurück auf den Lobgesang Israels nach dem Exodus und zitiert Ex 15,15b–16a; außerdem wird Dtn 4,39 im Mund Rahabs zitiert: „... der HERR, euer Gott, ist Gott oben im Himmel und unten auf Erden.“

Die Erzähler schreiben Rahab in die Bekenntnistradition Israels ein – und geben ihr einen Platz in der Exodustradition.

So schreiben die Erzähler Rahab in die Bekenntnistradition Israels ein – und geben ihr einen Platz in der Exodustradition. Auf diesem Hintergrund kann auch das „rote Seil“ als Zeichen der Rettung im Fenster von Rahab (Jos 2,18.21) als Erinnerung an die mit Blut bestrichenen Pfosten der Häuser der Israeliten in Ägypten gelesen werden.¹⁵ Rahab wird ein Teil der Geschichte des einen Gottes, des Weges Israels und ein unauslöschlicher Teil der Glaubensgeschichte, von der die Bibel im Ersten Testament und im Neuen Testament erzählt (vgl. nur Mt 1,5; Hebr 13,31).

Im rabbinischen Judentum wird Rahab auf vielerlei Weise in der Geschichte Israels ‚verankert‘. So erscheint sie als spätere Ehefrau Josuas. Was Rahab an Gutem getan hat, wirkt sich – dem Midrasch zufolge – auch auf die Nachkommen aus, zu denen nach manchen Midraschim der Prophet Jeremia gehört: Die Frucht der guten Tat Rahabs habe Jeremia gerettet, als er in die Grube geworfen wurde (vgl. Jer 38). In der rabbinischen Erweiterung der biblischen Erzählung klagt Jeremia: „Ach, wenn ich doch nur eine Leiter hätte ...“ Gott aber antwortet ihm: „Warum willst du eine Leiter? Deine Großmutter Rahab verwendete ein Seil – und auch du sollst durch ein Seil gerettet werden.“ Und so zog man Jeremia an Seilen herauf (Jer 38,13).¹⁶

¹² *Krause* (Anm. 3), 177.

¹³ *Ederer* (Anm. 8), 92.

¹⁴ Vgl. *Krause* (Anm. 3), 139.

¹⁵ Vgl. *Ederer* (Anm. 8), 98.

¹⁶ Vgl. *Tamar Kadari*, Rahab: Midrash and Aggadah, in: Jewish Women’s Archive: <https://jwa.org/encyclopedia/article/rahav-midrash-and-aggadah>, abgerufen am 11.05.2019.

Helden sehen anders aus, oder?

Die beiden „heimlich“ als „Kundschafter“ ausgesandten Männer (Jos 2,1) erinnern auf den ersten Blick an die Hauptfiguren der Slapstick-Parodie eines Agentenfilms. Ihr erster Weg im Erkundungsgebiet führt die beiden in ein Privatbordell am Rande Jerichos, wo sie in eine in jeder Hinsicht verfängliche Lage geraten. Auch danach „[...] gleicht ihr Unternehmen [...] über weite Strecken eher einer Flucht bzw. einem ‚Versteckspiel‘ [...] als einer Kundschaftermission“.¹⁷ Interessant ist, dass sie nach der Flucht aus Jericho und den drei Tagen im Versteck im Gebirge ohne jede weitere geheimdienstliche Aktivität zu Josua zurückkehren (vgl. Jos 2,22–24). Augenscheinlich haben sie in der *einen* Begegnung mit Rahab und in der *einen* Nacht in Jericho genug gesehen, gehört und erlebt.

So passiv sie auf den ersten Blick erscheinen, so bedeutsam ist ihre Rolle doch. Sie nehmen Rahab ernst und hören ihr zu. Vielleicht nur, um ihre Haut zu retten, aber immerhin! Vor allem aber verhandeln sie mit der Kanaanäerin etwas, wozu sie nach dem Recht des Heiligen Krieges und dem Gebot der Tora eigentlich nicht autorisiert waren: eine Ausnahme vom strikten Banngebot und wechselseitige Solidarität mit der Kanaanäerin und ihrer Familie! Gerade so wird die Kundschaftergeschichte in Jos 2 – anders als die während der Wüstenzeit so grandios gescheiterte (vgl. Num 13f.; Dtn 1,19–46) – zu einem Erfolg! Und gerade so sind auch die beiden Spione in der Rahab-Erzählung als paradigmatische Figuren gezeichnet: „[...] two young men of Israel clearly not going ‚by the book,‘ but finding their mission crowned with success.“¹⁸

Gottes große Geschichte, Rahab und ‚wir‘

Gottes große Geschichte ist nicht denkbar ohne Rahab, nicht denkbar ohne die namenlose kanaanäische Frau, die Jesus begegnet (Mt 15,21–28), nicht denkbar ohne den in seinem Glauben ungläubigen und in seinem Unglauben glaubenden Vater des besessenen Knaben (Mk 9,17–27; Reihe V). Am 17. Sonntag nach Trinitatis kommen sie zusammen und tragen ihre Perspektiven bei zum „Glauben“ als dem „Sieg, der die Welt überwunden hat“ (1Joh 5,4c) und der Stereotypen durchbricht, gesellschaftliche Logiken unterwandert und Gegengeschichten erzählt gegen Identitätspolitik der Ausgrenzung.

Mit Jos 2 wird deutlich: Jede und jeder spielt seine und ihre Rolle in Gottes Geschichte. Das Tun des Rechten und Gerechten ist möglich – trotz allem, was formal oder institutionell dagegen zu sprechen scheint. So wird das Privatbordell in Jericho zu dem Ort, an dem der Glaube bekannt wird und sich in der Solidarität bewährt. Und so wird klar, dass der Satz „Was kann ich denn als einzelne/r schon machen?“

¹⁷ Ederer (Anm. 8), 92.

¹⁸ Boling (Anm. 6), 152.

kleingläubig ist: Du bist eine/r der unscheinbaren Helden/innen, die die gesamte Geschichte verändern und ohne die die Welt anders aussähe!

Du bist eine/r der unscheinbaren Helden/innen, die die gesamte Geschichte verändern und ohne die die Welt anders aussähe!

Am 17. Sonntag nach Trinitatis 2019 ist es gut dreißig Jahre her, seit in Leipzig 70.000 Menschen am 9.10.1989 um den Innenstadtring liefen und Transparente bei sich trugen: „Wir sind das Volk!“ – „Wir wollen keine Gewalt! Wir wollen Veränderung!“ Etwa 9.000 von ihnen hatten an den Gebeten teilgenommen, die in den Leipziger Innenstadtkirchen, allen voran in der Nikolaikirche, um 17 Uhr stattfanden. Für jede einzelne und jeden einzelnen war es eine Entscheidung: In die Stadt fahren oder nicht? Zu den „Rowdys“ gehören, die „Unruhe stiften“ wollen, wie die Leipziger Volkszeitung als damaliges SED-Organ die Demonstrierenden nannte? Riskieren, dass ich festgenommen oder verletzt werde, wenn es zu einer (von vielen befürchteten) gewaltsamen Niederschlagung kommt?

Bereits zwei Tage vorher, am 7.10.1989, geschah es in Plauen im Vogtland. Sehr wenige mit Schreibmaschine geschriebene Flugblätter der „Initiative zur demokratischen Umgestaltung der Gesellschaft“ waren im Umlauf – nicht mehr als 180. Sie luden für Samstag, 15 Uhr, zu einer Kundgebung ein, zum Protest gegen das Regime und für Demokratie. Die Nachricht verbreitete sich. Am 7. Oktober waren in Plauen rund 20.000 Menschen auf den Straßen – mehr als ein Viertel der Plauener Bevölkerung.¹⁹

Prof. Dr. Alexander Deeg, geb. 1972, lehrt Praktische Theologie an der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig und ist einer der Schriftleiter der Göttinger Predigtmeditationen.

Martin-Luther-Ring 3, 04109 Leipzig

E-Mail: alexander.deeg@uni-leipzig.de

¹⁹ Je nach Richtung, die die Predigt nimmt, könnte sich EG 287 („Singet dem Herrn ein neues Lied“) oder EG 416 („O Herr, mach mich zu einem Werkzeug deines Friedens“) als Lied nach der Predigt anbieten.

Gerne handeln ohne Ansehen der Person!

Die ars vivendi des Jakobusbriefs

Klaas Huizing

Die feinen Unterschiede

Es gibt die feinen Unterschiede. Aber ja! Es bedarf allerdings eines eigenen Sinns, um die spezifischen Symbole, Rituale und Verhaltenscodes der Eliten wahrzunehmen. Paris ist das irdische Jerusalem und das 6. Arrondissement das Allerheiligste: Dort herrscht der Gott der Schönheit uneingeschränkt. Wer dagegen etwa im 2. Arrondissement wohnt, ist gesellschaftlich beinahe tot. Über das Banlieue reden wir besser nicht. Ursprünglich bezeichnet das Wort eine Bannmeile. Das ist auch heute wieder so.

Ich sage nur: *Saint Germain. Rive gauche*. Nur wer in Paris im 6. Arrondissement wohnt, hat es geschafft, hat die primitiveren Schichten der menschlichen Kultur und Psyche hinter sich gelassen, versteht sich auf Understatement, kein Bling-Bling, absolut nicht, wer nach neuem riecht, wird ausgestoßen. Die dort Ansässigen sind dank Dauerverausgabung „in a good shape“, erfolgreich im Job und Vater und Mutter von mindestens zwei, besser: vier Kindern, die ebenso erfolgreich sind, bitteschön. Das Statussymbol der Pariser Chique-Clique sind die Kinder, die im Jardin du Luxembourg in sicher umzäunten Spielplätzen von Nannys, die aus den baltischen Staaten oder den Philippinen stammen, behütet schaukeln, auf perfekt gestriegelten Ponys im Kreis herumgeführt werden oder mit Motorbooten spielen und als Heranwachsende von Termin zu Termin (Kieferorthopäde, Musikschule, Sportstätten) hetzen. Im Urlaub werden sie erfolgreich abgeschoben ins „Piou Piou, club fun, club ado; the names are different, but it’s all the same, you pay money and they take your kids away.“¹

1 *Alicia Drake*, *I Love You Too Much*, London 2018, 71. Der Roman ist leider noch nicht übersetzt. Auf *Drake* bin ich aufmerksam geworden durch einen Artikel von *Jürgen Kaube* in einem Beilagemagazin der FAZ: Die Stadt als Spiegel und Bühne. *Alicia Drakes* erster Roman, jetzt online unter www.faz.net/aktuel/stil/mode-design/alicia-drakes-paris-roman-stadt-als-spiegel-und-buehne-15736045.htm [Zugriff am 1.11.2018]. *Kaube* verweist auch auf *Wednesday Martin*, *Die Primaten von der Park Avenue, Mütter auf High Heels und was ich unter ihnen lernte*, München 2018.

Dieser Satz stammt vom dreizehnjährigen Paul, der im 6. Arrondissement aufwächst und sehr wach seine Umwelt seziert: eine von *Alice Drake* erzählte coming-of-age-story von großem Format.

„The streets don't look rich, but they are. Everyone wants to live here to be near the jardin and the schools. People make out like the Jardin du Luxembourg is this kind of fairy-tale place where kids run around pushing sail-boats with sticks. That's what estate agents say about this neighborhood, that it's the setting for a dream childhood.“²

Am Sonntag gesellen sich Vater und Mutter gelegentlich dazu, um endlich in Ruhe telefonieren zu können. Über seine Mutter, die nach der Scheidung vom Vater nochmals von einem sehr viel jüngeren Musiker schwanger wird und eine Tochter auf die Welt bringt, schreibt er halb bewundernd:

„She gets a table in restaurants where they say it is fully booked and she gets people to give her great rooms in hotels, and she gets on flights when there are no more seats.“³ Aber dieser Paul charakterisiert seine Mutter auch mit scharfen Strichen: „She's at ease with the deal: that she's the one who is and you are the one who admires. That is the way it has always been. I've seen photos of her when she was sixteen in blue denim, breaking boys' hearts. *Sometimes I wonder if maman exists when isn't someone there to look at her.*“⁴

Und für diese Sucht nach Sichtbarkeit tut diese Mutter alles: „The two frown lines between her eyes were coming back. She has injections to paralyse them, but after a while they come back, a track in the forest, stronger than her. She was looking at me strangely. She leaned forward a little. ‚Have you been eating Pringles?‘ ‚No.‘ ‚Liar,‘ she said.“⁵

Pringles? Genau. Paul lehnt sich auf, sein Körper ist definitiv nicht in *a good shape*, unbeobachtet mutiert er zu einem Fast-Food-Junkie, der das Kalorienzählen lustvoll vergisst. Und in der Schule verfehlt er die von seinen Eltern angedachte Exzellenz-Karriere. Mathe ist nicht ganz sein Ding. Die teure Nachhilfe bringt nicht den erwarteten Erfolg. Prompt reagieren die Großeltern mit sichtbarem Liebesentzug, wie *Alicia Drake* in einer großartigen Szene zeigt. Grandpa and Grandma coming from hell! Die Hölle: das sind die Großeltern.

Pauls Vater ist nur das Spiegelbild der Mutter: „They are both obsessed with their bodies. My dad does it for fitness, to be hard and win, and my mum does it to be beautiful, to be thin and win.“⁶ Diesem Optimierungswahn entzieht sich Paul nachdrücklich. Er hängt lieber ab, chillt, bietet das Gegenbild zur Hyperaktivität der Eltern, die Vorbilder an Disziplin sind und statt Pringles Quinoa essen.

Und dann wird Paul auch noch Zeuge des Familiengeheimnisses, als er eher zufällig beobachtet, wie sein Vater mit einem Mann Sex hat. Ein Ventil für seine

2 AaO., 23.

3 AaO., 40.

4 AaO., 11 [Hervorhebung KH].

5 AaO., 43.

6 AaO., 87.

Einsamkeit und mentale Erschütterung findet Paul in einer sehr zarten Freundschaft mit Scarlett, einer gleichermaßen ruppigen und coolen Außenseiterin, die sich überraschend ihm zuwendet. Als Leserin erwartet man ein road movie wie in *Wolfgang Herrndorfs* Roman „Tschick“.⁷ Aber Paul und Scarlett bleiben im 6., besuchen allerdings einen Ort, der eine Gegenwelt bietet: die Chapelle Notre-Dame de la Médaille Miraculeuse. Paul ist zunächst verwirrt, dann angezogen von diesem Ort. Katholizismus hin oder her. Das ist für Paul nicht die entscheidende Frage. Leider bleibt das Wunder aus: Das 6. Arrondissement lässt seine Kinder nicht los. Nur wer springt, darf ausreisen und wird auswärts beerdigt. Und im 6. schnell vergessen. Trost hat im 6. keine Heimat.

„Scarlett. You are lost to me now.“⁸

A New Perspective on James

Wer den Roman von Alice Drake liest, braucht als Antidot Jakobus. Ich liebe – zumindest in großen Teilen – den Jakobus-Brief. Das ist ein Bekenntnis. Lange litt der Brief unter einem Aschenputtel-Image. *Luther* nörgelte, ihm fehle die intellektuelle Dichte, weil der Brief „nicht über Christus und das Heil lehre“, er nannte den Jakobusbrief eine „stroherne Epistel ohne evangelischen Charakter“⁹, weil Jak 2,24 nicht mit den Einsichten aus Gal 2,16 und Röm 3,20 zu vereinbaren sei, behaupte Jakobus doch, man werde „durch die Werke gerecht und nicht durch den Glauben allein.“ Jakobus scheint gegen Paulus zu streiten,

**Immer gewinnt, mit Luther
im Rücken, Paulus. So einfach
liegt die Sache allerdings nicht.**

und selbstredend: Immer gewinnt, mit Luther im Rücken, Paulus. So einfach liegt die Sache allerdings nicht. Für einen gelernten Calvinisten

wie mich macht die isolierte Perikopenabgrenzung, die für Predigtmeditationen vorgeschlagen werden, stets große Bauchschmerzen. Besser einmal schwärmend über Jakobus predigen, als die vorgeschlagene Perikope gewaltsam über den lutherischen Leisten zu schlagen!

Zunächst: Jakobus ist das Antidot gegen den bereits im zweiten nachchristlichen Jahrhundert grassierenden Staturehrgeiz. Offenbar gab es auch in den frühen christlichen Gemeinden reiche Eliten, die ihren Status ausstellten (vgl. Jak 2,2–4). „Ohne Ansehen der Person“ ist das Thema in Jak 2,1–13. Jakobus bietet auch Elitenbashing. Man muss diese Verse im Kopf haben, um die Pointe in Jak 2,14–26 zu verstehen. „In 2,1–13 geht es um Glaube und Sozialprestige (*honor and shame*), in 2,1–26 um Glaube und Tun.“¹⁰

⁷ *Wolfgang Herrndorf*, *Tschick*, Reinbek bei Hamburg ²2016.

⁸ *Drake* (Anm. 1), 237.

⁹ Zitiert nach *Rainer Metzner*, *Der Brief des Jakobus*. Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament (ThKH 14), Leipzig 2017.

¹⁰ AaO., 110. Zur Anthropologie von Scham und Ehre, die für die Umwelt des biblischen Denkens zentral war, siehe *Klaas Huizing*, *Scham und Ehre*. Eine theologische Ethik, Güters-

Aufregend in jeder Hinsicht ist dieser Jakobus vor allem, wenn man erinnert, was alles in dem Brief nicht behandelt wird: „Es fehlen spezifisch theologische Themen wie Präexistenz, Tod und Auferstehung Jesu Christi, Sakramente (Taufe, 1,18; 2,7?), Heiliger Geist (4,5?), Charismen, Heilsgeschichte, Israel und Auferstehung der Toten.“¹¹ Und Christus ist in der Tat nicht gerade Zentrum des Textes, vielmehr konzentriert sich Jakobus auf die Gotteslehre, spricht „von Gott mehr als von Christus. Er hat ein ausgeprägtes Gottesbild, ‚eine eigene qualifizierte Rede von Gott, die die Basis der ethischen Ermahnung des Briefes darstellt‘. Daher wird dem Brief oft eine ‚theozentrische‘ Perspektive unterstellt.“¹²

Er ist – vorsichtig formuliert – derjenige neutestamentliche Brief, der am wenigsten unter dem Stichwort Christozentrismus zu verrechnen ist. Ich deute den Jakobus-Brief als tugendethische Inszenierung, der unterschiedliche Stilelemente auf engstem Raum versammelt. Es geht dem Autor um Selbstbeherrschung und Sensibilität, um jene zwei Basistugenden, die wechselseitig von allen Personen in einer Gemeinschaft voneinander gefordert werden können, um eine friedfertige und gerechte Gemeinschaft aufzubauen.¹³ Nur wenn man sich diesen letztlich weisheitlich geprägten Frame klarmacht, dann versteht man überhaupt erst die Grandezza dieses Textes. Deshalb ein knapper Blick in den ersten Teil.

Typisch weisheitlich geprägt ist das Logion in 1,19b–d. „Ein jeder Mensch (*anthropos*) aber sei schnell zum Hören, langsam zum Reden, langsam zum Zorn.“ Hatte noch Luther eine mangelnde Stringenz beklagt, dann zeigt die neuere Exegese sehr präzise die durchkomponierte Struktur des Briefes:

„Indem das Logion in eine begründende Argumentation eingebaut wird, wird zugleich mit der traditionell-weisheitlich gebundenen Form gebrochen. In Rezeption und gleichzeitiger Neuakzentuierung des traditionellen Materials setzt sich der Jakobusbrief mit dem Diskurs seiner Zeit auseinander, grenzt sich jedoch explizit dagegen ab und verankert seine Position im Rahmen der neutestamentlichen wie paganen antiken Literatur. [...] Das Menschenbild des Jakobusbriefes lässt darauf schließen, dass eine vollständige Eliminierung des Zornaffekts aus der Natur des Menschen dem weisheitlich geprägten Jakobusbrief fremd ist (vgl. Sir 1,21). [...] Gerechtfertigten Zorn kennt der Jakobusbrief im Bereich der menschlichen Affekte nicht. Dennoch ergeht nicht – wie in Mt 5 – eine ethische Anweisung zur Eliminierung des Zornaffekts. Der Jakobusbrief betont die weisheitliche Tradition der *Zornkontrolle*.“¹⁴

loh 2016. Vgl. Alexandra Grund-Wittenberg/Ruth Poser (Hg.), *Die verborgene Macht der Scham. Ehre, Scham und Schuld im alten Israel, in seinem Umfeld und in der gegenwärtigen Lebenswelt*, Biblisch-Theologische Studien 173, Göttingen 2018.

11 Metzner (Anm. 9), 43.

12 Ebd. Metzner zitiert zustimmend *Oda Wischmeyer*, *Wie spricht der Jakobusbrief von Gott? Theologie im Jakobusbrief*, in: Renate Egger-Wenzel u. a. (Hg.), *Weisheit als Lebensgrundlage* (FS Friedrich V. Reiterer), Berlin/Boston 2013, 385–409.

13 Dazu ausführlich *Huizinga* (Anm. 10).

14 Vgl. dazu *Susanne Luther*, *Sprachethik im Neuen Testament. Eine Analyse des frühchristlichen Diskurses im Matthäusevangelium, im Jakobusbrief und im 1. Petrusbrief*, Tübingen 2015, 122f.

Susanne Luther spricht in ihrer Monographie von einer Sprachethik, genauer: Es geht um die Ethik der Zunge. Die Zunge muss im Zaun gehalten werden, um Selbstbeherrschung zu erreichen. „Denn des Mannes (sic!) Zorn schafft nicht Gottes Gerechtigkeit“ (1,20). Ohne liebedienerisch zu agieren, aber auch ohne Neid (kritisch wird an mehreren Stellen in diesem schmalen Brief auf den aggressiven Neid verwiesen) soll nicht auf den Status oder die Ehre geschielt werden: „Reine und unbefleckte Frömmigkeit vor Gott, dem Vater, ist, nach Waisen und Witwen zu sehen in ihrer Bedrängnis (und) sich selbst von der Welt unversehrt zu halten“ (1,27).¹⁵ Von der Welt unversehrt zu halten meint: Eben nicht auf den weltlichen Status zu schielen, sondern durchaus auf Status zu verzichten und sensibel zu sein für die Schwächeren der Gesellschaft. Die Schwächeren sollen – so die Pointe – auf Augenhöhe gebracht werden.

Mit stilistischer Vehemenz fordert der Autor des Briefes, der sich zur Autoritätsverstärkung den Namen des Herrenbruders (ein seltsames Wort) Jakobus ausleiht, Werke der Liebe. Verwiesen wird auf Abraham und Rahab, deren Werke als vorbildlich hingestellt werden. Die Exegese hat sich während der letzten Jahrzehnte sehr darum bemüht, diesen Nachdruck als fehlgesteuerte Kritik an Paulus zu deuten. Es gibt andere Zugänge. *Friedrich Avemarie* erinnert an die vor allem vom Exegeten *J. D. G. Dunn* auf den Weg gebrachte *New Perspective on Paul*. Dunn bezieht die Gesetzeswerke aus Gal 2,16 auf die ‚identity markers‘ wie Beschneidung und Speisegebote, nicht auf die Normen des Dekalogs oder der Nächstenliebe.¹⁶ In diesem Fall hat Luther Jakobus gründlich missverstanden. Und Paulus auch.

Der Neutestamentler *Rainer Metzner* datiert den Brief spät und folgert: „Zu der von uns vorausgesetzten Entstehungszeit des Jak im 2. Jh. war die paulinische Rechtfertigungslehre kein Thema kontroverser Debatten mehr. [...] Paulus – so der Eindruck – liegt bereits so weit zurück, dass er für Jakobus kein Thema mehr ist.“¹⁷ Für Metzner steht Paulus gar nicht im Fokus. Mich überzeugt entschieden mehr die Deutung der *New Perspective on James*, die den Jakobusbrief „von seinen eigenen Voraussetzungen her“¹⁸ in den Blick bringt: Und das ist die Weisheitslehre, die in einer Glaubenstheologie eben nicht aufgeht und nicht, wie Metzner will, zu Wort und Glaube irgendwie hinzukommt.¹⁹

15 Ich folge dem Übersetzungsvorschlag von *Susanne Luther*.

16 *Friedrich Avemarie*. Die Werke des Gesetzes im Spiegel des Jakobusbriefs. A Very Old Perspective on Paul, in: *ZThK* 98 (2001), 282–309, 284ff. *Avemaries* eigene Deutung überzeugt mich nicht.

17 *Metzner* (Anm. 9), 166.

18 AaO., 164. Einen guten Überblick vermittelt *Karl-Wilhelm Niebuhr*: „A New Perspective on James?“ Neuere Forschungen zum Jakobusbrief, *ThLZ* 129 (2004), 1019–1044.

19 Vgl. *Metzner* (Anm. 9), 198. *Metzner* zitiert zustimmend *Matthias Konradt*, Christliche Existenz nach dem Jakobusbrief. Eine Studie zu seiner soteriologischen und ethischen Konzeption, Göttingen 1998, 252f.: „Die Weisheit steht anders als das Wort nicht auf der Geburtsurkunde der Christen, sondern kommt hinzu.“ Ich halte diesen Satz für ein großes Missverständnis. Er entspricht schon lange nicht mehr dem gegenwärtigen Stand in der Forschung zur alt- und neutestamentlichen Weisheit.

Offenbar hat sich in den Gemeinden ein Staturehrgeiz entwickelt oder besser: eingeschlichen; dem versucht Jakobus weisheitlich tugendethisch entgegenzuwirken, indem er nachdrücklich auf das Gebot der Nächstenliebe verweist, sowie auf den Glauben, der spontan zu Werken der Nächstenliebe führt. Jakobus legt Nachdruck auch auf die Werke.

Ich finde zu Recht, sofern man betont, die Werke würden *gerne*²⁰ und spontan geschehen. Das Adverb steht nicht explizit im Text des Jakobusbriefes. Man kann dieses Prädikat allenfalls erschließen: Wer weisheitlich handelt, wer selbstbeherrscht und sensibel ist, reagiert auf das Schicksal der Schwächeren in einer Gesellschaft spontan. Spontan aber heißt gerne oder lustvoll, denn eine Hemmung der Lust, also Unlust, würde die Spontaneität des Handelns sofort ruinieren. Tugendethik stärkt die Haltung, spontan zu reagieren.

Nicht zufällig konzentriert sich der Jakobus-Brief in seinem theologischen Kern auf die Gotteslehre. Von hier aus gilt es, im Rahmen einer weisheitlichen Theologie weiter zu denken.

Wer, so würde ich theologisch vorschlagen, Schöpfung als Heil oder Erwählung deutet und sein eigenes Leben als nicht-kontingent versteht, hat immer schon einen Status, um den er nicht zu kämpfen braucht. Das macht gelassen. Das macht seine ganz eigene Würde aus, dieser Mensch muss nicht den Kampf um Anerkennung und Sichtbarkeit mit allen Mitteln ausfechten. Dem fällt es auch leicht, spontan zu helfen oder auch die eigene Verwundbarkeit offen zu legen. Der Jakobusbrief coacht in Sprachethik, die immer auch Tugendethik ist, um im Spielraum des Heils zu bleiben.

Der Jakobusbrief coacht in Sprachethik, die immer auch Tugendethik ist, um im Spielraum des Heils zu bleiben.

„I see maman looking at her face in the mirror when we get into the lift to go up to our floor. She leans forward and pulls at her eyebrows. She frowns at what she sees. She’s planning on getting her breasts done. She discussed it with Estelle last Saturday, when she came round for coffee. Estelle says it’s the best remedy she knows of for depression. She gave her the name of her surgeon in Neuilly and she told maman she should go at least three sizes bigger. ‚Listen, ma belle, at our age we need every weapon we can get.‘ [...] Maybe she figures the greatest risk would be for her to show her wounds.“²¹

Pauls bitteres Porträt seiner Mutter: „Sometimes I wonder if maman exists when isn’t someone there to look at her.“²²

20 Karl Barth hat in seinen späteren Bänden der „Kirchlichen Dogmatik“ dieses Adverb *gerne* besonders geschätzt. Menschen würden einem anderen Menschen *gerne* beistehen. Vgl. Karl Barth, KD III/2, 334. Barth kann auch deshalb das Prädikat *gerne* so in den Vordergrund schieben, weil er ab 1942 (mitten im Krieg) die Erwählungslehre in den Mittelpunkt seiner „Kirchlichen Dogmatik“ rückt und in der Gotteslehre verortet: Alle Menschen sind erwählt. Diesen Gedanken von Barth finde ich faszinierend, auch wenn ich ihm dann nicht weiter folge.

21 Drake (Anm. 1), 239.

22 AaO., II [Hervorhebung KH].

... sich als Geschöpf verstehen, das mit einem Sinnzuspruch startet.

Die Gier nach Sichtbarkeit, so die gute Botschaft, lässt sich entstressen, wenn man sich als Geschöpf versteht, das mit einem Sinnzuspruch startet. So wird Selbstdistanzierung möglich und zugleich ein spontanes Handeln angesichts realen Leids. So interpretiere ich die *ars vivendi* des Jakobusbriefs.

Prof. Dr. Klaas Huizing, geb. 1958, ist Schriftsteller und lehrt Systematische Theologie an der Julius-Maximilians-Universität Würzburg am Institut für Evangelische Theologie und Religionspädagogik.
Wittelsbacherplatz 1, 97074 Würzburg
E-Mail: huizing@gmx.de

Wer's glaubt ...

Hans-Christoph Askani

Exegetische Vorbemerkungen

Beginnen wir mit einigen exegetischen Bemerkungen, die die Erzählung weniger erklären als vielmehr auf Eigentümlichkeiten aufmerksam machen sollen.

Zur *Stellung der Perikope in ihrem Kontext* ist festzustellen, was inzwischen weitgehender Konsens ist: dass nämlich Kapitel 5 und 6 offenbar in ihrer Reihenfolge vertauscht wurden.¹ Kapitel 6 schließt fugenlos an das Ende von Kapitel 4 an, Kapitel 5 wieder problemlos an das Ende von Kapitel 6, während in der überlieferten Reihenfolge erhebliche Unstimmigkeiten bestehen.

Zur *Textgestalt* ist zu vermerken, dass das Ende von V. 3 und der ganze V. 4 ein späterer Zusatz (aus dem 2. Jahrhundert) sind. Hier wird die heilende Wirkung des Wassers, die mit seiner zeitweilig auftretenden Bewegtheit zusammenhängt, darauf zurückgeführt, dass je und je ein Engel in es „herabfährt“.

Interessant ist der *Aufbau* der Geschichte, nach dem auf eine Einleitung mit genauer Ortsangabe (V. 1–3[4]) zunächst die eigentliche Wundererzählung folgt (V. 5–9), dann ein ‚Verhör‘ des Geheilten durch „die Juden“ (V. 10–13)² und schließlich die zweite Begegnung Jesu mit dem vormals Gelähmten (V. 14–16). Die für die Predigt vorgeschlagene Perikope ist damit zu Ende, aber innerhalb des Johannes-evangeliums ist die Komposition so angelegt, dass sich an das bisher Erzählte nach einer Zwischenbemerkung (V. 17f.) eine Rede Jesu anschließt, die eine theologische Deutung der ganzen vorangehenden Texteinheit bringt (V. 19–30).

Exegetische Vertiefung

Wir haben also vor uns zunächst die eigentliche Wundererzählung, dann die ‚Diskussion‘ des Wunders. Die Frage wird sein, wie beides miteinander zusammenhängt. In der Tat ist es so, dass durch die auf die Wunderhandlung folgenden Auseinandersetzungen zwei Themen hereinkommen, die zur Wundererzählung selbst

1 Rudolf Bultmann gibt in seinem Kommentar eine knappe und überzeugende Darstellung der Gründe, die dafür sprechen. Vgl. ders., Das Evangelium des Johannes, Göttingen¹⁰1978, 154.

2 Michael Theobald legt nahe, dass es sich hier um die „jüdischen Autoritäten Jerusalems“ handelt. Vgl. ders., „Steh auf!“ – Erweckung zum Leben hier und jetzt (Die Heilung eines Gelähmten)“, in: Ruben Zimmermann (Hg.), Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen. Bd. 1: Die Wunder Jesu, Gütersloh 2013, 694.

nicht unmittelbar gehören müssten. Einerseits die Frage der Heiligung des Sabbat und andererseits die der (damit zusammenhängenden) Feindschaft der Vertreter des Judentums gegen Jesus, die in V. 16 auf seine Passion vorausweist.

In der Wundererzählung selbst wurde der Sabbat nicht genannt. Durch dessen Erwähnung in V. 9c und die sich daran entspinnde Kontroverse wird die Erzählung jedoch in einen Kontext gestellt, der nach Johannes zu ihrer eigenen theologischen Bedeutung gehört. Welchen Sinn aber hat hier die Auseinandersetzung um den Sabbat? Es geht nicht um die Frage der Spannung zwischen zwei Geboten: dem Sabbat- und dem Liebesgebot, wie bei den Synoptikern immer wieder, es geht um die Frage, inwiefern Jesu Handeln, inwiefern seine Identität und sein *Status* durch den Bruch des Sabbatgebots zu verstehen sind. In diesem Zusammenhang ist es wichtig zu sehen, in wie nüchterner Weise Johannes erzählt. Die aussichtslose Situation des Kranken (als Gelähmter kann er natürlich nicht selbst zum Teich gehen, wenn das Wasser sich bewegt) soll nicht in erster Linie Mitleid erwecken, und es wird auch nicht Mitleid als Motiv für Jesu Handeln genannt.³ Die Dauer der Krankheit hat den Sinn, ihre Schwere anzudeuten, und erinnert wohl an Dtn 2,14 (die Dauer der Wüstenwanderung der „aufständischen Generation“⁴), soll aber wiederum nicht das Bedauern über dies Schicksal provozieren. Hätte Jesu Mitleid betont werden sollen, dann wäre der Sabbatbruch nicht nötig gewesen. Er hätte den Kranken einen Tag vorher heilen können. Es soll aber eben zu dieser Zuspitzung mit den „jüdischen Autoritäten“ kommen, in der erst deutlich wird, was in der Geschichte eigentlich passiert, und wer in ihr in Wahrheit handelt.

Wenn man dies verstehen will, muss man einsehen: Es ist nicht Bosheit oder Mitleidslosigkeit, die „die Juden“ über den Bruch des Sabbatgebots erzürnt sein lassen. Es ist dies, dass es mit diesem Bruch an das Innerste ihres religiösen Le-

Wie ist es möglich, dass einer von ihnen dies Gebot so schroff und rücksichtslos bricht? ... Wer ist er denn?

bens geht, dessen ausschließliche und auf gegenseitiger Treue beruhende Gottesbeziehung sich in diesem Gebot und seinem strikten Einhalten symbolisiert. Wie ist

es möglich, dass einer von ihnen (Jesus) dies Gebot so schroff und rücksichtslos bricht? Es gibt darauf aus johanneischer Perspektive nur eine Antwort: Weil er *nicht* einer von ihnen ist. Und entsprechend gibt es – wieder nach johanneischer Perspektive – darauf nur eine Reaktion: den bis zum Äußersten gehenden *Vollzug* dieses Ausschlusses (V. 18), der von Jesu Handeln und Auftreten selbst her begann. Was aber heißt es, dass er nicht einer von ihnen ist? Wer ist er denn? Die von Johan-

3 Das soll nicht heißen, dass die Erzählung nicht Mitleid evoziert, es soll aber heißen, dass das Mitleid nicht das *Movens* des Handlungsablaufs ist. *Jean Zumstein* hat das klarsichtig benannt: „Die extreme Nüchternheit dieser Erzählung ist erstaunlich. [...] keine Gefühlsregung auf Seiten Jesu, kein Ruf von Seiten des Kranken, keine Erwähnung der Glaubensfrage [...]“ (ders., *Das Johannesevangelium* [KEK 2], Göttingen 2016, 213f.). Auch *Bultmann* hatte den mit psychologischen Kategorien nicht erfassbaren Gehalt der Erzählung bereits hervorgehoben (vgl. ders. [Anm. 1], 181).

4 Vgl. *Zumstein* (Anm. 3), 213.

nes geradezu systematisch so genannten „Juden“ selber haben verstanden, worauf es ankommt: dass mit dem Sabbatbruch Jesu Identität, das heißt seine Beziehung zu Gott, ins Zentrum gerückt wird. Das ist es, was sie im Letzten aufbringt und aufbringen muss: dass „er nicht allein den Sabbat brach, sondern auch sagte, Gott sei sein Vater, und machte sich selbst Gott gleich“ (V. 18).

Das Erstaunliche nun ist, dass Jesus diesen Verdacht bestätigt, dass er aber dem Entscheidenden in ihm eine andere Deutung entgegensetzt; nicht: da macht sich ein Mensch Gott gleich, sondern da offenbart sich Gott in einem Menschen – diesem Menschen.⁵ „... wie der Vater, ... so auch der Sohn“, heißt es in V. 21.⁶

Von der Bewegung des Textes zur Grundfrage der Predigt

Es ist ein in der Exegese immer wieder auftauchendes Missverständnis zu meinen, mit der groß angelegten literarischen Komposition (Erzählung des Wunders, Diskussion, Rede Jesu) würde das Gewicht von der Wundererzählung weg auf seine nachträgliche theologische Deutung verlagert. Nein, diese Deutung manifestiert sich in der Wundererzählung selbst schon, wenn man sie aufmerksam hört oder liest. Dann wird man nämlich gewahr, wie an verschiedenen Momenten die Souveränität des Wundertäters vom Evangelisten herausgestellt, geradezu herauspräpariert wird. So etwa darin, dass nicht der Kranke sich an Jesus wendet und um Hilfe bittet, sondern Jesus auf ihn zugeht (V. 6a); dann auch in der merkwürdigen Frage, ob der Kranke gesund werden wolle (V. 6b), die wegen ihrer Unnötigkeit den Auslegern schon immer zu schaffen gemacht hat. Man hat sie oft gedeutet als Aufforderung an den Kranken, seine Geschichte zu erzählen (wie hätte er sonst auch angefangen zu reden?). Mir scheint aber, dass im Zusammenhang der johanneischen Theologie eine andere Interpretation sich nahelegt: Jesus kommt aus eigener Initiative an den Teich, und ebenso eigenständig weiß er darum, dass er die Sache in der Hand hat bzw. in die Hand nehmen wird. Der Kranke will *natürlich* gesund werden, Jesu Eingreifen wird darauf antworten. (Um dies herauszustellen, stellt Jesus die Frage.)

Dann das dritte Element: der vollmächtige Aufruf „Steh auf, nimm dein Bett und geh hin!“ (V. 8). In fürsorglicher Zuwendung hätte Jesus ja auch sagen können. „Gut, wenn es dir immer so geht, dann bleib ich bei dir; wir tragen deine Pritsche in die Nähe des Wassers, und wenn es sich das nächste Mal bewegt, werden wir die ersten sein ...“ Doch Jesus wartet nicht auf das Wasser-Wunder, er vollbringt ein viel größeres (ohne Wasser und Engel) selber. Aber noch ein anderes, wenig später dann so wichtig werdendes Element springt in die Augen: die vorsätzliche Missachtung des für das Judentum so zentralen Sabbatgebots. Der Kranke soll aufstehen und sein Bett mit sich herumtragen, wo doch das Tragen jedweder Last an diesem Tag, als

⁵ Vgl. V. 19f. und die ganze Rede Jesu bis V. 30.

⁶ Das Verhältnis Jesu zu seinem himmlischen Vater durchzieht als Leitmotiv das ganze Johannevangelium; vgl. Joh 3, 11.16.31f.36; 6,29.45f.; 7,16; 8, 26f.38.40; 10,14f.; 14,8ff., passim.

eine der Hauptübertretungen des Sabbatgebots, ausdrücklich untersagt war. All das sind Zeichen der Hoheit Jesu. Und sie alle versetzen das Wunder in eine theologische Atmosphäre, die dann im Gespräch mit den jüdischen Autoritäten von diesen wahrgenommen, entsprechend heftig angegriffen und von Jesus auf seine Weise ganz explizit und für jüdische Ohren schlicht skandalös interpretiert wird. „Jesus aber antwortete ihnen: Mein Vater wirkt bis auf diesen Tag, und ich wirke auch“ (V. 17).⁷ Das entscheidende Stichwort wird dann V. 27 genannt, es ist das der „Vollmacht“ (ἐξουσία/*exousia*), die ihr Spezifikum darin hat, dass sie, obwohl in Jesus präsent und manifest, nicht von ihm, sondern vom Vater kommt, aber dass sie umgekehrt von ihm – Jesus – wieder auf den Vater zurückverweist, weil dieser sich in seinem Sohn offenbart. Diese Vollmacht, so beeindruckend, so unfraglich präsent und unbestreitbar sie ist (eben davon zeugt ja das Wunder), ist doch zugleich *durchscheinend* auf den hin, von dem sie letztlich und einzig kommt: Gott, der so der Welt begegnet.

Für den Prediger stellt sich – die Geschichte auf diese Weise vor Augen gebracht – nun eine entscheidende Frage: Wird er davon ausgehen können, dass für den heutigen Hörer der Zusammenhang des Wunders mit seinem theologischen Sinn immer noch nachvollziehbar ist? Dahingehend nämlich, dass das umfassende, alles überbietende, das schlechthin ‚theologische‘ Wunder, dass Gott in die Welt kommt, sich an einer Wunderheilung, die vor 2000 Jahren geschah (ein Gelähmter kann unerklärlicher Weise wieder gehen), aufzeigen und nachvollziehen lässt. Oder werden sie davon ausgehen, dass dies Wunderereignis und die Erzählung von ihm für den heutigen Predigthörer eher ein *Hindernis* ist, das große Geheimnis von Gottes Nähe anzunehmen? Bei Johannes ist unbestreitbar beides *verbunden*: Wunder und theologischer Sinn. Und unbestreitbar ist wohl auch, dass, wer den Predigttext hört, seine Aufmerksamkeit auf das Wunder richten wird und vom Prediger darüber etwas hören möchte. Wird dieser selbe Hörer aber so offen sein, sich von der Wundererzählung nicht nur abstoßen, sondern womöglich ansprechen zu lassen? Die Chancen dafür stehen, ehrlich gesagt, schlecht. Aber genau das könnte keine schlechte Chance für einen auf seine eigene Predigt neugierigen Pfarrer sein ...

Die Ambivalenz des Wunders

„Wunder sind des Glaubens liebstes Kind“, heißt es in Goethes „Faust“ (Teil I). Franz Rosenzweig spielt im „Stern der Erlösung“ darauf an,⁸ und vermerkt zugleich, dass dies heute bei weitem nicht mehr gilt. War es vor geraumer Zeit noch so, dass der Glaube sich der Wunder freute und von ihrer Wunderlichkeit sozusagen gar nicht genug kriegen konnte, denn sie bewiesen ja die Wahrheit seines Glaubens, so begann mit einer neuen Einstellung der Religion gegenüber und wohl auch des Menschen sich selber gegenüber der Glaube vorsichtiger zu werden und sich

⁷ V. 17; vgl. V. 20: „Denn der Vater hat den Sohn lieb und zeigt ihm alles, was er tut, und wird ihm noch größere Werke zeigen, so dass ihr euch verwundern werdet.“

⁸ Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, Gesammelte Schriften II, Den Haag 1976, 103ff.

schließlich der Wunder geradezu zu schämen. Haben sie nicht etwas allzu Extravaganter, Übertriebenes, und sind wir nicht viel zu aufgeklärt, um solche Begebnisse und Geschichten überhaupt noch ernst nehmen zu können?

Ich erinnere mich noch genau, wie wir im Schulunterricht den Durchzug des Volkes Israel durch das Rote Meer besprachen, und wie erleichtert ich war, als es dafür die Erklärung bestimmter Winde gab, die unter speziellen Bedingungen das Wasser auseinandergetrieben hätten, sodass ein Durchgang sich ergab. „Dann war es ja also doch möglich“, sagte ich mir. „Und wenn es möglich war, dann kann ich ja weiterhin daran glauben.“ Es ist schon wahr: ein solch rationaler Zugang erleichtert die Akzeptanz des Wunders. Aber wird er ihm denn gerecht? Und wird er andererseits dem Glauben gerecht? Wenn ein Wunder sich so ganz erklären lässt, ist es dann überhaupt noch eines? Und andererseits: Geht es denn darum, es dem Glauben so leicht wie möglich zu machen, seinen Aufwand so gering wie möglich zu halten?

Es liegt in der Natur der Sache: Wunder sind erstaunlich, aber umso erstaunlicher sie sind, umso unbequemer sind sie auch. Sie lassen sich in unser gewohntes Weltbild nicht einfügen. Die Frage ist, wie wir darauf reagieren. Wer oder was bewegt sich: das Wunder oder wir? Seit der Aufklärung, die ihren Impetus und ihre Energie ja nicht umsonst an einer radikalen Wunderkritik erprobte, scheint das klar. Unser Wissen – und unser Selbstbewusstsein hinsichtlich dieses Wissens – ist so groß geworden, dass wir uns (in dieser Richtung jedenfalls) nicht mehr zu bewegen brauchen. Und diese Selbstgenügsamkeit hat auch unseren Glauben erfasst. „Das Wunder ist des Glaubens liebstes Kind“ heißt dementsprechend heute zutreffender. „Das Wunder *war* des Glaubens liebstes Kind“. – Wir wissen es besser, wir wissen mehr ... Uns kann man nicht mehr alles erzählen.

**Wer oder was bewegt sich:
das Wunder oder wir?**

Die Tatsache, dass unsere Ratio so ungeheure Erkenntnisse hervorgebracht hat, hat uns mit einem Selbstbewusstsein erfüllt, das das Außergewöhnliche entweder als Objekt unserer potenziellen Entdeckung (Entzauberung) identifiziert oder aber als unwirklich, d. h. unseriös abstößt.

Damit ist aber nicht alles gesagt. Es ist wahr, die ungeheure Ausweitung unseres Wissens erfüllt uns mit Stolz, sie macht uns aber – und auch das bestimmt unser Lebensgefühl – zugleich erschütterbar. Woher kommt das? Woher kommt diese stolze Fragilität, dieser fragile Stolz? Sie kommen, wie mir scheint, von einem nicht stillbaren Bedürfnis nach Sicherheit, das alle Dimensionen unseres Lebens durchstimmt. Dies unersättliche Sicherheitsbegehren wird interessanter Weise nicht nur von einer Angst, es wird – so paradox das scheint – zugleich von dem unermesslichen Wissenszuwachs genährt, den wir staunend erleben und der, weil er so Vieles schon umfasst, *alles* umfassen will und muss.

Wenn wir Sicherheit wollen (und wer wollte nicht Sicherheit?), dann suchen wir sie in dem, was wir wissen und beherrschen. So hat sich im Verhältnis zu früheren Zeiten unser Vertrauen verschoben. Es geht nicht mehr von uns weg auf ein Größeres als wir, in dem wir uns gründen, ohne es doch abmessen und absichern

zu können. Es geht auf uns selbst und die Macht, die wir um uns aufgebaut haben. Damit aber hat sich nicht nur der mögliche Grund der Sicherheit, sondern vor allem ihr *Status* verändert. Das Bedürfnis nach ihr wird dort, wo sie uns prinzipiell erreichbar scheint, das beherrschende Bedürfnis überhaupt. *Darum* muss oder müsste es letztlich gehen. So haben sich Sicherheitsbedürfnis und Wissenszuwachs gegenseitig hochgeschaukelt. Wenn es denn gesichertes Wissen gibt, wie sollen wir nicht *alle* Sicherheit beanspruchen dürfen? Und wenn wir Sicherheit begehren, wie sollten wir sie nicht dort suchen, wo sie sich so überzeugend gewährt: in einem Wissen, das sich errechnen und beweisen lässt?

Was aber in merkwürdig naiver Weise dabei völlig untergeht, das ist die zutiefst menschliche Erkenntnis – eine Erkenntnis, die nicht rational hergestellt werden kann und auch nicht muss, die vielmehr schon da ist –, dass wir Menschen im Grunde ungesicherte Wesen sind und dass deshalb das Erstreben absoluter Sicherheit und die vorbehaltlose Hingabe an das rationale Wissen nur einen Ausschnitt unseres Menschseins ausmachen und dass sie, wo sie für das Ganze genommen werden, eine große kindliche Illusion darstellen. Nur auf uns selbst zu vertrauen, ist ein Zirkel, der nur darum so gut funktioniert, weil er ausblendet, was nicht in ihn hineingenommen zu werden vermag. Solchem Kurzschluss gegenüber waren die alten Zeiten erstaunlicher Weise nicht mehr, sondern weniger naiv.

Sicherheit contra Offenheit

Der Gegensatz von möglich und unmöglich war früher weniger fest umrissen, darum hat er die Menschen auch weniger in seinen Grenzen behaftet. Die Erweiterung des Möglichen, der Einbruch des Unmöglichen im Möglichen, das war nicht Unsinn, sondern eine andere, neue Dimension von Sinn. Wir heute legen dem Wunder die Schranken der Naturgesetze an, die wir erkannt haben. Wenn das Wunder sich dem nicht fügt, wenn es sich darin nicht einpasst, dann: umso schlimmer – für es. So leben wir in einer Welt, in der nur noch möglich ist, was wir selbst ins Werk setzen oder jedenfalls ins Werk zu setzen uns vorstellen können. An genau diesem Möglichen aber kleben wir, und wir kleben umso mehr an ihm, je mehr wir es selbst determinieren. Sodass es (aber sind es nicht eigentlich *wir*?) schließlich jenen Platz einnimmt, den einst *Gott* innehatte. Den nämlich, dass *er* über möglich und unmöglich entschied; dass *Gott* größer war als das Mögliche, und dass uns nicht weniger als diese Differenz eben im *Wunder* begegnete.

Es ist unbestreitbar, das Wunder hat für uns heute seinen unmittelbaren Charme verloren. Aber ganz verschwunden ist es doch nicht aus der Welt. In Erzählungen von ihm bringt es sich in Erinnerung und stellt uns vor die Frage, wie wir uns zu ihm stellen. Führt es uns in einen Bereich, in dem nicht mehr wir die Wirklichkeit, in der wir leben, allein beherrschen, *oder* wirft es uns zurück auf uns selbst und den Anspruch unserer Macht und unseres Wissens? Es könnte sein, dass angesichts dieser Frage die Gewichte nicht ein für alle Mal verteilt sind. So

täuschen wir uns möglicherweise, wenn wir meinen, in der Begegnung mit dem Wunder bzw. der Wundererzählung würde nur *es* auf der Waagschale liegen, um eventuell für zu leicht befunden zu werden. Vielleicht werden auch wir selbst gewogen unter der Frage, ob wir uns – getragen vom Enthusiasmus unserer unbeschränkt zunehmenden Macht – nicht in uns selber verschließen (und dementsprechend nicht zu leicht, sondern zu schwer wiegen).

So begegnet uns die Erzählung des Wunders nicht nur als Frage an unsere Verfügung über es: Können wir ihm Realität zugestehen oder müssen wir sie ihm absprechen etc. Sie begegnet uns zugleich als Frage, wie wir uns zu uns selber verhalten, wie weit oder eng wir den Kreis ziehen, der uns in uns einschließt oder uns über uns hinausnimmt. Sind wir bereit, etwas an uns herankommen zu lassen, was unsere Erwartung und den Kreis unserer Dominanz übersteigt? Man kann es auch anders sagen, pointierter und

Wie weit oder eng ziehen wir den Kreis, der uns in uns einschließt oder uns über uns hinausnimmt?

schärfer: Ist das Wunder größer als wir, oder sind wir größer als das Wunder? Ziehen wir das Wunder zu uns hin, oder zieht das Wunder uns zu sich hin? Wenn das Wunder uns zu sich hinzieht, dann zieht es uns nach dem biblischen Verständnis zu Gott; ziehen wir das Wunder zu uns hin, dann ziehen wir nicht nur das Wunder und mit ihm Gott in die Sphäre unserer Dominanz, sondern dann ziehen wir – wieder nach biblischem Verständnis – uns in uns selber zurück. Was wir für möglich halten, soll das letztlich Mögliche überhaupt sein. Und das soll auch für Gott gelten. Ist das die letzte Wahrheit, mit der wir leben und sterben können?

Die Freude am Wunder

Man hat immer wieder hervorgehoben, dass die johanneischen Wundererzählungen im Sinne von Zeichenhandlungen zu verstehen sind. Sie haben nicht in sich selbst ihren Sinn, sondern Hinweiskarakter. Worauf weisen sie? Auf den, der sie vollbringt. Der aber ist nur recht verstanden, wenn die Vollmacht, von denen seine Zeichenhandlungen zeugen, nicht als von ihm, sondern als von seinem Vater kommend begriffen wird. So gibt es einen doppelten Verweiszusammenhang: vom Ereignis des Wunders auf den, der es vollbringt, und von ihm auf den, *dank* dem er es vollbringt. Dieser doppelte Verweisungscharakter ist für das johanneische Wunder konstitutiv, damit es sich nicht opak in sich selbst zusammenschließt (und so nur bewundert und „angeglotzt“ werden kann); damit es vielmehr von sich weg und immer weiter über sich hinaus- und *zurückweist* bis dorthin, wo es nicht mehr weiter geht: Gott. Und dies Immer-weiter-Verweisen (ich sage Zurückverweisen, denn es geht um eine Herkunft, einen Ursprung – nicht einfach um eine Ferne) ist sein eigentlicher Sinn, und zwar in dieser doppelten Charakteristik, dass der Verweis immer weiter geht (selbst über den hinaus, der es vollbrachte) *und* dass er ankommt, dass er ankommen kann und darf, aber eben nur dort, wo das Wunder wirklich Wunder ist, d. h. wo es in der Erkenntnis seines Ursprungs nicht kleiner

(das wäre so bei einem Zaubertrick), sondern größer wird, so groß wie es ist, weil es von Gott kommt.

Insofern weist das Wunder zugleich auf das Maß des Glaubens, der es aufnimmt und einzig begreift. Wir sagten: Das Wunder weise *hin*, und erkannten, dass dieser Hinweis ein *Rückverweis* selbst noch hinter den Wundertäter ist; nun können wir eine weitere Präzisierung hinzufügen: Das Wunder weist nicht nur weg und zurück, es weist auch *ein*. Das Wunder weist in den Glauben ein, nämlich dass er sich seiner Größe freuen darf und nicht zu schämen braucht, weil er, wo er immer größer wird, erst zu dem wird, der er ist. Und dies wiederum darum, weil er, wo er immer größer wird – wo sein eigenes Übermaß zu seinem Maß wird –, erst bei dem ankommt, mit dem er einzig zusammengehört: Gott.

Denn Gott ist nach christlichem Verständnis dies: dies Immer-weiter, Immer-weiter-weg, bei dem der Mensch doch ankommen darf im Glauben; dies Unerreichbare, das sich für uns *erreichbar* gemacht hat. (Das versinnbildlicht sich im Ereignis des Wunders, in dem das Unerreichbare ankommt, und in dem das, was ankommt, nicht weniger ist als das Unerreichbare.) Das Wunder ist geradezu die

Das Wunder bringt uns das Unerreichbare, und es bringt uns, als das Unerreichbare, Gott, weil Gott es uns bringt.

Eröffnung dieser ‚Struktur‘. Es ist mit den Kategorien – nicht nur unseres Verstandes, sondern (viel grundsätzlicher) unserer Erwartung nicht fassbar;

es ist mit unseren menschlichen Maßstäben unerreichbar, und doch – und gerade so – kommt es zu uns. Es bringt uns das *Unerreichbare*, und es bringt uns, *als* das Unerreichbare, *Gott*, weil Gott es *uns* bringt.

So aber bringt es uns noch etwas: die erstaunliche, die unfassbare und die darum doch nicht beschämende, sondern die unerreichbar-erreichbare freudige Erkenntnis, dass Gott und der Glaube zusammengehören.

„Steh auf, nimm dein Bett und geh hin!“ – Wie, wenn das nicht nur gegenüber einer Krankheit und irgendwelchen skeptischen Autoritäten, sondern wenn es gegenüber dem Ereignis des Wunders seinerseits, ja wenn es sogar gegenüber Gott, und darum auch gegenüber uns selber gälte?! „Steh auf, nimm dein Bett ...“

Prof. Hans-Christoph Askani, geb. 1954, lehrt seit 2005 Systematische Theologie an der Universität Genf.

Rue de Genève 332, F-01170 Gex

E-Mail: hans-christoph.askani@unige.ch

Im Reformationsgedenken: „Der eine Gott“ und „unser Gott“

Eberhard Hauschildt

Gottesverständnis und Gottesverhältnis als Zentrum einer Reformationspredigt heute

Dtn 6,4–9 ist im Rahmen der Perikopenrevision neu für die Predigt am Reformationstag vorgesehen.¹ Der Abschnitt liefert im Judentum die Einleitung des „Schema Israel“ und ist somit Teil der täglichen jüdischen Gebetspraxis.² So wird durch diese Predigttextwahl eine bestimmte Spur anempfohlen: beim Gedenken der Reformation herauszustellen, wie deren damalige Kritik an der bestehenden Kirche nichts anderes als eine Rückbesinnung auf das richtige Gottesverständnis und Gottesverhältnis sein will, auf den Gott, wie er in „der Schrift“ erscheint – *sola scriptura*.

Jesus selbst, so ist uns überliefert (Mt 22,34–40 parr.), hat auf Dtn 6,5 verwiesen. Er folgte damit dem jüdischen Gottesverständnis seiner Zeit: dass die ganze Tora als in Dtn 6,5 zusammengefasst verstanden werden kann (Mt 22,37) – mit dem Nächstenliebegebot an seiner Seite als angemessene Auslegung (Mt 22,38 mit Lev 19,18).

Die Reformationstags-Predigt soll das dem Predigttext Eigene und Markante herausstellen und damit Jesu Überzeugung wie die Reformation und letztlich das christliche Selbstverständnis heute auslegen – also davon reden, wer und was dieser Gott für uns heute sei.

„Gott“ mit dem biblischen Gott zu identifizieren, ist inzwischen weniger selbstverständlich geworden als zu den Zeiten der Reformation. Ja, ob überhaupt das Sich-Abarbeiten an einem Gottesverständnis so zentral sei oder ob nicht eine Vielfalt von „Spiritualität“ gegenüber diversen „Transzendenzen“ faktisch ebenso bedeutsam sei – das zu fragen ist im Zeitalter von Säkularisierung und religiösem Pluralismus längst nicht mehr so exotisch, wie es einmal war. Von daher sehe ich

1 Leider ist dieser Text nicht berücksichtigt in: *Alexander Deeg/Andreas Schüle* (Hg.), *Die neuen alttestamentlichen Perikopentexte. Exegetische und homiletisch-liturgische Zugänge*, Leipzig 2018. [Es ist geplant, bei einer weiteren Neuauflage auch die neuen alttestamentlichen Texte der „Weiteren Fest- und Gedenktage“ aufzunehmen; Anmerkung der Schriftleitung.]

2 Z. B. *Meir Levin*, *With All Your Heart: The Shema in Jewish Worship, Practice and Life*, Southfield, MI 2002.

ein Predigtpotenzial unseres Textes darin: Die biblische These „Gott ist einer“ beinhaltet eine charakteristische *Vielschichtigkeit* – als *gemeinsame Basis bei Juden und Christen*.

Gleich zu Beginn des Textabschnitts und als parallelismus membrorum ist *die These von dem einen Gott Israels* formuliert. Ihr liegen zumindest *drei Schichten* zugrunde:³ 1. als die jüngste die deuteronomistische Horebredaktion, 2. der deuteronomische Grundtext, 3. Begriffstraditionen der „Umwelt“ Israels, erkennbar darin assyrische und akkadische Traditionen. Im Zentrum steht die Beantwortung der Frage, wer Gott und von welcher Art seine Singularität ist. Darauf soll im Folgenden auch der Schwerpunkt liegen. Nur kurz seien auch die Folgefragen nach der von Gott her vorgesehenen Beziehungsgestaltung samt den Veränderungen darin behandelt und schließlich die nach den Ebenen der Zuwendung zu Gott. Die Hauptmotive sind in den historischen Kontext verwickelt – und doch alles andere als nur historisch vergangen.

„Der HERR (JHWH) ist einer“ – Singularität Gottes und der Pluralismus von Transzendenzen

In die biblischen Traditionen hinein reicht eine klassische Perspektivierung des Einer-Seins Gottes. Sie bietet so etwas wie eine „hierarchische Lösung“: die Vorstellung vom größten Gott als „König der Götter“ (Ps 95,3). Für Israel und seine soziale Realität ist das JHWH – und in anderen Völkern mit ihren Herrschaftsbereichen mag offensichtlich eine andere Gottheit dafür gehalten werden. Die Metapher des Königs der Götter definiert den einen Gott formal: als oberste Transzendenz aller Transzendenzen.

Gegenwärtig nimmt die Rede von Spiritualität einen Aufschwung. Auch deshalb, weil sie nicht unbedingt einen Glauben an „den Gott“ (der Bibel) oder überhaupt einen Gott voraussetzt, nun aber doch eine „spiritual care“ im Gesundheitssektor für alle (religiöse wie nicht-religiöse Menschen) als wichtig erscheinen lässt. Es mag viele spirituelle Instanzen geben, Erfahrungen von Transzendenz. Sie können auch noch heute eine gegenstandsähnliche Gestalt annehmen („meine Familie“, gar „das [eigene] Volk“). Gängigerweise aber begegnen sie abstrahierter: als „Werte“ (z. B. Freiheit, Gerechtigkeit, „Humanität“) – oder auch konsolidiert in der Gestalt der Erklärung der allgemeinen Menschenrechte. Welche Instanz als die Höchste gilt, mag in den nicht-theistischen Spiritualitäten so oder so sein – eben „woran du dein Herz hängst“ (*Luther*). So plausibel die These von einer singularen Gottesvorstellung als Chiffre von Letztinstanzlichkeit sein mag – sie bleibt ziemlich leere Abstraktion.

³ So *Eckart Otto*, Deuteronomium 1–11, 2. Teilband: 4,44–11,32 (HTK), Freiburg i. Br. u. a. 2012, 793–800.

Qualitativ anders wird die These erst im Kontext: dass dieser König der Götter ein bestimmter sei.

„Der HERR (JHWH) ist unser (gemeinsamer) Gott“ – und die Kohärenz von Gottes- und Transzendenzvorstellungen

Der formale, funktionale Gottesbegriff ignoriert die konkrete Sozialität von Menschen. In sozialen Zusammenhängen entstehen aber gemeinsame Überzeugungen, Traditionen und Namen für das Göttliche bzw. die Gottheit – und sind immer schon längst entstanden. Der abstrahierte Gottesbegriff kommt biographisch und religionshistorisch immer erst nachträglich gegenüber jeweiliger *vorgängiger Kontextualität*. Schon die Antike kannte den Machtfaktor und die Pluralität darin. Die letztinstanzliche Gottheit heißt in jedem Königreich anders und wird anders verehrt und mit anderen Geschichten verbunden. Welche Gottheit gilt, war typischerweise Abbild davon, welches Königreich militärisch gesiegt hatte. Und selbst das im Gefolge der Reformation religionsplural gewordene Mitteleuropa wusste sich nicht anders zu helfen als mit der Regel „cuius regio, eius religio“ – der Landesfürst bestimmt die Konfession.

Aber es stellt sich auch die Frage nach der *internen Kohärenz* des im jeweiligen Kontext singulären Gottes. Sie stellt sich selbst, wenn man sich einig darin ist, den gleichen Gott zu meinen – und das nicht erst bei innerchristlichen Konfessionsdifferenzen im Gefolge der Reformation. Für Israel ergab sich dies, klassisch für die Antike, schon angesichts der damals gängigen Verortung der Gottheit im jeweiligen Tempel. Die Rede von dem einen Gott ist auf der Ebene des deuteronomischen Grundtexts auch zu lesen als Programm einer innerisraelitischen Ablösung von den vielen lokalen JHWH-Tempeln mit ihren JHWH-Religionsvarianten hin zur Kultzentralisierung allein im Jerusalemer Tempel: *Monolatrie* der einen und einzigen richtigen Verehrung (an dem einen zentralen Ort).

Beide Arten von forcierten Vereinheitlichungslösungen sind vergangen: der eine Tempel genauso wie die Zustände einer alle umfassenden gemeinsamen christlichen Konfession. Auf anderer Ebene taucht die Frage von kultureller Gemeinsamkeit heute wieder auf: wie über die Konfessionsgrenzen hinaus gemeinsam Gottesdienst gefeiert werden kann (ökumenischer Gottesdienst oder gar gemeinsames Abendmahl?). Und darüber hinaus: Ob und wie das „Wir“ vor Gott auch in der Anwesenheit von Menschen einer anderen Religion Gestalt gewinnen kann: von Juden und Christen, und dann auch und anders: von Christen und Muslimen.

Die Worte „JHWH“, „Allah“ und „Gott“ können beides: das Gleiche/den Gleichen bezeichnen – oder eben doch, angesichts der Kontexte, gerade nicht. Sie können als anerkannter genuiner Ausdruck für die jeweilige Hinwendung zum gemeinsamen Gott zu stehen kommen. Und doch ist die Anwesenheit am gleichen Ort oder die gemeinsame Vokabel nicht schon das gleiche wie ein ganzes Setting vieler einzelner Querverweise, welches eine Wir-Identität als bestehenden Deu-

Zwischen den Gemeinsamkeits- und den Differenzerfahrungen erstrecken sich die Debatten.

tungs- und Lebensraum fühlbar werden lässt. Und zwischen den Gemeinsamkeits- und den Differenzerfahrungen erstrecken sich die Debatten. Es geht in ihnen um die Verallgemeinerungsfähigkeit, die Art der Kohärenzkraft von Verehrung des Gottes, von Gestaltung der Bezugnahme auf diesen Gott.

So schon beim biblischen Israel: Was bedeutet es für uns, wenn wir an der Vision der Zusammenkunft all der Völker zu einem gemeinsamen Wir festhalten, bei dem sich das gegenwärtige Wir zugleich transformiert zu einem Wir der „Völker“ (z. B. Jes 2,2–4⁴)? Dass es jedenfalls nicht bedeuten kann, die Differenzen jetzt zu ignorieren, stellt die dritte Variante der Thematisierung der Singularität Gottes klar.

JHWH ist der *einzig* Gott – Monotheismus und Wahrheitsfrage

Diese Perspektive der (deuteronomistischen) Textschicht führt einen weiteren Schritt in Sachen Singularisierung ein. Der Abstand zu anderen Füllungen von religiöser Letztinstanzlichkeit erscheint zu groß, was Charakter und Qualität betrifft. Abzulehnen sind jene Religionsformen demnach nicht nur, weil es eben die Götter von Feinden sind, sondern weil sie falsche Götter sind. Von daher kommt es im Monotheismus zur entscheidenden Weggabelung. *Der eine Weg*: Wer den falschen Göttern anhängt, wird deshalb zum Feind. Die Religion wird zum Brandbeschleuniger von Krieg und Terrorismus mittels religiöser Legitimierung. *Der andere Weg*: Die Kritik an der Religion der anderen führt zu den Mustern der Existenzbestreitung von Göttern als menschlicher Produktion und übt so ein, Religion als Projektion überhaupt zu denken, wie es die Moderne seit *Feuerbach* begleitet.

Der dritte Weg: Wenn nur der letztinstanzliche Gott der einzige Gott sein kann, dann kann er nicht nur „unser“ Gott sein, sondern müsste überhaupt der wahre Gott sein. Damit ist nun die Letztinstanzfrage abgekoppelt von der Machtfrage im Sinne einer empirisch nach allgemeinen Maßstäben messbaren Kraft – der militärischen oder auch der der kulturellen

Dominanz. Und es lockert sich auch die andere Koppelung, die an die gegebene Ethnie, an „unser“ Volk. Es müsste der wahre Gott der Gott sein, der auch das Wohl und Wehe der anderen Völker lenkt. Und vor allem – so die Exilerfahrung Israels: Es könnte der Gott sein, der die Minderheit, die Schwachen, die Kleinen

Wenn nur der letztinstanzliche Gott der einzige Gott sein kann, dann kann er nicht nur „unser“ Gott sein, sondern müsste überhaupt der wahre Gott sein.

4 In seiner Bonner Abschiedsvorlesung am 24.1.2019 vertrat jedenfalls der Alttestamentler *Udo Rüterswörden* die These, dass die Vision vom Frieden der Völker in Jes 2,2–4, an der Terminologie nachweisbar, nicht einfach nur rein eschatologische Rede sei, sondern (eine Phase der) friedliche(n) Koexistenz in der nahen Zukunft erwartete.

überhaupt überleben lässt, sie aus der Not führt. Dann wären die Kleinsten die Größten, die Armen die Reichsten, die Sünder die Begnadigsten, die, die jetzt Unrecht erfahren haben, wären die, die dereinst Recht bekommen werden – dies alles dank Gottes Einsatz.

Plausibel ist das nur im Blick auf erzählte Geschichte, auf das, was wir von unserem Gott erfahren haben. Deshalb: Das Gedenken zu pflegen und die Erinnerung an Gott bei den Vorfahren zu bewahren, darauf kommt es an. Mithin die „Worte“ im Gedächtnis zu behalten, sie weiterzugeben an die nächste Generation und sie aufzuschreiben zur Wiederlektüre (Dtn 6,7f.). Es sind Merksätze zu pflegen. Die jüdische Praxis des Sch^ema Israel führt genau das aus. Und der alttestamentliche Erzählraum tut es. Daran zu erinnern, was Gott, was JHWH tat an Befreiung für sein kleines Volk Israel. So auch im Kapitel des Predigttextes (Dtn 6,12: „Hüte dich, dass du nicht den HERRN vergisst, der dich aus Ägyptenland aus der Knechtschaft geführt hat.“) und im monotheistischen ersten Gebot (Dtn 5,6).

Was folgt daraus? Was gehört nun zu einem Verhalten gegenüber dem wahren Gott dieser Art? Der Predigttext liefert kurz und bündig eine Antwort.

„Gott liebhaben“ und die Evolution der Gott-Mensch-Beziehung

Wieder sind es die Tiefenschichten des Textes, die interessante Spuren auslegen. Der Begriff „*ahab*“, hier übersetzt mit „Liebe“, enthält eine größere Bedeutungsbreite als das deutsche Wort. In der Begriffsgeschichte zeigt sich so etwas wie eine Evolution der Gott-Mensch-Beziehung – von beiden Seiten.

„Liebe“ 1 – Unterwerfung

Ursprünglich handelt es sich bei *ahab* um einen Terminus sozialer Beziehung, der für das erwartete angemessene Verhalten gegenüber dem König steht. Gefordert und angemessen ist etwas, was man im Deutschen mit dem Wort „Unterwerfung“ wiedergeben kann: Anerkennung des maximalen Abstands, der letztlich maximalen Abhängigkeit von der letzten Instanz – wenn schon gegenüber dem König, dann allemal so auch gegenüber dem König der Götter. Es ist – um einen Begriff der Moderne einzuspielen – das „Gefühl/Bewusstsein schlechthiniger Abhängigkeit“ (*Schleiermacher*). Doch was das bedeuten soll, bleibt einigermassen unklar.

„Liebe“ 2 – Bundestreue

Eine zweite Gestaltung in einem solchen Beziehungsverhältnis tritt hinzu. Wieder liegen die Ursprünge ganz in dem Modell der Königs-Beziehung – nun wie gegenüber einem Vasallen. Das Plus: Es gibt eine gegenseitige Beziehungsgestalt, die eines *Bundes* zwischen „unserem Gott“ und „Gottes Volk“. In die Abhängigkeit ziehen so gegenseitige Versprechen mit ein. Es werden Regeln aufgestellt. Das dem

Dtn 6 vorangestellte andere „Schéma Israel“ formuliert es so: „Höre, Israel, die Gebote und Rechte, die ich heute vor euren Ohren rede, und lerne sie und bewahre sie, dass ihr danach tut! Der HERR, unser Gott hat einen Bund mit uns geschlossen am Horeb [...]“ (Dtn 5,1) – und es folgt die Erinnerung an die die Regel zusammenfassenden Zehn Gebote (Dtn 5,6–21). Angesichts der Letztinstanzlichkeit Gottes sind vom Bund alle möglichen Bereiche des Lebens erfasst: die Gestaltung Ihm gegenüber und ebenso die untereinander, ja sogar die gegenüber jenen außerhalb der eigenen Gruppe, gegenüber der Welt überhaupt.

Die Gestaltung eines Bundes lebt von der gegenseitigen Verlässlichkeit – und Verletzlichkeit. Gottes Schutz und menschliche Befolgung der Regel beziehen sich aufeinander. Bricht man den Bund, geht auch Gottes Hilfe verloren – ja noch mehr, sie kehrt sich – verständlicherweise – um zu Zorn und Bestrafung des Vasallen. Und doch ist selbst das etwas anders, als es ohne den vorangehenden Bund gewesen wäre: Es wird nun die eigene Hilflosigkeit als Verlust deutbar. Sie ist nicht einfach Erweis der Machtlosigkeit des eigenen Kriegs-Gottes, sondern es wird denkbar, dass auch bei eigenem militärischen und kulturellen Verlust (mit all dem Leiden) Gott dahinter stehen könnte und darin wirke.

„Liebe“ 3 – Barmherzigkeit

Es treten Erzählungen auf, die herausstellen: Gott kann sich als barmherzig erweisen. Er kann seinerseits den Bund wiederherstellen, neu definieren, weil er es so will – um der Menschen willen. Gnade und *Barmherzigkeit* Gottes sind möglich. Und damit wird zum Spitzenkennzeichen der Unterwerfungs- und Bundesbeziehung (*ahab*) deren Übersetzung als „Liebe“. Die vorausgehende göttliche Liebe ist ein Spitzenkennzeichen, geht sie doch über das Erwartbare. Sie eröffnet erstens Raum zum vertrauensvollen Bekennen von Sünde, zum Flehen um Hilfe, selbst dazu, Gott an seine Bundesverpflichtungen zu erinnern. Es ändert sich so zweitens das Gottesbild in einen Gott, den man nicht nur „über alle Dinge fürchten“, sondern darin gerade auch „lieben und vertrauen“ (*Luther*, Kleiner Katechismus, zum 1. Gebot) kann – und will. Und davon gilt es zu erzählen, als dem Drama einer Vertrauensbeziehung zwischen Gott und Mensch – von Anfang an und immer weiter.

„Du sollst den HERRN, deinen Gott, lieb haben von ganzem Herzen, von ganzer Seele und mit all deiner Kraft“ (Dtn 6,5), in neuzeitliche Kategorien übersetzt: im Denken, Fühlen und Handeln. Das Einer-Sein des wahren Gottes nivelliert

Das Einer-Sein des wahren Gottes nivelliert nicht, aber relativiert selbst die Verschiedenheit der Völker und macht sie ertragbar – als Ausdruck dessen, was Gottes Wille sein könnte.

nicht, aber relativiert selbst die Verschiedenheit der Völker und macht sie ertragbar – als Ausdruck dessen, was Gottes Wille sein könnte. Wer Ihm das letzte

gerechte wie gnädige Urteil überlässt, wird frei zu einer solchen kritischen Auseinandersetzung unter Menschen um die Wahrheit, die nicht in Gewalt gegen andere

durch Worte und Werke abdriftet (und die auch danach streben kann, im Blick auf andere Gemeinsamkeiten und Lernmöglichkeiten zu entdecken). So ist „unser“ Gott.

„Unser Gott“: die Korrektur von „Ein feste Burg“ durch Psalm 46

Der Bibelwissenschaftler *Christoph Bultmann* hat sich nicht nur kritisch mit Luthers Reformationslied (zu Ps 46) angesichts dessen späterem nationalistischen Missbrauch auseinandergesetzt. Er hat auch konstruktiv einen Vorschlag für eine weitere Strophe vorgelegt: Die führt statt der im Psalm gerade nicht vorkommenden Motivik von „Wehr und Waffen“⁵ die Friedensvision des Psalms ins Lutherlied ein:

„Im Glauben jagt dem Frieden nach,	[Ps 34,15; vgl. 1Tim 6,11]
geht so auf Gottes Wegen,	[Ps 128,1]
befreit euch von der Kriege Schmach	[Ps 46,10]
und wirkt zu Heil und Segen.	[Ps 37,26]
<i>Seid still</i> , sagt das Wort,	[Ps 46,11; vgl. Ps 37,7]
<i>erkennt</i> : Gott wohnt dort,	[Ps 46,11]
wo Licht ihn umhüllt,	[1Tim 6,16]
wo Liebe weiß, was gilt,	[1Joh 4,7–8.16; vgl. 1Kor 13,4–6]
wo seine Gnade waltet.	[Ps 117, 2; vgl. Röm 6, 14] ⁶

Dr. Eberhard Hauschildt, geb. 1958, ist Professor für Praktische Theologie an der evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Bonn.
Ferdinand-Porsche-Straße 5, 53123 Bonn
E-Mail: pastoralth@aol.com

5 Psalm 46, in der Lutherbibel 2017 wieder mit der Überschrift „Ein feste Burg ist unser Gott“ versehen, beschreibt „unseren Gott“ gerade nicht als „Wehr und Waffen“, sondern als den, „der den Kriegen ein Ende macht in aller Welt, der Bogen zerbricht, Spieße zerschlägt und Wagen mit Feuer verbrennt“ (V. 10)!

6 *Christoph Bultmann*, Wider „Ein feste Burg“ als faktisches Motto des Reformationsgedenkens 2017. Eine entschiedene Stellungnahme, in: PTh 102 (2013), 219–238, 236.

Vertrauensbrücke Regenbogen

Ulrike Wagner-Rau

Vertrauenerweckende und erschreckende Bilder

Der 20. Sonntag nach Trinitatis liegt in diesem Jahr zwischen verschiedenen Gedenktagen: Der Reformationstag ist eben vorbei, die Erinnerung an die Reichspogromnacht folgt, Volkstrauertag und Ewigkeitssonntag bzw. Totensonntag schließen sich an. Große Themen sind damit im Raum: Wie gehen wir um mit Schuld und Scheitern? Wie sollen und wollen wir leben angesichts des Todes? Was bedeutet Glaube in einem immer wieder brüchigen und bedrohten Lebenszusammenhang?

Mittendrin steht nun die Geschichte vom Ende der Sintflut und dem neuen Bund zwischen Gott und den Menschen im Zentrum des Gottesdienstes. Der Regenbogen erscheint am Himmel, das Zeichen, dass das Leben weitergeht: „Solange die Erde steht, soll nicht aufhören Saat und Ernte, Frost und Hitze, Sommer und Winter, Tag und Nacht“ (Gen 8,22).

Viele Menschen in den Kirchen kennen die Geschichte schon seit ihrer Kindheit, haben innere und äußere Bilder vor Augen von Noah, seiner Familie und den Tieren im Kasten inmitten unendlicher Wasserflächen, vom grünen Zweig im Schnabel der Taube als erstem Hoffnungszeichen, schließlich von den Menschen und Tieren auf trockenem Boden, über ihnen der vielfarbige Bogen in den Wolken.

Aber ebenso schnell werden sich gewissermaßen als Gegenprogramm Bilder der letzten Naturkatastrophen einstellen: Überschwemmungen, Stürme, steigende Wasserpegel, anhaltende Dürre ... Was es konkret sein wird im November 2019, das die Menschen erschüttert und beunruhigt, wird sich zeigen. Man muss aber keine Cassandra sein, um davon ausgehen zu können, dass die Klimaturbulenzen nicht weniger werden. „Solange die Erde steht ...“ – diese Wendung wird deutlicher und lauter gehört, weil gerade dies nicht mehr gewiss scheint. Das Vertrauen in unsere Lebensgrundlagen hat Risse. Nicht irgendwann, in schier unvorstellbar weit entfernten Zeiten könnte die Erde für die Menschen unbewohnbar werden, sondern die Gefahren wachsen schon jetzt, könnten vielleicht schon bald überhandnehmen.

Gottes Bund mit der unvollkommenen Schöpfung

Wer „Sintflut“ hört, denkt unweigerlich an die Sünde. Allerdings geht diese Bezeichnung der großen Überschwemmung auf das althochdeutsche „sinvluot“ zurück. Sin heißt „immer, überall“. Mit der sinvluot ist also eine Flut gemeint, die sich

überall ausbreitet und die ganze Erde bedeckt.¹ Aber falsch ist die Assoziation der Sünde dennoch nicht, auch wenn dieses Wort in der ganzen Erzählung nicht vorkommt. Denn dass die Menschen böse waren (6,5), ist der Anlass dafür, dass das Wasser ungehindert aus allen Quellen der Erde hervorbricht und sich alle Fenster des Himmels öffnen (7,11). Die Chaoswasser, deren destruktive Kraft Gott in der Schöpfung gebannt und begrenzt hat, werden frei gelassen. Und auch als sich alle Quellen der Erde und die Fenster des Himmels wieder geschlossen haben und Gott sich den Menschen wieder freundlich zuwendet, bleibt es dabei: „Das Trachten des Menschenherzen ist böse von Jugend an“ (8,21). Der Mensch ist als ein Wesen im Blick, das den Erwartungen Gottes nicht gerecht werden kann. Er verändert sich nicht in dieser Hinsicht. Aber – und das ist eine erstaunliche Wendung – Gott verändert sich. Aus seinem Zorn über das misslungene Geschöpf werden Mitgefühl und Barmherzigkeit – trotz alledem. Bereits der Auftrag an Noah, die Arche zu bauen, ist eine Unterbrechung der göttlichen Absicht, alles zu vernichten. Mit Noah schließt Gott einen ersten Bund (6,18). Er wird nicht nur selbst gerettet mit seiner Familie in der Arche, sondern er bekommt auch den Auftrag, den Fortbestand allen Lebens, das in der Schöpfung entstanden ist, zu sichern. Die Paare der Menschen und aller Arten von Tieren sind die Basis für zukünftige Generativität. Bestätigt wird die Rettungsabsicht am Ende der Erzählung: Die Wasser ziehen sich zurück, die Erde trocknet und neues Grün wächst. Noah und seine Familie, dazu alle Tiere haben wieder festen Boden unter den Füßen.

Der Bund wird in einem zweiten Akt auf alle kommenden Generationen ausgeweitet (9,9.12): Gottes Schutz und Segen bleiben bestehen, obwohl die Bosheit nicht auszurotten ist. Denn auch wenn die unzweideutige Bestätigung aus der Anfangszeit alles Geschaffenen – „und siehe, es war sehr gut“ (Gen 1,31) – nicht mehr aufrecht zu erhalten ist, bleibt Gott seiner Schöpfung treu.

Gottes Schutz und Segen bleiben bestehen, obwohl die Bosheit nicht auszurotten ist.

Das Zeichen für diesen umfassenden Bund ist der Regenbogen. Er wird in der Forschung unterschiedlich gedeutet als Wetterphänomen, das auf Regen und Sonne als Lebensspender verweist,² oder als Kampfbogen, den Gott ablegt³ bzw. mit dem er signalisiert, gegen Gefahren kampfbereit zu sein.⁴ Plausibel erscheint mir auch die Deutung, dass im Bild beide Assoziationen angelegt sind.⁵

1 Vgl. *Norbert Clemens Baumgart*, Art. Sintflut/Sintfluterzählung, in: *wiblex*, <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/11920/>, Kap. 1 [abgerufen am 25.1.2019].

2 Vgl. *Laurence A. Turner*, The Rainbow as the Sign of the Covenant in Genesis IX 11–13, in: *Vetus Testamentum* 43 (1993), 119–124.

3 Vgl. *Udo Rütterswörden*, *Dominium terrae*. Studien zur Genese einer alttestamentlichen Vorstellung (BZAW 215), Berlin 1993, 151.

4 Vgl. *Jürgen Ebach*, Bild Gottes und Schrecken der Tiere. Zur Anthropologie der priesterlichen Urgeschichte, in: *ders.*, *Ursprung und Ziel. Erinnernte Zukunft und erhoffte Vergangenheit*. Biblische Exegese, Reflexionen, Geschichten, Neukirchen-Vluyn 1986, 16–47, 40.

5 *Norbert Clemens Baumgart*, Die Umkehr des Schöpfergottes. Zu Komposition und religionsgeschichtlichem Hintergrund von Gen 5–9 (HBS 22), Freiburg i. Br. 1999, 296ff.

In der Erzählung sind der Rückbezug auf die Schöpfung, die Bedrohung durch die Flut und die Sicherung des Fortbestandes konzeptionell aufeinander bezogen. Es gibt keine Rückkehr in das verlorene Paradies. Denn die Bosheit der Menschen und die Bedrohungen des Lebens haben kein Ende. Aber dennoch gilt zukünftig das Versprechen, dass es weitergeht mit dem Leben auf der Erde. „Damit erscheint die Lebenswelt nach der Flut zwar nicht mehr als die ‚beste aller Welten‘, aber auch nicht als die erdenklich schlechteste: Die gegenwärtige Welt ist von ihren extremen Gefährdungen weggezogen und hingezogen in Richtung sehr guter Anfang, ohne diesen Anfang wieder zu erreichen.“⁶ Weiterhin werden sich „Saat und Ernte, Frost und Hitze, Sommer und Winter, Tag und Nacht“ (8,22) ablösen und damit die Existenz der Menschen garantieren. Das ist der verheißungsvolle Zielpunkt der Erzählung, der im Predigttext im Zentrum steht.

Haltender Raum – in der Arche, auf der Erde

Die Geschichte geht gut aus. Als die Erde wieder trocken ist und die Taube den grünen Zweig gebracht hat, öffnet Noah den Kasten und betritt den festen Erdboden, den er seit vielen Monaten – die chronologischen Angaben im Text bleiben widersprüchlich – nicht mehr unter seinen Füßen gespürt hat. Mit ihm verlassen seine Familie und die Tiere den engen Raum, der ihnen zwar vor dem andrängenden Chaoswassern und vor dem Tod Schutz geboten, zugleich aber auch eine große Einschränkung der kreativen Möglichkeiten bedeutet hat. Als die Tür sich jetzt öffnet, kann alles Lebendige wieder aufatmen, sich ausbreiten, ausdehnen und Nachkommen zeugen. Noah baut einen Altar und opfert. Wer könnte es nicht nachvollziehen, dass die Überlebenden ein Dankopfer vollziehen.

Gott, der sich zur Rettung eines Nukleus seiner Schöpfung in der Arche hat bewegen lassen, überträgt jetzt den geschützten Lebensraum auf die ganze Erde, sagt einen letzten Halt zu für alle Zeiten und alle Geschlechter: „Nie wieder soll alles Fleisch vom Wasser der Sintflut ausgerottet werden, und nie wieder soll eine Sintflut kommen, um die Erde zu verderben.“ Aus dem begrenzten Kasten, der Rettung aus Lebensgefahr gebracht hat, wird damit etwas wie ein umfassender Raum, der das Leben trägt – trotz aller Gefahren, die den Menschen im Einzelnen drohen, und trotz aller Destruktivität, die von ihnen selbst ausgeht.⁷

Im Jahr 2018 zeigte die Hamburger Kunsthalle die Ausstellung „Entfesselte Natur. Das Bild der Katastrophe seit 1600“. Zahlreiche Bilder vom drohenden Untergang durch die Gewalt der Elemente waren zu sehen. Auch das Motiv der Sintflut war mehrfach vertreten, teils in einem freien Umgang mit der biblischen Vorlage

⁶ Baumgart (Anm. 1), Kap. 3.2.

⁷ Vgl. Martina Bauks, „Chaos“ als Metapher für die Gefährdung der Weltordnung, in: Bernd Janowski/Beate Ego (Hg.), Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte (FAT 32), Tübingen 2001, 431–464, 432f.

als Sinnbild der bedrohten Menschheit überhaupt. Auf der Homepage zur Ausstellung hieß es: „Bei allen Unterschieden in der Darstellung durch die Jahrhunderte hinweg wird [...] eines sehr deutlich: Die Bilder lassen uns nicht kalt. Sie ziehen uns in ihren Bann, appellieren an unser Gefühl und regen zum Nachdenken an – über uns und über die Welt, in der wir leben.“⁸ Der sichere Boden, auf dem wir stehen, ist fragil. Diese Einsicht wird allen, die durch die Ausstellung gegangen sind, beunruhigend auf die Pelle gerückt sein. Und auch die biblische Geschichte, das macht ihre Stärke aus, stellt eben nicht nur Rettung und Verheißung dar, sondern sie ist auch die Geschichte einer Gefährdung. Jeder einzelne Mensch erfährt es, aber auch die Menschheit insgesamt und die Erde, auf der diese zu Hause ist: Das Leben ist nicht einfach nur gut und sicher, sondern sehr schnell kann es in Bedrängnis geraten oder gar zu Ende sein.

Der sichere Boden, auf dem wir stehen, ist fragil.

Haltender Raum und Untergang im Chaos – irgendwo im Spannungsfeld zwischen diesen beiden Polen wird das Leben gelebt. Der Anfang – so lehrt uns die Entwicklungspsychologie – braucht unbedingt den ausreichend haltbaren Kasten, die überwiegend liebevolle Versorgung und Zuwendung durch die elternden Personen. Das ist die Basis dafür, dass der Mensch Vertrauen entwickelt in sich selbst und andere. Dann wächst der Mut, den nächsten Tag anzugehen und zu gestalten, auch wenn keiner weiß, was er bringen wird. Später dann, wenn das Kind größer wird, kommt es darauf an, die ganze Wirklichkeit zu ertragen, Gutes und Böses nebeneinander zu halten, ohne dass eines das andere auslöscht. Und spätestens, wenn es auf das Ende zugeht, wird man wohl erfahren, was letztlich mehr Macht über das eigene Leben gewonnen hat: die Angst vor den Chaoswassern oder das Vertrauen in die Arche, die einen trägt und auch der letzten Wegstrecke standhält.

Vertrauen und Verantwortung

Im Januar 2019 gehen Fotos von Schülerinnen und Schüler durch die Medien, die – animiert durch das Vorbild der jungen Schwedin *Greta Thunberg* – an jedem Freitag gegen die Klimapolitik der Mächtigen protestieren. Auf einem der Transparente, das sie hochhalten, ist zu lesen: „Wenn Ihr nichts für unsere Zukunft tut, tu ich auch nichts für meine.“ Eine berührende Mischung aus Wut und Sorge drückt sich hier aus. Was soll noch Sinn haben, wenn man dessen nicht mehr gewiss sein kann, dass die Erde fortbesteht und Saat und Ernte weitergehen? Zugleich aber ist der Protest auch ein zorniges Lebenszeichen, ein Akt, der etwas erwartet von der Zukunft und die Erwachsenen in die Pflicht nehmen will. Wenn kein Vertrauen da wäre unter diesen Jugendlichen, dass etwas besser, ja: gut werden kann, würden sie zu Hause bleiben. Mag sein, dass sie bei den Erwachsenen viel Ratlosigkeit und

⁸ Vgl. <https://www.hamburger-kunsthalle.de/ausstellungen/entfesselte-natur> [abgerufen am 25.1.2019].

Resignation spüren, viel Überspielen von Ängsten, einen Rückzug ins Private und Persönliche – nach mir die Sintflut.

Aber die biblische Geschichte und auch ihr guter Schluss haben nicht nur das Überleben, schon gar nicht das Wohlleben der Einzelnen im Blick, sondern es geht um alle Menschen und Tiere, um zukünftige Generationen, um alles, was lebt und auf der Erde kreucht und fleucht.

Ohne Vertrauen erlahmt der Antrieb, Zukunft zu gestalten. Dass alles gut wird in diesem Leben, ist nicht zu erwarten. Darin ist nicht nur der Schluss der Sintfluterzählung nüchtern und realistisch, sondern die Bibel überhaupt. Aber es gibt Zeichen, die auf die Haltbarkeit, die Kraft und die Schönheit auch der unvollkommenen und gefährdeten Schöpfung verweisen. Für Noah und die Seinen ist es der leuchtende Bogen, den Gott in die Wolken setzt. Ihre Geschichte, die auch in anderen Kulturen des Alten Orient ähnlich erzählt wurde, repräsentiert ein kollektives Vertrauen der Menschheit, dass Überleben möglich ist.

Zu allen Zeiten werden den Menschen Zeichen und Bilder geschenkt, die ihr Herz berühren und sie gewiss machen in dem Glauben, dass der Kosmos und ihr Leben darin letztlich von einer freundlichen Macht getragen ist. Das stärkt die

... es gibt Zeichen, die auf die Haltbarkeit, die Kraft und die Schönheit auch der unvollkommenen und gefährdeten Schöpfung verweisen.

Zuversicht. Es ist nicht vergeblich, sich um die Zukunft zu mühen, füreinander da zu sein, Fürsorge zu entwickeln

für die Erde. *Albert Schweitzer* z. B. gehen die Augen auf, als er auf einer Flussfahrt durch den Dschungel Nilpferde auf einer Insel im Licht der untergehenden Sonne beobachtet. Das Bild wird zur plötzlichen Eingebung über den Zusammenhang und den Sinn der eigenen Existenz. Dass er selbst „Leben [ist], das leben will, inmitten von Leben, das leben will“, diese Einsicht denkt er sich nicht aus, sondern sie fällt ihm zu aus der Begegnung mit dem Bild, dessen Evidenz sich ihm einprägt.

Bilder als Vertrauensbrücken

„Bilder als Vertrauensbrücken“ heißt ein Buch über die Vorstellungen, die Menschen in der Nähe des Todes entwickeln.⁹ Es können Erinnerungen sein, die sie in der Vergangenheit getragen haben, aber auch Bilder, die ihnen neu und überraschend entgegenkommen und als guter Grund den nächsten Schritt ermöglichen. Der Regenbogen der Sintfluterzählung ist eine solche Vertrauensbrücke. Mit ihm vor Augen haben Menschen nicht nur individuell, sondern auch kollektiv, im gemeinsamen Gedächtnis, Ermutigung und Inspiration gefunden.

Darüber würde ich predigen: über die Bilder und Zeichen des Guten, die das Herz erreichen und Vertrauen und Liebe stiften. Das kann die Erinnerung an das

⁹ Vgl. Simon Peng-Keller (Hg.), *Bilder als Vertrauensbrücken. Die Symbolsprache Sterbender verstehen*, Berlin/Boston 2017.

grüne Blatt im Schnabel der Taube und den Regenbogen ebenso sein wie die offenen und entschlossenen Gesichter der jungen Menschen, die für die Zukunft der Erde streiten. Sei es die Abendstimmung im Dschungel, die Metaphern, die Sterbenden zufallen, der erste Ruf der Amsel im Morgengrauen – was auch immer eine Resonanz in der Seele erzeugt. Wenn die Predigt dazu anregt, ein Bild in den Hörenden wachzurufen, das sie ermutigt und ihr Vertrauen stärkt, dass ihr Tun einen Unterschied macht, dann hat sie ihr Ziel erreicht.¹⁰

Prof. em. Dr. Ulrike Wagner-Rau, geb. 1952, lehrte bis 2018 Praktische Theologie an der Universität Marburg.

Philipps-Universität – FB Ev. Theologie, 35032 Marburg

E-Mail: wagnerra@uni-marburg.de

¹⁰ Auch wenn es vielleicht schon etwas abgegriffen ist, würde ich nach einer solchen Predigt singen „Vertraut den neuen Wegen ...“ (EG 395).

„... und Petrus erinnerte sich und weinte ...“

Bausteine für einen Gottesdienst zur Erinnerung an den 9. November 1938

Marie Hecke und Dagmar Pruin

Krähen

In vielen Teilen Deutschlands finden sich Wetterhähne auf den Kirchtürmen – sie sind wie Stolpersteine in der Luft: Sie erinnern an die Geschichte von der Verleugnung des Petrus. „Wahrlich, ich sage dir: Heute in dieser Nacht, ehe der Hahn zweimal kräht, wirst du mich dreimal verleugnen“ (Mk 14,29), sagt Jesus zu Petrus. Und Petrus verleugnete dreimal, dass er Jesus kennt.

Der Predigttext Mk 14,66–72 ist dominiert von der Bewegung der Verben, geprägt vom spannungsvollen Widerspruch von bekennen und verleugnen, erinnern und weinen. Die Predigenden sind eingeladen, sich auf diese Bewegung der Verben einzulassen und sich für die Predigt davon leiten zu lassen.

In den Gottesdiensten und Andachten zum 9. November kann dieser Text Spiegel und Anleitung sein, uns an das Verleugnen und Bekennen der Kirche zu erinnern.

Bekennen und Verleugnen

Petrus verleugnet Jesus. In der Stunde seiner Verhaftung lässt er ihn allein. Er scheitert an seinen eigenen Ansprüchen. Die Grundbedeutung von ἀρνεομαι (*arneomai*) ist *verneinen*. Im Neuen Testament hat das Verb den besonderen Bezugspunkt zur Person Jesu und steht zumeist im Kontext der Preisgabe der Gemeinschaft mit ihm. Die Person des Petrus zeigt paradigmatisch den Abfall der zwölf Jünger von der Nachfollegemeinschaft: Zu Beginn der Passion betont Petrus noch, dass sein Bekenntnis zu Jesus unverbrüchlich sei (Mk 14,29), jedoch schon in Gethsemane (Mk 14,37) schlafen die Jünger dreimal wieder ein, als Jesus sie bittet, mit ihm zu wachen und zu beten. Dies kulminiert dann in der dreifachen Verleugnung Jesu durch Petrus (Mk 14,66–72). Bevor Jesus ans Kreuz geschlagen wird, ist die Nachfollegemeinschaft zerstreut. Zwar folgt Petrus Jesus nach seiner Verhaftung in den Vorhof (Mk 14,54) und zeigt damit sein Bemühen, sein Versprechen einzuhalten, aber auf seine Zugehörigkeit zu Jesus angesprochen weist er diese dreimal zurück. Diese Verleugnung steigert sich im

Verlauf der Geschichte: Beim ersten Mal stellt er sich unwissend, beim zweiten Mal verneint er seine Zugehörigkeit und beim dritten Mal schwört er, Jesus nicht zu kennen. Petrus verstrickt sich dabei jedoch in ein Geflecht von Lügen, so dass ihm trotzdem niemand glauben kann.

Im 1Tim 5,8 lesen wir, dass Jesus auch verleugnet wird, wenn der Anspruch des Nächsten nicht anerkannt und erfüllt wird: „Wenn aber jemand die Seinen, besonders seine Hausgenossen, nicht versorgt, hat er den Glauben verleugnet und ist schlimmer als ein Ungläubiger.“ Eine Kirche, die nicht einsteht für den Nächsten, die nicht aufsteht für die Nächste, verleugnet den Messias.

Die Kirche, die Deutschen Christen, aber auch die Bekennende Kirche, gab das deutsche Judentum im Sommer 1933 ohne zu zögern und nahezu bedingungslos dem Nazistaat preis.¹ Es ist kein offizielles Dokument bekannt, das die Gewalttaten öffentlich kritisiert oder sogar verurteilt hätte. Die Kirche als Ganze blieb stumm und tatenlos angesichts von Gewalt, Antisemitismus, Verfolgung und Ermordung.

In der „Barmer Theologischen Erklärung“, dem Gründungsdokument der Bekennenden Kirche, findet sich kein Wort über die bleibende Erwählung Israels. Als am 9. November 1938 die To-

Als am 9. November 1938 die Torarollen brannten, war die Bekennende Kirche keine bekennende, sondern eine schweigende, eine verleugnende Kirche.

rarollen, die Heiligen Schriften der Juden und Jüdinnen, aber auch der Christen und Christinnen, und die Synagogen brannten, war die Bekennende Kirche keine bekennende, sondern eine schweigende, eine verleugnende Kirche.

Der Verleugnung und Versagen des Petrus steht im Markusevangelium das Bekenntnis, das Bei-Jesus-Bleiben der Frauen gegenüber: Schon mit der Salbung (Mk 14,3–9) steht zu Beginn der Passionsgeschichte das Bekenntnis einer Frau zur Messianität Jesu. Während die Jünger sich in alle Winde zerstreuen und Petrus Jesus verleugnet, nehmen die Jüngerinnen die Gefahr auf sich und beobachten die Kreuzigung von ferne (Mk 15,40f.). Sie bleiben in der Nachfolge trotz Jesu Verhaftung und setzen sich selber der Gefahr einer eigenen Verhaftung aus. Augenzeugin zu sein heißt, sich der Tatsache zu stellen, dass Jesus leiden wird, es heißt diese Tatsache auszuhalten.² Petrus zeigt sich dazu nicht bereit, er kann die Vorstellung eines leidenden Jesus nicht ertragen, dies zeigt sich bereits in Mk 8,32, als er sich weigert das Leiden des Messias anzuerkennen.

Dem Verleugnen und Versagen der Kirche steht das mutige Reden und Handeln von *Elisabeth Schmitz* gegenüber.³ Schmitz wurde am 23. August 1893 in Hanau ge-

1 Zur Rolle der Bekennenden Kirche vgl. *Wolfgang Gerlach*, Als die Zeugen schwiegen. Die Bekennende Kirche und die Juden (Studien zu Kirche und Israel 10), Berlin ²1993; *Christoph Stroh*, Die Kirche im Dritten Reich, München 2011.

2 *Carsten Jochum-Bortfeld*, Die Verachteten stehen auf. Widersprüche und Gegenentwürfe des Markusevangeliums zu den Menschenbildern seiner Zeit (BZWANT 178), Stuttgart 2008.

3 Einen Entwurf für einen Jugendgottesdienst über *Elisabeth Schmitz* findet sich in der Predigthilfe zur Friedensdekade 2008 von Aktion Sühnezeichen Friedensdienste. *Ingrid Schmidt/Helmut Ruppel*, „... dieses Mal, wo ja nun wirklich die Steine schreien ...“. Elisabeth

boren. Sie studierte Theologie, Germanistik und Geschichte an den Universitäten Bonn und Berlin und promovierte bei Professor *Friedrich Meinecke*. Ab 1929 arbeitete sie als Lehrerin an der Luisenschule, einer höheren Mädchenschule, in Berlin. Mit der Machtübertragung an die Nationalsozialisten begann sie zu dokumentieren, was sie an Diskriminierung und Verfolgung von Juden und Jüdinnen hört, sieht und liest. Ihre Beobachtungen fasste sie in einer Denkschrift zusammen. Mit ihr wollte sie die Kirche auffordern, endlich etwas für die verfolgten und gefährdeten Juden und Jüdinnen zu tun. Das Vorwort der Denkschrift schließt Elisabeth Schmitz mit der Frage: „Wie will [die Kirche] auf Vergebung hoffen, wenn sie [...] der Verhöhnung aller Gebote Gottes zusieht, ja die öffentliche Sünde nicht einmal zu bekennen wagt, sondern – schweigt?“⁴ Unbeirrt und unerschrocken, völlig frei von falschem Gehorsam fragt sie geradeheraus: „Sollte es der Kirche nicht aufgetragen sein, angesichts der unaufhörlichen Übertretung des (achten) Gebots zu reden und nicht zu schweigen? Wer ruft die Gemeinden und unser ganzes Volk zurück zu dem, nach dem alles Christentum sich nennt? Was soll man antworten auf die verzweifelten, bitteren Fragen und Anklagen: Warum tut die Kirche nichts? Warum gibt es nicht Fürbittengottesdienste, wie es sie gab für die gefangenen Pfarrer? Die Kirche macht es einem bitter schwer, sie zu verteidigen. [...] Einer Judenverfolgung im Namen von Blut und Rasse muss eine Christenverfolgung notwendigerweise folgen.“⁵ Im Mai 1936 zieht Schmitz eigenhändig 200 Exemplare von der Denkschrift ab und stellt sie Schlüsselpersonen der Bekennenden Kirche zu. Sie will ihre Kirche aufrufen zum Widerstand gegen die antijüdischen Maßnahmen des Staates.

Nachdem am 9. und 10. November mehr als 1.400 Synagogen und Betstuben in Deutschland, Österreich und Sudetendeutschland von Deutschen entweiht, verwüstet, verbrannt wurden, nachdem Torarollen brannten und über 30.000 Juden in Konzentrationslager verschleppt und 2.000 ermordet wurden, zieht Schmitz persönliche Konsequenzen: „Den Ausschlag gab der 9. November 38. Ich beschloss den Schuldienst aufzugeben und nicht länger Beamtin einer Regierung zu sein, die die Synagogen anstecken lässt.“⁶ Es braucht nicht mehr als 18 Wörter für eine geistliche, politische, pädagogische und zutiefst christliche Lebensentscheidung.

Schmitz und ihre Denk-Schrift gegen die Judenverfolgung. Erinnerung, Dank und Anstoß – Gottesdienst für Jugendliche zum Gedenktag an die Novemberpogrome 1938, in: Aktion Sühnezeichen Friedensdienste e. V. (Hg.), *Predigthilfe und Materialien für die Gemeinde. Ökumenische Friedensdekade 2008*, Berlin 2008, 34–46. Vgl. auch *Andreas Pangritz*, *Dietrich Bonhoeffer, Elisabeth Schmitz und der Widerstand gegen den Nationalsozialismus*, in: *Aktion Sühnezeichen Friedensdienste e. V. (Hg.), Von unendlicher Geduld und Treue. Predigthilfen und Materialien für die Gemeinde. Israelsonntag 2017*, 64–69.

4 *Elisabeth Schmitz*, *Zur Lage der deutschen Nichtarier*, in: *Hannelore Erhart u. a. (Hg.), Katharina Staritz 1903–1953. Dokumentation Bd. 1: 1903–1942. Mit einem Exkurs zu Elisabeth Schmitz*, Neukirchen-Vluyn 1999, 221.

5 AaO., 245f.

6 AaO., 266.

Elisabeth Schmitz gleicht dem Hahn, der die Kirche, besonders die Bekennende Kirche aufwecken wollte, aber ihr Krähen blieb ungehört. Die leitenden Gremien der Bekennenden Kirche ignorieren ihre Denkschrift, sie verleugnen, schweigen, versagen – erst viele Jahre nach dem Krieg erinnern sie sich. Ob sie geweint haben, wissen wir nicht.⁷

Erinnern und Weinen

Der zweite Hahnenschrei fungiert in der Erzählung von der Verleugnung des Petrus als Auslöser der Erinnerung. Die Erzählung bricht ab. Petrus erinnert sich an die Worte Jesu: „Ehe der Hahn zweimal kräht, wirst du mich dreimal verleugnen.“ Er erinnert sich und weint.

Der Verweis auf die Erinnerung ist wichtig: Schon hier, noch während der Passionsereignisse setzt das Erinnern ein, das dann zu Ostern eine neue Bedeutung gewinnt. Nur mit Hilfe der Erinnerung kann Ostern erschlossen werden. Mit der durch den Hahnenschrei einsetzenden Erinnerung wird Petrus einer der wichtigen Erinnerungsträger der Jesusgeschichte. Nur durch die Erinnerung kann die Situation nach Ostern bewältigt werden.⁸

Wenn wir den 9. November in unseren Gottesdiensten und Andachten erinnern, dann erinnern wir uns zunächst und vor allem an die Opfer, an die Männer, Frauen und Kinder, die ermordet worden sind und von denen zum Teil nicht einmal mehr die Namen bekannt sind. Wir erinnern aber auch an unsere Kirche, die durch ihr Schweigen, durch ihre Verleugnung Israels, des Gottesvolkes, durch ihr Tun und ihr Unterlassen zur Täterin wurde. Erinnern heißt dann auch, die Wunde offen zu halten, den Blick in die Geschichte auszuhalten. Der jüdische Philosoph *Walter Benjamin* beschreibt das in seinen Aufsatz „Über den Begriff der Geschichte“ so:

„Es gibt ein Bild von Klee, das *Angelus Novus* heißt. Ein Engel ist darauf dargestellt, der aussieht, als wäre er im Begriff, sich von etwas zu entfernen, worauf er starrt. Seine Augen sind aufgerissen, sein Mund steht offen und seine Flügel sind ausgespannt. Der Engel der Geschichte muss so aussehen. Er hat das Antlitz der Vergangenheit zugewendet. Wo eine Kette von Begebenheiten vor uns erscheint, da sieht er eine einzige Katastrophe, die unablässig Trümmer auf Trümmer häuft und sie ihm vor die Füße schleudert. Er möchte wohl verweilen, die Toten wecken und das Zerschlagene zusammenfügen. Aber ein Sturm weht vom Paradiese her, der sich in seinen Flügeln verfangen hat und so stark ist, dass der Engel sie nicht mehr schließen kann. Dieser Sturm treibt ihn unaufhaltsam in die Zukunft, der er den Rücken kehrt, während der

7 Mehr zur Person *Elisabeth Schmitz* in: Manfred Gailus (Hg.), *Elisabeth Schmitz und ihre Denkschrift gegen die Judenverfolgung. Konturen einer vergessenen Biographie*, Berlin 2008.

8 Vgl. *Christfried Böttrich*, *Petrus. Fischer, Fels und Funktionär (Biblische Gestalten 2)*, Leipzig 2001.

Trümmerhaufen vor ihm zum Himmel wächst. Das, was wir den Fortschritt nennen, ist *dieser* Sturm.“⁹

Mit seinen Tränen lässt Petrus seine Scham, seine Reue, sein Versagen an sich heran.

Mit seinen Tränen lässt Petrus seine Scham, seine Reue, sein Versagen an sich heran. Das können wir als Grundhaltung für unsere Gottesdienste und Andachten zum 9. No-

vember von Petrus lernen: Wir erinnern uns und wir lassen das Erinnern so nah an uns heran, dass es uns bewegt und verändert. Der Blick in die Geschichte ist schwer auszuhalten.

In den Gedenkgottesdiensten können wir aber auch den bekennenden Stimmen in der sonst schweigenden Kirche Gehör verschaffen. Neben der Erinnerung an Elisabeth Schmitz bietet es sich an, Ps 74 im Wechsel mit der Gemeinde zu lesen. An den Rand von V. 8 – „sie verbrennen alle Gotteshäuser im Land“ – schrieb *Dietrich Bonhoeffer* „9.11.38!“¹⁰ Eine andere Möglichkeit ist es, Auszüge aus der Bußtagspredigt, die *Helmut Gollwitzer* am 16.11.1938 in Berlin-Dahlem hielt, als Lesung zu verwenden.

„Wer soll denn heute noch predigen? Wer soll denn heute noch Buße predigen? Ist uns nicht allen der Mund gestopft an diesem Tage? Können wir heute noch etwas anderes als nur schweigen? Was hat nun uns und unserem Volk und unserer Kirche all das Predigen und Predigthören genützt, die ganzen Jahre und Jahrhunderte lang, als daß wir nun da angelangt sind, wo wir heute stehen? Was muten wir Gott zu, wenn wir jetzt zu ihm kommen und singen und die Bibel lesen, beten, predigen, unsere Sünden bekennen, so, als sei damit zu rechnen, daß Er noch da ist und nicht nur ein leerer Religionsbetrieb abläuft! Ekeln muß es ihn doch vor unserer Dreistigkeit und Vermessenheit. Warum schweigen wir nicht wenigstens? Ja, es wäre vielleicht das Richtigeste, wir säßen heute hier nur schweigend eine Stunde lang zusammen, wir würden nicht singen, nicht beten, nicht reden, nur uns schweigend darauf vorbereiten, daß wir dann, wenn die Strafen Gottes, in denen wir ja schon mitten drin stecken, offenbar und sichtbar werden, nicht schreiend und hadernd herumlaufen: wie kann Gott so etwas zulassen? – ach, wie viele von uns werden's dann ja tun und in ihrer Blindheit keinen Zusammenhang sehen zwischen dem, was Gott zulässt, und dem, was wir getan und zugelassen haben. [...] Was sollen wir denn tun? [...] Nun wartet draußen unser Nächster, Not leidend, ehrlos, hungernd, gejagt und umgetrieben von der Angst um seine nackte Existenz, er wartet darauf, ob heute die christliche Gemeinde wirklich einen Bußtag begangen hat. Jesus Christus wartet darauf!“¹¹

Zur Erinnerung am 9. November gehört auch die Dankbarkeit dafür, dass es auch Menschen gab, die widerstanden, auch in unseren Kirchen, und bei denen

⁹ *Walter Benjamin*, Sprache und Geschichte. Philosophische Essays, Stuttgart 2010, 146.

¹⁰ Einen Vorschlag zu einer Lesung des Psalms mit V. 8. als Kehrvers findet sich in der Predigt-hilfe zur Friedensdekade von ASF. Aktion Sühnezeichen Friedensdienste e. V. (Hg.), „Und als er ihn sah, jammerte er ihn, und er ging zu ihm ...“ (Lk 10,33.34a). Predigthilfe und Materialien für die Gemeinde. Ökumenische Friedensdekade 8.–18. November, Berlin 2015, 51–53.

¹¹ Evangelisches Zentralarchiv Berlin, Bestand 686 Nr. 898.

wir uns Worte leihen können, dort wo wir selbst keine Worte mehr haben. Sie sind darin verbunden, dass für sie der Hahn nur einmal krähen musste, bevor sie das Richtige taten. Auch an sie möchten wir denken, wenn wir die Hähne auf den Kirchtürmen sehen.

Marie Hecke, geb. 1986, ist Repetentin der Hannoverschen Landeskirche am eshg in Göttingen.

c/o Theologische Fakultät, Platz der Göttinger Sieben 2, 37073 Göttingen

E-Mail: marie.hecke@theologie.uni-goettingen.de

Pfrin. Dr. Dagmar Pruin, geb. 1970, ist Geschäftsführerin der Aktion Sühnezeichen Friedensdienste.

Auguststraße 80, 10117 Berlin

E-Mail: pruin@asf-ev.de

Gegen den Hass! Für die Liebe?

Im Zwischenraum poetisch imaginiertes und real verwirklichter Feindesliebe

Matthias Käser

„Das Opfer soll seinen Schlächter lieben.
Ein monströser Satz.
Aber einer, der unergründliches Licht verbreitet.“
(George Steiner)¹

Am 23. Oktober 2016 wurde in der Frankfurter Paulskirche die Publizistin und Philosophin *Carolin Emcke* mit dem Friedenspreis des Deutschen Buchhandels geehrt. Der Börsenverein begründete seine Wahl damit, dass Emcke „mit ihren Büchern, Artikeln und Reden einen wichtigen Beitrag zum gesellschaftlichen Dialog und zum Frieden leistet“, insofern sie in ihren Werken mit „analytischer Empathie [...] an das Vermögen aller Beteiligten [appelliert], zu Verständigung und Austausch zurückzufinden“². Die Begründung leuchtet ein: Emckes Biographie gibt beredt Zeugnis von einer Frau, die sich wort- und tatenreich für Menschen einsetzt, denen Leid, Terror und Unrecht widerfährt. Mit und in ihrer Arbeit und Person überwindet sie Grenzen des Verstehens und überschreitet Schwellen des Unsagbaren. Unermüdlich votiert Emcke für das Ethos der Empathie und nimmt damit jüdische und christliche Traditionen der Nächstenliebe beim Wort, wobei der Nächste nicht selten der Fremde, die Nächste oft die Andere ist.

Darüber hinaus scheut die Philosophin nicht davor zurück, gesellschaftliche, kulturelle und religiöse Pathologien beim Namen zu nennen. So auch in ihrem Buch: *GEGEN DEN HASS*.

„Gegen den Hass“ ist ein appellatives Plädoyer für ein dialogisches „Wir“, das nicht nur trotz, sondern gerade auch wegen politischer, religiöser und kultureller Konflikte immer wieder gesucht und auch gefunden werden soll und kann. Bereits im Vorwort gibt Emcke sichtlich ergriffen zu Protokoll:

„Nun, ich halte es für keinen zivilisatorischen Zugewinn, wenn ungebremst gebrüllt, beleidigt und verletzt werden darf. Ich halte es für keinen Fortschritt, wenn jede innere

1 *George Steiner*, *Errata. Bilanz eines Lebens*, München 1999, 81.

2 *Stiftungsrat des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels*, *Der Preisträger 2016*. URL: <http://www.boersenverein.de/445722/?aid=1171676> [abgerufen am 08.03.2019].

Schäbigkeit nach außen gekehrt werden darf, weil angeblich neuerdings dieser Exhibitionismus des Ressentiments von öffentlicher oder gar politischer Relevanz sein soll. Wie viele andere will ich mich nicht daran gewöhnen. Ich will die neue Lust am ungehemmten Hassen nicht normalisiert sehen. Weder hier noch in Europa noch anderswo.“³

Wer wollte ihr da widersprechen?! Wer wüsste nicht, dass Hass Gift für ein soziales, allemal dialogisches „Wir“ ist?! Und wer würde bestreiten, dass es gefährlich ist, auf Hass mit Gegen-Hass zu reagieren?!

Hassen oder lieben – können oder wollen? Von der (Un)Belastbarkeit der *conditio humana*

Auf den ersten Blick gänzlich im Widerspruch zum Programm Emckes, die in der Tat auch davon ausgeht, dass gegen Hass kein Hass helfe, dafür aber auch keine Liebe vonnöten sei, fordert der lukanische Jesus genau dies: „Liebet, die euch feindlich gegenüberstehen, und tut Gutes denen, die euch hassen“ (Lk 6,27).

Bevor sich die adventliche Besinnung wieder einzustellen hat, soll es mit den Worten zur sogenannten Feindesliebe in der Feldrede Jesu noch einmal so richtig zur Sache gehen. Derselbe Jesus, der in der Darstellung des Johannesevangeliums zornig und empört mit der Peitsche die Wechsler*innen aus dem Tempel treibt, weil diese das Haus seines Vaters schändeten (Joh 2,14–16), fordert in seiner Feldrede geradezu sanftmütig dazu auf, Feinde zu lieben und Hassenden Gutes zu tun, die willkommen zu heißen, die einen verfluchen, und für diejenigen zu beten, die einen schlecht behandeln (Lk 6,27f.). Das Ganze soll auf der Seite der Gehassten darüber hinaus gewaltfrei vorstattengehen. Den Hassenden selbst jedoch wird Gewalt nicht untersagt, eher noch weitere zugestanden, gilt doch: „Wenn dich jemand auf die eine Wange schlägt, halte auch die andere Wange hin“ (Lk 6,29). Das jesuanische Gebot der Feindesliebe und des Gewaltverzichts zählt zweifelsohne zu den Spitzenaussagen der Verkündigung Jesu.

Doch wie soll das gehen? Wann immer sich individueller oder kollektiver Hass über Menschen entlädt, weil sie angeblich die ‚falschen‘ Papiere, den ‚falschen‘ Glauben oder das ‚falsche‘ Geschlecht haben, weil sie nicht zum eigenen Volk oder auch nur zur eigenen gesellschaftlichen Schicht gehören, weil sie anders essen und feiern oder weil sie nicht lieben, wie Konventionen und Gesetze es vorschreiben, steigt Unverständnis und Trauer, auch Wut und Zorn, aber bestimmt nicht Liebe in mir auf. Ich kann die Hassenden nicht lieben. Und ich möchte es auch nicht.

Ich kann die Hassenden nicht lieben. Und ich möchte es auch nicht.

Das Gebot der Feindesliebe ist auf psychischer wie sozialer Ebene eine Überforderung der *conditio humana*. Die Wirkungsgeschichte von Lk 6,27–38 zeigte darum schon früh zwei Wege auf, wie mit der beschriebenen Problematik umzuge-

³ Carolin Emcke, Gegen den Hass, Frankfurt a. M. 2016, 15.

hen ist: Entweder greift die Exegetin zu Abschwächungstendenzen, indem etwa das Gebot der Feindesliebe auf das Gebot, die Feinde nicht zu hassen, reduziert wird, oder aber der Theologe identifiziert die Heiden als die zu liebenden Feinde – und geboren ist die Mission. Die Ironie von Letzterem – und ein dunkles Kapitel der Kirchengeschichte – ist dann jedoch, dass eine so verstandene Feindesliebe nicht selten in Aggressivität umschlug, wenn entsprechende Missionsbemühungen fehl-schlagen. Das eigentlich Anstößige ist damit freilich nicht gelöst, denn stets irri-tiert, dass das Gebot der Feindes*liebe* ein Handeln von Menschen verlangt, das in der Regel nur in vertrauten Beziehungen erwartet wird. Es geht um eine emotional vertraute Bindung, die gegenüber den Hassenden gerade nicht gegeben ist, ja aus guten Gründen nicht gegeben sein sollte. Darum auch kann Emcke in ihrem Werk Liebe nicht als möglichen Umgang mit Hass gelten lassen:

„Liebe besticht [...] durch ihre Kraft, alle Widerstände oder Hindernisse in der Wirklichkeit zu überschreiten. Wer liebt, will sich mit Einwänden oder Zweifeln nicht herumschlagen. Wer liebt, will sich nicht erklären müssen. Jedes einzelne Argument, jeder einzelne Verweis auf diese oder jene Eigenschaft wirkt für die Liebenden, als ob es die Liebe schmälerte.“⁴

Damit aber zeigt sich, dass Emcke – und mit ihr wohl auch alle, die heute Lk 6,27–38 verstehen wollen – sowohl den Begriff ‚lieben‘ als auch das Phänomen der ‚Liebe‘ auf dem Hintergrund mitteleuropäischer Erfahrungen des 19. bis 21. Jahr-hunderts deuten. Diese auf den Predigttext zu übertragen, verkürzt den biblischen Erfahrungshorizont nicht nur, sondern verkennt ihn letztlich. „Zwar kann ‚lieben‘ (*agapan*) auch hier eine emotionale Bindung bzw. Beziehung meinen, doch steht im Mittelpunkt eine *soziale* Semantik, die mit dem Begriff lieben/Liebe (*agapan/agape*) soziale Beziehungen zwischen Einzelnen und Gruppen verbindet.“⁵ Ist dann aber das jesuanische Gebot der Feindesliebe nicht doch anschlussfähig für den heutigen Umgang mit Hass und Hassenden, geht es doch auch Emcke um ein dialogisches Wir, das sich gerade nicht in der sozialen Institution der Zweierbeziehung, der Familie oder Verwandtschaft erschöpft?

Ich liebe dich! Liebst du mich?

Untersuchungen zur Sozialgeschichte des Neuen Testaments haben gezeigt, dass sich die Vorstellung der Feindesliebe nicht ausschließlich im Horizont allgemeiner Menschenliebe bewegt. Der Imperativ, den Feind zu lieben, ist viel eher als ein konkretes soziales Geschehen zu begreifen.⁶ Es geht eben nicht einseitig um den Liebenden, wie dies etwa *Rudolf Bultmann* postuliert. Für ihn ist die Feindeslie-

⁴ AaO., 31.

⁵ *Wolfgang Stegemann*, *Jesus und seine Zeit* (Biblische Enzyklopädie 10), Stuttgart 2010, 292.

⁶ Vgl. besonders prominent *Martin Luther King*, *Aufruf zum zivilen Ungehorsam*, Düsseldorf 1969, 114–116, und ders., *Kraft zum Lieben*, Konstanz 1964, 70f.

be „die Selbstüberwindung des Willens in der konkreten Lebenssituation, in der der Mensch dem andern Menschen gegenübersteht“⁷. Die Feindin ist folglich nur insofern bedeutend, als Feindesliebe „de[n] Höhepunkt der Selbstüberwindung“⁸ darstellt.

Dagegen ist das jesuanische Gebot auf eine Wechselseitigkeit aus, die ihren Grund nicht notwendigerweise in einem individualistischen Empfinden hat. Liebe wird als „*social glue*“⁹ verstanden, als der Klebstoff, der zusammenhält, was vonseiten der Hassenden gerade zu trennen versucht wird. Wo Hass eine Gemeinschaft zerstört und in ihre Teile zerlegt, wo er für die Anderen einen Platz außerhalb einer Gemeinschaft beansprucht und wo Hass jegliche Horizonte für dissidentes Leben und Lieben raubt, da braucht es Menschen, die die Scherben, die der Hass hinterlässt, wieder zusammenkleben. Mit dem Wochenspruch aus Mt 5,9: Es braucht Menschen, die Frieden stiften. Während nämlich die griechischen Begriffe *agapein* und *agape* soziale Bindungen bezeichnen, steht das Wort „hassen“ (*misein*) umgekehrt für die Auflösung dieser Bindungen (vgl. Lk 14,26).¹⁰

**... die Scherben, die der Hass
hinterlässt, wieder zusammenkleben.**

Der Anstoß, den Kritiker*innen der Feindesliebe und des Gewaltverzichts immer wieder an diesem Gebot nehmen, nämlich dass es sich um ein einseitiges Verhalten handle, ist bei Lukas gerade nicht gegeben, denn das Gebot steht unter dem Vorzeichen der Goldenen Regel (Lk 6,31). Mehr noch: Die Goldene Regel *ist* die goldene Mitte dieses jesuanischen Gebots, insofern ihr Worte über Feindesliebe und Gewaltverzicht vorausgehen und folgen. Dabei verbindet nicht nur die Komposition die Goldene Regel mit dem Gebot der Feindesliebe und des Gewaltverzichts, sondern auch sprachliche Formulierungen unterstützen diese Absicht: Die Vokabel „tun“ (*poiein*) wird von Lukas in mehreren Formulierungen zur Feindesliebe aufgegriffen: Das Gebot „Liebet eure Feinde!“ setzt Lukas mit der Formulierung „*Tut* Gutes denen, die euch hassen!“ fort. Er wirft die Frage auf: „Dann, wenn ihr denen Gutes *tut*, die euch Gutes *tun*, welchen Dank habt ihr? Auch die Sünder *tun* dasselbe!“ (Lk 6,33) und wiederholt: „Aber liebt eure Feinde, *tut* Gutes und leiht, ohne etwas zurückzuerwarten“ (Lk 6,35). „Lk versteht Feindesliebe und Gewaltverzicht letztlich als Ausdruck der Goldenen Regel, d. h. als Ausdruck einer prinzipiellen Reziprozität menschlichen Verhaltens. Man erwartet im Grunde vom anderen dasselbe Verhalten.“¹¹

7 Rudolf Bultmann, Jesus, Tübingen 1951, 97.

8 Ebd.

9 Bruce J. Malina, Love, in: ders./John J. Pilch (Hg.), Handbook of Biblical Social Values, Eugene (OR) 2016, 106–109, 106.

10 Vgl. Stegemann (Anm. 5), 292.

11 Gerd Theißen, Gewaltverzicht und Feindesliebe (Mt 5,38–48/Lk 6,27–38) und deren sozialgeschichtlicher Hintergrund, in: ders., Studien zur Soziologie des Urchristentums (WUNT 19), Tübingen 1989, 160–197, 166.

Es ist bis heute in christlicher Theologie unstrittig, dass das Gebot der Nächstenliebe Zentrum der jesuanischen Ethik ist und das hermeneutische Prinzip seiner Torainterpretation darstellt. Doch ebenso hartnäckig wird immer wieder die Vorstellung aufrecht erhalten, Jesus habe mit der Forderung der Feindesliebe die jüdische Auffassung der Nächstenliebe nicht nur ausgeweitet, sondern moralisch überboten und eben damit die ursprünglich in einem sozialen Kontext verhaftete Forderung in den Horizont universaler Menschenliebe erhoben. Die Antithese vermag aber bei genauerem Hinsehen nicht zu überzeugen, ist doch die literarische Grundlage des jesuanischen Gebots – das Gebot der Nächstenliebe in der Hebräischen Bibel (Lev 19,17f.) – kontextuell gelesen nur die positive Konsequenz der Forderung, sich gegenüber den Mitgliedern des eigenen Volkes nicht feindselig zu verhalten.¹² „Die Aufforderung, seinen Feind zu lieben, bringt zum Nächstenliebegebot der Tora gleichsam nur den expliziten Begriff des ‚Feindes‘ hinzu, nicht aber die Sache selbst.“¹³ Auf's Heute gemünzt: Auch der Feind gehört zum „Wir“ einer Gesellschaft.

Doch damit wird das angesprochene Motiv der Wechselseitigkeit noch komplizierter. In der Bibel bezieht sich die Nächstenliebe auf soziale Praktiken, die aus heutiger Sicht viel eher in der sozialen Institution der Ökonomie behandelt werden müssten, denn es geht um sogenannte Reziprozität, „die elementarste Form des Austausches von Gütern und Leistungen in den antiken mediterranen Gesellschaften. Reziprozität ist der soziale Hintergrund von Nächsten- und Feindesliebe“¹⁴. Denn wer gibt, dem wird gegeben (Lk 6,38). Während nun aber die *Nächstenliebe* gleichsam von einer Praxis der *ausgeglichenen* Reziprozität ausgeht, Liebe also in jedem Fall erwidert wird, so ist für die *Feindesliebe* Reziprozität keine Bedingung oder Berechnung, sondern vielmehr Ausdruck und Antizipation von Hoffnung. Zwar soll mit der Feindesliebe offenbar die soziale Gemeinschaft wiederhergestellt werden, doch sie verlangt zu geben, ohne Zusicherung der Rückerstattung. Es handelt sich sodann um eine zwar hoffnungsvoll unterfütterte, jedoch *asymmetrische* Reziprozität. Das zeigt sich bei Lukas dadurch, dass das Reziprozitätsmotiv an ein *Lohnmotiv* geknüpft ist, der Lohn für das Tun der Feindesliebe aber unverkennbar eschatologisch imprägniert ist.

12 Vgl. Frank Crüsemann, Die Tora, Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes, München 1992, 377: „Der ganze Abschnitt V. 11–18 zielt auf den Alltag, auf das Verhältnis zu den Menschen, mit denen man zusammen an einem Ort wohnt. Und er formuliert speziell gerade auch Regeln zum Umgang mit denen, für die man Hass und Groll fühlt. Ob mit Feindesliebe im Neuen Testament so viel anderes gemeint ist? Und dann gibt es ja noch v. 33f. Als hätten die priesterlichen Verfasser etwas von jenen christlichen Schrankenwärttern geahnt, wird das Gebot dort ausdrücklich auf den Fremden (*ger*) ausgedehnt.“ Vgl. auch bereits Hans-Peter Mathys, Liebe deinen Nächsten wie dich selbst. Untersuchungen zum alttestamentlichen Gebot der Nächstenliebe (Lev 19,18) (OBO 71), Fribourg (CH)/Göttingen 1986, 81.

13 Stegemann (Anm. 5), 291.

14 AaO., 292.

Zwischen diesseitigem Dank und jenseitigem Lohn

Dass auch die Feindesliebe auf Reziprozität aus ist, zeigt sich anhand der drei Fragen (Lk 6,32–34), mit denen zum Ausdruck gebracht wird, dass Feindesliebe allem Anschein nach Dank erwartet: „Und wenn ihr liebt, die euch lieben, welchen Dank habt ihr davon?“ „Und wenn ihr euren Wohltätern wohl tut, welchen Dank habt ihr davon?“ „Und wenn ihr denen leiht, von denen ihr etwas zu bekommen hofft, welchen Dank habt ihr davon?“

Das Problem ist nur: Es handelt sich dabei augenscheinlich um rhetorische Fragen und die Zusätze zur ersten und zweiten Frage – „Denn auch die Sünder lieben, die ihnen Liebe erweisen.“ und „Das [sc. den Wohltätern Gutes tun] tun die Sünder auch.“ – scheinen zu suggerieren, dass auf *jede* Art von Gegenleistung zu verzichten ist. Aber vielleicht vermag die dritte Frage den Sinn auch der zwei vorausgehenden klarzustellen: Es geht um den Verzicht darauf, *Gleiches mit Gleichem* zu vergelten: „Auch Sünder leihen Sündern, damit sie *das Gleiche* zurückbekommen.“ Wer Wohltaten tut, darf darum nicht damit rechnen, dass ihm die gleichen Wohltaten widerfahren. Und diejenige, die Geld leiht, darf nicht mit der Rückerstattung desselben Betrags rechnen. Und doch schließt dies alles nicht aus, dass, wer so handelt, gleichwohl Dank erntet. Lukas hält also an einer prinzipiellen Reziprozität fest, doch ihre beidseitige Einhaltung bzw. Erfüllung postuliert er nun ausschließlich für eine dritte Partei innerhalb dieses reziproken Beziehungsgeschehens: „Vielmehr liebt eure Feinde und tut Gutes und leiht, ohne etwas dafür zu erhoffen. So wird euer Lohn groß sein, und ihr werdet Kinder des Höchsten sein; denn er ist gütig gegen die Undankbaren und Bösen“ (Lk 6,35). „Dieser Vers rät [...] dazu, die Feindesliebe-Forderung nicht aus dem Konzept der Reziprozität herausfallen zu lassen, sie also nicht in irgendeinen utopischen Raum moralischen Verhaltens hineinzustellen.“¹⁵

Bleibt der in den rhetorischen Fragen thematisierte Dank ganz im zwischenmenschlichen Bereich, so kommt es in der Wiederholung des Gebots der Feindesliebe (Lk 6,35) zu einer eschatologischen Perspektivierung: Anstelle der Vokabel *charis* spricht Lukas nun von *mistos*.¹⁶ Der diesseitige *Dank* mag darum unsicher sein, der eschatische *Lohn* ist gewiss! Zwar kann Feindesliebe nicht bedeuten, Reziprozität als Automatismus zu verstehen – ihre Asymmetrie ist der Regelfall –, doch dem Gegenseitigkeitsverlangen derjenigen, die sich im Einhalten der Feindesliebe üben, wird gleichwohl Rechnung getragen, weil die Vergeltung – in jeder Konnotation des Wortes – der Feindesliebeleistungen von Gott erwartet wird. Dabei stehen geschichtliche und eschatische Reziprozität gerade nicht im Widerspruch, denn die erhoffte Erwidern soll nicht ins Leere

Der diesseitige Dank mag unsicher sein, der eschatische Lohn ist gewiss!

¹⁵ AaO., 294.

¹⁶ Vgl. Lk 6,23, wo vom „Lohn im Himmel“ die Rede ist.

laufen. Nicht anders formuliert Paulus in der Epistel für den drittletzten Sonntag des Kirchenjahres: „Denn wir sind gerettet auf Hoffnung hin“ (Röm 8,24).

Bildlich gesprochen im Eschaton angekommen, vollzieht nun Lukas ein letztes Mal eine Gegenbewegung, indem er die Reziprozität zurück in den irdischen Bereich spiegelt: „Seid barmherzig, wie auch euer Vater barmherzig ist. Und richtet nicht, so werdet ihr auch nicht gerichtet. Verdammt nicht, so werdet ihr nicht verdammt. Vergebt, so wird euch vergeben. Gebt, so wird euch gegeben. Ein volles, gedrücktes, gerütteltes und überfließendes Maß wird man in euren Schoß geben; denn eben mit dem Maß, mit dem ihr messt, wird man euch zumessen“ (Lk 6,36–38). Die Erwartung der Wechselseitigkeit seitens der Menschen, die dem Feindesliebegebot Folge leisten, macht so gesehen, weil diesseits oft unerwidert, einen Umweg zu Gott, was DIESEN dazu veranlasst, nun erneut – nachdem SIE in Jesus Christus überhaupt erst Feindesliebe geboten hatte – um eine Entsprechung, eine Reziprozität zu bitten: Werdet barmherzig! Die *imitatio Dei* bezieht sich hier nicht so sehr auf den Vollzug der Feindesliebe als auf eine antizipierende Nachahmung des zukünftigen Gerichtshandelns Gottes, denn augenscheinlich steht „werdet barmherzig!“ parallel zu „richtet nicht!“.¹⁷

Aufgeschobene Rache? Hinfällige Vergebung!

Verbindet mensch den Gerichtsgedanken mit der Thematik der Feindesliebe und des Gewaltverzichts, so drängen sich – neben dem bereits genannten Lohn – zwei Motive auf: Entweder die Bestrafung des Bösen, „also eine nach außen, gegen den anderen gerichtete Aggressivität“¹⁸, oder die Fokussierung auf die eigene Schuld, „also die im Schuldbewusstsein enthaltene nach innen gewandte Aggressivität“¹⁹. Während die erste Vorstellung einen eschatischen Racheaufschub gewährleistet, rückt bei der zweiten das Bewusstsein in den Fokus, selbst auf Vergebung angewiesen zu sein.²⁰ Beide Motive sind den Evangelisten nicht unbekannt, weshalb angesichts des Gerichtsgedankens ihr Fehlen im Zusammenhang mit der Feindesliebe bei Lukas umso mehr auffallen muss. Es geht eben auch und gerade in der *imitatio Dei* nicht einseitig um die Hassenden – die dann Rache im Eschaton zu befürchten hätten –, noch um die Gehassten – die dann trotz ihres Leidens selbst auf der Hut sein müssten. Der lukanische Jesus verbreitet stattdessen eine hoffnungsvolle Stimmung des Danks und des eschatischen Lohns. So gelesen strotzt dieses Gebot geradezu von einem positiv gestimmten Selbstbewusstsein und ist „daher alles andere als ein ressentimentbestimmter Angriff des Schwachen auf die Überlegenen“²¹. Der Text bestreitet

¹⁷ Vgl. *Theißen* (Anm. 11), 169.

¹⁸ AaO., 170.

¹⁹ Ebd.

²⁰ Zum eschatischen Racheaufschub vgl. etwa Röm 12,19, zur Fokussierung auf das eigene Schuldbewusstsein Sir 28,1–5.

²¹ *Theißen* (Anm. 11), 174.

Nietzsches berühmt gewordene Deutung, dass die Feindesliebe letztlich Schwache schwach halte.²² Und Feindesliebe trägt nicht dazu bei, soziale Spannungen zu übergehen, die alleine den Hassenden zugute kommen. Was eschatisch gewährleistet wird, dass nicht nur die Nächsten-, sondern auch die Feindesliebe eine *ausgeglichene* Reziprozität nach sich zieht, soll bereits im Hier und Heute – eben im Modus der *imitatio Dei* – antizipiert werden: Die Feindesliebe ist darum bemüht, die Feinde und Hassenden zurückzuführen in eine Solidarität der Reziprozitätsbeziehungen.²³ Die Feindesliebe wird damit für Christ*innen gleichsam zum *identity marker*: Sie entspricht dem Anspruch, barmherzig zu sein und nicht zu richten. Dieser erwächst seinerseits aus dem Zuspruch Gottes, für den Ausgleich der Reziprozität zu sorgen. „Christen sollen die Grenze der Gruppensolidarität überschreiten und gerade darin ihre Gruppenidentität haben. Der Gedanke enthält eine Paradoxie, die erst dann zum Sachwiderspruch [...] wird, wenn man eine Abgrenzung, die die eigene Identität sucht, zu einer Lieblosigkeit gegenüber den Nichtchristen macht.“²⁴

Der Zuspruch Gottes soll keine Vertröstung sein, sondern überhaupt erst dazu befähigen, das ungeheuerliche Gebot zu bewähren. Das Gebot der Feindesliebe und des Gewaltverzichts entschleunigt reaktionäres Handeln gegenüber dem Hass, es verzögert die eigenen Gefühle und Handlungen – „und die Feindschaft bekommt Risse“²⁵. Dass dieses Bewähren meist nur tastend möglich ist, Feindschaft „nur“ Risse bekommt, im Hier und Heute sich aber wohl oft nicht aufzulösen weiß, weil es menschlich-allzumenschlich ist, die Hassende nicht lieben zu wollen bzw. überhaupt zu können, darum muss auch Lukas gewusst haben. Und so mag es das Tröstlich-Trotzigste sein, *wem* Lukas dieses Gebot in den Mund legt: Jesus Christus.

Narrative Mahnmaße des Hasses und der Liebe

Wer seine Feinde liebt, riskiert, leer auszugehen, denn Feindesliebe neigt dazu, radikal einseitig zu sein. Doch gerade darin entspricht sie der uneingeschränkten

**Feindesliebe neigt dazu,
radikal einseitig zu sein.**

22 Friedrich Nietzsche, Zur Genealogie der Moral I,13, Leipzig 1924, 273: „Wenn die Unterdrückten, Niedergetretenen, Vergewaltigten aus der rachsüchtigen List der Ohnmacht heraus sich zureden: ‚laßt uns anders sein als die Bösen, nämlich gut! Und gut ist jeder, der nicht vergewaltigt, der niemanden verletzt, der nicht angreift, der nicht vergilt, der die Rache Gott übergibt [...]‘ – so heißt das [...] eigentlich nichts weiter als: ‚wir Schwachen sind nun einmal schwach; es ist gut, wenn wir nichts tun, wozu wir nicht stark genug sind‘; aber dieser herbe Tatbestand [...] hat sich dank jener Falschmünzerei und Selbstverlogenheit der Ohnmacht in den Prunk der entsagenden stillen abwartenden Tugend gekleidet [...]“

23 Vgl. Stegemann (Anm. 5), 295.

24 Luise Schottroff, Gewaltverzicht und Feindesliebe in der urchristlichen Jesustradition. Matthäus 5,38–48; Lukas 6,27–36, in: dies., Befreiungserfahrungen. Studien zur Sozialgeschichte des Neuen Testaments (Theologische Bücherei 82), München 1990, 12–35, 32.

25 Fulbert Steffensky, Liebet eure Feinde. Matthäus 5,43–44, in: ders., Schöne Aussichten. Einlassungen auf biblische Texte, Stuttgart 2006, 53–54, 54.

Menschenfreundlichkeit Gottes. Eine Freundlichkeit, die der lukanische Jesus im Versprechen, die diesseits oft nicht erwiderte Feindesliebe auszugleichen, nicht nur den Gehassten, sondern auch und gerade den Hassenden zugutekommen lässt.

Jesus Christus ist, so hat es *Jan-Heiner Tück* trefflich formuliert, die inkarnierte Feindesliebe,²⁶ denn im Kreuzesgeschehen erfüllt Jesus das Gebot, das er gibt, in seinem Sterben wird die Feindesliebe Fleisch.²⁷

Im Kreuzesgeschehen erfüllt Jesus das Gebot, das er gibt.

„Der geschundene Leib des Gekreuzigten ist der authentische Kommentar zum Gebot der Feindesliebe.“²⁸ Zum einen sind die Wundmale ein Mahnmal des Hasses, der seine Spuren hinterlässt und nicht ausgeradiert werden kann, geschweige denn soll. Zum anderen sind die Wundmale aber auch ein Mahnmal der Liebe, weil er, selbst nicht Hassender, allen Hass der Welt auf sich genommen und sich für die Hassenden hingegeben hat. „Diese freiwillige Selbsthingabe für die anderen ist zentral. Denn das Gebot der Feindesliebe würde in der Tat zu einer moralischen Überforderung, wenn es nicht rückgebunden wäre an die *Gabe* des Friedens und der Vergebung, die der auferweckte Gekreuzigte den Seinen gewährt (Lk 24,36; Joh 20,19).“²⁹ Im Kreuzestod und der Auferweckung Christi leuchtet auf, was sich die Betenden im Wochenpsalm sehnlichst erhoffen, dass nämlich Gerechtigkeit und Friede sich küssen, Treue auf Erden wächst, JHWH Gutes tut und SEINEM Land Frucht gibt (Ps 85,11–13).

In Jesus Christus geht GOTT in Gerechtigkeit voraus, auf dass wir IHREN Schritten folgen (Ps 85,14). In diesem einen Gekreuzigten und Auferweckten ist Reziprozität Wirklichkeit. In diesem Einen ist Feindesliebe, die uns bisweilen (zu) poetisch anmutet, Prosa. Und in diesem Einen gehören auch und gerade die Hassenden zum dialogischen „Wir“, sind sie Teil der Gemeinschaft, die sie nicht wollen und die sie mit ihrem Hass zu zerstören gedenken.

Will sich das Christentum nicht um seine Identität bringen, kann es die Hassenden nicht von der rechtfertigenden Gnade Gottes ausschließen.³⁰ Es käme da-

26 *Jan-Heiner Tück*, Inkarnierte Feindesliebe. Der Messias Israels und die Hoffnung auf Versöhnung, in: ders./Helmut Hoping (Hg.), Streitfall Christologie. Vergewisserungen nach der Shoah (QD 214), Freiburg i. Br. u. a. 2015, 216–258.

27 Darum bietet sich EG 415/RG 450 „Liebe, du ans Kreuz für uns erhöhte“ als Lied nach der Predigt an; als Gotteslob am Anfang – wegen Str. 5 – EG 514,1.5–7/RG 526,1.5–6 „Gottes Geschöpfe, kommt zuhauf!“, dazu das (alternative) Wochenlied EG 426/RG 861 „Es wird sein in den letzten Tagen“, die Pfingstliedstrophe EG 133,7/RG 508,5 „Du bist ein Geist der Liebe“ könnte refrainartig an drei, vier Stellen in die Predigt eingespielt werden und als Schlusslied kann EG 572 „Herr, wir bitten: Komm und segne uns“ gesungen werden.

28 *Tück* (Anm. 26), 240f.

29 AaO., 241.

30 Vgl. *Eberhard Jüngel*, Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, Tübingen ⁵1992, 470. Bereits *Clemens von Alexandrien* hob im Hinblick auf das Gebot der Feindesliebe diesen Aspekt heraus: „Das Gebot, daß man seine Feinde lieben soll, bedeutet nicht, daß man das Böse lieben soll oder Gottlosigkeit oder Ehebruch oder Diebstahl, sondern den Dieb und den Gottlosen und den Ehebrecher als solchen trotzdem lieben soll, und zwar *nicht* insofern er sündigt und

rum darauf an, dieses „Wir“ immer wieder zu suchen, finden wir es doch bereits in eben diesem Einen. Feindesliebe zu leben, „gegen den Hass aufzubegehren, sich in einem Wir zusammenzufinden, um miteinander zu sprechen und zu handeln, das wäre eine mutige, konstruktive und zarte Form der Macht“³¹. Mehr noch: Sie wäre eine Entsprechung jener Todesmächtigkeit, die den zum Hass gemachten Christus nicht im Tod ließ, sondern ins Leben rief und damit die Möglichkeit eines Lebens jenseits des Hasses für alle ermöglichte. Mag es uns immer noch schwerfallen, dem Gebot der Feindesliebe Folge zu leisten, so könnte vielleicht Feindesliebe auch bedeuten, von diesen Möglichkeiten eines Lebens jenseits des Hasses zu erzählen. Nichts anderes, jedoch in der ihr eigenen Sprache, verlangt auch Emcke am Schluss von „Gegen den Hass“:

„Zum zivilen Widerstand gegen den Hass gehört für mich auch, sich die Räume der Phantasie zurückzuerobern. Zu den dissidenten Strategien gegen Ressentiment und Missachtung gehören auch [...] die *Geschichten vom Glück*. [...] Stigmatisiert und ausgegrenzt zu werden heißt ja nicht allein, in seinen Handlungsmöglichkeiten beschränkt zu werden, sondern es raubt allzu oft schon die Kraft und den Mut, für sich etwas fordern zu können, was allen anderen gegeben und normal erscheint: nicht nur Rechte auf Teilhabe, sondern auch die *Phantasie des Glücks*.“³²

Gegen den Hass zu protestieren und Feindesliebe zu praktizieren, bedeutet Geschichten vom dissidenten Lieben und Leben zu erzählen: Geschichten von Menschen, die trotz vermeintlich ‚falscher‘ Papiere eine Heimat finden, Geschichten von Menschen, die trotz ihres vermeintlich ‚falschen‘ Glaubens Orte und Zeiten gewinnen, diesen zu leben, Geschichten von Menschen, die trotz ihres vermeintlich ‚falschen‘ Geschlechts Ungerechtigkeit und Ungleichbehandlung überwinden, Geschichten von Menschen, die, obwohl sie anders essen und feiern, Mitglieder eines universalen Wir sind, und Geschichten von Menschen, die trotz Konventionen und Gesetzen so lieben können und dürfen, wie sie begehren.

Das Gebot der Feindesliebe beim Wort zu nehmen, bedeutet auch, einen Pakt mit ihr einzugehen. Nicht nur zu glauben und zu hoffen, dass Gott einst die Reziprozität ausgleicht, sondern sie bereits jetzt einzuklagen und dort sichtbar zu machen, wo sie Wirklichkeit, das heißt „*nicht nur poetisch imaginiert, sondern real verwirklicht*“³³ ist.

Matthias Käser, geb. 1988, ist wissenschaftlicher Assistent am Institut für Systematische Theologie, Abteilung Dogmatik und Religionsphilosophie, an der Theologischen Fakultät der Universität Bern.

Universität Bern, Theologische Fakultät, Länggassstrasse 51, CH-3012 Bern

E-Mail: matthias.kaeser@theol.unibe.ch

durch ein irgendwie beschaffenes Tun den Namen Mensch entwürdigt, sondern insofern, als er Mensch und ein Geschöpf Gottes ist“ (Stromata IV, 93, 3).

31 Emcke (Anm. 3), 218.

32 AaO., 216f.

33 AaO., 217.

Auf schmalem Grat

Andreas Krebs

Vor vernagelten Ohren, vor verriegeltem Mund

„Vergiss dein Pfuschkwerk, Schöpfer!“¹ *Christine Lavant* (1915–1973)² hat diese Worte Gott vorgehalten, zugerufen, entgegengeschrien. Eigentlich hieß die große Einsame und Unbekannte der modernen Dichtung Christl Thonhauser, im ländlichen Kärnten geboren, ärmlich aufgewachsen als Tochter eines Bergarbeiters und einer Näherin, ohne höhere Schulbildung und erlernten Beruf. Nur durch Strickarbeiten konnte sie gelegentlich ein wenig Geld verdienen. Daneben las und schrieb sie exzessiv. Sie war seit jungen Jahren von den Folgen einer Hauttuberkulose gezeichnet und durch eine zu spät behandelte Mittelohrentzündung am Gehör geschädigt. Nach Depressionen und Psychiatrieaufenthalten wurde sie in ihrem Heimatdorf als „Irre“ ausgegrenzt.

Gefährdet durch die „Euthanasie“-Aktionen der Nationalsozialisten fand sie 1939, nach dem Tod ihrer Eltern, durch Heirat mit einem fast vierzig Jahre älteren Landschaftsmaler einen gewissen Schutz und Rückhalt. In dieser Zeit verbrannte sie alles bis dahin Verfasste und zog sich völlig zurück. Erst nach 1945 nahm sie das Schreiben wieder auf. Sie fand Verleger für ihre Schriften und vor allem für ihre radikale Lyrik auch größere Aufmerksamkeit. Die wegen vermeintlicher „Ursprünglichkeit“ gelobte „Schmerzenseiterin“ blieb allerdings im Literaturbetrieb, wie überall, eine Außenseiterin. Weite Teile ihres Schaffens sind eine bittere Auseinandersetzung mit dem katholischen Glauben. Für sie, die Gehörgeschädigte, ist es Gott, der sich als wahrhaft taub und stumm erwiesen hat:

Du mit, für mich, verriegeltem Mund,
 Du mit, für mich, vernagelten Ohren
 und ich gewiss nur dafür geboren,
 zeitlebens davor zu stehen
 als ein längst schon verwunschener Hund
 den nur Engel noch sehen,
 mit der Herzpfote scharren,
 den Mond anstarren,
 auch wenn er nicht scheint.

1 *Christine Lavant*, Gedichte, Berlin 2016, 31.

2 Eine vierbändige kommentierte Werkausgabe ist erschienen bei Wallstein (Göttingen), 2014–2018.

Oh, ein Hund, der echt weint,
 ein fast schon menschlicher Hund!
 Und so gottverloren,
 vor deinen vernagelten Ohren
 vor deinem verriegelten Mund.³

Das Ich dieses Textes ist durch sein Leiden so sehr zum Tier geworden, dass seine noch verbliebenen menschlichen Züge, das „echte Weinen“, fast schon zum Stauen Anlass geben. In seiner ausweglosen Gottverlorenheit bezieht es aber dennoch den verriegelten Mund und die vernagelten Ohren auf sich („für mich“, „für mich“) und adressiert dahinter noch immer ein ansprechbares Du („vor deinen“, „vor deinem“). Was für eine gottverlassene Gottesbezogenheit ist das? Es geht dem Ich wie einem Hund, der den Mond anstarrt, auch wenn er niemandem scheint.

Was für eine gottverlassene Gottesbezogenheit ist das?

Bis zu ihrem Tod hat Christine Lavant, wie *Thomas Bernhard* schreibt, „weder Ruhe noch Frieden gefunden“: „durch sich selbst gepeinigt“, „in ihrem christlich-katholischen Glauben zerstört“; ihr Werk „das elementare Zeugnis eines von allen *guten Geistern* missbrauchten Menschen“.⁴

Eine rebellische, uneinsichtige, bis zum letzten Atemzug unversöhnliche Hiobsgestalt.

Wende dann wenigstens auch deinen Blick ab!

„Vergiss dein Pfluswerk, Schöpfer!“ – mit diesen Worten könnte auch der erste Abschnitt des Predigttextes überschrieben sein (Hi 14,1–6). Der Mensch, heißt es darin, ist gebürtig und sterblich („von einer Frau geboren“, „kurz an Tagen“, V. 1), seinem Dasein sind enge Grenzen gesetzt. Doch findet er in diesen Grenzen nie Befriedigung; „satt“ ist der Mensch einzig an Ungenügen und Rastlosigkeit. Wie eine Blume geht er auf und verwelkt (V. 2), und wie ein in der Abendsonne fliehender Schatten wird er, ehe man sich’s versieht, verschwunden sein (V. 3).

Der Text setzt damit einen Kontrapunkt zu jener hohen Anthropologie, wie sie aus Ps 8 vertraut ist:⁵ „Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst, und des Menschen Kind, dass du dich seiner annimmst? Du hast ihn wenig niedriger gemacht als Gott, mit Ehre und Herrlichkeit hast du ihn gekrönt“ (Ps 8,5f.). Gerne erklärt man diesen Vers neben Gen 1,26 zur Kernaussage des sogenannten „biblischen Menschenbildes“, überhört dabei aber geflissentlich jene anderen Stimmen

³ Lavant (Anm. 1), 60.

⁴ *Thomas Bernhard*, Notiz, in: aaO., 91.

⁵ Siehe dazu *Gönke Eberhardt*, Hiobs Wunsch. Gedanken zur Anthropologie von Hiob 14, in: Michaela Bauks u. a. (Hg.), Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst? (Psalm 8,5). Aspekte einer theologischen Anthropologie. Festschrift für Bernd Janowski zum 65. Geburtstag, Neukirchen-Vluyn 2008, 55–62.

der Bibel, die dagegen Widerspruch erheben. So etwa Ps 144: „HERR, was ist der Mensch, dass du dich seiner annimmst, und des Menschen Kind, dass du ihn so beachtest? Ist doch der Mensch gleich wie nichts; seine Zeit fährt dahin wie ein Schatten“ (Ps 144,3f.). Im Hiobbuch findet sich ebenfalls eine Persiflage auf Ps 8,5, welche die Vergänglichkeitsklage mit der Gerichtsthematik verknüpft: „Was ist der Mensch, dass du ihn groß achtetest und dich um ihn bekümmertest? Jeden Morgen suchst du ihn heim und prüfst ihn alle Stunden“ (Hi 7,17). In Hiob 14,3 schließlich wird daraus eine *Anklage gegen Gott*: Schlimm genug, dass Gott den Menschen zu einem hilflosen und vergänglichen Wesen gemacht hat; noch schlimmer aber ist, dass er ihn dann in seiner Hinfälligkeit noch nicht einmal in Ruhe lässt: „Doch du tust deine Augen über einen solchen auf, dass du mich vor dir ins Gericht ziehst“ (V. 3). Dass Gott des Menschen „gedenkt“, sich seiner „annimmt“, ihn „beachtet“, ist dann nicht nur kein Grund, dem Menschen „Ehre und Herrlichkeit“ zuzuschreiben (Ps 8,6); es steht auch nicht nur im Widerspruch zur schattenhaften

... die Aufmerksamkeit Gottes ist ein regelrechter Fluch! Warum interessiert sich Gott gerade für mich?

Existenz des Menschen (Ps 144,4); die Aufmerksamkeit Gottes ist vielmehr ein regelrechter Fluch! Warum interessiert sich Gott gerade für *mich*?⁶ Warum werde *ich*

Gottes Gegenwart ausgesetzt, werde von ihm angefragt, muss mich vor ihm rechtfertigen? Wie aus etwas Unreinem nie etwas Reines wird,⁷ kann auch der Mensch übers Menschsein nicht hinaus (V. 4). Also soll Gott ihn doch mit seinem kleinen Schicksal wenigstens in Frieden lassen! Die Tage des Menschen sind gezählt, ihm ist eine unüberwindliche Grenze (קח/*chaq*) gesetzt (V. 5):⁸ Warum quält Gott ihn dann auch noch mit seinem erbarmungslosen Blick? Warum gibt er den Menschen nicht auf und vergisst ihn, damit er wie ein Tagelöhner von einem Tag zum andern leben und dann schließlich sterben kann (V. 6)?

„Vergiss dein Pfuschwerk, Schöpfer“! Christine Lavants Aufforderung an Gott, sich endlich abzuwenden, trifft sich mit derjenigen Hiobs, geht über diese aber an

6 Man beachte den Wechsel vom „Menschen“ in V. 1 zum konkreten Ich in V. 3: Beide Perspektiven gehören zusammen; Hiobs Erfahrung ist eine allgemein-menschliche und zugleich eine ganz persönliche!

7 Jürgen Ebach erinnert daran, dass „rein“ und „unrein“ keine Wert-, sondern Ordnungsbegriffe sind: Ein Kamel zum Beispiel ist unrein, und von einem Kamel kann nichts anderes kommen als wieder ein Kamel; gleichwohl handelt es sich um ein überaus wertvolles und begehrtes Tier. Es wäre deshalb kurzschlüssig, „unrein“ in V. 4 mit Unwert oder sogar Schuld und den angesprochenen Zusammenhang mit einer „Urschuld“ in Verbindung zu bringen: Jürgen Ebach, „Ach wie flüchtig, ach wie nichtig?“ Hiob 14,1–6, in: Göttinger Predigtmeditationen 66 (2012), 473–479, 477f.

8 Die Lutherübersetzung hat an dieser Stelle „Ziel“ und legt damit – aus meiner Sicht gegen den Kontext – eine teleologische Deutung nahe. Dahinter steht das hebräische Wort קח (*chaq*), das auch in Hiob 4,13 wieder auftaucht. Die Lutherübersetzung verdeutscht dort mit „Frist“, was zusätzlich den Zusammenhang zwischen V. 5 und V. 13 verschleiern (vgl. dazu oben, Abschnitt 3). Besser scheint mir, קח (*chaq*) sowohl in V. 5 als auch in V. 13 mit „Grenze“ zu übersetzen.

Wut und Drastik noch hinaus. „Sonst wirst du noch zum Schröpfer“, heißt es bei Lavant weiter,

an dem, was Leichnam ist und bleibt
und sich der Erde einverleibt
viel eher als dem Himmel.⁹

Der gleichmäßige Rhythmus und die einfachen Reime geben diesen Worten eine Gefälligkeit, die in scharfem Gegensatz zum anstößigen Inhalt steht: Gott wird mit seiner unerbittlichen Gegenwart zum „Schröpfer“, zum Blutsauger, der sich an einem Leichnam vergeht – und die menschliche Vergänglichkeit, das Sich-der-Erde-Einverleiben, zur trotzigen Absage an den Himmel.

Hiobs Traum

Mit V. 13 erhält der Predigttext dann eine unverhoffte Wende. Ihm geht in den Versen 7–12 eine weitere Vergänglichkeitsklage voraus, die von der „Hoffnung der Bäume“¹⁰ spricht: Werden diese nämlich abgeschlagen, treiben sie vielleicht aufs Neue aus. Menschen hingegen stehen, sind sie einmal tot, niemals wieder auf; so lange es den Himmel gibt, rüttelt sie nichts mehr aus dem Schlaf. Hieran schließt Hiob in V. 13 nun den Wunsch an, selbst schon tot und in der *Scheol*, am Ort der größtmöglichen Gottferne zu sein – ja von Gott selbst in dieser Gottferne „verwahrt“ und „verborgen“ zu werden, bis dessen Zorn sich einmal legen wird!

Die kultische und kosmische Trennung zwischen Leben und Tod ist damit aufgesprengt; nicht mehr das Leben, sondern der Tod erscheint als Rettung, und in der Konsequenz wird Gott selbst zum Überschreiten der Todesgrenze aufgefordert.¹¹ Könnte sich dann zeigen, dass nicht nur das Leben (vgl. V. 5), sondern auch Gottes Zorn und die Gottverlassenheit im Tode ihrerseits eine *Grenze* (קוּף/*chaq*) haben? Könnte es dann doch ein Wiederaufleben geben, könnte das Warten sich lohnen (V. 14)? Und was würde das bedeuten?¹² „Du würdest rufen und ich dir antworten; es würde dich verlangen nach dem Werk deiner Hände. Dann würdest du meine Schritte zählen und nicht achtgeben auf meine Sünde. Du würdest meine Übertretung in ein Bündlein versiegeln und meine Schuld übertünchen“ (V. 15–17).

Hiobs Klage wird hier jäh unterbrochen durch ein Traumbild, eine Glücksvision. Kühn ist dabei die Sicht, die V. 15a einnimmt: In der Gebetsprache wäre es eigentlich der Mensch, der ruft, und an Gott wäre es, zu antworten. Diese Rede-Ordnung

⁹ Lavant (Anm. 1), 31.

¹⁰ Alexander Deeg/Andreas Schüle, Die neuen alttestamentlichen Perikopentexte. Exegetische und homiletisch-liturgische Zugänge, Leipzig 2018, 210–213.

¹¹ Melanie Köhlmoos, Das Auge Gottes. Textstrategie im Hiobbuch, Tübingen 1999, 152–154.

¹² Zur sprachlich ebenfalls möglichen negativen Lesart der folgenden Sätze siehe in aller Kürze Jürgen Ebach, Streiten mit Gott, Bd. 1: Hiob 1–20, Neukirchen-Vluyn 2009, 126, sowie mit konzisen Argumenten für die positive Lesart Gönke (Anm. 5), 58f.

Von Sehnsucht nach seinem Geschöpf ergriffen, ruft Gott nach dem Menschen – und der Mensch erhört Gott!

wird hier umgekehrt: Von Sehnsucht nach seinem Geschöpf ergriffen, ruft Gott nach dem Menschen – und der Mensch erhört Gott! Das Verhältnis

zwischen Schöpfer und Geschöpf ist damit so atemberaubend auf den Kopf gestellt, dass jede „Sünde“, jede „Übertretung“ und jede „Schuld“ hinfällig werden; sie sind wie in einem Beutel versteckt, wie mit Spachtelmasse zugekittet und mit Farbe überstrichen, keiner Aufmerksamkeit mehr wert. Ins Gegenteil gewendet ist damit auch die wohlbegründet-skeptische Sicht des Menschen, die bis V. 12 den Text bestimmte: Gerade dieses nichtige, rastlose, keiner näheren Prüfung standhaltende Wesen liegt Gott dann doch so sehr am Herzen, dass es letztlich seinen Zorn bezwingen kann. Denn stärker als jeder Zorn ist Gottes Bedürfnis, dem Menschen nahe und ihm zugehen zu sein.

Das letzte Wort?

Mit V. 17 endet der Predigttext. Hiobs Traumbild hat damit, für die Predigt und den Gottesdienst, das letzte Wort. Es legt sich nahe, dieses letzte Wort in christlicher Perspektive fortzuschreiben. In der Kommentarliteratur geschieht das, wenn überhaupt, eher zurückhaltend, etwa so: „In der Bitte, Ijobs nach dem Zorn zu gedenken, wagt sich der Glaube an ein ‚jenseitig-neues‘ Leben schließlich ganz zaghaft vor.“¹³ Manche Predigt wird da deutlicher: „Wir spüren, dass hier schon ganz leise der Gedanke an den Auferstandenen aufscheint“.¹⁴ Wenn man will, kann man von da aus eine Brücke zu den übrigen Texten des Sonntags schlagen, die von Christi Tod und Auferweckung handeln und vom Zurechtbringen der Welt im Gericht – wobei letzteres im Licht der Gnade zu verstehen ist: „Komm doch, komm doch, du Richter groß“, heißt es im Wochenlied, „und mach uns bald in Gnaden los / von allem Übel. Amen“ (EG 149: „Es ist gewisslich an der Zeit“, Str. 7; Wochenspruch: 2Kor 5,10a; Epistel: Röm 14[1–6]7–13; Evangelium: Mt 25,31–46).

Bevor man diesen durch die Auswahl der Perikopen vorgezeichneten Weg beschreitet, scheint es jedoch angebracht, für einen Moment innezuhalten und einem Bedenken Raum zu geben. Verdeckt oder offen christologische Deutungen von Hiob 14,13–17 sind exegetisch mehr als fragwürdig und folgen dem problembeladenen bibeltheologischen Schema, nach dem im Alten Testament Entscheidendes „noch nicht“ gesagt, wenn auch „schon“ angedeutet sei, was wir dank des Neuen Testaments dann „vollständig offenbart“ besäßen. Gegenüber solchen Denkschablonen gilt es, zunächst einmal wahr und ernst zu nehmen, dass der Hiob-Text selbst

13 *Heinrich Groß*, *Ijob*, Die Neue Echter Bibel Altes Testament, Würzburg 1986, 56.

14 *Christoph Fleischer*, Predigt über Hiob 14,1–6,13,15–17, <http://www.der-schwache-glaube.de/2014/11/16/predigt-ueber-hiob-14-1-6-13-15-17-christoph-fleischer-welver-2014/> [Zugriff am 23.04.2019].

das Happy End *verweigert*. Denn an die vorsichtig-hoffnungsfrohen Verse 13–17 schließen die Worte an: „Doch ein Berg kann zerfallen und vergehen und ein Fels von seiner Stätte weichen, Wasser wäscht Steine weg, und seine Fluten schwemmen die Erde weg: so machst du die Hoffnung des Menschen zunichte. Du überwältigst ihn für immer, dass er davon muss, entstellst sein Antlitz und lässt ihn dahinfahren“ (Hi 14,18ff.).

Im biblischen Text folgt auf das Traumbild also Ernüchterung. Und hat Hiob mit dieser Illusionslosigkeit nicht alle Vernunft auf seiner Seite? Jedes einzelne Geschöpf gibt ihm Recht, das über das Maß des Erträglichen leiden und schließlich sinnlos sterben muss. Christine Lavant jedenfalls weist auch die christlichen Hoffnungsbilder, die Hiob angeblich noch einmal „überbieten“, schroff zurück. Ihr Gedicht „Vergiss dein Pfuscherwerk, Schöpfer“ schließt mit den Zeilen:

Geh, kleide weiter Lilien ein,
 ätz Sperlinge mit Honigseim –
 ich leb von Rost und Schimmel.
 Du meinst, das macht mich noch nicht satt,
 und faselst von der Gottesstadt,
 die viele sich erfasten.
 Ich nicht! Ich wohne gern im Lehm,
 um Stein zu werden und trotzdem
 dich niemals zu belasten.

Sarkastisch werden hier die „Lilien“ und „Sperlinge“ der Bergpredigt aufgerufen; der biblische „Honigseim“ ätzt wie Säure. Die eschatische Verheißung ist göttliches Gefasel. Das Ich kann gut darauf verzichten: Es erkennt gerne an, einmal zu Erde oder „Stein“ zu werden. Nicht einmal als solcher möchte es für Gott noch von Gewicht sein!

Das ist hart. Und nein, eine Predigt wird dem weiteren Verlauf der Hiob-Rede, sie wird auch Christine Lavant *nicht* das letzte Wort geben. Dank Jesu Leben, Tod und Auferweckung gibt es nicht nur für die Bäume Hoffnung. Die „Gottesstadt“ bleibt uns versprochen. Kann sich eine Predigt aber dennoch von Hiob oder Lavant *ins Wort fallen lassen*? Wie sähe ein Trost für *ihre* Bitterkeit aus, der nicht bloß Vertröstung wäre? Die Schwierigkeit dieser Frage zeigt, wie sehr sich christlicher Triumphalismus nicht nur gegenüber dem biblischen Text, sondern auch existenziell verbietet. Hiobs Vision ist ebenso unglaublich wie jene von der „Gottesstadt“. Wer das fröhliche Wagnis eingeht, das Unglaubliche *trotzdem* zu glauben, bewegt sich auf schmalem Grat.

Prof. Dr. Andreas Krebs, geb. 1976, lehrt Alt-Katholische und Ökumenische Theologie am Alt-Katholischen Seminar der Universität Bonn.
 Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, Regina-Pacis-Weg 3, 53113 Bonn
 E-Mail: andreas.krebs@uni-bonn.de

Operationen am „umkehrunwilligen Herzen“

Christfried Böttrich

„aufgrund deiner Härte“ – Beharrungsvermögen oder Kurskorrektur?

Die biblische Sintflutgeschichte ist von der Feststellung Gottes umrahmt, das „Dichten und Trachten des menschlichen Herzens“ sei böse. In Gen 6,5 klingt das noch zornig, in Gen 8,21 dann schon resignierend. So ist das wohl. Und deshalb bleibt die menschliche „Hartherzigkeit“ auch ein Thema, das die Texte der hebräischen Bibel durchzieht und sich bis in das Neue Testament hinein fortsetzt.¹ Gott, der ein „Herzenskenner“ ist,² behält diese urzeitliche Erfahrung im Blick. Das weiß auch Paulus, wenn er in Röm 2,5 seinen Adressaten „Härte (σκληρότης/*sklērotēs*)“ und ein „umkehrunwilliges Herz (ἀμετανόητον καρδίαν/*ametanoēton kardian*)“ attestiert. Diese nüchterne Situationsanalyse bildet die Achse, um die sich der ganze Predigttext dreht. Sie wird von einer großen Skepsis gegenüber der menschlichen Lernwilligkeit bestimmt. Die Ausgangssituation besteht darin, dass Menschen vor allem dazu neigen, bei ihrer einmal gewählten Gottesferne und den daraus resultierenden Folgen zu beharren. Veränderung ist möglich, aber sie versteht sich nicht von selbst.

Ein solches Menschenbild teilen gelegentlich auch Kommunikationstheoretiker und Psychotherapeuten. Menschen verändern sich nicht von allein; an einer Verhaltensänderung muss man arbeiten. In seinem Buch „Anleitung zum Unglücklichsein“ beschreibt *Paul Watzlawick* dieses Muster mit sprühender Ironie.³ Eine der sichersten Methoden, ein Problem auf Dauer zu stellen und zu einer verlässlichen Quelle permanenten Unglücklichseins zu machen, besteht darin, unbeirrbar bei einer einmal gewählten Lösungsstrategie zu bleiben. Man könnte, wenn sie sich als untauglich erweist, durchaus auch eine andere Strategie probieren. Aber die Neigung, auf dem einmal eingeschlagenen Weg weiter zu gehen und die bisherige Strategie zu intensivieren, gleichsam noch eine Schippe drauf zu legen, erweist sich in der Regel als stärker. Was der Therapeut in diesem Falle rät, ist ein Strategie-

Das „Herz des Menschen“ hat einen großen Unwillen entwickelt, einen einmal eingeschlagenen Weg zu verlassen ...

gewechsel, eine Kurskorrektur. Die biblische Überlieferung spricht hier von „Umkehr“. Das „Herz des Menschen“

1 Vgl. etwa an prominenter Stelle Mk 10,5/Mt 19,8.

2 So z. B. 1Sam 16,7; 1Kön 8,39; Ps 7,10; Prov 15,11; 17,3; 24,12; Jer 11,20; 17,10; 1Kor 4,5; Röm 8,27; Lk 16,15; in Apg 1,24 und 15,8 wird „Herzenskenner“ zu einem Epitheton Gottes.

3 *Paul Watzlawick*, *Anleitung zum Unglücklichsein*, München 1983, 27–30.

hat einen großen Unwillen entwickelt, einen einmal eingeschlagenen Weg zu verlassen – und verwechselt dieses Beharrungsvermögen mit der sehr viel edler klingenden Selbsteinschätzung, „sich selbst treu zu bleiben“. Dennoch besteht jederzeit die Möglichkeit, auf einem Weg anzuhalten, innezuhalten und wieder umzukehren. Therapeuten würden diese Umkehr bis zum Ausgangspunkt des jeweiligen Problems bemessen. Die Bibel aber kennt vor allem ein Ziel, das Umkehr hat: nämlich Gott. Jeder Weg, der sich von Gott entfernt, bedarf einer Kurskorrektur um 180°, die ihn wieder zu Gott zurückführt.

Der Bußtag ist ein „Umkehrtag“, an dem es Bilanz zu ziehen gilt hinsichtlich der Richtung von Lebenswegen. Entferne ich mich von Gott oder habe ich ihn „allezeit vor Augen“ (Ps 16,8)? Diese fundamentale Frage schließt auch viele unmittelbare Lebensfragen ein – eben deshalb, weil eine einmal getroffene Richtungsentscheidung viele Konsequenzen nach sich zieht.

„Reichtum der Güte Gottes“ – Buße oder Umkehr?

Seit Luther wird der Begriff *μετάνοια/metanoia* von den meisten deutschen Übersetzungen mit „Buße“ wiedergegeben. Aber diese Wortwahl führt auf eine völlig verkehrte Spur. „Buße“ bezeichnet im Deutschen eine Kompensationsleistung, die für eine Verfehlung, einen Regelverstoß oder eine Ordnungswidrigkeit zu erbringen ist. Wer zu schnell fährt, muss mit einem Bußgeldbescheid rechnen. Der Bußgeldkatalog listet minutiös auf, welches Fehlverhalten durch welchen Betrag ausgeglichen wird. Werde ich zur Kasse gebeten, dann ist das zwar ärgerlich, aber durchaus zu verschmerzen. Meine Geschwindigkeitsüberschreitung zieht eine „Verwarnung“ nach sich, taucht jedoch nicht im Strafregister auf. Wenn ich „büße“, indem ich pünktlich zahle, ist die Sache abgegolten. Ich erleide eine einmalige, kalkulierbare „Einbuße“. Der Begriff *μετάνοια* hingegen meint – wie der hebräische Begriff *šub* auch – nichts anderes als „Umkehr“. Das aber ist etwas grundsätzlich anderes! Ich kaufe mich nicht frei, sondern ändere mein Verhalten. Darauf zielt ja vielleicht auch der Bußgeldkatalog ab: Nie wieder zu schnell fahren! Doch die Reihenfolge ist eine andere.⁴

Im religiösen Kontext gewinnt diese Unterscheidung ein ganz besonderes Gewicht. Die „Bußpraxis“ der Kirche hat eine lange Geschichte von Kompensations- und Verzichtleistungen hervorgebracht. Und die stellt sich vor allem dar als eine Palette freudloser Selbstminderungen – wie die Sexualaskese der Frühzeit, die Kasteiungen der Eiferer und Geißler, der Ablasshandel am Vorabend der Reformation, die gesetzliche Enge des Pietismus oder die graue Moral der Erweckungsbewegungen. Aber genau dagegen hatte *Luther* ja vehement protestiert: Nicht die zu erbringende Leistung eröffnet den Zugang zu Gott, sondern die „Güte Gottes, die

⁴ Vgl. *Christfried Böttrich*, Umkehr, in: Britta Hübener/Gottfried Orth (Hg.), *Wörter des Lebens. Das ABC evangelischen Denkens*, Stuttgart 2007, 234–239.

mich zur Umkehr führt“ (Röm 2,4). Das griechische Verb μετανοέω müsste noch genauer mit „umdenken“ (den νοῦς/*nous* = den Verstand, die Vernunft, den Sinn, die Meinung ändern) übersetzt werden. Umkehr beginnt im Kopf – bzw. nach biblischer Vorstellung eben im Herzen.

Wir sollten deshalb den mit zahlreichen Missverständnissen kontaminierten Begriff der „Buße“ nur sehr vorsichtig gebrauchen. Gott ist keine Politesse, die

Gott ist keine Politesse, die am Tag des Gerichts unsere Ordnungswidrigkeiten abkassiert.

am Tag des Gerichts unsere Ordnungswidrigkeiten abkassiert. Jede Vorstellung eines Handels mit menschlichen Verfehlungen wäre theologisch absurd. Vor

allem aber duldet die frohe Botschaft keine Frömmigkeit, in der sich Menschen als ‚arme Sündenkrüppel‘ betrachten und ihr Leben vorzugsweise in Zerknirschung verbringen. Das „Evangelium“ besteht darin, einen Ausweg aus allen Sackgassen zu bieten und neue Perspektiven zu eröffnen.

Der Bußtag ist deshalb kein Tag der Abrechnung, an dem Strafzettel verteilt und Forderungen erhoben würden. Er ist vielmehr ein Tag, um sich auf „den Reichtum der Güte Gottes“ zu besinnen, der jederzeit die Tür offenhält: Umkehr ist möglich!

„du hast keine Entschuldigung“ – Moralpredigt oder Klartext?

Von Erfahrungen der Umkehr lässt sich vor allem erzählen, wie das z. B. der Evangelist Lukas in seinen zahlreichen Umkehrgeschichten tut. Paulus indessen argumentiert und mahnt, die Notwendigkeit der Umkehr als Chance zu begreifen.

Mit Röm 2,1 schlägt der Apostel einen neuen Ton an, den er dann im Wesentlichen bis Kap. 11 beibehalten wird: Er bedient sich nun des Diatribe-Stils – eines rhetorischen Schemas, das ein fiktives Gegenüber direkt mit „Du“ anspricht, seine möglichen Einwände vorwegnimmt, erörtert und kontert, stets unterfüttert mit anschaulichen Beispielen und Schriftziten. Hier kippt die briefliche Kommunikation schon hinüber in die theologische Lehre. Sachlich aber bleibt der Zusammenhang mit dem in 1,18 angeschnittenen Thema bestehen, denn es geht noch immer um die Offenbarung des „Zornes Gottes“ (1,18–3,20), der dann im Anschluss die Offenbarung der „Gerechtigkeit Gottes“ (3,21–4,25) entgegengestellt wird. Gliedern lässt sich der Predigttext, der dem Anfang der paulinischen Diatribe entnommen ist, nur schwer – einfacher ist es, den Gedankengang nachzuzeichnen.⁵

Das einleitende Wörtchen „deshalb“ schließt unmittelbar an den vorausgegangenen Abschnitt an. Was ruft den Zorn Gottes hervor? Es ist die menschliche Neigung, das Geschöpf mit dem Schöpfer zu verwechseln, das Geschaffene gegen „die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes“ einzutauschen, also die Welt zu vergöttern – und das, obwohl die unsichtbare Wirklichkeit Gottes von jeher an den ge-

⁵ Vgl. vor allem *Gerd Theißen/Petra von Gemünden*, *Der Römerbrief. Rechenschaft eines Reformators*, Göttingen 2016, 62–64.

schaffenen Dingen mittels Vernunft wahrnehmbar war (1,20). Daraus leitet Paulus nun ein Gerichtsszenario ab, wie es in der jüdischen Apokalyptik seiner Zeit längst schon etabliert ist. Teil eins (2,1–4) skizziert die sachlichen Voraussetzungen dieses Gerichtes, Teil zwei (2,5–11) entwirft den Gerichtstag selbst. Als Voraussetzung gilt, dass die Verantwortung gegenüber Gott zur Selbstprüfung nötigt, dass dieses Gericht die Wahrheit ans Licht bringt und dass es unentrinnbar ist; vor allem aber – und hier liegt der Kern des Gedankenganges – soll dieses Gericht zur Umkehr motivieren. Denn nicht der Zorn, sondern Gottes Güte, Geduld und Langmut tragen den Ton. Sodann wird der Tag des „gerechten Gerichts Gottes“ in seinem doppelten Ausgang beschrieben. Kriterium sind die Taten (*ἔργα/erga*) – wobei die Erkenntnis Gottes nun am Tun des (pauschal so genannten) „Guten“ oder „Bösen“ sichtbar wird; der Urteilsspruch lautet ewiges Leben, Herrlichkeit, Ehre und Frieden – oder Grimm, Zorn, Bedrückung und Bedrängnis.

Paulus liegt dabei der Gestus eines Moralpredigers völlig fern. Er will gerade nicht das Geschäft mit der Angst betreiben, wie das Gerichtspredigten während der folgenden Jahrhunderte immer wieder getan haben. Vielmehr liegt seine Absicht darin, klarzustellen: für mein Verhalten muss ich einstehen; es gibt eine Verantwortung; es ist nicht gleichgültig, wie ich lebe. Die Spannung zwischen Gottes Güte und menschlichem Tun bleibt hier zunächst noch offen. Es geht lediglich darum, dass die Option, „den Herrn allezeit vor Augen zu haben“ (Ps 16,8), immer bestand und jederzeit besteht.

**Paulus liegt der Gestus
eines Moralpredigers völlig fern.**

Der Bußtag bietet sich im Lichte dieses Predigttextes somit an, um das eigene Leben und seine Beziehung zu Gott selbstkritisch zu bedenken. Der Text will Fronten abstecken und Klarheit gewinnen – weil Umkehr nur mit einer ehrlichen Selbstprüfung beginnen kann.

„worin du den anderen richtest“ – Vorwurf oder Selbstprüfung?

Paulus setzt in Röm 2,1 mit einem Statement ein, das dem fiktiven Gegenüber („o Mensch“) schon im Vorhinein die erwartbare Entgegnung abschneidet. Denn die beliebteste Entschuldigung ist es seit jeher, Schuld bei „den anderen“ zu suchen und sich selbst herauszuhalten. Therapeuten wissen, dass es die eigenen Defizite und Fehlleistungen sind, die uns an anderen besonders aufstoßen. Worin ich „die anderen richte“ – das fällt deshalb auf mich zurück. Ein solches Statement offenbart mehr als nur ein Körnchen Wahrheit. Umkehr beginnt jedenfalls nicht mit dem ausgestreckten Zeigefinger, sondern mit einer kritischen Selbstprüfung.

Aus gutem Grund hat das Schuldbekenntnis deshalb seinen festen Platz in unserer theologisch-liturgischen Tradition – und das sowohl in individueller wie auch in kollektiver Perspektive. Wie schwer es ist, als Kirche Schuld einzugestehen, zeigt sich gerade in unserer Zeit immer wieder. Der Neuanfang der Evangelischen Kirche in Deutschland ging 1945 einher mit dem Ringen um ein aufrichtiges Be-

kenntnis, das die Mitschuld an den Verbrechen des Nationalsozialismus beim Namen nannte. Es dauerte von dem Stuttgarter Schuldbekennnis im Oktober 1945 bis zu dem Bekenntnis der Synode in Berlin-Weißensee im April 1950 noch ganze fünf Jahre, um dabei auch Schuld gegenüber dem jüdischen Volk einzugestehen. In den aktuellen Missbrauchsskandalen der Kirche aller Konfessionen lässt sich immer wieder der Versuch beobachten, mehr zu verdecken als zu bekennen. Das geschieht ganz analog zu den vielfachen Affären auf der politischen Bühne, in denen das scheinbar Zugeständnis bei gleichzeitiger Leugnung des Ganzen bis zum Erweis des Gegenteils die vorherrschende Strategie darstellt. So wird Glaubwürdigkeit verspielt – und das um so nachhaltiger, wenn die Verfehlung im Raum der Kirche angesiedelt ist.

Auf der persönlichen Ebene gibt es das Angebot der Beichte, das freilich in unserer protestantischen Tradition ein wenig an den Rand geraten ist. Schuldbekennnisse haben sich auf einige wenige, vorformulierte Gebete im liturgischen Kontext reduziert.⁶ Schuld ist eben nicht immer so einfach auf den Punkt zu bringen. Sie erscheint stets als Teil eines komplexen Beziehungsgefüges, vielfach verflochten und leichter zu verdrängen als dingfest zu machen. Ihre Erkenntnis ist oft genug erst das Ergebnis eines längeren Prozesses, in dem auch Anstöße von außen, Gespräche und schmerzliche Erfahrungen eine Rolle spielen.

Eines aber ist allen Schuldbekennnissen gemeinsam – sie erweisen sich da, wo sie aufrichtig sind, als ein Akt der Befreiung! Es geht gerade nicht darum, sich selbst klein zu machen. Vielmehr zielen sie darauf ab, eine Last abzulegen und neue Freiheit zu gewinnen. Umkehr ist nur möglich, wenn sie mit einer kritischen Selbstprüfung und einer schonungslosen Situationsanalyse beginnt – denn nur so stellt sie auch einen wirklichen Wendepunkt dar.

Paulus betrachtet „den Menschen“ und sein „umkehrunwilliges Herz“ in diesem Textabschnitt mit sehr viel Skepsis. Deshalb lässt er auch gleich zu Beginn keinerlei Illusion darüber aufkommen, wo der Ausgangspunkt für die Umkehr liegt. Trotz aller Skepsis aber hält er die Umkehr für nötig – wohl wissend, dass sie der nachdrücklichen Ermutigung bedarf. Hintertüren gibt es nicht, und jedes Ablenkungsmanöver, das Schuld bei „den anderen“ oder in den Umständen sucht, verhindert die mögliche Befreiung.

Der Bußtag erweist sich damit als ein Tag der Beziehungspflege – zum Frühjahrsputz im Herbst, an dem noch einmal bereinigt wird, was sich am Ende eines Kirchenjahres verstrickt und aufgestaut hat.

**Der Bußtag steht bei allem Ernst
jedenfalls nicht im Schatten eines wie
auch immer gearteten Gerichtes, sondern
im Licht der Zuwendung Gottes ...**

⁶ *Thomas Böttrich*, Schuld bekennen – Versöhnung feiern. Die Beichte im lutherischen Gottesdienst (APTh 46), Göttingen 2008.

„jedem nach seinen Taten“ – Droh- oder Frohbotschaft?

Für lutherische Theologie durchaus beschwerlich erscheint das Gerichtsszenario in Röm 2,5–11 als ein Gericht nach den Werken. Ist die Gerichtsdrohung die dunkle Rückseite der frohen Botschaft? Diese Frage führt immer wieder in die paradoxe Relation zwischen der Barmherzigkeit Gottes und der Verantwortung des Menschen hinein – und das nicht nur bei Paulus. Sie lässt sich auch nicht einfach auflösen oder systematisieren. Grundsätzlich geht Gottes Zuwendung zum Menschen der Zuwendung des Menschen zu Gott voraus; die Glaubenden müssen sich nicht für ihr Heil qualifizieren. Sie können sich jedoch sehr wohl disqualifizieren – nämlich dann, wenn ihr Leben diese Zuwendung Gottes nicht mehr erkennen lässt oder sie geradezu in Abrede stellt.⁷

Solche Gerichtsszenarien formulieren ein Memento im Horizont der frohen Botschaft, eignen sich aber nur schlecht als Gegenstand der Predigt. Die Zeit der mittelalterlichen Gerichtsdarstellungen, mit Höllenrachen und Feuerstrom an die Wände der Kirchen gemalt, ist vorbei. Bereits die Rede von Gott als einem „Richter“ bedient sich metaphorischer Sprache und versucht zu umschreiben, was sich allen eindeutigen Aussagen entzieht. Außer Frage steht jedoch, dass Paulus mit dieser Gerichtsperspektive weder drohen noch erschrecken will. Nicht die Erzeugung von Angst, sondern die Motivation zu aufrichtiger Selbsterkenntnis sowie die Bereitschaft zur Übernahme von Verantwortung ist sein Ziel. Er setzt die Gerichtsthematik ein, um Gemeinde zu stabilisieren und zu korrigieren, um Wegmarkierungen abzustecken und zur Umkehr aufzurufen.

Der Bußtag steht bei allem Ernst jedenfalls nicht im Schatten eines wie auch immer gearteten Gerichtes, sondern im Licht der Zuwendung Gottes, die sich von menschlichen Verfehlungen nicht beirren lässt.

„kein Ansehen der Person“ – Umkehr und Aufbruch

Merkwürdig erscheint in diesem Textabschnitt das Insistieren darauf, dass Juden und Nichtjuden gleichermaßen vor Gott in der Verantwortung stehen (Röm 2,9–11). Diese menschheitliche Perspektive des Paulus beruht nicht etwa darauf, dass er die Erwählung Israels wieder auflösen und in die Völkerwelt einebnen wollte. Die Unterschiedslosigkeit von Juden und Nichtjuden ist für ihn vielmehr eine Frage der Perspektive: Ein Unterschied bleibt bestehen in der Art und Weise der Zuwendung Gottes – aber beide leben aus der gleichen Barmherzigkeit, und beide sind zu gleicher Verantwortung aufgerufen.

⁷ Vgl. dazu umfangreich *Matthias Konrad*, Gericht und Gemeinde. Eine Studie zur Bedeutung und Funktion von Gerichtsaussagen im Rahmen der paulinischen Ekklesiologie und Ethik (BZNW 117), Berlin/New York 2003; *Christfried Böttrich*, Gerichtsszenarien im Neuen Testament [Sammelrezension], in: Verkündigung und Forschung 58/2, 2013, 127–142.

Dass es vor Gott kein Ansehen der Person gibt, ist Warnung und Ermutigung zugleich. Der Selbstprüfung und Umkehr bedürfen alle Menschen. Davon gibt es auch für die Frommen, Engagierten, Kritischen oder Kreativen keinen Dispens. Die Operation, die Paulus an dem harten, umkehrunwilligen Herzen unternimmt, will Leben retten – nicht erst in einer letzten Verantwortung vor Gott, wie sie am Horizont erscheint, sondern schon hier, in den alltäglichen Beziehungen und in den eigenen Lebensentwürfen. Der Bußtag öffnet eine Perspektive. Umkehr ist möglich, und Hartherzigkeit kann aufbrechen. Das fängt im Denken an und schlägt sich in neuen Lebenswegen nieder.

Die beiden Wochenlieder, noch aus der Reformationszeit stammend, sind ganz auf Kontraste gestimmt (Tod und Teufel hier, Gottes Gnade da) und erweisen sich darin als zunehmend fremd.⁸ Sehr viel näher liegen heute solche Lieder, die von der kritischen Selbstprüfung und der Befreiung von Schuld handeln.⁹ Der Bußtag, der ein Umkehrtag ist, richtet den Blick nach vorn.

Prof. Dr. Christfried Böttrich, geb. 1959, ist seit 2003 Professor für Neues Testament an der Theologischen Fakultät der Universität Greifswald.
Domstraße 13, 17489 Greifswald
E-Mail: chr.boettrich@uni-greifswald.de

8 EG 144: Aus tiefer Not lasst uns zu Gott (1531); EG 146: Nimm von uns, Herr, du treuer Gott (1548).

9 EG 235: O Herr nimm unsre Schuld (*Hans-Georg Lotz*, 1964); EG 236: Ohren gabst du mir (*Paul Ernst Ruppel*, 1965); EG 237: Und suchst du meine Sünde (*Schalom Ben Chorin*, 1950).

Das Leben des Sohnes

Michael Meyer-Blanck

Totensonntag: Neuer Raum für klassische Fragen

Mit der neuen „Ordnung gottesdienstlicher Texte und Lieder“ (OGTL) von 2018 wird endlich der gemeindlichen Realität Rechnung getragen: Nun gibt es auch im offiziellen liturgischen Sprachgebrauch terminologisch den „Totensonntag“, wie er in den weltlichen Kalendern geläufig ist. Schon im Evangelischen Gottesdienstbuch (EGb) von 1999 waren zwei Proprien vorgesehen, eines für den „Ewigkeitssonntag“ und eines für den „Gedenktag der Entschlafenen“; das Letztere stand allerdings lediglich im Anhang unter den besonderen Anlässen und sollte nach expliziter Anweisung „die Texte des Ewigkeitssonntags im Sonntagsgottesdienst nicht verdrängen“.¹ Jetzt ist der Kasmus mit Ps 90 und 1Kor 15,35ff. klar von wichtigen Bestattungstexten geprägt. In diesen Zusammenhang gehört auch das Tagesevangelium Joh 5,24–29 mit den Themen „Auferstehung der Toten“, „Jüngstes Gericht“ und „ewiges Leben“.

Der Text hat wegen seiner ehemaligen Platzierung am 24. Sonntag nach Trinitatis bzw. aufgrund seiner gezielten Marginalisierung im EGb keine Predigttradition und wird mit dieser Meditation für den „Totensonntag“ erstmals für die GPM behandelt. Eine kleine Ausnahme bildet allerdings das alte Proprium des 24. Sonntags nach Trinitatis, für das einige wenige Bearbeitungen vorliegen.² Zuletzt planmäßig gepredigt wurde über diesen Text übrigens am 5. November 1989 – vier Tage vor dem Berliner Mauerfall.

Wer das Proprium des Totensonntags wählt, wird den Themen, welche die trauernden und gedenkenden Menschen an diesem Tage bewegen, gewiss nicht ausweichen, sondern sich bewusst entscheiden für eine Lehr- und Trostpredigt zu den klassischen Fragen, wie sie vielfach gestellt, aber nicht oft ausgesprochen werden: Wo sind unsere Toten? Gelangen alle Menschen zur Erlösung? Werden wir unsere Lieben wiedersehen? Die damit formulierten Unsicherheiten werden von Gemeindeglied-

Wo sind unsere Toten? Gelangen alle Menschen zur Erlösung? Werden wir unsere Lieben wiedersehen?

1 Evangelisches Gottesdienstbuch, Berlin 1999, 406.

2 *Otto Weber*, Meditation zu Joh 5,19–29, in: ders., *Predigt-Meditationen*, Göttingen 1967, 188–190 [aus den GPM 1951/52]; *Jürgen Roloff*, Meditation zu Joh 5,(19–23) 24–29, in: GPM 43 (1988/89), 421–427; dort 421, Anm. 1 finden sich Verweise auf lediglich drei weitere Bearbeitungen des Textes.

dern wohl deswegen nur noch selten in dieser Weise thematisiert, weil sie intuitiv wissen, dass die biblischen Texte darauf keine direkte Antwort geben und dass die Theolog*innen darauf ausweichend („Das kann man so direkt nicht sagen!“) oder korrigierend („So darf man das nicht fragen!“) reagieren. Der Text verfolgt in der Tat andere eschatologische Themenstellungen und wer predigt, sollte diese zunächst für sich selbst klären, um sie mit den Fragen von Trauernden vermitteln zu können.

Leben: Eschatologische Erinnerungen

Das Neue Testament redet zuerst von Christus und vom Christusverhältnis derer, die an ihn glauben – und malt nicht das postmortale Geschick der Menschen aus. Die neutestamentlichen Texte beschreiben nicht das Jenseits, sondern machen einen Namen groß. Sie verkündigen Jesus Christus. Im Johannesevangelium wird er als das Sein Gottes selbst beschrieben, als der Logos, oder in unübertreffbar verkürzender Metaphorik einfach als „der Sohn“ (5,26–28; vgl. 3,35 und 17,1f.). Man kann verschiedene Eschatologien unterscheiden (dazu gleich), aber in einer großartigen Konzentration, die man schon fast Monotonie nennen könnte, verkündigt besonders Johannes in Kap. 5,19–47 die Eschatologie des Sohnes. Schlichter gesagt: An ihm entscheidet sich alles und vor allem eines – das Leben, das wahre und das ewige Leben (5,24.26). Ähnlich heißt es aber auch in Mt 11,27, dass der Vater alles dem Sohn übergeben hat.

In der „Lehre von den letzten Dingen“, der Eschatologie, wird als Auslegung der biblischen Texte zunächst die individuelle Eschatologie von der gemeinsamen, der kollektiven und kosmischen Eschatologie unterschieden. Im Glaubensbekenntnis von Nicaea-Konstantinopel von 381 wird beides als zusammengehörend gedacht: „Wir erwarten die Auferstehung der Toten und das Leben der kommenden Welt“ („*Et expecto resurrectionem mortuorum et vitam venturi sæculi*“). Die individuelle Erwartung der Erlösung ist nicht individualistisch (egoistisch) vorzustellen, sondern sie betrifft die gesamte Schöpfung (vgl. Röm 8,18–25, einer der Predigttexte am drittletzten Sonntag des Kirchenjahres) bzw. den gesamten Kosmos (Joh 3,16). Beide Formen von Eschatologie zu unterscheiden bedeutet also zugleich, beide

„Der Sohn“, diese zwei Worte umfassen die gesamte individuelle und kollektive Eschatologie des Neuen Testaments.

zusammenzuhalten. Im Sohn entschied sich Gott für den Kosmos und an Jesus entscheiden sich das individuelle Leben und das individuelle Gericht (Joh 3,14–21, Evangelium an Reminiszeren). „Der Sohn“, diese zwei Worte umfassen die gesamte individuelle und kollektive Eschatologie des Neuen Testaments. Im Sohn hat sie ihre Einheit, denn in ihm war das Leben (1,4).

Die zweite Grundunterscheidung, diejenige zwischen „präsentischer“ und „futurischer“ Eschatologie, wird vor allem immer wieder an dieser Perikope festgemacht. Denn in Joh 5,24 finden sich zunächst präsentische, ja präsentisch perfek-

tische Aussagen: Wer glaubt, der „*ist* vom Tode zum Leben hindurchgedrungen (μεταβέβηκεν/*metabebēken*)“. Der Übergang in eine andere Seinsweise, das Überschreiten der entscheidenden Schwelle (die μετάβασις/*metabasis*)³ hat sich bereits vollzogen. Das Leben im Hören auf den Sohn und im Glauben an den Vater ist ein kategorial anderes Sein und Selbstverstehen. Dieser Gedanke ist auch von Paulus her geläufig: Das Sein in Christus bedeutet das Verlassenhaben des alten Seins zugunsten einer neuen Schöpfung (καινή κτίσις/*kainē ktisis*, 2Kor 5,17).

Demgegenüber ist vor allem in Joh 5,28f. von der Zukunft die Rede, während sich in V. 25 die präsentischen und die futurischen Aussagen miteinander verbinden. *Rudolf Bultmann* meinte, dass eine spätere Redaktion die traditionell futurischen Aussagen hinzugefügt habe, um die normale kirchliche Lehre einzutragen, die in der Quelle bzw. beim Evangelisten noch gefehlt habe. Die Redaktion wollte nach Bultmann „den Ausgleich der gefährlichen Aussagen V. 24f. mit der traditionellen Eschatologie“ herstellen;⁴ analog kann man auch V. 28f. als traditionelle Aussage verstehen, die der Evangelist vorfand und durch die Voranstellung von V. 24–27 in ein neues Licht rücken wollte.⁵

Doch derartige Operationen sind von der jüngeren Forschung grundsätzlich in Frage gestellt worden. Vor allem die Lebensarbeit von *Hartwig Thyen* (1927–2015), dokumentiert in seinem großen Johanneskommentar,⁶ bestand darin, das Johannesevangelium insgesamt als ein verständliches, „kohärentes, hochpoetisches literarisches Werk“ zu begreifen.⁷ Im Laufe seiner vierzigjährigen Beschäftigung mit dem Evangelium entfernte sich Thyen immer mehr von dem Grundsatz, „Teile des Textes dem Moloch der Literarkritik zu opfern“.⁸ Das Präsentische und das Futurische gehören demnach ebenso zusammen wie das Kollektive und das Individuelle der Eschatologie. Für Johannes ist die Totenauf-erstehung zukünftig (5,28f.) und gegenwärtig zugleich. Jesus spricht hier auf der literarischen Ebene diejenigen an, die sein Handeln kritisieren; das bezieht sich auf seine Totenerweckungen (Joh 11,1–45) wie auf die vorangehende Heilung des 38 Jahre lang krank Liegenden in Joh 5,1–18, dem Jesus „Steh auf!“ (ἐγειρε/*egeire*),

Das Präsentische und das Futurische gehören ebenso zusammen wie das Kollektive und das Individuelle der Eschatologie.

3 Dieser Übergang vom Sein in der Welt zum Sein in Gott kann darüber hinaus als der eigentliche Inhalt jeder Liturgie gelten: *Wilhelm Stählin*, Predigthilfen I. Evangelien, Kassel 1958, 391 (zu Joh 5,19–29). So ist der Gottesdienst im Anschluss an das II. Vatikanische Konzil, das „Paschamysterium“, als das Zusammenspiel von Katabase, Anabase und „Diabase“ (Transitus) beschrieben worden: *Werner Hahne*, De Arte Celebrandi oder Von der Kunst, Gottesdienst zu feiern. Entwurf einer Fundamentalliturgik, Freiburg 1989, 192–201.

4 *Rudolf Bultmann*, Das Evangelium nach Johannes, Göttingen 1941, 196.

5 Literatur dazu bei *Roloff* (Anm. 2), 424.

6 *Hartwig Thyen*, Das Johannesevangelium, Tübingen 2005 (HNT 6; 2. Aufl. 2015). *Thyen* war der letzte direkte Schüler *Bultmanns* und erbe dessen Aufzeichnungen zum Johannesevangelium.

7 *Thyen* (Anm. 6), V (Vorwort), Kursivierung dort.

8 AaO., 317 (zu Joh 5,26–29).

zugerufen hatte. Der johanneische Jesus unterscheidet demnach gerade *nicht* zwischen den geistig Toten und den leiblich Toten: Die Auferstehung bezieht sich auf Geist und Leib und beginnt im Hören auf die Stimme Jesu (V. 24.28). Das Leben des Menschen ist das eine Leben vor Gott, jetzt und in Zukunft, im irdischen wie im zukünftigen Leben. Negativ formuliert: Der Tod ist das Gleichnis für die Tatsache, dass das Leben *extra fidem* am Leben vorbeigeht. *Otto Weber* hat das in provokative Worte gefasst: „Dass der Mensch einmal tot sein wird, das ist nur die Außenseite davon, dass er längst tot ist.“⁹ Positiv gesagt: Die Stimme, die sich heute hören lässt (5,24), ist dieselbe, die einmal als Ruf aus den Gräbern ertönen wird (5,28): „Steh auf!“ – ἔγειρε!

Auferstehung zum Gericht

Nun enthält der Text allerdings noch zwei andere, wirklich existenzielle Verstehensprobleme, die ebenso gewichtig, wenn nicht noch schwieriger sind als das Verhältnis von präsentischer und futurischer Eschatologie. Wenn das Leben in Christus und mit Christus jetzt und in der kommenden Welt unteilbar ist, wenn Christus derselbe und der gleiche ist, wie kann er, der die Inkarnation der göttlichen Rettung und des wahren und ewigen Lebens ist, zugleich der Richter sein? Das Nicaenoconstantinopolitanum wie das in den meisten Gottesdiensten gesprochene Apostolikum sind eindeutig: „Von dort wird er kommen zu richten die Lebenden und die Toten“ („*et iterum venturus est cum gloria iudicare vivos et mortuos*“). Joh 5,27 und die Lehrtradition der Kirche stimmen exakt überein: Der kommende Sohn, nicht der Vater wird als der Richter geglaubt; ebenso war es eine Woche vor dem Totensonntag im Evangelium Mt 25,31–46 zu hören gewesen: Der in Herrlichkeit kommende Menschensohn wird die Menschen voneinander scheiden. Erst recht bedrängend ist der in Aussicht gestellte doppelte Ausgang in Joh 5,29 (vgl. Mt 25,46). Das Gericht und sein doppelter Ausgang sind zwei Aspekte, die in der Predigt vorkommen sollten oder mindestens vor dem Predigen für einen selbst geklärt werden müssen.

Wie verhalten sich Gericht und Leben, Gericht und Strafe?

Das Gericht des Sohnes (V. 27)

Der wiederkommende Christus ist nach V. 27 zugleich der Richter, weil Gott ihm die Vollmacht (ἐξουσία/*exousia*) dazu gegeben hat. Darin ist zunächst die Aussage enthalten, dass Vater und Sohn in ihrem Handeln und Sein aufs engste zusammengehören. Der Sohn hat in sich das Leben wie der Vater (V. 26) und auch die Werke von Vater und Sohn sind untrennbar: „Noch konsequenter lässt sich die *Einheit*

⁹ *Weber* (Anm. 2), 189.

von Vater und Sohn, das ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἐν ἑσμεν (10,30 [*egō kai ho pater hen esmen*]), kaum denken.¹⁰ Darum *kann* der Sohn in der johanneischen Vorstellung ebenso der Richter sein wie der Vater; und er *muss* der Richter sein, weil er ein Mensch war. Die in V. 27 gegebene Begründung für das künftige Richteramt Jesu lautet schlicht: „weil er der Menschensohn ist.“

Es spricht vieles dafür, den Menschensohn hier weniger in der Tradition der auf einer Wolke nahenden apokalyptischen Gestalt (Dan 7,13f.) zu lesen, sondern den „Sohn des Menschen“ einfach als „Menschen“, von der *conditio humana* her zu verstehen. Die menschliche Natur bestimmt den Sohn dazu, den Menschen endgültig zu beurteilen. Er, der ein Mensch war und der „versucht worden ist in allem wie wir, doch ohne Sünde“ (Hebr 4,15), hat an der göttlichen Vaternatur ebenso Anteil wie an der menschlichen – anders als der Vater. Darum ist der kommende Sohn für Johannes nicht nur das Leben selbst (1,4), sondern auch das menschliche Leben in aller seiner Schwachheit. Zieht man Hebr 4,15 als Kommentar zum besseren Verständnis mit heran, dann lässt sich sagen: Dieser Richter hat nicht nur die göttliche Vollmacht, sondern auch die Fähigkeit, mitzuleiden mit der Schwachheit derjenigen, über die er zu befinden hat. Der Richter ist zugleich der Hohepriester, der in allem den Menschen gleich werden musste – „damit er barmherzig würde“ (Hebr 2,17).

Mit einer kleinen Nuance lässt sich die Notiz in Joh 5,27 als starkes Evangelium lesen: Nicht nur ist der Sohn der Richter mit der unbeschränkten Vollmacht; vielmehr ist auch der Richter der Sohn im Sinne der unbeschränkten Barmherzigkeit, der im Gericht sein Urteil sprechen wird im Sinne von Joh 8,11: „Sündige hinfort nicht mehr.“ Das Gericht des Sohnes ist ein aufrichtendes, ein in das Reich des Vaters und des erfüllten Menschseins führendes Gericht. Vom Angesicht des Sohnes kommt die Rettung her. So gewendet blickt der Totensonntag schon voraus auf den Advent: Gott richtet die Welt gerade so, als wollte er belohnen: „Wer hier dem Sohn vertraute, kommt dort aus dem Gericht“ (EG 16,5).

Vom Angesicht des Sohnes kommt
die Rettung her.

Wie aber passt zu diesem Evangelium von dem aus Barmherzigkeit überstandenen Gericht der doppelte Ausgang in Joh 5,29 (von dem übrigens auch der Advent etwas weiß, vgl. EG 5,7–8)?

Zur Rhetorik des doppelten Ausgangs des Gerichts (V. 29)

Auch an diesem Punkt sind sich Joh 5 und Mt 25 anscheinend einig: Es gibt eine Auferstehung zum Leben und eine Auferstehung zum Gericht. Die Glaubensbekenntnisse dagegen schweigen – in großer Weisheit – von dem zweifachen Ausgang.

Man wird hier gut beraten sein, für das eigene Predigen und für den eigenen Glauben nicht zu viel wissen zu wollen und die biblischen Texte nicht als Mittei-

¹⁰ Thyen (Anm. 6), 315, dort kursiv.

lung metaphysischer Tatsachen falsch zu verstehen. Zuerst ist an den Sohn als das menschengewordene Evangelium zu denken.

Er ist nicht nur der Helfer und Tröster, sondern auch der Veränderung fordernde Herrscher, er ist auch das klärende Gericht in Person, an dem sich die Geister scheiden. Schön hat *Jürgen Henkys* in EG 97,4 gedichtet: „Streng ist seine Güte, gnädig sein Gericht“. Und zweitens wird man den doppelten Ausgang in den biblischen Texten vor allem als eindringliche Mahnung verstehen, als Aufruf zu dem Menschsein, das uns verheißen ist. So ist auch die jesuanische Predigt mit der Geschichte vom reichen Mann und armen Lazarus (Lk 16,19–31, Evangelium am 1. Sonntag nach Trinitatis) zu verstehen: Werdet Helfer und Tröster und meint nicht, es sei immer noch irgendwann Zeit genug, sich menschlich zu verhalten. Die Rede vom doppelten Ausgang ist demnach nicht als Drohung, sondern als Paränese aufzufassen: Sei nicht der, der

Sei nicht der, der aus Dir unbedachterweise werden könnte, sondern sei, was Du bist: Mensch unter Menschen!

aus Dir unbedachterweise (Lk 16,19.28) werden könnte, sondern sei, was Du bist: Mensch unter Menschen, wie es Gott selbst schließlich auch war. Der

doppelte Ausgang ist ein performativer biblischer Sprechakt, der die Menschen zu dem macht, was sie sein können: Menschen der Gnade und gnädige Menschen.

Und schließlich zeigt drittens die Lehre von der Versöhnung (Wiederbringung) aller, die „*apokatastasis panton*“ (Allversöhnung), wie sehr hier die Logik an ihre Grenzen kommt. Man kann die Apokatastasis nicht ernsthaft lehren, weil damit die Dynamik aus der Lebens- und Gottesgeschichte herausgenommen würde. Man kann sie aber auch nicht ernsthaft *nicht* lehren, weil damit der Überschwang der Gnade in Zweifel gezogen würde. Damit bleibt nur die Weisheit von V. 28: μή θαυμάζετε τούτο/*mē thaumazete touto* – Wundert euch darüber nicht.

Dem Versagen aller Logik und zugleich einem zutiefst humanen Impuls *gegen* die Vorstellung von der ewigen Verdammnis hat *Schleiermacher* in einem Anhang zu § 163 seiner Glaubenslehre Ausdruck verliehen: Gegen die ewige Verdammnis spreche die Überlegung, dass das Mitgefühl der Seligen mit den Verdammten „nothwendig die Seligkeit trüben“ müsse, zumal dieses Gefühl dann nicht mehr durch die Hoffnung gemildert würde.

Damit bleibt es dabei, dass die Rede vom doppelten Ausgang ein Bild ist für die Hoffnung auf die herzliche Barmherzigkeit Gottes (Lk 1,78), auf den Sohn, der selbst das Leben und die Gnade in Person ist.¹¹

Prof. Dr. Michael Meyer-Blanck, geb. 1954, lehrt seit 1997 Praktische Theologie an der Universität Bonn.

An der Schlosskirche 2–4, 53113 Bonn

E-Mail: meyer-blanck@uni-bonn.de

11 Neben den erwähnten Liedern zu Advent (EG 16) und Passion (EG 97) sowie den Wochenliedern EG 526 und 533 hat man unter den in der Gemeinde geläufigen Passions-, Oster- und Bestattungsliedern gewiss eine reiche Auswahl. Auch vor volkstümlichen Liedern wie EG 376 schrecke man an diesem Tag nicht zurück.

Lebensklug werden

Matthias Freudenberg

Aufmerksame Geduld

Am Ewigkeitssonntag begegnet in der neuen Ordnung gottesdienstlicher Texte ein alter Bekannter: das Gleichnis von den klugen und dummen Jungfrauen. Gut möglich, dass die Predigenden in das „Ach“ Jeremias (Jer 1,6) einstimmen wollen: Ach, schon wieder dieses Gleichnis! Ach, was soll mir dazu Neues einfallen? Ach, wie fern ist das Gleichnis von unserer Wirklichkeit! Ach, der harte Schluss! Jeremia wird Rettung versprochen (Jer 1,8), und wer über Mt 25,1–13 predigt, ist schon mit etwas Inspiration zufrieden.

Christen vertrauen darauf, dass jenseits der Zeit die Ewigkeit auf sie wartet und sie in der Gemeinschaft mit Jesus Christus an Gottes Reich teilhaben. Wann aber ist die Zeit zu Ende und beginnt die Ewigkeit? Die biblischen Texte halten sich bedeckt: „Ihr wisset weder Tag noch Stunde“ (Mt 25,13; vgl. 24,36.42.44.50). Jesu Christi Wiederkunft und der endgültige Anbruch des Gottesreiches sind kein Spekulationsobjekt. Nur Gott kennt die Abläufe und steuert sie (Mk 13,32). Was folgt daraus für den Glauben? Er zeichnet sich durch aufmerksame Geduld aus: aufmerksam, indem er Vorsorge trifft statt in Lethargie zu verfallen; geduldig, indem er die ungeahnt lange Zeit mit hoffnungsvoller Erwartung füllt. *Eberhard Jüngel* formuliert: „Geduld ist der lange Atem der Leidenschaft. Jede große Leidenschaft bedarf der Geduld und muß auch ihrer fähig sein. Und wahre Geduld ist das genaue Gegenteil leidenschaftsloser Ergebenheit oder Resignation.“¹ Das Gleichnis lässt sich als Anstoß lesen: als Anstoß, mit der Wartezeit hin zum Gottesreich bedacht und nicht schlampig umzugehen, und als Anstoß, die menschliche Geduld von Gottes Geduld nähren zu lassen.

Eine Hochzeit und drei Bilder

Mt 25,1–13 führt vor Augen, dass es – ähnlich dem Gleichnis vom klugen und dummen Hausbauer (Mt 7,24–27) – unterschiedliche Haltungen gibt, sich auf das Wie-

1 *Eberhard Jüngel*, Gottes Geduld – Geduld der Liebe, in: ders., Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III (BEvTh 107), München 1990, 183–193, 183.

derkommen Christi einzustellen.² Ein kluges und ein dummes Verhalten werden kontrastiert, dieses in Bildern ausgemalt und mit einer abschließenden Aufforderung „Darum wachtet!“ versehen. Wir folgen zunächst den Bildern von Mt 25,1–13, statt sie im Stile einer mathematischen Gleichung in das, was ‚eigentlich‘ gemeint sei, zu übersetzen. Gleichnisse des Himmelreichs wollen die Leser und Hörer in Gottes neue Welt hineinziehen.

... die Leser und Hörer in Gottes neue Welt hineinziehen.

Hochzeits-Bild

Im Zentrum des dritten von fünf Gleichnissen, die der Endzeitrede Jesu (Mt 24,1–42) folgen, steht eine traditionelle jüdische Hochzeit (γάμος/*gamos* V. 10). Gemalt wird ein archaisches Bild aus einer fernen Welt. Und doch findet sich der Brauch, dass das Brautpaar von jungen Frauen (Brautjungfern) begleitet wird, noch bei Hochzeitsfeiern in unseren Breiten.

Eine Hochzeit weckt positive Assoziationen. Vor dem Fest entsteht Vorfreude auf den Tag, an dem sich erfüllt, was die Partner sich erhoffen. Das Fest wird als Fest der Liebe gefeiert, an dem das Hellklingende des Lebens den Ton angibt. Zur Feier gehören Essen, Trinken, Geselligkeit, Fröhlichkeit, Tanz und Musik. Hier,

Bei einer Hochzeit triumphiert die Lebenslust über das Zerstörerische des Todes.

bei der Hochzeit, triumphiert die Lebenslust über das Zerstörerische des Todes. So geschieht es auch bei anderen Hochzeiten in der Bibel wie bei der Hochzeit zu Kana,

die in den Genuss des guten Weines einmündet (Joh 2,1–11). Wie in Mt 25,1–11 identifiziert auch das Gleichnis von der königlichen Hochzeit (Mt 22,1–14) das Fest mit dem Gottesreich. Die Hochzeit wird zum Bild für die Heils- und Freudenzeit, in der Gott seine universale Herrschaft antritt und die Menschen in seine Gemeinschaft zieht.

Zur Hochzeit gehört eine sorgfältige Vorbereitung. Nichts soll aus dem Ruder laufen. Doch das Leben verläuft nur selten planmäßig – so auch hier. V. 5 deutet den Bruch an, der sich dramatisch auswirkt: Der Bräutigam verspätet sich und mit ihm der Fackelzug.³

Pleiten, Pech und Pannen gehören zum Genre romantischer Hochzeitskomödien. Filme wie „Vier Hochzeiten und ein Todesfall“ (1994), „Die Hochzeit meines besten Freundes“ (1997), „Verliebt in die Braut“ (2008), „Hangover“ (2009), „Monsieur Claude und seine Töchter“ (2014) oder „Das Leben ist ein Fest“ (2017) zeigen,

² Exegetische Details bei *Ulrich Luz*, Das Evangelium nach Matthäus, 3. Teilband: Mt 18–25 (EKK I/3), Zürich/Neukirchen-Vluyn 1997, 465–492; *Matthias Konradt*, Das Evangelium nach Matthäus (NTD 1), Göttingen 382–385; klassisch: *Joachim Jeremias*, Die Gleichnisse Jesu, Göttingen ¹¹1998, 48–50.170–172.

³ Auf der Ebene der historischen Realien verdichtet sich darin die Enttäuschung der frühen Gemeinden über das Ausbleiben der für die nächste Zeit erhofften Wiederkunft Jesu Christi.

dass Unerwartetes in Hochzeitsrituale einzieht und für komische Verwicklungen sorgt.

Fackel- und Öl-Bild

Zehn junge Frauen ziehen dem Bräutigam mit brennenden Fackeln (λαμπάς/*lampas* V. 3f.7f.) entgegen, um ihn zum Fest zu begleiten. Es handelt sich um Gefäßfackeln, an der ein mit Öl (ἔλαιον/*elaion* V. 3f.8) getränktes Stück Stoff brennt und genug Licht verbreitet.⁴

Helles, strahlendes Licht verbreitet Wärme, die der Kälte etwas entgegensetzt, und steht für erhellende Klarheit und Wahrheit, welche die Finsternis der Lüge durchbrechen.⁵ Die Schöpfung hebt mit der Erschaffung des Lichts an (Gen 1,3–5). Später sagt Jesus von sich selbst, dass er das Licht der Welt ist und dass seine Nachfolge im Licht und nicht in der Finsternis geschieht (Joh 8,12). Licht ist Leben, und wer Licht verbreitet, bringt die Hoffnung zum Strahlen. Das Öl wird zum Leuchtstoff des Lebens. Christen leben als „Licht der Welt“ (Mt 5,14) und bringen auch andere zum Leuchten.

Neben dem Licht gibt es auch das Dunkel und die Grautöne zwischen beiden. Dass die Welt voller Kontraste ist, zeigt sich an den jungen Frauen: Zwischen ihnen entsteht ein Riss. Nur fünf von ihnen können ihre Lampen anzünden, da sie genügend Öl für den entscheidenden Moment mitgenommen haben. Die anderen fünf müssen zur Unzeit Öl nachkaufen und treffen zu spät ein. Es gibt ein Zu-spät im Leben. Ohne Öl bleibt es dunkel. Menschen fehlt es an Öl, um wirklich zu leuchten und für etwas zu brennen. Sie wollen leuchten und können es nicht. Sie wollen anderen den Weg zeigen und wissen ihn selbst nicht zu gehen. In das Bild von Fackel und Öl mischt sich das Motiv der verpassten Chancen.

Menschen fehlt es an Öl, um wirklich zu leuchten und für etwas zu brennen.

Tür-Bild

Menschen stehen vor geöffneten Türen, die ihnen signalisieren, willkommen zu sein. Zutritt gestattet! Wem die Türen offenstehen, kann sich weiterentwickeln und hat Bewegungsfreiheit. Welch ein Segen, eintreten zu können! In der Bibel wird das schöne Bild entfaltet, dass im Jerusalem der Heilszeit die Tore stets „offen stehen und weder Tag noch Nacht zugeschlossen werden“ (Jes 60,11; Off 21,25f.).

⁴ Es ist denkbar, dass der Bräutigam vor der Hochzeitsfeier, die in seinem Haus stattfindet, die Braut an ihrem Elternhaus empfängt. Die jungen Frauen kommen ebenfalls aus dem Haus der Braut und begleiten das Paar mit ihren Fackeln zum Fest. Möglich ist aber auch, dass die Braut schon im Haus des Bräutigams ist und währenddessen der Bräutigam im Haus der Braut den Brautpreis verhandelt.

⁵ Vgl. EG 136: „O komm, du Geist der Wahrheit“.

Türen können auch verschlossen sein. Es gibt die aus Angst verriegelten Türen (vgl. Joh 20,19) und die nach außen hin verschlossenen Türen, um andere vom Zutritt auszuschließen – manchmal für immer und ewig. So auch im Gleichnis. Der Tag geht ins Land, schließlich wird es Abend, und die Nacht bricht herein. Die jungen Frauen schlafen ein. Plötzlich, mitten in der Nacht, bekommt das Gleichnis eine Wendung, als der Bräutigam endlich auftaucht. Die Klugen bekommen Zutritt zum Fest, den Dummen wird die Tür (θύρα/*thyra* V. 10) vor der Nase zugeschlagen. „Ich kenne euch nicht“ (V. 12), so dringt es an ihre Ohren – endgültige Worte, die durch Mark und Bein gehen. Die einen werden mit einem Mund voll Lachens ein rauschendes Fest feiern, die anderen bleiben außen vor. Die harte, unbequeme Wahrheit lautet, dass für sie kein Funken Hoffnung mehr besteht.

An Portalen mittelalterlicher Kirchen wird dieses Eintreten bzw. Draußen-Bleiben dargestellt. Je fünf junge Frauen rechts und links, die Klugen mit brennenden Fackeln und einem Lachen auf den Gesichtern, die Dummen mit traurigem Gesicht und gesenkten Fackeln. So wird das Gleichnis zum Bild für das Endgericht.⁶ Wer die Kirche betritt, soll sich fragen, auf welcher Seite sie oder er steht.

Menschen nehmen ihr Leben so wahr, dass die Tür zum Leben, seiner Freude und seiner Erfüllung zufällt und das Leben an ihnen vorübergeht. Das bittere Gefühl des Draußen- und Ausgeschlossen-Seins liegt bleiern auf ihnen. So auch im Drama „Draußen vor der Tür“ (1947), in dem *Wolfgang Borchert* das Erleben des deutschen Kriegsheimkehrers Beckmann beschreibt, dem es nach dreijähriger Kriegsgefangenschaft nicht gelingt, in der Gesellschaft wieder Fuß zu fassen. Er bleibt draußen vor der Tür, ausgeschlossen, verstoßen.

Auf dass wir klug werden

Wo ist mein Platz beim Fest? Wie steht es um meine Ölvorräte? Welche offenen und verschlossenen Türen kenne ich? Und wie wartet man auf Gott und sein kommandes Reich?

Die jungen Frauen unterscheiden sich voneinander in ihrer praktischen Lebensklugheit. Die einen handeln weitsichtig, die anderen kurzsichtig. Das Gleich-

Das Gleichnis leitet nicht zu einer erhabenen Moralität an, sondern zur Verhaltensänderung.

nis leitet nicht zu einer erhabenen Moralität an,⁷ sondern zur Verhaltensänderung, sich aufmerksam und geduldig auf Gottes neue Welt

6 In einigen Darstellungen wurden die Klugen mit der triumphierenden Kirche und die Dummen mit der Synagoge identifiziert – ein in Stein gemeißelter Ausdruck des kirchlichen Antijudaismus.

7 So die abwegige Auslegung von *Peter Fiedler* (Das Matthäusevangelium [ThKNT 1], Stuttgart 2006, 371–373), der zufolge die Fackeln auf das Licht der guten Werke hindeuten, das Öl die guten Werke seien, es den Dummen an Taten der Mitmenschlichkeit fehle und die guten Werke Einlassbedingungen ins Himmelreich seien.

einzustellen und dem im Bild des Bräutigams (vgl. Mt 9,15; 22,1–14) gezeichneten Christus zu begegnen. Die zu Ende gehende Zeit soll bewusst genutzt werden. Im Motiv der Wachsamkeit (V. 13) spiegelt sich das Zeit-Thema: Wie kann das angekündigte nahe Gottesreich mit der dahinfließenden Zeit in Übereinstimmung gebracht werden? Das Gleichnis mahnt dazu, sich gründlich auf die Ewigkeit einzustellen und Vorbereitungen dafür zu treffen, damit der Teilnahme am Fest nichts entgegensteht.

Was bedeutet es, klug zu leben bzw. „ein weises Herz [zu] gewinnen“ (Ps 90,12, Zürcher 2007)? Die fünf klugen Frauen richten sich auf das Kommen des Bräutigams ein. Sie wissen, dass er kommt, und sind im richtigen Moment dabei. Das Klugwerden lässt sich als *Lebensklugheit für heute, für das Sterben und für Gottes neue Welt* beschreiben.⁸

Lebensklugheit für heute

Zunächst geht es um vorletzte Dinge: das rechtzeitige Da-Sein und das Zu-Spät, die genutzten und verpassten Chancen. Auf dieser Ebene von Lebenspraxis und Lebensweisheit reizt das Gleichnis, zu fragen: Wie nutze ich meine Zeit? Wo-durch vergeude ich wertvolle Zeit? Was kann ich ändern, um Zeit zu gewinnen? Der Schlaf der Klugen ist der Schlaf jener, die vorbereitet sind und hinsehen. In ihrem Schlaf zeigt sich Gelassenheit. Wer seine Lebenswelt in Ordnung gebracht hat, kann sich gelassen zur Ruhe legen. Wer Wichtiges aufschiebt, wird unruhig und unzufrieden.

Klug vorbereitete Christen nehmen aufmerksamer als andere Gottes heilsames Reden und seinen guten Willen wahr, um ihn zu tun. Sie können – gerade in Notzeiten – auf ihre geistlichen Ressourcen zurückgreifen und sind zur Selbstkorrektur und Umkehr bereit. Gottes Geist ist das nährenden Öl und Lebenselement, von dem sie leben. Ihr nährendes Öl ist nicht erschöpft, sondern reicht für die Durststrecken des Lebens aus. Christen messen dem gegenwärtigen Leben seine eigene Bedeutung zu. So groß ihre Sehnsucht nach Gottes Zukunft ist, so wenig ist das gegenwärtige Leben eine Durchgangsstation, die man vernachlässigen darf. Es ist klug, hinauszugehen und Christus entgegenzugehen (V. 6). In seinem Licht ist jeder geschenkte Tag kostbar und verdient es, aufmerksam gelebt zu werden.

So groß ihre Sehnsucht nach Gottes Zukunft ist, so wenig ist das gegenwärtige Leben eine Durchgangsstation, die man vernachlässigen darf.

⁸ Anregungen bei Hans-Joachim Eckstein, Matthäus 25,1–13. Die klugen und törichte Jungfrauen, Bibelarbeit, in: http://hansjoachimeckstein.com/Texte/Allgemeinverstaendlich/Hans-Joachim-Eckstein_Kluge-und-toerichte-Jungfrauen.pdf [Abruf: 4.1.2019].

Lebensklugheit für das Sterben

Der Nerv des Ewigkeits- und Totensonntags ist die beunruhigende Tatsache, dass das irdische Leben auf ernüchternde Weise begrenzt ist. Das Gleichnis leitet dazu an, über das eigene Sterben-Müssen nicht den Mantel des Schweigens auszubreiten, sondern sich darauf einzurichten. Die Weisheit des „memento mori“ ist lebensklug, sofern sie den Gedanken einschließt, dass Christen im Sterben ihrem Herrn entgegengehen und in ihm ihren einzigen Trost erkennen.⁹ Es gehört zu den Vorbereitungen des Lebens, nicht nur für das eigene Sterben nüchtern Vorsorge zu treffen, sondern auf die Möglichkeiten zu hoffen, die Gott jenseits des Todes eröffnet. Es ist klug, an die Stelle der zerstörerischen Angst das Vertrauen auf Gott zu setzen, der im Angesicht des Todes weder am Ende ist noch verstummt. Von Gottes Zukunft her fällt auch auf das Sterben und den Tod Licht. Mitten in den Schrecken des Todes hinein dringt das Evangelium ein mit seiner Botschaft von der Begrenzung des Todes. Da Gott dem Tod seine Macht genommen hat (2Tim 1,10), bleibt er mit den Glaubenden über ihren Tod hinaus verbunden. Das Sterben ist ein Sterben in der Gemeinschaft mit dem Auferstandenen (Röm 14,7–9). Folglich ist nicht der Tod, sondern Gott das Jenseits der Glaubenden. Sie sterben in Gottes ewiges Leben hinein.

Lebensklugheit für Gottes neue Welt

Wo stehe ich, wenn einmal die Tür ins Schloss fällt? Drinnen beim Festmahl und seiner Freude oder draußen vor der Tür? Lebensklug für Gottes neue Welt zu werden heißt zunächst, der Hoffnung und nicht der Spekulation über Heil und Unheil Raum zu geben. Ein letztes Urteil, wem die Türe geöffnet und wem sie verschlossen wird, steht allein Gott zu. *Gerhard Sauter* schreibt:

„Wir dürfen weder Christi Urteil über sie vorwegnehmen noch Menschen ansehen, uns eingeschlossen, ohne auf Gottes verborgenes Handeln an ihnen und an uns zu hoffen: auf sein Handeln mit Christus, dessen Ausmaß wir nicht überblicken können und das doch alle und alles erreichen will.“¹⁰

Sich auf Gottes neue Welt klug vorzubereiten heißt, Jesus Christus entgegenleben und ihn in die eigene Hoffnung, aber auch Hoffnungslosigkeit einbeziehen. Noch sind wir Wartende, die wachen und beten.¹¹ Ein Glaube, der hofft, lässt sich nicht auf das Jenseits verträsten, sondern lebt voller Erwartung auf Gottes neue Welt hin. Er ist in Bewegung – hin zum Festsaal. Er brennt hell und klar, weil er durch

⁹ Vgl. Frage 1 des Heidelberger Katechismus, Neukirchen-Vluyn ⁴2010, 7.

¹⁰ *Gerhard Sauter*, *Schrittfolgen der Hoffnung*. Theologie des Kirchenjahres, Gütersloh 2015, 230.

¹¹ Vgl. EG 585 (RWL): „Bleibet hier und wachet mit mir!“.

das nährenden Öl – Gottes Geist – entflammt ist.¹² Und er hofft auf nicht weniger als auf ein ewiges Fest der Liebe, der Gemeinschaft und des Friedens. Es ist nicht nur fromm, sondern auch klug, darauf zu vertrauen, dass sich die Türen des Gottesreiches von selbst öffnen und an dessen Schwelle Licht und Gesang hereinbrechen. Mit Worten *Ernesto Cardenas* gesagt:

„Das ganze Weltall ist Gesang: Lobgesang und Festgesang und Hochzeitsgesang. [...] Wir sind noch nicht im Festsaal angelangt, wir sind aber eingeladen und sehen schon die Lichter und hören schon den Gesang, [...] wir warten hier noch in der Dunkelheit der Nacht auf die Ankunft des Bräutigams, wir sehen aber schon ein Licht in der Ferne und hören einen Lobgesang in der Nacht.“¹³

Prof. Dr. Matthias Freudenberg, geb. 1962, ist Landespfarrer bei der Ev. Studierenden-gemeinde Saarbrücken sowie Lehrbeauftragter an der Universität des Saarlandes und an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal/Bethel.

Waldhausweg 7, 66123 Saarbrücken

E-Mail: m.freudenberg@mx.uni-saarland.de

12 Dazu ausführlich *Matthias Freudenberg*, *Der uns lebendig macht. Der Heilige Geist in Leben, Glaube und Kirche*, Neukirchen-Vluyn 2018.

13 *Ernesto Cardenal*, *Das Buch von der Liebe*, Wuppertal 2004, 142.

DAS GELD HAT DIE STELLE GOTTES EINGENOMMEN?



Falk Wagner

Geld oder Gott?

Zur Geldbestimmtheit der kulturellen
und religiösen Lebenswelt

Herausgegeben von Thomas Scheiwiller und Karl
Tetzlaff

2019. 188 Seiten, gebunden

Print: € 35,00 D | € 36,00 A

ISBN 978-3-8471-0992-1

E-Book: € 27,99 D | € 28,80 A

ISBN 978-3-8470-0992-4

.....
Wiener Forum für Theologie und
Religionswissenschaft – Band 18

Die auf den ersten Blick provozierende Verbindung zweier fernstehender Begriffe zielt auf ein Dilemma der Theologie: Gott wird zur beliebig einsetzbaren Legitimation von ganz verschiedenen Inhalten und Positionen.

In *Geld oder Gott?* widmet sich Falk Wagner der höchst aktuellen Frage nach der ambivalenten sozialen Bedeutung des Geldes. In seinen Augen hat das Geld unter den Bedingungen der modernen, ökonomisch bestimmten Gesellschaft die Stelle Gottes als alles bestimmende Wirklichkeit eingenommen, weil es sämtliche Bereiche des individuellen und sozialen Weltumgangs durchdringt. Die kritische Aufgabe von Theologie und Kirche verortet Wagner demgegenüber in der Kultivierung einer Rede von Gott als Grund einer nicht ökonomisch bestimmten, sondern auf wechselseitige Anerkennung zielenden Form menschlicher Freiheit.



Vandenhoeck & Ruprecht Verlage

www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com

BEI BESTATTUNGEN UND TRAUERFEIERN MILIEUSENSIBEL HANDELN



Heinzpeter Hempelmann |
Benjamin Schließer | Corinna
Schubert | Markus Weimer (Hg.)

Handbuch Bestattung
Impulse für eine milieusensible
kirchliche Praxis

2019. 288 Seiten, gebunden

Print: € 28,00 D | € 29,00 A

ISBN 978-3-525-65278-7

E-Book: € 22,99 D | € 23,70 A

ISBN 978-3-647-57065-5

.....
Kirche und Milieu – Band 3

Das Buch eröffnet Möglichkeiten für ein bewusst adressatenorientiertes, sensibles und pastorales Handeln, das Menschen im Kontext von Bestattung in ihrer konkreten lebensweltlichen Prägung wahr- und ernst nimmt.

Das Handbuch ist zweigeteilt: Im ersten Teil werden wesentliche Aspekte des kirchlichen Bestattungshandelns reflektiert und der Wandel der Bestattungskultur in unterschiedliche fachwissenschaftliche Horizonte gestellt. Der zweite Teil enthält ein Manual, das für jedes der zehn Sinus-Milieus konkrete Anregungen für die Gestaltung einer evangelischen Trauerfeier bietet und dabei auch die vorbereitenden und nachfolgenden Schritte in den Blick nimmt.



Vandenhoeck & Ruprecht Verlage

www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com

GOTTESDIENSTE MIT SENIOREN IN ALTENHEIM UND GEMEINDE GESTALTEN



Albrecht Benz

Erlebnistagesdienste mit Senioren

30 Entwürfe für Altenheim und Gemeinde

2019. Ca. 160 Seiten, kartoniert

ca. € 20,00 D

ISBN 978-3-525-63402-8

Erscheint im Mai 2019

Seelsorgerinnen und Seelsorgern begegnen im Seniorenheim wie auch in der Kirchengemeinde Menschen, bei denen die kognitiven Fähigkeiten aufgrund von hohem Alter oder Demenz abgenommen haben. Das Konzept der »Erlebnistagesdienste« dient dazu, den Senioren in Gottesdiensten nicht nur Worte und abstrakte Gedanken anzubieten, sondern auch Gelegenheiten zu geben, positive Gefühle neu zu entdecken sowie hilfreiche Erfahrungen zu machen. Das Buch liefert neben dem theoretischen Teil mit Vorstellung des Konzepts dreißig Entwürfe, die auf die Bedürfnisse älterer Menschen eingehen und in Predigt, Andacht, Musik, liturgischen wie kreativen gestalterischen Elementen auf sie zugeschnitten werden.