



# Exegetische *Skizzen*

zu den Biblischen Texten



*Deutscher Evangelischer*  
**Kirchentag Dortmund**  
*19.–23. Juni 2019*

**Titelbild/Rückseite** (Tag- und Nachtansicht)

Linda Schwarz

Wege wagen – Sehnsucht nach dem AndersWo

Leinwand grundiert, Transferlithografie auf Chinapapier, fluoreszierendes Pigment,  
30 cm x 40 cm x 1 cm

WV 9/2012

# Inhaltsverzeichnis

<b>Vorwort</b>	<b>4</b>
Biblichen Texten trauen, JULIA HELMKE	4
<b>Losung und Eröffnungsgottesdienste</b>	<b>8</b>
Was für ein Vertrauen – 2 Könige 18,19	8
Hiskias Geschichte, DIRK BRALL	8
Übersetzung in Leichte Sprache	11
Eine Losung für den Kirchentag 2019, CHRISTL M. MAIER	12
<b>Kirchentagspsalm (Tagzeitengebete)</b>	<b>21</b>
Vertrauenspsalm – Psalm 23	21
Alte Bilder, neue Blicke, JAN-DIRK DÖHLING	22
<b>Bibelarbeiten am Donnerstag</b>	<b>32</b>
Vertrauensfrage – Hiob 2,7–13	32
Vertrauen durch schonungslose Offenheit, JOHANNES TASCHNER	33
Impuls zur Bibelarbeit: Praktisch-liturgische Skizze, CHRISTIAN FUHRMANN	38
<b>Bibelarbeiten am Freitag</b>	<b>42</b>
Vertrauenskrise – 1 Mose 22,1–19	42
Ein Ärgernis. Die Bindung Jizchaks, DETLEF DIECKMANN	44
Impuls zur Bibelarbeit: Praktisch-liturgische Skizze, ULRIKE GREIM	54
<b>Bibelarbeiten am Samstag</b>	<b>60</b>
Dein Vertrauen hat dir geholfen – Lukas 7,36–50	60
Eine Frau salbt Jesus, CARSTEN JOCHUM-BORTFELD	61
Impuls zur Bibelarbeit: Praktisch-liturgische Skizze, ULRIKE SUHR	70
<b>Ökumenischer Gottesdienst an Fronleichnam</b>	<b>74</b>
Vertrauen auf den Gott, der Tote aufweckt – 2 Korinther 1,8–11	74
Vertrauen auf Gottes Macht über den Tod, MARLENE CRÜSEMANN	75
<b>Schlussgottesdienst</b>	<b>81</b>
Werft euer Vertrauen nicht weg – Hebräer 10,35–36	81
Von Zuversicht und Standhaftigkeit, KERSTIN SCHIFFNER	81
<b>Feierabendmahle</b>	<b>91</b>
Vertrauen lernen – Markus 16,14–15	91
Von der Kraft des Vertrauens, JENS HERZER	91
<b>Zu den Autor*innen</b>	<b>98</b>
<b>Trau Dich</b>	<b>99</b>
Wort Schrift Kunst von Linda Schwarz	99

# Vorwort

## Biblischen Texten trauen

JULIA HELMKE

Die für den Dortmunder Kirchentag ausgewählten Texte erzählen von vielfältigen Situationen des Vertrauens. Da gibt es zum Beispiel den jüdischen König Hiskia, der in einer politisch scheinbar ausweglosen Situation auf Gott vertraut und dessen Vertrauen sich entgegen aller Wahrscheinlichkeiten auszahlt. „Was ist das für ein Vertrauen, auf das du dich stützt?“, lautet die Formulierung aus dem 2. Buch der Könige. Der Textstelle ist unsere diesjährige Losung „Was für ein Vertrauen“ entnommen.

Nicht immer wenden sich Lebensrealitäten wie in der Geschichte des Königs Hiskia allerdings zum Guten. Nicht immer lösen sich politische oder persönliche Situationen der Not oder des Leids positiv auf und nehmen einen guten Ausgang. Was ist das also für ein Vertrauen, auf das wir uns auch in schwierigen Lebenssituationen stützen können? Wann ist Vertrauen hilfreich, notwendig, lebensfördernd? Und wann kann Vertrauen gefährlich oder missbraucht werden?

Biblische Texte können uns bei der Suche nach Vertrauen eine wichtige Hilfestellung geben, denn sie erzählen von menschlichen Erfahrungen, von Gott, vom Leben in all seinen Facetten und Realitäten. Daher lohnt es sich, dass wir uns mit diesen Texten auseinandersetzen und sie mit unseren Fragen an das Leben und unseren persönlichen Erfahrungen konfrontieren. Die Exegetischen Skizzen liefern mögliche Interpretationsangebote, werfen weiterführende Fragen auf, weiten die Blickrichtung. Trauen, Vertrauen in biblische Texte darf dabei nicht mit einer einhergehenden Passivität oder dem Abgeben von Verantwortung für das eigene Handeln verwechselt werden. Vielmehr wollen uns die biblischen Texte aus scheinbaren Bequemlichkeiten, aus Angst oder leblosen Strukturen herauslocken und fordern zu verantwortungsvollem, mutigem Handeln auf. Warum beispielsweise ist es wichtig, dass der gute Hirte auch mit „Hirtin“ übersetzt werden kann? Welche Gottesbilder, welche menschlichen Machtverhältnisse spiegeln sich wider und können, ja, müssen wahrgenommen und hinterfragt werden?

Vielleicht ist das Vertrauen auf Gott, welches sich aus den biblischen Texten speist, gerade dieses – das daran Festhalten, Dranbleiben, das Trotzdem – auch oder gerade angesichts mancher Lebensrealitäten, mit denen wir konfrontiert werden.

Die Bibel erzählt uns etwas über das Vertrauen, das Menschen auf Gott gesetzt haben, das Vertrauen, das sie in Christus erfahren haben. Sie erzählt vom Vertrauen und der Treue Gottes zu den Menschen, die staunend, zweifelnd, verstummend nach ihm fragen. Die Bibel bleibt dabei nicht an der Oberfläche, sie geht hinein in die Tiefenschichten von Vertrauen, Zuversicht, Gewissheit, Glauben. Die Vorsilbe „ver“ dynamisiert Worte und existenzielle Themen unseres Lebens. Sie signalisiert im Deutschen oft, dass eine wichtige Entscheidung ansteht – zum Guten wie zum Bösen. Vertrauen steht neben Misstrauen, Treue neben Verrat, Zuversicht neben Hoffnungslosigkeit, Gewissheit neben Teilnahmslosigkeit, Sicherheit neben Willkür und Freiheit neben Terror.

Die Texte unserer Autor\*innen sind Hilfen, die hebräischen und griechischen Texte theologisch und historisch-kritisch aufzuschließen, Wissen zu vermitteln und Interpretationen anzubieten. Es gibt nie die eine, richtige Auslegung – schon innerbiblisch blicken wir auf zahllose Diskussionen und Streitgespräche über zentrale Glaubensfragen. Verlangt Gott Opfer? Was bedeutet Treue Gottes in Gottes Geschichte mit den Menschen heute und für Vertrauen in die Zukunft? Kann Glaube Sicherheit vermitteln oder ist Kontrolle nicht doch besser als Vertrauen? Ist Krankheit gottgewollt ebenso wie der Gang durch das Todschattental notwendig? Warum darf man nicht an dem zweifeln, was man nicht sieht? Oder darf man? Worauf hoffen wir – konkret?

Dieses Heft lädt Sie ein, sich hineinzustürzen in das biblische Leben und die vielen Verbindungen und Schleifen zu sehen, die die Worte der heiligen Schriften in unseren Alltag hinein verknöten und verknüpfen.

Am Anfang eines Kirchentages steht die Losung. Sie ist Grundlage, Grundierung der fünf Tage und begleitet alle Projektgruppen und inhaltlichen Vorbereitungen auf den Kirchentag. „Nicht das Vielwissen sättigt und befriedigt die Seele, sondern das Verspüren und Verkosten der Dinge von innen her“, erkannte einst Ignatius von Loyola und diese heute wieder aktuelle Weisung gilt auch für unseren Umgang mit der biblischen Grundlage. Genau lesen, prüfen, weder alles für bare Münzen

nehmen noch alles der Beliebigkeit anheimstellen. Die biblisch fundierte Vorbereitung auf den Kirchentag kann ein Wieder-Erkennen und Wieder-Lernen von Vertrauen in Texte und Worte bedeuten und eine klare Unterscheidung der Geister befördern.

Als die Losung im Oktober 2017 beschlossen war, begann so die eigentliche Arbeit. Mit dem gemeinschaftlichen Übersetzen und erst nach der gemeinsamen Textfassung haben Einzelne die Texte noch einmal durchgearbeitet und für uns aktuell ausgelegt.

Die deutsche Fassung der Texte ist eine Gemeinschaftsarbeit. Die namentlich gekennzeichneten Beiträge spiegeln auch die Diskussionen, die während des gemeinsamen Übersetzens geführt wurden. Biblischen Texten trauen – in den vertrauten Übersetzungen und sich durch neue Übersetzungen zu neuer Gewissheit herausfordern lassen.

Die Grundsätze des Kreises sind unverändert:

1. Die Übersetzung wird dem Wortlaut der Bibeltexte in ihrer hebräischen oder griechischen Originalfassung gerecht.
2. Die Übersetzung macht Männer wie Frauen gleichermaßen sichtbar. Wir gehen davon aus, dass auch in der Antike etwa die Hälfte der Menschheit Frauen waren. Die in den Texten genannten Frauen oder die nicht ausdrücklich genannten, aber mit gemeinten Frauen sollen im Blick bleiben.
3. Die Übersetzung möchte dem jüdisch-christlichen Dialog gerecht werden – eine Verpflichtung, die dem Kirchentag besonders wichtig ist. Der jüdischen Schriftlektüre wird mit der Kirchentagsübersetzung Respekt erwiesen.
4. Die Übersetzung wird einer verständlichen, eingängigen Sprache gerecht. Wo der Text selbst sperrig oder mehrdeutig ist, darf das in der Übersetzung erkennbar werden.

Die Umsetzung dieser Grundsätze wiederum unterliegt einem steten Diskussionsprozess.

Zu der Gruppe der Exeget\*innen gehören für Dortmund:

Dr. Marlene Crüsemann, PD Dr. Detlef Dieckmann, Dr. Jan-Dirk Döhling, Prof. Dr. Jens Herzer, Prof. Dr. Claudia Janssen, Prof. Dr. Carsten Jochum-Bortfeld, Prof. Dr. Christl M. Maier, Dr. Kerstin Schiffner, Prof. Dr. Johannes Taschner. Wir danken diesen Expert\*innen für die Wissenschaft des Alten und Neuen Testaments, für das Aufzeigen vielfältiger Perspektiven zu den Texten und die Formulierung lebendiger Übersetzungen!

Biblische Texte sollen für möglichst viele Menschen erschließbar sein. Dazu gehört seit einigen Jahren eine Übertragung in Leichte Sprache. Dem Kirchentag ist wichtig, dass die Leichte Sprache gehört, gelesen und gesprochen wird – als Zeichen gelebter Inklusion mit Gottesdiensten, Bibelarbeiten und weiteren Veranstaltungen in Leichter Sprache. Die biblischen Texte in Leichter Sprache sind im Dialog mit der Exegesegruppe von einem Team von Expert\*innen für Leichte Sprache erarbeitet worden. Zu dieser Gruppe gehören: Michael Hofmann, Ulrike Kahle, Peter Köster und Christian Möring. Die Verständlichkeit und Praktikabilität der Übersetzungen wurde von Helga Hinkelmann, Jasmin Rodaß, Heiko Heese und Vanessa Griepentrog geprüft. Wir sind dankbar für diese wichtige Aufgabe.

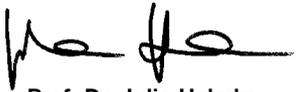
Wie komme ich von der genauen Analyse und der wissenschaftlichen Tiefenbohrung in die Schichten biblischer Texte zu einer öffentlichen Bibelarbeit, die stärker praktisch oder liturgisch geprägt sein kann? Dazu haben wir drei erfahrene Mitglieder aus dem Ständigen Ausschuss des Kirchentages für Abendmahl, Gottesdienst, Fest und Feier (AGOFF) gewonnen, Anregungen, Erweiterungen, Gebets- und Liedervorschläge zu verfassen. Der herzliche Dank geht an Christian Fuhrmann, Ulrike Greim und Prof. Dr. Ulrike Suhr. Die Ideen können Bibelarbeiter\*innen beflügeln und für eine weitere Verwendung der Texte in den Gemeinden und zur Vorbereitung hilfreich sein.

Die Nacherzählung der Hiskiageschichte im Kontext der Losung stammt von dem Schriftsteller und Kulturwissenschaftler Dirk Brall. Die literarische Erzählung bietet eine weitere Form des Textzugangs, eröffnet ein Gefühl für den Kontext der Bibelstelle und bringt die Person des Königs Hiskia auf sehr menschliche Weise näher.

„Alter Native gesucht“ lautet eine der Formulierungen, welche die Künstlerin Linda Schwarz in ihrer Wortkunst zum Ausdruck bringt. Linda Schwarz war im Herbst 2017 Mitglied der Vorbereitungsgruppe für die Losungsvorschläge Dortmund 2019 und konnte dazu gewonnen werden, Fundstücke aus ihrem Tageszeitungsfundus und Kreativ-Zettelkasten zur Verfügung zu stellen. Eine Künstlerin zu den Exegetischen Skizzen hinzuzubitten ist ein Experiment und ein zusätzliches Angebot. Wir vertrauen auf die Kraft des biblischen Wortes und auf die Antworten, die wir als Christenmenschen darauf geben. Das Vertrauen in biblische Texte können wir als Aufzeigen von Alternativen in unserem Denken und Handeln verstehen. Mit diesem Impuls wurde der Deutsche Evangelische Kirchentag vor knapp 70 Jahren gegründet und hierfür steht er weiterhin. Allen Leser\*innen möge diese Publikation beglückende, nachdenkliche, überraschende, widerständige, trostreiche, verändernde Begegnungen mit der Losung und den biblischen Zeugnissen ermöglichen.

Was für ein Vertrauen!

Herzlich  
Ihre



**Prof. Dr. Julia Helmke**  
Generalsekretärin

Alter  
Native  
gesucht!

# Losung und Eröffnungsgottesdienste

## Was für ein Vertrauen – 2 Könige 18,19

### Übersetzung für den Kirchentag Dortmund 2019

<sup>19</sup>Der assyrische Befehlshaber sprach zu ihnen:

Berichtet doch dem König Hiskia:

So hat der Großkönig, der König von Assyrien, gesprochen:

Was ist das für ein Vertrauen, auf das du dich stützt?

### Übersetzung in Leichte Sprache

Ich staune.

Und ich bin überrascht.

Du traust Dich ja was.

Was für ein Vertrauen hast Du?

Auf was verlässt Du Dich?

Wo nimmst Du Dein Vertrauen her?

## Hiskias Geschichte

DIRK BRALL

Du bist 25 Jahre alt, als du König wirst. Von deinem Palast aus siehst du über Jerusalem. Du hörst die Stimmen der Menschen. Ihr Lachen, ihr Rufen. Du verlässt deinen Platz und gehst den Berg hinauf zum Tempel. Dein Vater Ahas hat dir ein unruhiges Reich hinterlassen. Sechzehn Jahre lang hat er den Staat Juda regiert. Er hat sein Land den Assyrern überlassen, um es nicht zu verlieren. Oder besser, um sich zu retten. Er kämpfte nicht. Er wurde geduldet, solange er tat, was ihm gesagt wurde. Du bist ein junger Mann, als du zum König gesalbt wirst. Nicht nur als Thronfolger deines Vaters siehst du dich, sondern auch als Nachkomme deiner Ahnen. Du kennst die Erzählungen von König David, die fast 300 Jahre alt sind. Seinen Liedern und Gedichten hast du schon früh gelauscht. Von seinen Siegen und seinem Scheitern. Von seinem Mut und seinem Glück. Der Tempel Salomos ist dein Zufluchtsort. In dessen Mauern suchst du Schutz. Manchmal nur vor der Sonne, die über der Stadt brennt.

Dein Vater Ahas hat Götterbilder aus Assyrien aufstellen lassen. Altäre an den Straßenecken. Die Feste für den Heiligen Israels schienen vergessen. Er war ungern alleine. Er brauchte Menschen unter sich. Er wollte von dort gesehen werden. Genau wie von den Göttern. Sein eigener Blick misstraute allen.

Schon als er noch lebte, hörtest du lieber die alten Gesänge aus dem Tempel in Jerusalem als die Worte deines Vaters. Jene singen in dir weiter, wenn du auf den Dächern deines Palastes in der Abendsonne stehst und über die Stadt blickst. Als du an die Macht kommst, spürst du, dass im ganzen Land etwas nicht stimmt. Der Tempel ist vollgestellt mit Bildern und Steinmalen anderer Gottheiten.

Du lässt die Altäre von den Straßen entfernen. Du verbannst die fremden Gottessymbole aus dem Tempel. Dafür lässt du die Türen im Tempel mit Gold überziehen. Leuchter und Opferpfannen sollen nur noch für den Heiligen Israels gebraucht werden.

Du bleibst oft noch nach den Arbeiten dort und hörst in die aufkommende Stille. Du weißt, dass die Menschen dich nicht dafür lieben, was du tust, weil du ihnen wegnimmst, woran sie sich gewöhnt haben. Aber du weißt, dass du es für sie und nicht gegen sie tust. Für deinen Weg suchst du dir Menschen, die dir die Wahrheit sagen und dir dabei in die Augen schauen. Wie den Propheten Jesaja, in dessen alten Augen du Milde und Klarheit zugleich entdeckst.

Du lässt Boten Einladungen weit ins Land bringen, dass der Tempel wieder geöffnet wurde. Ist es der Erfolg, der die Menschen auf dich vertrauen lässt? Oder dass du dich nicht selbst erhöhst, sondern ihnen nah bleibst? Dass du wieder alte Feste feierst, die an den Auszug an Ägypten erinnern?

Dann bricht die Welt auseinander. Auch deine. Du bist 31 Jahre alt. Dein Nachbarland Israel fällt.

Die Assyrer belagern drei Jahre lang die Hauptstadt Samaria, bis sie diese einnehmen. Viele Menschen fliehen aus dem Land. In wenigen Jahren wächst dein Jerusalem um ein Vielfaches. Die Menschen suchen Zuflucht in der Hauptstadt. Es braucht Wohnraum und Straßen. Und Schutz. Auch deine Städte im Land Juda fallen. Du kannst die Assyrer nicht aufhalten. Sie brennen die Häuser ab und verschleppen die Bewohner. Ihre Grausamkeit lässt dich erschrecken. Inmitten der Hügellandschaft fällt deine Stadt Lachisch nach langer Verteidigung. Sie ist eine der reichsten Städte. Dort wird das kostbare Öl der Oliven vertrieben, genauso wie Färbemittel und andere Rohstoffe. Du weißt, dass du handeln musst. Bevor du die Schuld bei anderen suchst, gehst du in die Stille, um zu hören. Dann lässt du über Boten dem Anführer in Lachisch sagen, dass du tragen willst, was der König von Assyrien dir aufliegt. Du hoffst, einen Angriff abzuwehren. Anders als dein Vater willst du die Stadt nicht kampfflos den Assyrern überlassen.

Aber es ist eine schwere Last, die der König von dir fordert. Dreihundert Zentner Silber und dreißig Zentner Gold.

Du nimmst diesen Tribut nicht von den Menschen. Du nimmst ihn aus dem Tempel und aus deinem Palast. Du lässt alle Verzierungen abnehmen und alle Schätze ausräumen. Du entfernst das Gold von den Türen im Tempel. Nur die Mauern bleiben stehen. Als alles verschwunden ist, lehnst du dich eines Nachts daran. Du spürst die Wärme, die geblieben ist. Dein Kopf ist müde, dein Herz pocht. Und wieder sind es Worte der alten Lieder, die dich weiter machen lassen. Sie preisen den Heiligen Israels als Hirten, als Schutzmacht seiner erwählten Stadt Jerusalem.

Du lässt dicke Schutzmauern bauen. Und du lässt die Gichonquelle durch einen Tunnel in die Stadt lenken. Du weißt, dass Wasser wichtiger ist als Gold. Lange graben von zwei Seiten die Männer durch die Tiefen. Tag und Nacht in dunklen Gängen holen sie die Erde raus. Und wie durch ein Wunder treffen sie aufeinander. Zwei Wege finden sich. Das Wasser strömt von der Quelle tief in die Stadt hinein. Dort, wo die Häuser entstanden sind, ist jetzt mittendrin ein Brunnen.

Du verbindest dich mit den ägyptischen Machthabern, die fürchten, dass die Assyrer auch zu ihnen einfallen. Aber du weißt selbst nicht, was die Ägypter wirklich vorhaben. Du traust ihnen nicht. Du darfst es nicht. Du liegst Nächte wach, bis du, alte Worte murmelnd, einschläfst.

Deine Boten verkünden dir, dass die Assyrer nicht mehr weit sind. Du lässt die Tore schließen. Du sprichst mit deinem Volk. Wieder hast du Angst. Einen Kampf würdest du verlieren. Aber du weichst nicht aus. Immer wieder sind es die alten Gebete, denen du mehr glauben willst, als den Nachrichten, die jeden Tag Schlimmes erahnen lassen.

Der Tag kommt. Der König von Assyrien schickt seine Anführer von Lachisch aus los, den Tartan, den Rabsaris und den Rabschake. Mit einem großen Heer stehen sie vor Jerusalem, an einer Wasserleitung. Du sendest deinen Hofmeister, deinen Kanzler und deinen Staatsschreiber zu ihnen.

Sie berichten dir später über die furchtlosen Augen des Rabschake, der Lachisch eingenommen hat. Trotz der mächtigen Mauern. Er hat Männer ermordet und Frauen verschleppt, Häuser niedergebrannt und Schätze verteilt. Er ist über zu viele Leichen gegangen, um Angst zu haben.

Deine Leute erwidern, dass du gegeben hast, was sie verlangt haben. Und dass ihr nicht weichen werdet. Dass ihr die Assyrer nicht fürchtet.

Der Rabschake lacht. Und kurz nach ihm lachen auch seine Leute. Und dann dieser Satz, der sich in deine Männer einbrennt und sich direkt an dich wendet: Was ist das für ein Vertrauen? Was ist das für ein Vertrauen, das dich nicht zittern lässt vor uns?

Deine Männer schweigen.

Glaubst du, Ägypten hilft dir?, lässt der Rabschake fragen. Ägypten wird zerbrechen wie ein Schilfrohr, auf das du dich stützt, so dass es bricht und dir die Hand durchbohrt. Verlässt du dich auf deinen großen Heiligen, den Ewigen? Meinst du nicht, dass ich von ihm geschickt bin? Ich verspreche den Menschen von Jerusalem Freundschaft mit mir. Jeder soll weiter von seinem Weinstock und seinem Feigenbaum essen. Und von seinem Brunnen trinken. Und ich bringe alle in ein Land mit genügend Korn, Wein, Brot, Weinbergen, Ölbäumen und Honig. Wie klingt das? Wie sollte man mir nicht vertrauen?

Und wieder schweigen deine Männer. Sie wissen, dass alles gesagt ist. Sie wissen, dass ihre Kraft nicht reichen wird. Sie halten den Kopf aufrecht, obwohl sie ihn schon fallen sehen.

Als du später von den Worten hörst, zerreißt du deine Kleider, ziehst dir einen Sack an und steigst hinauf zum Tempel, in die Hallen des Heiligen Israels. Die bedrohenden Worte schreien in dir laut auf. Anschließend schickst du deine Männer zu Jesaja. Es ist ein Tag der Not, der Strafe und der Schmach, sagst du ihnen. Wie, wenn Kinder geboren werden sollen und die Kraft zum Gebären fehlt. Sie berichten, dass Jesajas Augen die zitternden Männer geschaut haben. Leise sprach er: Sagt Hiskia, dass er sich nicht fürchten soll. Nicht vor diesen Worten. Sein Vertrauen wird ihn retten. Nicht seine Furcht. Die Bedrohung wird zerstreut werden, weit hinaus. Es wird etwas Neues wachsen.

Du lässt dir Jesajas Worte aufschreiben, als du sie hörst, und immer wieder vorlesen. Jeden Abend, wenn die Nacht dir keinen Schlaf schenkt.

Am nächsten Tag tönen die Worte des Rabschake herauf. Sein Echo schallt an der belagerten Stadtmauer. Warum all die Städte Judas gefallen sind, wenn sie doch Schutz hätten?, fragt der Anführer. Wo ist der Ewige gewesen, als all seine Menschen ermordet und verschleppt wurden?

Du stolperst in den Tempel. Du betest. Du schweigst. Du weinst. Du trauerst. Du stotterst. Du lehnt dich zitternd an die alten Mauern. Du weißt nicht, ob dein Volk dir noch vertrauen soll. Du weißt, dass es grausam werden kann. Du wolltest ein guter König sein, anders als dein Vater. Mutig wie David. Weise wie Salomo. Aber dein Vater hatte wenigstens für Frieden gesorgt. Bei dir ist Krieg. Du hast verloren. Über dich wird man sagen, dass du dein Volk verspielt hast.

Erst spürst du die Hand nicht, die über deinen Rücken streicht. Sie greift deine Schulter und hebt dich empor. Alte Augen sehen in deine. Du senkst den Kopf. Tränen über deinen Wangen. Vor den Menschen hast du voller Mut gestanden. Sie haben dir vertraut. Deiner Zuversicht. Deinem Wollen. Deinem Hoffen. Deine Knie zittern. Du willst nicht mehr. Du schaust auf. In die alten Augen dieses Mannes.

Die ersten Sätze Jesajas hörst du kaum. Wie er davon spricht, dass der Rabschake den Heiligen gelästert hat. Dass der Rabschake seine eigene Angst getötet hat, um noch mehr zu töten. Dass Menschen gefallen sind, die leben sollten. Und dass der Rabschake zurück getrieben wird. Wie ein Ochse, mit einem Ring durch die Nase.

Du schluchzt. Er nimmt deinen Kopf in seine Hände und streicht dir die Haare aus dem Gesicht. Dann sind es diese Worte, die dich an die alten Lieder erinnern. Er sagt: Was von diesem Land übrig ist, wird von neuem Wurzeln schlagen und Frucht tragen. Nicht alles ist verloren. Die Zeit der Angst ist vorbei. Es wird wieder Neues wachsen. Dein Volk bleibt. Und du wirst ihr König sein.

Du wagst es kaum, den Worten zu trauen. Sie sprechen eine andere Sprache als deine und sind dir doch vertrauter als alle anderen. Sie kommen von weit her.

In dieser Nacht schläfst du tief. Und als die rote Morgensonne über die Hügel vor der Stadt aufsteigt, ist das Heerlager der Assyrer leer. Es entstehen darüber Geschichten. Der assyrische König wurde mit seinen Anführern in die Heimat gerufen, weil ein anderes Volk eingedrungen ist. Von Unruhe ist die Rede. Von einem Gerücht der Angst. Von einem Lager, dass gar kein Lager war. Von einem Engel mit einem Schwert, der ein Blutbad anrichtete.

Dann hörst du noch, dass König Sanherib von Assyrien von seinen eigenen Söhnen in einer Nacht erschlagen wird. Er hatte die eigene Bedrohung nicht mehr hören können.

Du selbst wirst krank. All die Anstrengung breitet sich noch einmal in dir aus. Noch einmal erlebst du die Bedrohung, die dein Volk erlebt hat. Die Angst ist ein Krebs, der in dir umher krabbelt. Geschwüre an deinem Körper. Bis Jesaja ein Feigenpflaster auf deine Wunden legen lässt. Die Kühle der Blätter. Die Kraft aus der Erde. Der Blick seiner Augen. Die Worte vom Ewigen, die du so noch nie gehört hast. Deine Ahnen sind dir noch näher gekommen. Keiner der Könige Judas ist ohne ein Leiden seinen Weg gegangen. Wer hindurch geht, ist ein anderer als vorher, voller Milde und Klarheit. Die Geschwüre verschwinden. Langsam kommt die Kraft zurück. Die Angst zittert sich aus dir heraus. Sie wird dich nie mehr finden.

Dann deine ersten Schritte vom Krankenlager. Deine Blicke über die Stadt. Das Lachen der Menschen, ihr Rufen. Du verlässt das Dach des Palastes und gehst hinauf zum Tempel.

## Übersetzung in Leichte Sprache

### nach der Nacherzählung von Dirk Brall

Das ist lange her:  
Der Mann Hiskia ist ein König.  
König von Israel.  
Und den Menschen geht es gut.

Hiskia wohnt in Jerusalem.  
Er will ein guter König sein.  
Er vertraut auf Gott.  
Und auch das Volk vertraut auf Gott.

Den Menschen geht es gut.  
Viele Jahre lang.  
Es gibt Frieden.  
Die Menschen haben Arbeit.  
Und sie feiern.  
Sie leben gut.  
Hiskia ist zufrieden.

Doch dann:  
Es gibt Krieg.  
Ein anderer König kommt.  
Der hat viele Soldaten.

Die Menschen haben Angst.  
Sie fragen sich:  
Worauf kann ich vertrauen?

Auch Hiskia hat Angst.  
Er denkt an Gott.  
Und fragt sich:  
Wie kann ich Gott vertrauen?  
Hiskia vertraut.  
Und bleibt in Jerusalem.

Ein Bote geht zu Hiskia.  
Der sagt:  
Ich komme vom anderen König.  
Der ist sehr mächtig.  
Der gewinnt den Krieg.  
Du aber verlierst den Krieg.  
Aber trotzdem bleibst Du in Jerusalem.  
Ich staune.  
Und ich bin überrascht.  
Du traust Dich ja was.  
Was für ein Vertrauen hast Du?  
Auf was verlässt Du Dich?  
Wo nimmst Du Dein Vertrauen her?

Das sagt der Bote.  
Dann geht er.

Hiskia hat Angst.  
Er zittert.  
Er denkt voll Angst:  
Alles ist verloren.

Da kommt ein Mann zu Hiskia.  
Der heißt Jesaja.  
Der Mann ist klug.  
Denn Gott redet mit ihm.  
Jesaja sagt:  
Der andere König wird verlieren.

Und am nächsten Tag:  
Der andere König ist weg.  
Die Soldaten sind weg.

Hiskia wundert sich.  
Er spürt:  
Die Angst geht weg.  
Gott hilft mir.  
Ich kann Gott vertrauen.

## Eine Losung für den Kirchentag 2019

CHRISTL M. MAIER

Vor grünem, hoffnungsfrohem Hintergrund leuchtet die Losung für den 37. Deutschen Evangelischen Kirchentag in Dortmund 2019: Was für ein Vertrauen – absichtlich fehlt ein Satzzeichen, denn Vertrauen kann einfach da sein, wachsen, wirken und doch jederzeit in Frage gestellt werden. Der Impuls für diese Losung stammt aus einer Erfahrung, die engagierte Menschen, insbesondere auch die Jüngeren, derzeit in Deutschland häufiger machen: Vieles, was als sicher galt, ein prosperierendes Land, eine demokratische Ordnung, Frieden in Europa, gute Bildung, soziale Sicherung, scheint nicht mehr garantiert. In diesen Zeiten steht so viel in Frage, nicht zuletzt das Vertrauen in politische Parteien, in die Wirtschaft, in staatliche und gesellschaftliche Institutionen bis hin zu den Kirchen. Worauf kann die oder der Einzelne noch vertrauen? Worauf setzen wir als multiethnische Gesellschaft unsere Zuversicht? Worauf vertrauen Christinnen und Christen in dieser Zeit, in der eine Krise die nächste ablöst?

„Was ist das für ein Vertrauen, auf das du dich stützt?“ Dieser Satz aus dem 2. Buch der Könige stammt aus einer Erzählung, die die militärische Bedrohung Jerusalems im Jahr 701 v. Chr. schildert. Das mächtige assyrische Heer hat bereits die wichtigsten Landstädte Judas eingenommen und droht nun, auch die Hauptstadt Jerusalem zu belagern. Anstatt vor dem überlegenen Feind zu kapitulieren, vertraut der judäische König Hiskia allein auf יהוה, Israels Gott, den er inständig um Rettung bittet. Sein Vertrauen wird belohnt, das assyrische Heer zieht ab. Die hier in wenigen Sätzen zusammengefasste Erzählung ist eine spannende und dramatische Krisengeschichte, die Leser\*innen zum Nachdenken bringt – über Vertrauen und Macht, Politik und Religion sowie Gottvertrauen und Sicherheit. Die Geschichte von Jerusalems Verschonung wurde so wichtig für das kulturelle Gedächtnis Israels, dass sie im Alten Testament gleich dreimal mit einigen wenigen Varianten erzählt wird: in 2 Kön 18–20, in Jes 36–39 als Erzählung über den Propheten Jesaja und schließlich in einer Kurzfassung 2 Chr 32. In diesen biblischen Büchern hat sie eine jeweils unterschiedliche Funktion. Da drei biblische Kapitel sehr lang und die darin beschriebenen politischen Verhältnisse reichlich kompliziert sind, hat Dirk Brall, Intendant des Literaturhauses St. Jakobi in Hildesheim, Hiskias Geschichte nacherzählt und ihre wichtigsten Aspekte auf poetische Weise herausgearbeitet.

### Die in 2 Kön 18 geschilderte Situation

2 Kön 18–20 erzählt aus dem Leben des judäischen Königs Hiskia (725/24–797/96 v. Chr.), der in einer Zeit neuassyrischer Vorherrschaft<sup>1</sup> in Syrien-Palästina den kleinen Staat Juda regierte. Im Mittelpunkt steht ein Ereignis im Jahr 701 v. Chr.: An einer für die Wasserversorgung der Hauptstadt Jerusalem strategisch wichtigen Stelle treffen sich der assyrische Feldherr, dessen Titel Rabschake „Haupt der Prinzen“ bedeutet, und eine Delegation des judäischen Königs Hiskia<sup>2</sup>. Der assyrische Feldherr verkündet die Worte des Großkönigs Sanherib, die einer Verspottung des hoffnungslos unterlegenen Hiskia gleichkommen: „Was ist das für ein Vertrauen, das du da hast? Meinst du, bloße Worte seien schon Rat und Macht zu kämpfen? Auf wen verlässt du dich denn, dass du von mir abtrünnig geworden bist?“ (2 Kön 18,19–20; Luther 2017). Mit anderen Worten: Sanherib fordert von Hiskia die bedingungslose Kapitulation. Er vertraut auf seine militärische Macht. Und die Macht des neuassyrischen Reiches ist in Juda gut bekannt.

- <sup>1</sup> Das Kernland Assyriens mit der Hauptstadt Assur liegt im nördlichen Teil Mesopotamiens zwischen Euphrat und Tigris. Die historische Forschung unterscheidet zwischen der altassyrischen (20. – 18. Jh. v. Chr.), mittelassyrischen (14. – 11. Jh. v. Chr.) und der neuassyrischen Zeit (10./9. Jh. – 612 v. Chr.), in denen sich assyrische Dynastien bildeten, im 14. Jh. v. Chr. erstmalig ein Flächenstaat, im 8. Jh. ein Weltreich, das am Ende des 7. Jh.s relativ schnell verfiel bzw. von Babylonien abgelöst wurde. Vgl. Renz: Assyrien, 2.1–2.3.
- <sup>2</sup> *Rabschake* ist zunächst der Titel des Ober-Mundschenks oder Wesirs am assyrischen und babylonischen Hof. Luther übersetzte 1545 also zutreffend mit „der Erzschenke“. In neuassyrischer Zeit erhielten die Hofbeamten auch militärische Funktionen.

### Die außenpolitische Lage

Seit Beginn des 9. Jahrhunderts v. Chr. dehnten die neuassyrischen Könige ihre Herrschaft vom assyrischen Kernland zwischen Euphrat und Tigris in Richtung Süden nach Babylonien und Norden nach Armenien aus. Um 740 annektierte Tiglat-Pileser III. (745–727) das nördliche Syrien und begründete damit ein Weltreich, dessen Grenzen in den folgenden Jahrzehnten immer weiter nach Westen, bis zum Mittelmeer und entlang der Küste bis nach Ägypten verschoben wurden. Syrien/Palästina wurde zur Pufferzone und zum Aufmarschgebiet der Heere<sup>3</sup>.

Das neuassyrische Weltreich gründete auf Expansion und Imperialismus: Der Großkönig forderte von den lokalen Herrschern in seiner Nachbarschaft die politische Unterwerfung und Zahlung eines Tributs. Wurden diese nicht gewährt, schickte er das assyrische Heer aus, in dem Söldner und Kriegsgefangene aus vielen verschiedenen Gegenden dienten, und ließ einen anderen Regenten als Vasall einsetzen, der jährlichen Tribut leistete. Diese beträchtlichen Abgaben, die der jeweiligen Bevölkerung abgepresst wurden, flossen ins assyrische Kernland.<sup>4</sup>

Viele der neuassyrischen Herrscher bauten sich einen eigenen Palast, ließen ihre siegreichen Feldzüge in Stein meißeln und in ihrem Thronraum aufstellen. Einige dieser Reliefs befinden sich heute im British Museum London und im Pariser Louvre, darunter auch die Darstellung der Eroberung der judäischen Stadt Lachisch.<sup>5</sup> Solche Reliefs sind die Propaganda-Instrumente der damaligen Zeit. Das assyrische Heer ist immer wohlgeordnet und siegreich. Mit riesigen Rammböcken rückt es gegen die Stadttore vor. Brandpfeile werden über die Mauern geschossen. Die Gegner werden nackt, d. h. schutzlos, dargestellt und sterben in Massen. Der assyrische Großkönig thront in seinem Feldlager und die Unterlegenen fallen vor ihm auf die Knie. Frauen und Kinder werden deportiert. Gelegentlich sind auch Kriegsgräuel abgebildet – das Aufhäufen abgeschlagener Köpfe, das Pfählen von Aufständischen und Abziehen der Haut. Diese Reliefs symbolisieren die Macht des neuassyrischen Reiches und sollen ausländische Gesandte in Angst und Schrecken versetzen.

Neben den Reliefs sind heute zahlreiche neuassyrische Königsinschriften bekannt, in denen sich die Großkönige ihrer Feldzüge rühmen und deren Beute aufzählen. Überliefert sind außerdem Vasallenverträge, die unter Anrufung der assyrischen Gottheiten geschlossen wurden. Für den „Schutz“ seitens des neuassyrischen Großkönigs schwört der Vasall, ihm und seinem Kronprinzen gegenüber uneingeschränkt loyal zu sein, jedes Gerücht über Opposition oder Revolte gegen Assyrien anzuzeigen sowie jährlichen Tribut zu leisten. Wer den Vertrag bricht, den sollen Flüche treffen, die am Ende des Dokuments angefügt sind, darunter die Androhung, dass Söhne und Töchter versklavt werden und den Ertrag der Felder andere essen.

Wenn der Vasall einen Aufstand wagte oder die jährliche Tributzahlung ausblieb, schlug Assyrien mit ganzer Härte zu. So erging es dem Nordreich Israel. Um 732 v. Chr. gliederten die Assyrer zunächst zwei Drittel des Staatsgebietes in ihr Reich ein. Im Jahr 722 eroberten sie die Hauptstadt Samaria nach dreijähriger Belagerung (2 Kön 17,1–6). Das Nordreich wurde vollends assyrische Provinz, die Oberschicht deportiert und zu staatlicher Zwangsarbeit gezwungen sowie eine fremde Oberschicht angesiedelt (2 Kön 17,24–33). Damit war die Grenze des assyrischen Reiches nur noch ca. 15 km von Jerusalem, der Hauptstadt Judas, entfernt.

König Hiskia von Juda, der kurz vor dem Untergang des Bruderreiches schon den Thron seines assurfrendlichen Vaters Ahas bestiegen hatte, wurde zunächst auch assyrischer Vasall. Nach zwei Jahrzehnten, als es einen Wechsel auf dem assyrischen Thron gab, wagte Hiskia zusammen mit anderen Kleinstaaten und in der Hoffnung auf ägyptische Hilfe einen Aufstand (2 Kön 18,7). Kaum hatte der neue assyrische König Sanherib seinen Thron gefestigt, marschierte er im Jahr 701 nach Syrien-Palästina, eroberte die Philisterstadt Aschkelon, stellte sich einem ägyptischen Heer entgegen, das den Aufständischen zu Hilfe kommen sollte, und nahm viele judäische Städte ein, darunter auch die gut gesicherte Grenzstadt Lachisch, 44 km südwestlich von Jerusalem.

3 Vgl. Renz: Assyrien, 2.3.

4 Vgl. Renz: Assyrien, 3.

5 Auf Wikimedia können 33 Ausschnitte aus den Lachisch-Reliefs im British Museum eingesehen werden; vgl. [https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Lachish\\_Reliefs?uselang=de](https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Lachish_Reliefs?uselang=de)

Diese Zerstörung ist auch archäologisch belegt durch Reste einer riesigen Belagerungsrampe sowie assyrische Pfeilspitzen und Steinkugeln, die gegen die Mauern geschleudert wurden. Breschen in der Mauer, durch Brand zerstörte Gebäude und ein Massengrab am Fuß des Siedlungshügels verweisen auf die gewaltsame Zerstörung der Stadt. Den Thronraum seines Palastes in Ninive lässt Sanherib später mit Wandreliefs schmücken, die die Eroberung Lachischs durch das assyrische Heer darstellen.

Im Bericht über seinen dritten Feldzug brüstet er sich:

„Von Hiskia von Juda schloß ich 46 seiner Städte und mächtigen Festungen und kleine Städte in ihrer Umgebung ohne Zahl ein und eroberte sie durch Festtreten von Belagerungsdämmen und Heranführen von Mauerbrechern, durch Infanteriekampf, Breschen, Durchbrüche und Sturmleitern. 200150 Menschen, klein und groß, Mann und Frau, Pferde, Maultiere, Kamele, Rinder und Schafe ohne Zahl führte ich aus ihnen weg und zählte ich zur Beute. Ihn schloß ich wie einen Käfigvogel in seiner Königsstadt Jerusalem ein. Ich legte Befestigungen gegen ihn an, so daß ein Herausgehen aus den Toren seiner Stadt ein Tabu für ihn wurde. Seine Städte, die ich geplündert hatte, trennte ich von seinem Land ab ... Und Hiskia: Ihn warfen Schrecken und Glanz meiner Herrschaft nieder. Die Urbi und seine besten Truppen, die er zur Verstärkung seiner Königsstadt Jerusalem herbeigeführt und als Hilfe erhalten hatte, 30 Talent Gold, 800 Talent Silber; ... Betten aus Elfenbein, Lehnstühle aus Elfenbein, Elefantenhaut, Elfenbein, Ebenholz, Kleider aus buntem Stoff, Leinen, Purpurwolle (und) Purpur, Gerät aus Bronze und Eisen, Kupfer, Zinn, Wagen, Schilde, Lanzen, Panzer, Gürtelbänder aus Eisen, Bögen und Pfeile, Wehrgehänge (und) Kriegsgerät schickte er zusammen mit seinen Töchtern und seinen Palastdamen, Sänger\*innen hinter mir her in meine herrschaftliche Stadt Ninive und sandte seine Boten um Abgabe zu leisten und Knechtschaft zu leisten.“<sup>6</sup>

Die Situation, dass Hiskias Macht auf die Hauptstadt begrenzt war, spiegelt auch die Klage des Propheten Jesaja in Jes 1,7–8, die Jerusalem als fast schutzlose „Tochter Zion“ personifiziert:

Euer Land – eine Wüste, eure Städte – verbrannt von Feuer,  
euer Acker – in eurem Beisein verzehren ihn Fremde:  
eine Wüste wie nach einer Zerstörung durch Fremde.  
Aber die Tochter Zion ist übrig geblieben, wie eine Laube im Weinberg;  
wie eine Nachthütte im Gurkenfeld, wie eine belagerte Stadt.

### Politik und Religion

Vor diesem historischen Hintergrund wird deutlich, dass das Machtgefälle zwischen dem Weltreich Assyrien und dem kleinen Staat Juda in der Peripherie riesig ist. Worauf vertraut Hiskia, der seine wichtigsten Landstädte schon verloren hat und dessen Hauptstadt Jerusalem nun bedroht ist? Soll er immer noch auf die militärische Hilfe der Ägypter vertrauen? Der assyrische Gesandte verspottet Ägypten als geknicktes Schilfrohr, das jedem die Hand durchbohrt, der sich darauf stütze (2 Kön 18,21). Oder soll Hiskia auf יהוה vertrauen, den Gott Israels? Der assyrische König behauptet, er sei vom Gott Israels gesandt, um Juda zu zerstören, wie sein Vorgänger zwanzig Jahre zuvor Samaria dem Erdboden gleichmachte (2 Kön 18,25). Die Erzählung schmückt die Situation noch durch eine kleine Szene aus, die sich so wohl nicht zugetragen hat, aber zeigt, dass die assyrische Propaganda mitunter beim Volk Anklang fand und der Druck, sich der assyrischen Kultur zu beugen, durchaus hoch war. Der assyrische Feldherr, der eigentlich Aramäisch<sup>7</sup> spricht, wendet sich plötzlich auf Hebräisch an die Menschen aus Jerusalem, die auf der Mauer stehen und das Treffen der Gesandten beider Lager beobachten, was die Gesandten Hiskias erfolglos zu unterbinden versuchen.

6 Deutsche Übersetzung des Rassam-Zylinders (Zeilen 49–53a.55–58) von Karl Hecker in: TUAT N.F. 2, S. 71–72. Die Namen sind an die deutsche Schreibweise angeglichen.

7 Das (Reichs-)Aramäische hatte sich um 700 v. Chr. bereits zur Verkehrssprache, d. h. zur Sprache der Diplomatie und des Handels, im neuassyrischen Vielvölkerreich entwickelt; vgl. Renz: Assyrien, 3.

Der Rabschake fordert die Jerusalemer Bevölkerung auf, zu ihm überzulaufen und sich nicht auf König Hiskia zu verlassen. Er verspricht ihnen sogar, sie in ein fruchtbares Land zu bringen, in dem sie in Frieden und Wohlstand leben können (2 Kön 18,28–35). Manche würden in dieser Situation die Deportation vermutlich dem Tod durch Hunger in der belagerten Stadt oder durch das Schwert bei deren Eroberung vorziehen. Ziel dieser Szene ist es, die Spannung auf die Spitze zu treiben und die heroische Weigerung Hiskias, die Stadt auszuliefern, zu betonen. Dass Hiskia ganz und gar auf JHWH vertraut, der zugleich Stadtgott Jerusalems und Landesgott Judas ist, rückt so ins Zentrum der Erzählung. Aus heutiger Sicht könnte man meinen, Hiskia sei ein verantwortungsloser Phantast oder gar ein religiöser Spinner.

Nach allem, was historisch rekonstruierbar ist, war Hiskia jedoch kein Phantast, sondern ein strategisch planender Realpolitiker, der sich trotz der assyrischen Bedrohung fast 30 Jahre auf dem Thron halten konnte. Er hatte bereits den judäischen Thron bestiegen, als die Assyrer Samaria eroberten. Er nahm wohl viele Kriegsflüchtlinge aus dem Norden auf, denn das Stadtgebiet Jerusalems vergrößerte sich zu seiner Zeit nachweislich. Um diejenigen Häuser zu schützen, die aus Platzmangel einfach außerhalb der alten Mauer gebaut worden waren, ließ Hiskia eine weitere, massive Stadtmauer errichten, die den Südwesthügel einschloss (2 Chr 32,5). Teile dieser Mauer wurde bei Grabungen in der Altstadt Jerusalems tatsächlich gefunden.<sup>8</sup> Außerdem ließ Hiskia einen Tunnel bauen, der das Wasser der Gichonquelle am Ostabhang des Stadthügels durch den Berg hindurch auf die Westseite führte, so dass auch die neuen Stadtviertel an die Wasserversorgung angeschlossen waren (vgl. 2 Kön 20,20; 2 Chr 32,30). Der sog. Siloatunnel blieb samt der Bauinschrift erhalten und ist bis heute begehbar. König Hiskia bereitete sich also gezielt auf eine mögliche Belagerung seiner Hauptstadt vor.

Die biblische Erzählung charakterisiert Hiskia als glühenden Verehrer JHWHs, des Gottes Israels, dessen Haupttempel in Jerusalem stand. Er ist gottesfürchtig, wandelt in den Pfaden Davids, verehrt allein JHWH und betet häufig zu ihm. Er vertraut nicht auf eigene Stärke, sondern demütigt sich vor seinem Gott. Er zieht das Bußgewand an, geht in den Tempel und bittet seinen Gott um die Rettung der Stadt. Dass Hiskia tatsächlich die Ortsheiligtümer mit Mazzebe und einem Kultpfahl oder Baum der Göttin Aschera, die sog. (Kult-)Höhen, abschaffte sowie die eherne Schlange (vgl. Num 21,4–9) zerschlagen ließ (so 2 Kön 18,3–6), ist historisch unwahrscheinlich.<sup>9</sup> Die Zentralisierung des JHWH-Kultes auf Jerusalem ist eine Folge der Gebietsverluste Judas nach Sanheribs Feldzug.

Hiskia wird in 2 Kön 18–20 als König charakterisiert, der auf die religiöse Überlieferung seiner Zeit, die sog. Zionstheologie, vertraut. Ihr gilt der Jerusalemer Tempel als der Ort, an dem JHWH wohnt und als Thronender erscheint, wie es Jesaja in der Vision von seiner Berufung erzählt (Jes 6). Zion ist ursprünglich der Name des Südwesthügels Jerusalems, auf dem die älteste Siedlung und das Tempelareal liegen (vgl. 2 Sam 5,7). Er wird oft synonym zu Jerusalem gebraucht (2 Kön 19,21; Jer 24,23). Der Zion ist Ps 46,5–6 zufolge „die Stadt Gottes, die heiligste der Wohnungen des Höchsten. Gott ist in ihrer Mitte, sie wird nicht wanken.“ Der Tempel von Jerusalem ist gleichzeitig das Palastheiligtum der Daviddynastie, deren Begründer David nach 2 Sam 7,16 von JHWH die Weissagung erhielt, dass auf seinem Thron immer einer seiner Nachkommen sitzen würde. Die Unverletzlichkeit des Zion wird auch im Jesajabuch propagiert, das den Propheten als Berater der Könige Ahas und Hiskia zeichnet. Jesaja bestätigt Hiskias Vertrauen, dass JHWH Jerusalem schütze, indem er ankündigt:

Darum spricht der HERR über den König von Assyrien: Er soll nicht in diese Stadt kommen und keinen Pfeil hineinschießen und mit keinem Schild gegen sie vorrücken und soll keinen Wall gegen sie aufschütten, sondern er soll den Weg wieder zurückziehen, den er gekommen, und soll in diese Stadt nicht kommen, der HERR sagt's. Und ich will diese Stadt beschirmen, dass ich sie errette um meinetwillen und um meines Knechts Davids willen. (2 Kön 19,32–34; Luther 2017).

<sup>8</sup> Zu den archäologischen Details vgl. Bieberstein: Jerusalem, 6.3 (mit Stadtplänen und Fotos).

<sup>9</sup> Vgl. Fritz: Könige, S. 104–105.

Auch das Eintreffen dieses Heilswortes wird erzählt, unter Nennung verschiedener Gründe: Sanheribs mächtiges Heer zieht ab, angeblich weil ein Bote Gottes in der Nacht zigtausende assyrische Soldaten erschlägt.<sup>10</sup> Als der Großkönig nach Assyrien heimkehrt, wird er von zweien seiner Söhne ermordet (2 Kön 19,35–37).<sup>11</sup> In 2 Kön 19,7 kündigt der Prophet Jesaja an, Sanherib werde aufgrund eines Gerüchts in sein Land zurückkehren, ohne den Inhalt des Gerüchts zu nennen. Nach 2 Kön 19,9 sendet der „König von Kusch“ Tirhaka – ein Pharao der 25., der sog. kuschitischen Dynastie – doch noch ein Heer. Aus assyrischen Quellen erschließen die Historiker, dass Sanherib es entweder nicht für nötig hielt, Jerusalem mehrere Jahre zu belagern, weil er Juda durch die Zerstörung fast aller Landstädte schon entscheidend geschwächt hatte, oder dass er abzog, weil ihm zuhause eine Palastrevolte drohte.<sup>12</sup> Anders als in Lachisch wurden in der Umgebung Jerusalems keine Reste eines assyrischen Heerlagers gefunden, so dass wahrscheinlich ist, dass Sanherib nur mit der Belagerung drohte. Eine dritte Möglichkeit ist, dass Hiskia die Stadt durch einen riesigen Tribut gewissermaßen freikaufte. Diese Tributzahlung wird in 2 Kön 18,13–16 vor den Aufmarsch des Heeres vor Jerusalem gestellt und lässt Hiskia umso mehr als Opfer assyrischer Willkür erscheinen.

Vergleicht man die assyrischen Inschriften und Bilder mit der biblischen Erzählung, so zeigt sich, dass beide Seiten ihre Sicht der Dinge präsentieren und eine bestimmte Ideologie vertreten. Während sich die assyrischen Könige auf die Macht des Kriegsgottes Assur stützen, wird Hiskia als allein JHWH verehrend dargestellt und es ist der Gott Israels, der das assyrische Heer zum Abzug zwingt. Die Frömmigkeit Hiskias wird außerdem durch die Episode von seiner Krankheit und Heilung unterstrichen (2 Kön 20), derzufolge JHWH dem gottesfürchtigen König auf dessen Bitte hin fünfzehn weitere Lebensjahre schenkt.

Der einzige Schatten, der in 2 Kön 18–20 auf den vorbildlichen Hiskia fällt, ist seine Prunksucht gegenüber einem gewissen Merodach-Baladan, der als König von Babel bezeichnet wird und dessen Delegation der jüdische König seine Schätze zeigt (2 Kön 20,12–15). Diese Szene lässt die Frage aufkommen, wie Hiskia in kurzer Zeit erneut zu Reichtum kommen kann, nachdem er seine Schätze 2 Kön 18,14–16 zufolge bereits an Sanherib ausgehändigt hat. Aufgrund assyrischer Quellen ist wahrscheinlich, dass diese Episode in die Zeit des Aufstands gegen Sanherib gehört, denn besagter Babylonier rebellierte ungefähr zeitgleich mit Hiskia gegen das assyrische Joch. Sie an chronologisch richtiger Stelle zu platzieren hätte die Opferrolle Hiskias erheblich geschmälert und stattdessen erklärt, dass er sich vor seiner Revolte mit den Feinden Sanheribs verbündete oder zumindest absprach.

### Was für ein Vertrauen

Unabhängig von biblischer Darstellung und historischer Wahrscheinlichkeit des Erzählten lädt der Begriff „Vertrauen“ zu weiteren Überlegungen ein. Das hebräische Substantiv, das in der Losung mit Vertrauen übersetzt wird, heißt *bitachon*; es kommt im Alten Testament nur dreimal vor (2 Kön 18,19 par. Jes 36,4; Koh 9,4). Das Verb *b-t-ch* jedoch, von dem es abgeleitet ist, hat über 150 Belege, acht davon allein in der Hiskia-Erzählung. Es beschreibt zunächst einen Zustand: „sicher sein“ oder „zuversichtlich sein“, dann aber auch den Akt, auf dem das Sich-sicher-Fühlen beruht, nämlich „vertrauen, sich verlassen auf“.<sup>13</sup>

Im Neuhebräischen wird die Wurzel *b-t-ch* für Ausdrücke rund um Zuversicht und Sicherheit gebraucht. Einfaches *bätach* meint als zustimmende Antwort „klar, sicher, logisch“, *bitchah* „Sicherheit, Ruhe, Geborgenheit, Zuversicht“, *hawtachah* ein Versprechen, das jemand gibt, und *bituach* das Versicherungssystem. Mit verschiedenen Zusätzen kann *bitachon* einerseits „Selbstsicherheit“, andererseits „Daten- oder Personensicherung“ wie beispielsweise den Sicherheitsdienst am Flughafen bezeichnen.

<sup>10</sup> Die Zahl 18.500 ist maßlos übertrieben, das Erzählmotiv der toten Gegner spielt auf die letzte Plage und das Wunder am Schilfmeer in der Exodusüberlieferung an (Ex 12,3; 14,19.30). Vgl. Berges: Jesaja, S. 302.

<sup>11</sup> Assyrische Quellen bestätigen den gewaltsamen Tod Sanheribs, jedoch erst für das Jahr 681 v. Chr.; vgl. Renz: Assyrien, 2.2.

<sup>12</sup> Vgl. Gunneweg: Geschichte Israels, S. 118.

<sup>13</sup> Vgl. Gerstenberger: נבא, Sp. 302.

In der Bibel ist *b-t-ch* ein theologisch bedeutsames Wort, denn es wird überwiegend in Psalmen, Liedern und Gebeten verwendet, um das Vertrauen auf Gott auszudrücken. So lautet Ps 28,7: „JHWH ist meine Stärke und mein Schild; auf ihn hat mein Herz vertraut und mir wurde geholfen.“ Ps 37,5 fordert: „Befiehl JHWH deine Wege und vertraue auf ihn, er wird es vollbringen.“ *b-t-ch* „vertrauen“ wird so häufig für das Gottvertrauen gebraucht, dass es synonym zu *'-m-n* Hif'il „glauben“ (Substantiv *'ämuna* „Treue, Glauben“) ist.<sup>14</sup> Eine Parallele zum Vertrauen Hiskias findet sich dem Satz, den Jesaja Hiskias Vater Ahas in einer ähnlichen Situation entgegenhält: Die feindlichen Nachbarn stehen vor den Toren Jerusalems und wollen König Ahas in eine anti-assyrische Koalition zwingen. Jesaja sagt: „Fürchte dich nicht vor ihnen“ und „wenn ihr nicht beständig vertraut, werdet ihr keinen Bestand haben“ (Jes 7,9) bzw. mit Luther (2017): „Glaubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht!“

Es geht in beiden Erzählungen um ein Vertrauen auf Gott, das die Realitäten des Lebens nicht leugnet, aber sich letztlich auf Gott verlässt, auch und gerade da, wo sich alle menschengemachten Sicherungen als brüchig erweisen. Es geht in beiden Geschichten darum, sich eigene Werte zu bewahren und Vertrauen zu riskieren – nicht Vertrauen auf eigene Stärke, auf das Menschenmögliche, sondern unter Voraussetzung verantwortungsvoller Situationsanalyse auf die Tragfähigkeit der eigenen Glaubenstradition zu vertrauen. Hiskia vertraut darauf, dass der biblische Gott ein Retter der Schwachen ist, dass er denen zu Hilfe kommt, die ihn um Hilfe anflehen; sein Gott bekennt sich zu den „kleinen Leuten“, die den Mächtigen scheinbar ohnmächtig ausgeliefert sind, und zu denen, die seiner Weisung folgen.

### Hiskias Geschichte in drei Varianten

Die Erzählung über Hiskia in 2 Kön 18–20 ist kein historischer Bericht, sondern eine Glaubensgeschichte, die über einen längeren Zeitraum hinweg entstand. Da erzählen diejenigen, die gegen alle Erwartung verschont blieben, wem sie aus ihrer Sicht diese Wendung der Geschichte verdanken und wem sie danken für die Bewahrung Jerusalems. Zwar schildert die Erzählung die Situation der assyrischen Bedrohung um 701 v. Chr. Sie wurde aber erst danach aufgeschrieben. Einen anderen, weniger vorteilhaften Rückblick auf dasselbe Ereignis bietet die Klage Jesajas in Jes 22,1–14, die von der Flucht des jüdischen Heeres spricht und die Anlage des Siloatunnels als Notmaßnahme zur Zeit der Belagerung darstellt, aber anstelle von Gebeten im Tempel ausgelassene Feiern der Jerusalemer Oberschicht erwähnt. Im Gegensatz dazu und in Analogie zu 2 Kön 18–19 drückt das Zionslied Ps 48 das Staunen über Jerusalems Verschonung aus und führt es auf JHWHs Verlässlichkeit zurück. Einige Exegeten argumentieren, dass ein Teil der Hiskia-Erzählung (2 Kön 18,17 – 19,36–37) erst zu Beginn des 6. Jahrhunderts angesichts der Bedrohung Jerusalems durch den babylonischen Herrscher Nebukadnezar II. entstand.<sup>15</sup> Sie wäre dann eine Mutmach-Geschichte, die vor der zweiten babylonischen Belagerung Jerusalems 589–587 v. Chr. von der wundersamen Verschonung der Stadt unter Hiskia erzählte. Sie wirbt für ein Vertrauen auf JHWH und seinen Schutz der Stadt gegen die Prophetie Jeremias, der die von JHWH beschlossene Preisgabe unter das babylonische Joch ankündigt (Jer 21,9–10; 28,12–14; 37,6–9).<sup>16</sup> Diese Verortung erscheint plausibel, freilich beruhen weitere Passagen wohl auf älterer Überlieferung, etwa die Notiz über Hiskias Baumaßnahmen (2 Kön 20,20), die Tatsache, dass er gegen Sanherib revoltierte und dennoch einen riesigen Tribut leistete (2 Kön 18,13–16), und seine Verbindung zu Merodach-Baladan (2 Kön 20,12–15).

Die Stilisierung Hiskias zum gottesfürchtigen Herrscher und Kultreformer geht wohl auf die exilischen Bearbeiter zurück, die das sog. Deuteronomistische Geschichtswerk (Dtn–2 Kön) schufen, indem sie vorhandene Quellen zur Geschichte Israels und Judas zu einem zusammenhängenden Werk verbanden und kommentierten. Nach der Zerstörung Jerusalems im Jahre 587 v. Chr. durch die Babylonier deuten sie die Geschichte der Königszeit als Verfallsgeschichte und begründen den Untergang mit Verfehlungen der Könige gegen das erste Gebot, das jegliche Verehrung anderer Gottheiten neben JHWH ausschließt (vgl. Ex 20,2–3; Dtn 5,6–7).

<sup>14</sup> Vgl. Gerstenberger: *uon*, Sp. 304.

<sup>15</sup> Vgl. Hardmeier: *Prophetie*, S. 165–174. 2 Kön 19,9b–36 hält er für eine narrative Nachinterpretation (S. 157–159).

<sup>16</sup> Hardmeier (*Prophetie*, S. 419–420) identifiziert ihre Verfasser mit einer Beamtengruppe, die am Hof König Zidkijas eine nationalreligiöse, antibabylonische Position vertritt und die Jeremia und dessen Unterstützern aus der Schafan-Familie unversöhnlich gegenübersteht.

Dazu bearbeiten sie die ihnen vorliegenden Texte und Annalen der Königszeit so, dass neben dem Dynastiegründer David nur Hiskia und Josia (2 Kön 22–23) als gottesfürchtige Könige, die in Davids Fußstapfen wandeln, gelten.

Beiden wird eine Kultreform zugeschrieben, die auf die Abschaffung ehemals verehrter Gottheiten, bei Josia vor allem auf die Zerstörung assyrischer Kultgegenstände, zielt. Alle Nordreichskönige werden dagegen als Verehrer fremder Gottheiten charakterisiert und das Ende des Nordreichs als angemessene Strafe JHWHs dargestellt (2 Kön 17). Im 2. Königebuch jedenfalls wird die Verschonung Jerusalems im Jahr 701 mit Hiskias Vertrauen in den Gott vom Zion erklärt, die Zerstörung Jerusalems 587 aber mit der Verehrung fremder Gottheiten durch Hiskias Nachfolger Manasse (2 Kön 21,1–15).

Eine besondere Funktion hat die Erzählung über Hiskia im Jesajabuch, das die Vorstellung von JHWHs Wohnsitz Jerusalem enthält (Jes 6) und das Vertrauen auf JHWH schon für König Ahas zur Handlungsnorm erhebt (Jes 7,9). Interessanterweise wird die Zerstörung Jerusalems in Jes 1–35 zwar angekündigt, aber nicht geschildert, obwohl die in Jes 40 einsetzende Trostbotschaft voraussetzt, dass die Stadt zerstört ist und ihre Bevölkerung im Exil lebt. In diese Leerstelle wurde die wundersame Verschonung der Stadt zur Zeit Hiskias (Jes 36–39) eingesetzt, die gegenüber 2 Kön 18–20 andere Aspekte herausstreicht: Jes 36,1 beginnt erst mit dem Vers, der in 2 Kön 18,17 steht, und unterschlägt Hiskias Unterwerfung und Tributzahlung an Sanherib. Jes 38 betont die Gottesfurcht Hiskias und überliefert zusätzlich ein Gebet, mit dem der kranke König JHWHs Hilfe und Güte preist, noch bevor Jesaja sein Geschwür mit Hilfe eines Feigenkuchens heilt.

Die nachexilischen Tradenten des Jesajabuches nahmen die Hiskia-Erzählung in die Mitte der Buchrolle auf, weil sie die jesajanischen Orakel aus assyrischer Zeit (Jes 28 – 31) fortführt, für diese einen Haftpunkt im Jahr 701 bietet und deren Zionstheologie bestätigt. Sie machten Jes 36–39 zur Brücke für die Verbindung der beiden Buchteile (Jes 1 – 35 und 40 – 66) und sammelten so alle biblischen Traditionen zu Jesaja in einem Buch.<sup>17</sup> Sie stilisierten Hiskia zum Vorbild für alle frommen Menschen, die sich auf dem Zion, im Tempel JHWHs, in höchster Bedrängnis an Gott wenden, um Schutz und Rettung zu erfahren, unter Einschluss aller Fremden, die JHWH verehren und nach Jerusalem pilgern (Jes 56,1–8; 66,18–23).

Die Chronikbücher schließlich erzählen, in enger Anlehnung an die Königebücher, aber mit eigener Akzentsetzung, die Geschichte Judas in der Mitte des 4. Jahrhunderts noch einmal neu. Ihre Autoren bieten eine Kurzfassung der Hiskia-Erzählung und betonen die königlichen Maßnahmen zur Verteidigung der Stadt sowie Hiskias Reichtum (2 Chr 32). Außerdem bauen sie die Notizen über eine schlichte Kultbereinigung in 2 Kön 18,3–6 zu einer regelrechten Kultreform mit Opferfest aus (2 Chr 29) und lassen Hiskia ein gewaltiges Passa in Jerusalem feiern, zu dem sogar die Bewohnerschaft des ehemaligen Nordreiches eingeladen ist (2 Chr 30). Damit erheben sie Hiskia zu einem würdigen Nachfolger Davids, den sie als idealen König ohne jeden Fehl und Tadel charakterisieren. Diese mehrfache Wiederholung der Hiskia-Erzählung und ihre Anreicherung mit weiteren Motiven stellt somit die Bedeutung des Vertrauens auf den Gott vom Zion heraus und betont Gottes Bereitschaft zur Bewahrung derer, die sich auf ihn verlassen.

## **2 Kön 18,19 als Losung im Jahr 2019**

Was für ein Vertrauen – ob als Frage oder als staunender Ausruf – die Losung des Dortmunder Kirchentages spricht von Vertrauen, das auch mit Zuversicht oder Glauben umschrieben werden kann. Inwiefern kann Hiskias Vertrauen uns Vorbild sein? Was kann gelebter Glaube bewirken in einer unsicheren Welt, in der alte Gewissheiten in sich zusammenfallen, in der Vertrauen verloren geht, in der wir in Deutschland von globalen Entwicklungen betroffen sind? Wenn wir die Losung mit ihrem biblischen Kontext über den Kirchentag stellen, geht es um die Reflexion darüber, was unser Glaube austrägt, wie weit unser Vertrauen in Gott trägt und wie sich dies zum Vertrauen in unsere eigenen Fähigkeiten zur Problemlösung verhält. Die Losung regt auch dazu an, über Realpolitik und Frieden, über politische und kulturelle Macht zu sprechen – und zwar ohne Beschönigung und ohne Flucht vor der harten Realität.

<sup>17</sup> Vgl. Berges: Jesaja, S. 318–319.

## Literatur

**Klaus Bieberstein:** Jerusalem (2016); in: Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet; vgl. <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/22380/>

**Volkmar Fritz:** Das zweite Buch der Könige, Zürcher Bibelkommentar 10.2, Zürich 1998.

**Erhard S. Gerstenberger:** נטב, vertrauen, in: Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament, Bd. 1, München 1971, Sp. 300–305.

**Antonius H.J. Gunneweg:** Geschichte Israels bis Bar Kochba, 4. Aufl. Stuttgart 1972.

**Christof Hardmeier:** Prophetie im Streit vor dem Untergang Judas. Erzählkommunikative Studien zur Entstehungssituation der Jesaja- und Jeremiaerzählungen in II Reg 18–20 und Jer 37–40, BZAW 187, Berlin/New York 1990.

**Johannes Renz:** Assyrien/Assyrer (2016), in: Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet; vgl. <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/14117>

**TUAT N.F. 2** = Texte aus der Umwelt des Alten Testaments, Neue Folge Bd. 2, hg. v. Bernd Janowski und Gernot Wilhelm, Gütersloh 2005.

Ge g en

w a r

t s

k o m p

@

i

b e l

# Kirchentagspsalm (Tagzeitengebete)

## Vertrauenspsalm – Psalm 23

### Übersetzung für den Kirchentag Dortmund 2019

<sup>1</sup>Ein Psalm, David zu eigen.

Gott ist meine Hirtin.

Nichts mangelt mir.

<sup>2</sup>Auf frischem Grün lässt Gott mich lagern  
und leitet mich zu Wassern der Ruhe.

<sup>3</sup>Meine Kraft gibt Gott mir zurück,  
führt mich in gerechten Spuren –  
so liegt es in Gottes Namen.

<sup>4</sup>Wenn ich auch gehn muss durchs Todschattental,  
fürcht, ich kein Unheil.

Du bist ja bei mir.

Dein Stab, deine Stütze trösten mich.

<sup>5</sup>Du deckst vor mir einen Tisch,  
im Angesicht derer, die mir feind sind.

Du salbst mir den Kopf mit Öl,  
mein Becher ist übervoll.

<sup>6</sup>Nur Güte und Treue verfolgen mich alle Tage  
und ich bleibe in Gottes Haus mein Leben lang.

### Übersetzung in Leichte Sprache

Gott ist bei mir.

Ich vertraue Gott.

Gott sorgt für mich.

Gott ist wie ein Hirte.

Von allem habe ich genug.

Ich vertraue Gott.

Gott hat einen Platz für mich:

Da liege ich im grünen Gras.

Ich habe frisches Wasser.

Mir geht es gut.

Gott gibt meinem Atem Kraft:

Ich lebe.

Ich freue mich.

Gott zeigt mir den guten Weg.

Ich traue mich den Weg zu gehen.

Und wenn mein Weg dunkel ist:

Wenn ich Angst habe.

Oder bei Not und Gefahr.

Du Gott:

Dann habe ich Vertrauen.

Dann habe ich Mut.

Was auch geschieht:

Du Gott bist bei mir.

Du Gott gibst mir Schutz und Trost.

Gott lädt mich ein.

Ich bin willkommen.

Wer mir Böses wünscht sieht:

Ich bin ein Gast bei Gott.

Ich bin willkommen.

Gott berührt mich:

Der Segen von Gott schenkt mir Würde.

Es gibt das beste Essen.

Und genug zu trinken.

Jeden Tag erlebe ich Gutes.

Liebe ist mit mir.

Und bei Gott bin ich zuhause.

Ich vertraue Gott.

Heute. Morgen. Immer.

## Alte Bilder, neue Blicke

JAN-DIRK DÖHLING

Die Tagzeitengebete des 37. Deutschen Evangelischen Kirchentages in Dortmund stehen im Zeichen des wohl vertrautesten aller biblischen Psalmen, vielleicht einem der vertrautesten Bibeltexte überhaupt.

„Wie viele Menschen haben in und an diesem Psalm schon Trost und Kraft gefunden! Im Judentum wird er mit Vorliebe bei Beerdigungen gesprochen. In der frühen Christenheit haben ihn in der Osternacht die Neugetauften zur Vorbereitung auf das [ ....] [Abend] Mahl gebetet. [ ... ] Grüne Auen, klare Wasser, gedeckter Tisch und übervoller Becher, festliche Stimmung, ein Haus voller Glück [...] und all dies als Gabe eines zugewandten Gottes. Wer möchte dies nicht?“<sup>1</sup>

Viele Kirchentagsgäste werden Psalm 23 auswendig können, zumeist wohl in der ungemein rhythmischen und würdevoll-kräftigen Übersetzung Martin Luthers.

Wie kaum ein anderer Text der Bibel haben sich seine Verse aus dem Buch ins Herz und in die Glaubenswege vieler Generationen eingeschrieben und – sei es am Taufstein, bei der eigenen Konfirmation oder am Grab eines geliebten Menschen – mit eigenen Erfahrungen, mit Segen und Bewahrung, mit Hoffnung und Leid verbunden. Manch eine würde wohl Immanuel Kant zustimmen, der zu Ps 23 äußerte: „Alle Bücher, die ich gelesen habe, haben mir diesen Trost nicht gegeben, den mir dies Wort der Bibel gab.“<sup>2</sup>

Meist unbewusst verknüpfen sich die Verse dabei für Christinnen und Christen mit dem neutestamentlichen Gleichnis vom verlorenen Schaf (Lk 15,3–7) und der Rede von Jesus als ‚gutem Hirten‘, der sein Leben für die Schafe gibt (Joh 10, 11-14), sodass dieser Text der Hebräischen Bibel zugleich eine Art Inbegriff christlicher Frömmigkeit wurde.

Die Tagzeitengebete des Kirchentages und die Kirchentagsübersetzung regen dazu an, die alten Worte aus den agrarischen, gesellschaftlichen und politischen Welten des Alten Orients in einer modernen Großstadt neu zu hören und zu sprechen. Sie laden ein, die vertrauten Vertrauensbilder von Geborgenheit und Fürsorge, Schutz und Lebensbegleitung buchstäblich neu zu begehen zwischen Signal Iduna Park und dem Dortmunder Norden, zwischen Phönixsee und Borsigplatz.

### Ein Wegpsalm und ein Gebetsweg

Durch die sechs Verse von Psalm 23 zieht sich ein Gebetsweg. Er führt von grünen Auen (V. 2) und Wassern der Ruhe durch finstre Täler (V. 4) bis in das Haus und an den Tisch Gottes (V. 6.5).

Wo in der Übersetzung Luthers am Anfang und Ende des Psalms (V.1.6) das Wort HErr – mit den großen beiden ersten Buchstaben – steht und die Kirchentagsübersetzung das Wort Gott nutzt, steht im Hebräischen das Tetragramm, JHWH, der Eigenname des Gottes Israels.

Er markiert Anfang und Ende des Gebetsweges und mit der Wendung „um seines Namens willen“ (V. 3) auch dessen Mitte, sodass man den Psalm auch als eine Erläuterung dieses Namens lesen kann.

Damit zeigt schon die äußere Struktur, dass und wie die Beterin auf ihrem Weg durch den Psalm und durch das Leben gewissermaßen auf Gott zentriert und von Gott umschlossen ist. Was der Psalm beschreibt ist keine Nebensache, sondern für den Gott dieses Namens wesentlich.

Doch was für ein Weg ist das eigentlich? Während die Verse 1–4 ganz in der Bildwelt eines für seine Tiere sorgenden Hirten formuliert sind, kommt mit V. 5–6 menschliche Gastgeberinnenschaft in den Blick. Beide Male geht es um Fürsorge und Nahrungsaufnahme, doch ist ein Element der Steigerung greifbar. Statt grüner Aue ist da nun ein gedeckter Tisch und statt frischem Wasser sind da überfließende (Wein)Gläser und kostbares Öl.

In diesem Sinne kann außerdem auffallen, dass – auch wenn schon in V. 2 von einer Ruhestätte die Rede war – ab V. 5 nicht mehr der Weg (V.1–4), sondern das Haus (V. 6), nicht mehr Gehen (V. 4a) und Geführtwerden (V.2b.3b), sondern das Ankommen und Bleiben im Fokus stehen. Wer noch

<sup>1</sup> Zenger: Mit meinem Gott, S. 226.

<sup>2</sup> Zitiert bei Zenger: Mit meinem Gott, S. 226.

genauer hinsieht, stößt auf so etwas wie ein geändertes Bewegungsprofil, denn wenn Gott dem Beter zuerst vorangeht (V. 1b–3), so geht Gott später mit ihm (V. 4d). Zum Schluss führt das betende Ich selbst den Reigen an, während ihm bzw. ihr (Gottes) Güte und Huld nachjagen (V. 6a). Vor allem aber fällt auf, dass die ersten drei Verse Gott in der 3. Person beschreiben. Sie schildern fast nur, was Gott aktiv für den Beter tut. Die Hirtin weidet und leitet, Gott lässt lagern, erneuert die Lebenskraft und führt in gerechten Spuren.

Ab V. 4 wird Gott dann direkt angesprochen: ‚Du bist bei mir, Du deckst mir den Tisch, Du salbst mir den Kopf‘. Die Beterin antwortet auf Gottes Handeln (V. 1–4) aber wird zugleich auch selbst aktiv: ‚Auch wenn ich gehe, ... fürchte ich kein Unheil, ... und ich werde bleiben in Gottes Haus‘.

Keinesfalls also lassen sich die Vertrauensbilder des Psalms so missverstehen, als würde sich hier blinde Gefolgschaft der Schäfchen und frommer Herdentrieb ausdrücken. Im Gegenteil: Aus dem Du-Sagen folgt das Ich-Sagen und aus Gottes Handeln und Mitgehen werden menschlicher Mut und eigene Schritte möglich, nötig und wirklich.

### **Sprachkraft und Bildrauschen**

Wie aber gehören die beiden Abschnitte dieses Gebetsweges mit ihren Bildwelten zusammen? Wie und warum werden Gott und sein Tun so und nicht anders beschrieben? Und was lässt sich zur Situation des Betenden sagen?

Hier ist vieles ungewiss und das meiste kann nur vermutet werden. Denn zum einen sind im Buch der Psalmen die einzelnen Gebete zwar oft Personen zugeordnet, werden aber meist ohne direkte Gebetsanlässe wiedergegeben. Diese müssen vom Inhalt her erschlossen werden.

Zum anderen aber und vor allem ist die Sprache der Psalmen oft schillernd und mehrdeutig. Nie ist sie abstrakt, sondern stets lebensnah und konkret. Aber zugleich ist sie poetisch offen. Fast immer – besonders wo sie auf Gottes Tun und Sein zu sprechen kommen – ist die wörtliche Bedeutung durchlässig für eine tiefere Ebene und oft geht beides nahtlos ineinander über.

So können Hütewerkzeuge zu göttlichen Trostmitteln werden (V. 4); weil dabei von zweien – Stütze und Stab – die Rede ist, denken einige einerseits an einen Krummstab zum Leiten und Lenken der Schafe und andererseits an eine Art Knüppel oder eine Keule zur Abwehr von Wildtieren. So wären sowohl die fürsorgliche als auch die kämpferische Seite des Trosthandelns betont.

Im vorangehenden V. 3 werden Spurrillen (hebräisch *magealim*) auf einem Karrenweg (V. 3a) zum Sinnbild für eine verlässlich vorgeprägte Lebensrichtung der Gerechtigkeit und des Rechts; in der Beschreibung eines ‚mordsmäßig‘ finsternen Tals (V. 4a) – in dem hebräischen Adjektiv *zalmawaet* klingt das Wort Tod aber auch der Schatten mit – kann sich nichts weniger als der Tod selbst spiegeln. Und in einem überlaufenden Becher ist nichts weniger als die Fülle Gottes zu schmecken. Mit der Tiefe ihrer Bilder sprechen die Psalmen die Tiefe des Menschseins an und mit ihrer Offenheit und Mehrdeutigkeit erlauben sie Menschen in vielfältigen Situationen, sich lesend und betend in ihnen wieder zu finden.

Bei Psalm 23 kommt zudem hinzu, dass die verwendeten Verbformen im Hebräischen auch die Zeitstufe (Präsens oder Futur) von der sie sprechen weitgehend offen lassen. Wird Gott die Beterin führen oder tut er es jetzt? Betet sie „im finstern Tal“ oder ist sie schon hindurch?

### **Hirt und Wirt, Flüchtling und König**

Wegen des Mahls im Haus Gottes lässt sich fragen, ob der Psalm einst ein Danklied bei einem realen Opfermahl im Tempel war. Dann würde V. 1–4 in der Bildersprache von Hirt und Herde den Grund des Dankes – etwa einen Freispruch vor Gericht (V. 3b) oder die Rettung aus tödlicher Krankheit (V. 3a) – beschreiben. Allerdings gehörten zum Dankopfermahl am Tempel keine Salbung mit Öl und zudem trugen dort die Dankenden die Gaben zum Mahl selber bei. Oder handelt es sich statt um ein Dank- um das Vertrauenslied eines Einzelnen, das durchgängig von der Symbolik Gottes als des guten Königs bestimmt ist? Könige nämlich werden – wie im ganzen Alten Orient – in der Bibel oft im Bild des Hirten als gerechte und fürsorgliche Herrscher geschildert und zeichnen ihre Gefolgsleute mit großzügigen Festmählern an ihren luxuriösen Tafeln aus.

So gesehen wird im Gebet nicht weniger als die Fülle der Gottesherrschaft besungen und betend erfahrbar gemacht.<sup>3</sup>

Spiegelt sich in dem ‚Du bist bei mir‘ (V. 4) nur die Erfahrung eines Einzelnen oder nicht auch die Gotteserfahrung und -hoffnung Israels mit dem Gott der Befreiung? Gerade in der Tradition vom Auszug aus der Knechtschaft ist ja prominent von Gottes Mit-Sein (vgl. V. 4) die Rede und als sich JHWH am Dornbusch namentlich bekannt macht, sagt er sein ‚Ich bin mit Dir‘ (Ex 3,12a) zu.<sup>4</sup> Auch in der Exodustradition heißt es ferner, dass Gott Israel leitet „ohne dass ihm etwas mangelte“ (Dtn 2,7), sein Volk durch „die Finsternis führte“ (Jer 2,6), ihm „Weide“ (V. 2 vgl. Ex 15,13) und „Ruhe“ (V. 2 vgl. Dtn 12,9) verspricht.

Ist Psalm 23 das Gebet eines Geflohenen, der ‚nur noch‘ von Huld und Gutem ‚verfolgt‘ (V. 6) ist, weil er eine Art antikes Kirchen- bzw. Tempelasyll genießt, das in vielen Kulturen der Antike und auch im Alten Israel geheiligtes Recht war und solange ein Mensch sich in der Gegenwart der Gottheit aufhielt, diesen vor Blutrache und Verfolgung schützte?<sup>5</sup>

Oder drückt sich in der Rede von Gott als ‚persönlichem Hirten‘, die sich in der Bibel Israels so nur noch als das Vertrauenswort eines Sterbenden findet (Gen 48,15f.), die Hoffnung aus, dass auch und gerade im ‚Todschatental‘ (V. 4) nicht der Tod die Verstorbenen hütet (Ps 49,15), sondern auch im Jenseits Gott „immerdar“ die Gastgeberin des Verstorbenen bleibt?

Und steht bei dem so verstandenen Bei-Gott-Sein und Zu-Gott-(Zurück)Kommen die Exilserfahrung langer Zeiten der Geschichte und weiter Kreise des Volkes Israel im Hintergrund, sodass zu Hause sein hier unabhängig vom jeweiligen Aufenthaltsort meint, dass „Heimat“ „bei JHWH zu finden ist“?<sup>6</sup> In allen diesen Deutungen jedenfalls berühren und überlagern sich persönliche und politische, religiöse und soziale Aspekte und im Gottvertrauen wird auch die Weltsicht ins Gebet genommen.

#### **„Ich persönlich bin fein raus ...“?**

GOTT ist meine Hirtin, mir wird nichts fehlen. Wie eine Überschrift und ein Bekenntnis stehen diese zwei Halbsätze über dem Psalm. Sie öffnen einen Sprachraum, der über die Weideplätze mit frischem Grün, die Wasser der Ruhe bis hin zu den Hütewerkzeugen in V. 4 zunächst ganz in der landwirtschaftlichen Bildwelt der Versorgung und des Geleits von Herdentieren verbleibt.

Mit der Hirtenmetapher verwendet der Psalm ein Bild in dessen Logik Fürsorge und Geborgenheit, Schutz und Orientierung enthalten sind, freilich auch Über- und Unterordnung und ein grundsätzliches Gefälle zwischen denen, die behüten und denen, die behütet werden.

Das Motiv von Hirt und Herde ist tief im Alltag aber auch in der politisch-religiösen Symbolwelt des Alten Israels und des Alten Orients verankert. Von hier aus hat es über das Neue Testament (vgl. etwa Joh 21,15–17; Petr 5,3f.; Eph 4,11) bis in die kirchliche Sprache, ihre Amtskonzepte und Berufsbezeichnungen und das heißt in einer jahrhundertlang männlich dominierten Welt fortgewirkt;<sup>7</sup> man denke nur an Hirtenbrief und Hirtenstäbe, Pastoren und Pastoralverbände und nicht zuletzt an die sprichwörtlichen Schäfchen einer Gemeinde, die sich sprachlich und gedanklich vom Hirtenkonzept (lateinisch *pastor*), als eine der Fürsorge, Aufsicht und Leitung anbefohlene und leitungsbedürftige ‚Herde‘ herleiten.

An Ps 23 ist nun im breiten Strom biblischer Hirtensprache (Jer 13,17; 23,1; Ps 74,1; 77,21; 78,52; 79,13; 80,2; 95,7; 100,3 u.ö.), die das o.g. Konzept oft mit wenigen Stichworten aufruft, allerdings ungewöhnlich, wie anschaulich und lebendig hier das konkrete Hirtenhandeln dargestellt ist. Eine zweite Besonderheit ist, dass hier nicht die Herde, sondern ein einzelnes Tier, ein einzelner Mensch als Gegenüber des Hütehandlens dargestellt ist, während sonst – bis auf eine weitere Ausnahme (Gen 48,15f.) – stets das Volk als Ganzes im Blick ist.

3 Vgl. Zenger: Mit meinem Gott, S. 232.

4 Vgl. Janowski: Der gute Hirte, S. 263.

5 Vgl. Schottroff: Psalm 23, S. 40-51.

6 Vgl. Hunziker-Rodewald: Hirt und Herde, S. 183-188.

7 Vgl. Ebach, Kommet ihr Hirten, S. 45 f.

Mit Ps 23 wandert die kollektive Hirtensymbolik gewissermaßen in den Bereich der persönlichen Frömmigkeit ein; aber das heißt – wie sich zeigen wird – nun gerade nicht, dass sich dieser Psalm und der behütende Gott individualistisch und egoistisch vereinnahmen ließen wie es Ernst Bloch karikierte: „Der Herr ist mein Hirte, ich persönlich bin fein raus.“<sup>8</sup>

Bis V. 3a geht es beim Hütehandeln um die vorausschauende Versorgung mit guter Nahrung, klarem Wasser und sicherem Lager, wie sie für die Regeneration jedes Lebewesens nötig sind. Die Erquickung der Seele (hebräisch *naefaesch*), von der Luther schreibt, ist dabei immer auch ganzheitlich-leiblich zu verstehen als Erquickung der Kehle und als Rückkehr (wörtlich als Wiederbringen) der Lebenskraft, denn das hebräische Wort *naefaesch* ist geprägt durch den Zusammenhang dieser Dimensionen. Ab V. 3b folgt nach der Versorgung, eher die verlässliche Begleitung und Führung des Tieres; diese Struktur von Versorgung und Führung wiederholt sich auch in der Bildwelt des Gastgebers (V. 5.6). Im Zentrum des Psalms stehen die Du-Anrede und das tröstende Mitsein Gottes im Todschattental (V. 4).

### „Kommet ihr Hirten, ihr Männer und Frauen ...“

Von V. 1b an gilt zunächst alle Aufmerksamkeit dem Handeln des Hirten (1b–4a). In den äußeren Versen (V. 1b.4a) steht dabei jeweils ein abwehrend-schützender Effekt (kein Mangel, kein Unheil). Doppelt so breit, nämlich in vier Aussagen wird dann im Zentrum der Einheit (V. 2.3) die positive Seite geschildert: Gott lässt lagern und führt, er erneuert die Lebenskräfte und leitet auf ‚rechter Straße‘ auch in Finsternis.

Mit dem Pronomen „mein/e“ übernimmt der Beter gewissermaßen die Rolle des Tieres, das sich der Fürsorge und Führung des menschlichen Hüters anvertraut. Doch ist dieser Hüter, wie schon das erste Wort klarmacht, יהוה, der Gott Israels. Die im Hebräischen ungewöhnliche Wortstellung deutet dabei womöglich eine besondere Exklusivität der Hütebeziehung an: Nur יהוה ist mein Hirt

Warum aber wird gerade dieses Sprachbild gewählt? Warum muss die Kirchentagsübersetzung aus dem Hirten eine Frau machen? Und umgekehrt: warum wird im Bereich der Bibel etwas zum Problem, das in Kirchenlied (Evangelisches Gesangbuch 48,1) und Kunstgeschichte keines ist? Was oben zur Psalmensprache gesagt wurde, gilt erst recht, wo von Gott selbst die Rede ist. Von Gott können Menschen per se nur mit menschlichen Worten und Wortbildern reden.

Gerade die Psalmen sind dabei voller Gottesmetaphern, bildhaften und überraschend-gewagten Gottesvergleichen, die zwar wissen, dass sie Gott nicht festlegen und definieren können, IHN – oder SIE – aber doch in überraschenden und dynamischen Bildern zur Sprache bringen wollen. Für einen sprachlichen Augenblick setzen sie Gott dabei mit einem Stück Welt oder einer menschlichen Berufsrolle in Beziehung – etwa einem Schutzschild (Ps 27,2), einem Lied (Ps 118,14) oder einem Felsen (Ps 61,3 u.ö), einer Hebamme (Ps 22,10; 71,6) oder einem Richter (Ps 58,12 u.ö). Im Vergleichsbild blitzt etwas von dem Geheimnis Gottes auf und die Welt und das normale Leben werden für die Wirklichkeit Gottes durchsichtig. Alle diese Gottes-Sprach-Bilder haben ihr Recht und ihre Kraft, sie haben ihre Geschichte und Gegenwart mit je eigener Bedeutung; sie haben ihre eigene Würde und ihre Grenze.

Das wird sofort klar, wenn von Gott metaphorisch als Burg (Ps 18,2; 31,3 vgl. EG 362) die Rede ist. Auch wenn ich unwillkürlich an ein mittelalterliches Bauwerk wie die Wartburg bei Eisenach denke, weiß ich doch, dass Gott kein Baudenkmal der Reformationszeit ist und ich ahne auch, dass die Betenden im Alten Israel bei dem Wort *mezudah* (Burg) andere Gebäude im Sinn hatten als Martin Luther und die, die von seiner Übersetzung geprägt sind.

Bei der scheinbar selbsterklärenden Metapher vom Hirt oder der Hirtin ist das nicht anders. Auch hier überlagern sich Seh- und Denkgewohnheiten, die zwar einen Aspekt der Wirklichkeit abbilden mögen, aber andere abblenden oder unsichtbar machen.

Hinzu kommt, dass manche prominente Gottesbilder kaum noch als weltlich-menschliche Sprachbilder wahrgenommen werden, sondern gewissermaßen in religiösen Weihnen erstarrt sind, und dann weder aufhorchen noch nachdenken lassen.

<sup>8</sup> Zitiert bei Schottroff: Psalm 23, S. 23.

Einige dieser Metaphern sind zudem aus der Alltagssprache fast ganz in eine religiöse Sonderwelt hinübergewandert.

Wo dies so ist, wird es Zeit, hellhörig zu werden und neu hinzusehen, in die Geschichte und in die Gegenwart. Denn zwar will Gott in menschlicher Sprache verlässlich zu Gehör kommen, aber nicht in Wortroutinen und Spezialvokabeln zum Verstummen gebracht werden.

Ist dies der Fall, wird es Zeit, das altbekannte Wort nach verschluckten und überstimmten Tönen abzuhören und neue Klänge zu erproben. Und es kann an der Zeit sein, die erstarrte Metapher in Bewegung zu bringen und neben die bekannte eine neue Formulierung zu stellen, damit der alte Gottes-Schatz neu aufblitzt.

Neben der religiös-kirchlichen Dimension stehen nun Schäfer und Hirtinnen in Europa – inspiriert durch eine bestimmte Form griechisch-römischer Dichtung – seit Renaissance und Barock immer auch für romantische Naturverbundenheit, friedliche Weltabgeschiedenheit und sinnlich-lustvollen Müßiggang.

Wie wirksam diese Denkgewohnheit auch gegenwärtig noch ist, zeigt sich, wenn heutige Hirten eigens auf die handfeste Härte und Mühe ihrer Arbeit hinweisen müssen: Wie dies die Wittener Schäferin Sabine Hülser, die mit ihren 400 Tieren im Ruhrgebiet unterwegs, ist in einem Interview tut:

„Also in dem Moment, wo mir einer sagt Schäfer sind faul, die hängen sich da nur auf ihren Stock und gucken den Schafen beim Fressen zu, die haben noch nicht gesehen, dass im Frühjahr viel Kacke am Hintern hängt, die noch ab muss und die Füße müssen behandelt werden, alle solche Sachen. Die Lämmer kommen ja auch nicht immer allein auf die Welt, da muss man auch schon mal nachhelfen, wenn die rückwärts kommen oder wenn dat zu dicke sind ...“<sup>9</sup>

Wie in der Gegenwart – und in den Traditionen von Kunst und Literatur – haben auch in der Antike Männer und Frauen den Hirtenberuf ausgeübt.

Die Belege dafür reichen von Werken Platons über Ovid und Diodor bis Plutarch. Von Romulus und Remus wie auch vom Perserkönig Kyros heißt es, sie seien von einer Hirtin aufgezogen worden. Mit Artemis, Kybele und der Nymphe Maia sind auch weibliche Götterfiguren der Hirt\*innenwelt zugeordnet.

Der römische Gelehrte und Agrarschriftsteller Varro schreibt in seinem Buch „Über die Landwirtschaft“, dass „in vielen Gegenden Frauen den Männern an Arbeitsleistung in nichts nachstehen“, da sie neben Tätigkeiten in Haus und Hof auch „das Vieh hüten“ (res rusticae 2,10, 16ff.). In der hebräischen Bibel wird Rahel, die Tochter Labans und spätere Frau Jakobs explizit als *ro'ah*, d. h. als Hirte bzw. Hirtin bezeichnet, die die „Herde ihres Vaters“ selbständig versorgt (Gen 29,9). Ganz ähnlich ist auch die spätere Frau des Moses mit ihren sechs Schwestern mit großer Selbstverständlichkeit bei der Bewachung und Versorgung von Kleinviehherden geschildert (Ex 2,16). Es kann als gesichert gelten, dass auch Frauen und Mädchen, sei es als Sklavin oder in bäuerlicher Familienarbeit als Hirtin arbeiteten.

Wenn die Kirchentagsübersetzung für die zentrale Gottesmetapher in V.1 die feminine Form Hirtin verwendet, trägt sie zunächst einmal dieser sozialen Realität Rechnung.

### **Machtbilder und Machtfragen**

Doch schwingt in diesem biblischen Sprachbild noch eine weitere gewichtige Dimension mit. Wie die Teilhabe von Frauen am Hirtenberuf ist sie aus unserem Alltagsverständnis des Wortes fast ganz verschwunden. Wenn überhaupt, dann erinnert höchstens V. 1 mit der Zuweisung des Liedes an König David – aus der hebräischen Formulierung folgt nicht, dass er auch der Dichter des Psalms ist – an sie. Denn David ist nach der Erzählung des 1. Samuelbuchs (16,1–13) vom Hirtenjunge zum idealen König der Frühzeit Israels geworden.

---

9 WDR Schäferin aus Leidenschaft.

Wenn Hirten gegenwärtig eher die ‚Natur‘ als die ‚Kultur‘ symbolisieren und ihr Tun eher am Rande unserer technisierten Lebenswelt verortet ist, so war es im Alten Orient umgekehrt. Denn vom Tigris und Euphrat bis an den Nil und auch im Alten Israel war „Hirte“ eine zentrale Metapher der Macht und oft ein fester Königs- und regelrechter Weltherrschaftstitel.

Nicht von ungefähr geben sumerische Königslisten Hirte als Beruf der ersten Könige an. Ebenso planvoll beschreiben sich die Könige Assurs, des ersten und womöglich brutalsten der Großreiche des Zweistromlandes in Prunkinschriften und Dokumenten als „König der Welt und ... ehrfürchtige[n] Hirten, dem die Götter die vier Weltgegenden zur Beaufsichtigung übergeben und dessen Hand sie die Herrschaft über sie überantwortet haben“. So rechtfertigt ein gottgewolltes Hirtenamt brutale militärische Expansions- und Ausbeutungspolitik, wie hier in der Krönungsinschrift des Tukulti-Ninurta aus dem 13. Jahrhundert v. Chr.:

„Als Assur“, d. h. der Stadt- und Staatsgott, „mir für mein Hirtenamt das Szepter gegeben und für mein Hüteamt den Stab hinzugefügt hat, zum Erschlagen meiner Feinde und zur Unterjochung jener, die mich nicht fürchten und mir die herrschaftliche Krone aufgesetzt hatte, da habe ich meinen Fuß auf den Nacken der Länder gesetzt und die zahlreichen Schwarzköpfigen wie Vieh gehütet. Er lehrte mich gerechte Richtersprüche, alle Gegner unterwarf er meinem Fuße.“<sup>10</sup>

Vom Hirten zu reden ist also im Alten Orient eminent politisch; es heißt von Macht und von Herrschaft zu reden. Deshalb taucht in diesen theo-politischen Hirtenbildern – den altorientalischen wie in den biblischen – fast nie das einzelne Tier, sondern fast immer die Herde, das Kollektiv als Gegenüber des Hirten auf, unter dessen Schutz und Geleit wie auch in dessen Verfügungsgewalt sie stehen.

„Die Untertanen sind ... das Herdenvieh. Der Hirtentitel schließt deutlich den Anspruch auf ... von Gott gegebene legitime Herrschaft und Führung ebenso ein wie die Pflicht zur Sorge für Schutz und Ordnung und die dem Hirten obliegende Aufgabe, die ihm anvertrauten Menschen mit Speise und Trank reichlich zu versorgen.“<sup>11</sup>

Ob es mit dieser Fürsorgepflicht und dem menschlichen Versagen ihr gerecht zu werden zusammenhängt, dass hinter und neben der menschlichen Hirtenherrschaft – und zunehmend auch gegen sie! – (vgl. 2 Sam 24,17; 1 Chr 21,17; Jes 63,11; Jer 6,3; 23,1–4; Nah 3,18 u.ö.) das gerechte und fürsorgliche Hirtentum Gottes beschrieben wird?

„Wohl versorgt sind die Menschen, das Kleinvieh Gottes, ihretwegen erschuf er Himmel und Erde, drängte die Gier des Wassers zurück und schuf die Luft, damit ihre Nasen leben.

Seine Ebenbilder sind sie aus, seinem Leib hervorgegangen.“<sup>12</sup>

heißt es etwa in der ägyptischen Weisheitslehre des Merika-Re. In ihr wird nichts weniger als die ganze Welt als von Gott für seine menschliche Herde fürsorglich eingerichteter Weidegrund geschildert. Spätere Hymnen auf den Sonnengott Amun-Re reden ihn als den „großen Hirten“ aller Menschen an:

„Kommt alle, ihr Herden alle. Seht ihr habt den Tag verbracht, bei ihm zu weiden. Er hat alles Böse vertrieben, wenn er im Frieden in seinem Lichtland ist.“<sup>13</sup>

Und auch beim biblischen Propheten Ezechiel ist es letztlich und einzig Gott, der anders als die falschen und treulosen Hirten des Volkes (Ez 34,2–10) dem Hirtenideal wirklich gerecht werden wird (vgl. u.a. Jes 40,11; Jer 23,3; Hos 4,16; Ps 80,2, Koh 12,11, Ps 100,3).

10 Zitiert nach Frahm: Historische Texte, 24 [vereinfachte Wiedergabe JDD]

11 Schottroff: Psalm 23, S. 30.

12 Janowski: Der gute Hirte, S. 250.

13 Ebd.

Ja, so spricht die LEBENDIGE, mächtig über allen: Seht her, ich bin da und frage nach meiner Herde und gebe auf sie Acht. Wie jeder Hirte und jede Hirtin auf die eigene Herde Acht gibt, wenn sie bei den sich lagernden Tieren sind, so will ich auf meine Herde Acht geben: Ich berge sie von allen Orten, an die sie sich zerstreut hat am Tag der Wolken und der Dunkelheit. Ich führe sie aus den Völkern heraus und sammle sie ein aus den Ländern. Ich bringe sie in ihr Land. Ich weide sie auf den Bergen Israels, an den Wasserläufen und allen Wohnorten des Landes. Auf guter Weide werde ich sie weiden, und auf den hohen Bergen Israels wird ihr Weideland sein. Dort werden sie lagern auf gutem Weideland, fette Weide werden sie finden auf Israels Bergen. Ich selbst werde meine Herde weiden, ich selbst werde sie sich lagern lassen – Ausspruch der LEBENDIGEN, mächtig über allen. Die Verlorenen werde ich suchen, die sich verirrt haben, werde ich zurückbringen, die Gebrochenen werde ich stützen, und die Schwachen werde ich stärken. Den Fetten und Starken aber werde ich Einhalt gebieten – ich werde sie weiden, wie es dem Recht entspricht. (Ez 34,2–10 BigS)

Mit dem Hirtenbild in V. 1 nimmt Psalm 23 also Teil an einem breiten Diskurs über die Legitimität und Realität menschlicher Herrschaft und Macht, ihre Rechte und Pflichten, ihre Notwendigkeit und ihre Grenzen und nicht zuletzt über das Maß ihres Gelingens und ihres Scheiterns. Anders als damals wird dieser Diskurs heute nicht mehr mit Begriffen wie ‚König‘ und ‚Hirte‘ geführt. Auch war höchste politische Macht, also ein Hirtinnen-Amt, in der Hand von Frauen in der Männerwelt der Antike noch seltener als in der Gegenwart – wenn auch nicht undenkbar wie bei der biblischen Königin von Saba, den Pharaoninnen Tauret und Hatschepsut oder der assyrischen Königinmutter und Übergangsregentin Sammarumat. Aber auch gegenwärtig bleibt der Diskurs über die Macht und ihre Legitimität buchstäblich notwendig. Denn so lange es Unterschiede der Kräfte, der Kenntnisse und des Vermögens zwischen Menschen gibt, wird es einerseits das Bedürfnis nach Schutz und Fürsorge und Orientierung, aber andererseits auch die Angst vor Ausnutzung und Ausgeliefertsein und die Sehnsucht nach Vertrauenswürdigkeit, nach Anerkennung und Gesehen-Werden geben. Wer Gott – und nur Gott (vgl. V. 1) – als ihren Hirt oder seine Hirtin anruft, nimmt auch in diesem Diskurs Stellung. Er oder sie bestreitet, jedem und jeder anderen als Gott unbeschränkte Macht ausüben zu dürfen; aber auch unbeschränktes Heil versprechen zu müssen und schaffen zu können. Er oder sie lässt eben damit zugleich Platz für das Maß des Menschlichen in Politik und Gesellschaft. Er oder sie lässt Platz für realistische Erwartungen an die, die irdische Macht haben und denen das Recht und Wohl von Menschen anvertraut ist; er oder sie lässt Platz für menschliche Schwächen und nicht zuletzt gewinnt er oder sie Freiraum für Kritik und Einspruch, wo menschliche Macht die eigene Menschlichkeit und die der anderen vergisst.

### **Verfolgtsein und Bleibenkönnen**

Nach den Versorgungs-, Leitungs- und Begleitungsbildern, die der Bewegung von Hirt und Tier folgen, öffnet V. 5f. einen neuen Bildraum. Nach der Bewegung kommt es zur Ankunft. Nach den erholsamen (V. 2) aber auch bedrohlichen (V. 3b) Wegstationen kommt das nach Hause Kommen und zu Haus Sein in Gottes Haus in den Blick und nicht zuletzt kommt es nach der Überordnung von Hirtin und Schaf zur Augenhöhe zwischen Gast und Gastgeberin. Gegenüber den vorigen Versen ist dies eine Steigerung und zugleich eine wichtige Vertiefung. Von der Natur geht es zur (Hoch)Kultur, von der Nahrung eines Tieres zum Mahl eines Menschen, vom Schutz unter freiem Himmel zum Dach über dem Kopf. In V. 1–4 wechselten in rascher Folge die Landschaftsbilder (Auen, Wasser, Schattental). V. 5f. dagegen redet von Dauer und Verlässlichkeit (alle Tage, mein Leben lang). War oben, wenn auch im Modus von Abwesenheit und Bewahrung von Mangel und Unheil die Rede, so rückt nun im Bild des überlaufenden Trinkgefäßes und kostbaren Salböls (vgl. Ps 133,1f.) die Überfülle eines luxuriösen

Gastmahls in den Blick und mit ihr ein großzügiger – vielleicht gar ein königlicher – Gastgeber. Jedenfalls sind die Elemente, die V. 5 aufzählt exakt die, die ein assyrischer Großkönig seiner „Tafelrunde“ auftischen ließ:

„Die Magnaten und Leute meines Landes ließ ich alle an festlichen Tafeln bei Schmaus und Gastmahl ... Platz nehmen; ich ließ ihr Herz jauchzen, tränkte ihr Inneres mit Weißwein und Rotwein und ließ mit vorzüglichem Öl ihren Kopf benetzen.“<sup>14</sup>

Ausgerechnet hier aber gewinnt auch das Todschattental, aus V. 4 eine konkrete soziale Dimension und buchstäblich ein Gesicht, wenn von denen die Rede ist, die die Beterin anfeinden. Dies haben christliche Ausleger immer wieder bemängelt. Ein Forscher des 19. Jahrhunderts versteigt sich garzu der antisemitischen Unterstellung, hier werde „dies Idyll der Gottesgemeinschaft“ durch „die ewigen Streitigkeiten in der Judenschaft“ gestört, die ihren „Schatten auf das Gedicht“ würfen.<sup>15</sup>

Dabei waren es doch *de facto* immer wieder Christinnen und Christen, die meinten, jüdischen Beter\*innen die Gottesgemeinschaft absprechen zu können und dabei allzu oft auch zu physischen Verfolgern jüdischer Menschen wurden.

Nach V. 6 bewähren sich das Mit-Sein und der Trost (V. 4), die Israels Gott um seines Namen willen, d. h. aus seinem innersten Wesen heraus, gewährt, im Schutz vor konkreten Situationen von Feindschaft und Anfeindung.

Kaum zufällig klingt in dem Wort *radaf*, das Luther schlicht mit ‚folgen‘ übersetzt, sonst immer feindliche Absicht, die Jagd oder militärische Verfolgung mit, sodass sich nach V. 6 unter Gottes Schutz die Realität der Verfolgung gewissermaßen in ihr Gegenteil verkehrt. Nimmt man die Aussage in V. 5a ernst, dann sind die Feind\*innen in Sichtweite, können und dürfen derjenigen, die dauerhaft – oder immer neu? – Gottes Gast ist, aber nichts tun.

An diesem Punkt gibt es eine Unsicherheit im biblischen Text. Die Beterin ‚bleibt‘ bzw. ‚wohnt‘ in Gottes Haus, wie es bei Luther und in der Kirchentagsübersetzung heißt. Im hebräischen Text steht dagegen eine Form des Wortes, das oben (V. 3) mit ‚wiederbringen‘ übersetzt wurde und hier also eine beständige Rückkehr in Gottes Haus bedeutet würde. Allerdings ist es im Hebräischen zwischen dem hebräischen Wort für zurückkehren (*sch-w-b*) und dem für bleiben/wohnen (*j-sch-b*), das viele andere Textzeugen nahelegen, buchstäblich nur ein Federstrich. Folgt man der Übersetzung mit wohnen/bleiben, dann rückt auch der letzte Vers des Psalms wie schon V. 5 in den Horizont einer konkreten Bedrohung des Beters, denn auch in anderen Psalmen ist das Wohnen in Gottes Haus (vgl. Ps 52,10; 61,5; 63,3; 84,4f.) immer mit konkretem Schutz und Beistand verbunden, wie etwa Psalm 27 zeigt:

4 Eines erbitte ich von der EWIGEN, das wünsche ich mir:  
Ich möchte im Haus der EWIGEN bleiben alle Tage meines Lebens,  
um die Freundlichkeit der EWIGEN zu erfahren,  
um in ihrem Tempel Einsicht zu gewinnen.  
5 Sie wird mich verstecken in ihrer schützenden Hütte am Unglückstag.  
Sie wird mich verbergen in ihrem schirmenden Zelt.  
Hoch auf einen Felsen wird sie mich stellen.  
6 Nun überrage ich die, die mich anfeinden, mich einkreisen.

Durch die Erwähnung der Feinde bringt der Psalm erneut persönliche Frömmigkeit und politisch-soziale Praxis zueinander. Und dies gilt erst recht, wenn sich in den Schlussversen eine Art Tempel-asyl ausdrückt, das als religiöse und rechtliche Schutzpraxis im Alten Orient und im Alten Testament für unschuldig Verfolgte, für entlaufene Sklavinnen und Sklaven und von Blutrache Bedrohte breit belegt ist (Ex 21,13f; Dtn 4,41–43; 19,1–13; 23,16f.; Jos 20,1–9; Num 35,9–28).

So verstanden gewinnt dann auch die Tatsache neues Gewicht, dass im Psalter der Hirtenpsalm direkt auf Psalm 22, die Klage eines unschuldig Leidenden und Gefolterten, folgt.

<sup>14</sup> Zitiert bei Schöttroff: Psalm 23, S. 50.

<sup>15</sup> Zitiert bei Janowski: Der gute Hirte, S. 261.

Und so gesehen verliert Psalm 23 viel von seiner Beschaulichkeit und manch unbegrenzter Übertragbarkeit auf alle Lebenslagen.

Diese Grenze liegt spätestens da, wo wir in unserem Beten – und unserem Handeln – die Realität der Verfolgten und die Solidarität Gottes mit ihnen vergessen würden.

Die Hirtentätigkeit JHWHs „gilt dem Schutz des Verfolgten Flüchtling, des gefährdeten Herdentiers gegen seine Verfolger. Die Fürsorge des göttlichen Hirten bestärkt hier nicht die schon Starken und stützt nicht die gesellschaftlich Herrschenden, sondern wendet sich den[en] ... zu, die nicht nur um ihr Recht, sondern um ihre bloße Existenz bangen müssen“.<sup>16</sup> Es sind ihre Vertrauensworte, die wir uns leihen und in die wir uns bergen. Und der Gott, der bei mir ist (V. 4) ist, wird auch sie mitbringen.

### Literatur

**Jürgen Ebach:** Kommet ihr Hirten, ihr Männer und Frauen, in: ders.: Schriftstücke. Biblische Miniaturen, Gütersloh 2006, S. 43–46.

**Eckart Frahm:** Historische und historisch literarische Texte, Keilschrifttexte aus Assur literarischen Inhalts Bd. 3 (WVDOG 121), Wiesbaden 2009.

**Regine Hunziker-Rodewald:** Hirt und Herde. Ein Beitrag zum alttestamentlichen Gottesverständnis, BWANT 155, Stuttgart 2001.

**Bernd Janowski:** Der gute Hirte. Psalm 23 und das biblische Gottesbild, in: Angelika Berlejung/Raik Heckl (Hg.) Ex oriente Lux. Studien zur Theologie des Alten Testaments (FS Rüdiger Lux), ABG 39, Leipzig 2012, S. 247–271.

**Willy Schottroff:** Psalm 23. Zur Methode sozialgeschichtlicher Bibelauslegung, in: ders.: (hg. v. Frank Crüsemann/Rainer Kessler), Gerechtigkeit lernen. Beiträge zur biblischen Sozialgeschichte, TB 93, Gütersloh, 1999, S. 19–51.

**Frank-Lothar Hossfeld/Erich Zenger (†):** Die Psalmen. Psalm 1–50, NEB, Würzburg 1993, S. 152–156.

**Erich Zenger:** Mit meinem Gott überspringe ich Mauern. Einführung in das Psalmenbuch, 4. Aufl. Freiburg 1993 [Neuausgabe 1997 zus. mit ders.: Ich will die Morgenröte wecken. Psalmenauslegung, 2. Aufl. Freiburg 1996], S. 225–232.

Das **Zitat der Schäferin Sabine Hülser** ist dem Beitrag: Schäferin aus Leidenschaft, WDR Lokalzeit aus Dortmund, 08.05.2017, in: <https://www1.wdr.de/mediathek/video/sendungen/lokalzeit-dortmund/video-schaeferin-aus-leidenschaft-100.html> [abgerufen am 30.04.2018] entnommen.

---

<sup>16</sup> Schottroff: Psalm 23, S. 51.

mit

ohne

alles

bittte

# Bibelarbeiten am Donnerstag

## Vertrauensfrage – Hiob 2,7–13

### Übersetzung für den Kirchentag Dortmund 2019

<sup>7</sup>Der Ankläger ging weg vom Angesicht des LEBENDIGEN. Er schlug Hiob mit bösem Geschwür von der Sohle bis zum Scheitel. <sup>8</sup>Hiob nahm sich eine Scherbe, um sich damit zu kratzen. Er saß die ganze Zeit mitten im Dreck. <sup>9</sup>Da sagte seine Frau zu ihm: „Bleibst du immer noch dabei, dass du rechtschaffen bist? ‚Segne‘ Gott und stirb!“ <sup>10</sup>Er sagte zu ihr: „Du redest wie eine redet, die den Verstand verloren hat! Das Gute nehmen wir an von Gott – und das Böse nehmen wir nicht an?“ In all dem versündigte Hiob sich nicht mit seinen Lippen.

<sup>11</sup>Drei Freunde von Hiob hörten von all dem Bösen, das ihn getroffen hatte. Sie kamen, jeder aus seinem Ort: Elifas aus Teman, Bildad aus Schuach und Zofar aus Na’ama. Sie verabredeten, gemeinsam hinzugehen, um ihre Anteilnahme zu bekunden und ihn zu trösten.

<sup>12</sup>Als sie von ferne aufblickten und ihn nicht wiedererkannten, fingen sie an, laut zu klagen. Sie zerrissen jeder sein Obergewand und warfen Staub gen Himmel, auf ihre Köpfe. <sup>13</sup>Sie saßen mit ihm sieben Tage und sieben Nächte auf der Erde. Keiner sprach ein Wort zu ihm, denn sie sahen, wie groß sein Schmerz war.

### Übersetzung in Leichte Sprache

Das erlaubt Gott:

Ein Mann wird sehr krank.

Der Mann heißt Hiob.

Gott hat die Krankheit erlaubt.

Jetzt ist Hiob krank.

Hiob hat Wunden am ganzen Körper:

Vom Kopf bis zu den Füßen.

Hiob hat große Schmerzen.

Immer wieder fasst er die Wunden an.

Hiob geht es schlecht.

Er liegt auf der Erde:

Im Dreck.

Die Frau von Hiob fragt ihren Mann:

Warum hast du noch Vertrauen zu Gott?

Die Frau sagt:

Du bist Gott treu.

Aber: Jetzt bist du sehr krank.

Nur weil Gott das erlaubt hat:

Deshalb bist du jetzt sehr krank.

Zeige die Wut auf Gott.

Und dann musst du sterben.

Hiob sagt zur Frau:

Denke über Vertrauen nach.

Dann lass uns reden.

Dann verstehst Du vielleicht.

Hiob sagt:

Ich habe Vertrauen zu Gott!

Wir nehmen das Gute.

Denn das Gute kommt von Gott.

Und dann nehmen wir auch das Schlechte.

Denn auch das Schlechte kommt von Gott.

Ich bin Gott treu.

Freunde von Hiob kommen.

Und die Trauer ist sehr groß.

Denn Hiob geht es schlecht.

Alle sehen die Wunden.

Und das Leid.

Und den Schmerz.

Die Freunde weinen.

Und schreien die Trauer heraus.

Hiob sitzt auf dem Boden.

Die 3 Freunde setzen sich dazu.

Sie sitzen nah bei Hiob.

Alle werden still.

Und schweigen eine ganze Woche.

Die Freunde denken an Hiob.

Und die Wunden.

Und das Leid.

Und den Schmerz.

Die Trauer ist sehr groß.

Eine ganze Woche sind die Freunde da.

Und sie teilen mit Hiob:

Die Tage und die Nächte.

Den Schmerz und die Trauer.

## Vertrauen durch schonungslose Offenheit

JOHANNES TASCHNER

### Einleitung

Warum darf der Ankläger das? Warum darf er Hiob so zurichten, dass er krank im Dreck sitzt und seine Geschwüre mit einer Tonscherbe kratzt? Hiob sei „ohne Tadel und gradlinig, fromm und allem Bösen fremd“ heißt es zu Beginn des Hiobbuches (Hi 1,1). Verdient hat er es bestimmt nicht. Wo bleibt da der gerechte und allmächtige Gott, von dem es immer wieder in der Bibel heißt, er würde die Gerechten auf all ihren Wegen beschützen? (Dtn 4,5–8; 28,1ff. u.ö.)

Damit sind wir bei der Theodizeefrage, der Frage der Theologie schlechthin: Wenn Gott menschenfreundlich und allmächtig ist, warum gibt es dann so viel Leid auf der Welt? Das Hiobbuch gilt gemeinhin als das biblische Buch, das sich mit dieser Frage auseinandersetzt.

Wenn wir nun den für den Kirchentag 2019 vorgesehenen Abschnitt betrachten, werden hier beispielhaft drei Umgangsweisen mit dem Leid vor Augen geführt: Hiobs Frau steht für die Ablehnung Gottes angesichts dieses Dilemmas. Hiob selbst legt in diesem Abschnitt eine geradezu unmenschliche Frömmigkeit an den Tag. Einerseits nimmt er alles, aber auch alles von Gott hin, verurteilt seine Frau aber aufs Schärfste. Die Freunde zeigen sich als wirkliche Freunde. Sie kommen, wenn keiner mehr kommt und tun das Beste, was sie in dieser Situation mit Hiob machen können: Schweigen.

Bleibt angesichts des Theodizeeproblems also nur die menschliche Solidarität?

Der Kirchentag 2019 steht unter dem Motto „Was für ein Vertrauen“. Damit ist auch das Vertrauen zu Gott gemeint. Kann das Hiobbuch dazu etwas beitragen? Um diese Frage beantworten zu können, müssen wir uns auch etwas über die Grenzen unseres Abschnittes hinausbewegen und größere Zusammenhänge dieses Buches in Augenschein nehmen.

### Zum Hiobbuch insgesamt

Das Hiobbuch ist so merkwürdig ort- und zeitlos, dass schon von einer absichtlichen Unschärfe ausgegangen werden muss.<sup>1</sup> Die Figur Hiob kommt in der Bibel nur noch in Ez 14 vor. Nirgendwo wird er als Israelit bezeichnet. In Hiob 1,1 heißt es nur: „Einen Mann gab es im Lande Uz, Hiob war sein Name.“ Und wo das Land „Uz“ liegt, lässt sich auch nicht wirklich lokalisieren.<sup>2</sup> Offenbar geht es nicht darum, ein Ereignis zu erinnern. Wichtig ist das theologische Problem, das hier verhandelt wird. Geradezu paradigmatisch wird es an der Figur Hiob demonstriert.

Die genaue Datierung des Buches will nicht wirklich gelingen. Die Vorschläge, die dazu in der exegetischen Forschung gemacht werden, bewegen sich zwischen zwei Grenzen. Einerseits muss es nach dem Aufkommen des Monotheismus während und nach dem Exil (6. Jahrhundert v. Chr.) verfasst worden sein. Der Glaube an den einen gerechten Gott bringt das Theodizeeproblem erst auf den Plan. Andererseits kann das Hiobbuch kaum nach der Ausbreitung des Hellenismus in der östlichen Levante im 3. Jahrhundert v. Chr. entstanden sein, da sich darin kaum Anklänge an diese Kultur finden.<sup>3</sup>

Wahrscheinlich ist das Hiobbuch auch nicht aus einem Guss. In der exegetischen Diskussion wird immer wieder vorgeschlagen, die Rahmenteile Hi 1–2 und Hi 42,7–16 einerseits und die langen Dialoge zwischen Hiob und seinen Freunden, bzw. zwischen Hiob und Gott (Hi 3–42,6) andererseits verschiedenen Autoren zuzuordnen, die zu unterschiedlichen Zeiten gelebt haben sollen.

Doch hier ist die Wissenschaft weit von einem Konsens entfernt. Zudem ist es gerade das Gegenüber von erzählendem Rahmen und den ausführlichen Dialogen, die dem Buch seine theologische Tiefe verleiht.<sup>4</sup>

1 Harasta: Satanische Verse?, S. 93.

2 Ebach: Streiten mit Gott 1, S. 4.

3 Schmidt: Satansvorstellung, S. 119–120.

4 Siehe dazu Ebach: Streiten mit Gott 1, S. XI–XIV.

### „Satan“, der Prüfer und Ankläger

Die Eröffnung des Hiobbuches berichtet von einer Szene im himmlischen Hofstaat, in der es zu einem Dialog zwischen Gott und dem „Ankläger“, hebr. *satan*, kommt. Der „Satan“ kommt zurück vom „Herumschweifen auf der Erde“. Gott fragt ihn nach dem untadeligen Hiob. *Satan* wirft daraufhin die für das Verständnis des Hiobbuches entscheidende Frage auf: „Ist Hiob denn umsonst gottesfürchtig?“ (Hi 1,9).

Der „Satan“, der hier in die Handlung eingeführt wird, hat mit dem Teufel, wie er in unserem Kulturkreis ausgemalt wurde, nicht allzu viel zu tun. In den älteren Texten des AT ist „der Satan“ gar kein eigenes himmlisches Wesen, sondern schlicht nur der „Gegner“, auch der militärische (1 Sam 29,4ff; 1 Kön 5,18; 11,14.23.25). Im Sinne von „Hinderer“ wird der Begriff *satan* auch in der Bileamperikope verwendet. „Satan“ ist hier der Engel, der Bileam daran hindert, den Weg zu gehen, auf dem er sich den Zorn Gottes zuziehen würde (Num 22,22–35).<sup>5</sup>

Hier in unserer Szene in Hi 1–2 ist „der Satan“ Teil des himmlischen Hofstaates. Der bestimmte Artikel vor *satan* zeigt an, dass es sich hier nicht um einen Eigennamen, sondern um eine Amtsbezeichnung handelt.<sup>6</sup> Dieser „Satan“ handelt nur sehr bedingt eigenständig. Er durchzieht zwar die Landschaften der Erde, aber für die Schläge gegen Hiob bedarf es offenbar der ausdrücklichen Erlaubnis Gottes (Hi 1,12; 2,6). Aufgrund dieser Eigenschaft als Reisender, der Informationen über die Untertanen sammelt, wird vermutet, dass hinter der Vorstellung des *satan* das Amt des Inspektors im Persischen Reich steht.<sup>7</sup> Dieser hatte die Vasallen des Reiches zu inspizieren und der Zentralregierung Bericht zu erstatten. Diese These würde zu der oben erwähnten Datierungsspanne des Hiobbuches passen. Für die Interpretation dieser Rolle, die „der Satan“ in den ersten beiden Kapiteln des Hiobbuches einnimmt, ist noch Sach 3 heranzuziehen. In der Vision des Propheten Sacharia, der in der nachexilischen Zeit gelebt hat, wird der Priester Josua vom einem „Satan“ angeklagt. Doch dieser „Satan“ kommt gar nicht zu Wort, weil Gott sein gnädiges Urteil über den Priester fällt. Dieser Priester steht wohl für das nachexilische Jerusalem insgesamt. In Gottes Verteidigungsrede werden all die Anklagepunkte aufgeführt, die „der Satan“ hätte vorbringen können: schmutzige (d. h. unwürdige) Kleider und Schuld. Für Gott aber fallen sie nicht ins Gewicht. Seine Gnade ist größer. „Allein die souveräne Entscheidung Gottes bewirkt, dass der Hohepriester gerecht gesprochen wird; Gott durchbricht die konventionellen Vorstellungen von Gerechtigkeit und Reinheit.“<sup>8</sup> Auch hier untersteht „der Satan“ Gott eindeutig. Es geht auch nicht darum, dass „der Satan“ den Priester verleumdet. Er hätte nur die Wahrheit ausgesprochen. Er versieht hier nur das Amt, das unserem Staatsanwalt vergleichbar ist. Auch in unseren Eingangskapiteln des Hiobbuches geht es „dem Satan“ nicht darum, Hiob zu verleumden. Es geht ihm vielmehr darum, die Wahrheit herauszufinden. Er will prüfen lassen, warum es in der Beziehung zwischen Gott und Hiob wirklich geht. Um die Frage „des Satans“: „Ist Hiob denn umsonst gottesfürchtig?“ genauer zu verstehen, lohnt es sich das hebräische Wort genauer zu untersuchen, das im Deutschen meist mit „umsonst“ übersetzt wird: Dieses *chinam* lässt sich mit „unentgeltlich“ oder mit „ohne Bezahlung“ übersetzen.<sup>9</sup> Dahinter steht die Frage: Was motiviert Hiob eigentlich, eine so untadelige Beziehung zu Gott zu pflegen? Was motiviert ihn immer wieder, wenn seine Kinder gefeiert haben, vorsorglich ein Opfer darzubringen – für den Fall, dass sie in gehobener Stimmung gesündigt haben könnten? Ist das nicht eine Art Versicherungs-Vorsorge-Frömmigkeit, die Hiob hier an den Tag legt? Verspricht sich Hiob von seiner Frömmigkeit umfassenden göttlichen Schutz? Hält er zu Gott, weil Gott ihm den anscheinend bis jetzt gewährt hat? Ist Hiobs Frömmigkeit am Ende nur ein Teil eines Geschäftsvertrages?<sup>10</sup> Um diese Frage geht es im Hiobbuch und von daher nur sehr indirekt um die Theodizeefrage.

5 Siehe die traditionsgeschichtliche Darstellung der Satansfigur bei Schmidt: Satansvorstellung, S. 110–114.

6 Schmidt: Satansvorstellung, S. 117.

7 Schmidt: Satansvorstellung, S. 119.

8 Harasta: Satanische Verse?, S. 97.

9 Ebach: Streiten mit Gott 1, S. 13, der hier die Stellen Gen 29,15 und Ex 21,2.11 aufführt.

10 Ebach: Streiten mit Gott 1, S. 14; vgl. Harasta: Satanische Verse?, S. 102.

Wir Leser\*innen haben gegenüber den Charakteren der Hiobberzählung diesen Informationsvorsprung: Es geht bei all dem Unheil, das geschildert wird, um eine Prüfung der Beziehung zwischen Hiob und Gott. Aus dieser Perspektive geraten die Reaktionen von Hiob, seiner Frau und seinen Freunden in ein spezifisches Licht.

### **Die Reaktionen auf die göttlich-satanische Prüfung**

Hiobs Frau empfiehlt Hiob nach dem zweiten Schlag „des Satans“, der nun auch seinen Körper getroffen hat, er solle Gott ‚segnen‘. Wir haben es hier mit einer euphemistischen Redeweise zu tun. Gemeint ist sicherlich, er solle Gott fluchen. Diese Aussage steht offenbar in einem Zusammenhang mit Hi 1,21, wo Hiob nach der ersten Reihe von Schicksalsschlägen, die „nur“ sein Hab und Gut und seine Kinder treffen, Gott tatsächlich segnet. In Hi 2,5 – vor dem zweiten Schlag – sagt „der Satan“ voraus, dass Hiob Gott ‚segnen‘ wird, wenn diesmal auch sein Körper in Mitleidenschaft gezogen wird. Hier lässt sich ‚segnen‘ schon ironisch, fast zynisch auffassen. Wenn Hiobs Frau, ihrem Mann nach diesem Schlag nun ihrem Mann empfiehlt, Gott zu ‚segnen‘, so deutet dies an, dass sie genau das tut, was „der Satan“ vorausgesagt hatte. Hiob vergleicht sie mit einer Frau, die den Verstand verloren hat. In den Dialogen der Weisheitsliteratur taucht des Öfteren eine Figur auf, die die Pointe nicht verstanden hat.<sup>11</sup> In dieser Art der Literatur ist diese Typologie keineswegs auf Frauen beschränkt. Es gibt trotz der Tatsache, dass die Bibel einem patriarchalen Kontext entstammt, starke Frauenrollen. Hiobs Frau gehört sicherlich nicht dazu.<sup>12</sup>

Doch sei an dieser Stelle davor gewarnt, das Urteil des Textes über Hiobs Frau vorschnell zu übernehmen. Hiobs Frau denkt menschlich-logisch. Was ist von einem Gott zu halten, der es zulässt, dass ihr Mann, ein Inbegriff eines gerechten Gottesfürchtigen, so zugerichtet wird? Sie kann von daher als Vertreterin all derjenigen gelten, die heute den Glauben an den menschenfreundlichen und allwirksamen Gott ablehnen, weil es so viel Leid auf der Welt gibt. Insofern sind wir bei Ihr doch wieder bei der Theodizeefrage.

Hiobs erste Reaktion auf den zweiten Schlag hingegen zeugt von einer Frömmigkeit, der es fast schon an Menschlichkeit gebricht. Vielleicht ist das harte Urteil, das er über seine Frau fällt, so zu erklären. In jedem Fall aber sieht Hiob hier Gott als den Urheber sowohl des Guten als auch des Bösen. Diese Sicht teilt er mit seiner Frau und daran wird er das ganze Buch über festhalten. Eine Aufteilung der Zuständigkeiten – „der Satan“ ist für das Böse zuständig und Gott für das Gute – ist mit dem Hiobbuch nicht zu machen.<sup>13</sup>

Anrührend ist die Reaktion der Freunde, die sich eigens verabreden, um gemeinsam bei Hiob zu sein. Sie lassen das Leid Hiobs wirklich an sich heran und verzichten zunächst auf jede Einordnung des Leides, die Worte jetzt mit sich bringen würden. Was sie mitbringen ist Anteilnahme. Das ist für alle Leidtragenden wichtiger als eine Einordnung, die auch gleich eine Distanzierung mit sich bringen würde. Zu der ist aber die Leid tragende Person erst einmal gar nicht in der Lage. Und: Trotz aller Differenzen, die sich im Laufe der sich nun im Folgenden entspannenden Dialoge hält diese Freundschaft zwischen Hiob und seinen Freunden.<sup>14</sup>

Es ist vielleicht diese tiefe Freundschaft, die Hiob Vertrauen fassen lässt und zu dem nun alles entscheidenden Schritt befähigt: Unmittelbar nach unserem Abschnitt fängt Hiob an zu klagen. Die Klage, die er nun anstimmt ist radikal, ehrlich und schonungslos. Es ist diese Klage, die die theologische Tragweite des Hiobbuches ausmacht.

11 Ebach: Streiten mit Gott 1, S. 37.

12 In der Auslegungstradition ist Hiobs Frau immer wieder in einem Atemzug mit Eva genannt worden. Beide stünden dann für die weibliche Verführbarkeit. Diese Ineinssetzung verkennt aber, dass Gen 3 und der Anfang des Hiobbuches voneinander ganz verschiedene Texte sind. In Gen 3 geht es um das Erwachsenwerden des Menschen und hier zu Beginn des Hiobbuches um die Frage nach dem Kern der Gottesbeziehung. Von daher haben die Schlange in Gen 3 und „der Satan“ in Hi 1+2 eine jeweils andere Funktion. Siehe dazu Ebach: Streiten mit Gott 1, S. 38–39.

13 Ebach: Streiten mit Gott 1, S. 11–12.

14 Siehe dazu Crüsemann: Hiobbuch.

Hiob wäre am liebsten gar nicht geboren worden:

11 Warum starb ich nicht vom Mutterschoß weg,  
warum kam ich nicht aus dem Mutterleib und verschied?  
12 Weshalb sind mir Knie entgegengekommen  
und was sollten mir Brüste, dass ich saugte?  
13 Ja, dann läge ich jetzt da und wäre still,  
könnte schlafen und hätte jetzt meine Ruhe. (Hi 3,11–13)

Für Hiob ist Gott wie ein Krieger, der ihn überfällt:

12 Ruhig lebte ich, da hat Gott mich durchgeschüttelt,  
mich im Genick gepackt und mich zerstückelt,  
mich für sich zur Zielscheibe hingestellt,  
13 es umringen mich Gottes Pfeile,  
Gott spaltet meine Nieren und verschont nicht,  
gießt zur Erde aus meine Galle,  
14 zerreißt mich, Riss auf Riss,  
rennt gegen mich an wie ein Kriegsheld. (Hi 16,12–14)

Ja, er bezeichnet Gott sogar als Verbrecher und es gibt keinen Richter, vor dem er dieses Unrecht einklagen könnte.

24 Die Erde ist in verbrecherische Hand gegeben  
– das Gesicht derer, die richten sollen, verhüllt Gott –  
und wenn nicht Gott – wer dann! (Hi 9,24)

Aber immerhin: Vor Gott hat Hiob einen Ort, an dem er sein Leid zur Sprache bringen kann, wo er durch das Klagen wieder zum Subjekt werden kann.<sup>15</sup> Und Hiob hält Gott gegen Gott fest:

20 Sind meine Spötter meine Freunde,  
so blickt mein Auge schlaflos zu Gott,  
21 dass Gott entscheide zwischen dem Mann und Gott selbst  
wie zwischen einem Menschen und seinem Freund. (Hi 16,20-21)

Gott soll zwischen Hiob und Gott entscheiden, wie er zwischen zwei Freunden entscheidet. Und Hiob gibt die Hoffnung nicht auf, dass Gott am Ende doch sein Leid wenden wird:

25 Ich weiß es: Es lebt, wer mich auslöst,  
und erhebt sich zuletzt auf dem Staub.  
26 Nachdem meine Haut so geschunden ist  
aus meinem bloßen Fleisch werde ich Gott sehen,  
27 ich bin es, der ich Gott für mich sehen werde,  
mit meinen Augen werde ich sehen – und nicht als Fremder.  
(Hi 19,25–27a, BigS)

Das Hiobbuch erzählt, dass Hiob in der Tat mit Gott selbst in Dialog treten wird (Hi 38,1–42,6). Hiobs Freunde nun finden ihrerseits ihre Sprache wieder und antworten Hiob mit dem damals offenbar gängigen Lehrmeinungen über Gott. Sie stehen auf dem Standpunkt, dass jeder Mensch sündig ist. Also hat auch Hiob sich irgendetwas zu Schulden kommen lassen. Dafür bestraft ihn Gott jetzt. Wenn er dies anerkennen würde – so die Freunde – käme er gereinigt aus diesem Gericht wieder hervor. Er solle nur seine Schuld anerkennen. Dies ist die Theologie wie sie sich in den Büchern Deuteronomium bis 2 Könige und in den meisten Prophetenbüchern findet. Es ist der Zusammenhang von Tun und Ergehen, der nach Ansicht dieser Lehrmeinung das menschliche Leben bestimmt. Gerechte Menschen stehen in besonderer Weise unter Gottes Schutz. Aber sie alle sind Menschen

---

<sup>15</sup> Ebach: Streiten mit Gott 1, S. 14–15, der hierin den Unterschied zu Goethes Faust sieht.  
Dieser gewinnt am Ende nicht seine eigene Handlungsfähigkeit zurück.

und bleiben daher nicht vom Gericht verschont. Unheil, das dem Menschen widerfährt, ist Gericht Gottes. Gott selbst wird dieses Unheil auch wieder wenden und den Menschen so gereinigt hervorbringen. Dadurch, dass das Hiobbuch den Freunden diese theologische Überzeugung in den Mund legt, setzt es sich kritisch von ihr ab.

Aber obwohl hier zwischen Hiob und den Freunden die Gegensätze aufeinanderprallen, bleibt ihre Freundschaft bestehen. Und es ist diese Freundschaft, die in ihrer Bedeutung vielleicht noch gar nicht genug Wertschätzung erfahren hat: „Und dennoch bleibt am Ende zu bedenken, dass Hiobs von Gott so gelobte Haltung nur möglich wurde, weil es die Freunde gab, die zu ihm kamen, bei ihm saßen und trotz ihrem falschen Reden bei ihm blieben. Gottes Wüten auszuhalten und es als das zu bezeichnen, was es ist, Unrecht, und immer wieder auf Gott gegen Gott zu setzen, dazu braucht es Freunde. Nur solche menschliche Solidarität lässt auch den unfreundlichen, versucherischen Gott aushalten.“<sup>16</sup>

Das Ende des Hiobbuches ist bekannt: Gott geht mit den Freunden hart ins Gericht, weil sie nicht recht über ihn gesprochen haben (Hi 42,7). Hiob hingegen wird gerecht gesprochen, weil er recht mit ihm gesprochen hat. Hiob hat nicht Lehrmeinungen über Gott vertreten, sondern ist direkt mit Gott in Dialog getreten. Hiob, der immer wieder all seinen Ärger, seine Klagen und seine Wut Gott entgegenschleudert hat, von dem sagt Gott, er hat „recht mit mir geredet“ (Hi 42,7). Ja, am Ende erstattet Gott Hiob alles doppelt, was er ihm genommen hat. Ist hierin ein Schuldeingeständnis zu sehen?

Ein Verbrecher musste nach den Gesetzen der Tora den Schaden, den er verursacht hatte, doppelt zurückerstatten.<sup>17</sup> Begibt sich Gott hier mit Hiob auf Augenhöhe?

In Bezug auf das Motto des Kirchentages „Was für ein Vertrauen“ fällt die Entwicklung der Beziehung zwischen Hiob und Gott besonders auf. Es ist die Dynamik von dem Glauben, der sich rundum-sorglos-versichert wähnt, hin zu einem radikal offenen Dialog, der die Tiefe der Beziehung zwischen Gott und Hiob am Ende ausmacht. Dieser Dialog verläuft eben auch jenseits der eingetretenen Lehrmeinungen. Er lässt diese Beziehung so lebendig werden und Vertrauen wachsen.<sup>18</sup>

### Literatur

**Frank Crüsemann:** Das Hiobbuch als Buch der Freundschaft – auch mit Gott?, in: Richard Riess (Hg.), Freundschaft, Darmstadt 2014, S. 217–224.

**Jürgen Ebach:** Streiten mit Gott. Hiob. Teil 1 und 2, 2. Aufl. Neukirchen-Vluyn 2004.

**Eva Harasta:** Satanische Verse? Zur Rolle des Satans in Hiob 1–2 aus systematisch-theologischer Sicht, in: Leonie Ratschow/Hartmut von Sass (Hg.): Die Anfechtung Gottes. Exegetische und systematisch-theologische Beiträge zur Theologie des Hiobbuches, ABG 54, Leipzig 2016, S. 91–104.

**Norman C. Habel:** Das Urteil Gottes/Über Gott am Schluss des Buches Ijob, Concilium 4 (2004), S. 391–402.

**A.-S. Schmidt:** Die biblische Satansvorstellung – eine Entwicklungsgeschichte. Altes Testament und zwischentestamentliche Texte, Biblische Notizen 166 (2015), S. 109–141.

---

<sup>16</sup> Crüsemann: Hiobbuch, S. 224.

<sup>17</sup> Ex 22,3.6.8. Siehe dazu Habel: Urteil.

<sup>18</sup> Harasta: Satanische Verse?, S. 103.

## Impuls zur Bibelarbeit: Praktisch-liturgische Skizze

CHRISTIAN FUHRMANN

### Vorbemerkung – Bibelarbeit als Auseinandersetzung mit dem Zeitgeist

Reinhold von Thadden und H. Lije sehen in der Bibelarbeit die Chance, „gläubige Sachlichkeit“<sup>1</sup> in den Diskurs der Zeit einzubringen. R. V. Thadden als 1. Vorsitzender der Deutschen Christlichen Studenten-Vereinigung (DCSV) und der landeskirchliche Pfarrer H. Lije prägen diesen Aspekt der Bibelarbeit in dem Sinn, dass es um Hilfe im Glauben und zum Leben geht. Es geht ihnen dezidiert nicht um eine Akademisierung der christlichen Studentenarbeit. Bis zum Verbot durch die Nationalsozialisten im Jahr 1938 sehen die prägenden Figuren der Vereinigung ihre Aufgabe darin, der Radikalisierung des politischen Lebens mit klarer Sachlichkeit die Radikalität des christlichen Glaubens entgegen zu stellen. H. Lije diagnostiziert im Sommersemester 1932, dass „die Sehnsucht der Gegenwart nach einfachen, radikalen Antworten geht“<sup>2</sup>. In diesem Sommersemester wird der Begriff „Bibelstudium“ durch „Bibelarbeit“ im DCSV abgelöst. Die elementaren Aussagen der biblischen Botschaften müssen erarbeitet werden, weil der Glaube jedem Einzelnen etwas sehr Ernstes und sogar Verstörendes zumutet.

### Ernsthaft und Verstörend

Passend und erklärend ist die Überschrift der exegetischen Skizze: „Schonungslose Offenheit“ kommt uns im ersten Teil des Hiobbuches entgegen. Dieser schonungslosen Offenheit allerdings werden wir uns nur stellen können, wenn wir nicht zu schnell die Perspektive des Mottos in Dortmund eintragen oder Hiob 2, 7–13 vom Ende des Hiobbuches her lesen.

Die drei unter verschiedenen Positionierungen zum unfasslichen Leid des Mannes aus Uz können wir als menschliche Haltungen wahrnehmen und auszuhalten versuchen. Bewertungen oder gar theologische Einordnungen nehmen dem Abschnitt die Brisanz. Im Kirchensprech geht es schnell, dass der Frau Apostasie zugeschrieben wird. Die Freunde werden (jedenfalls an dieser Stelle) als kompetent wie Absolventen des KSA-Kurses gelobt. Und Hiob wird als unmenschlich glaubensstark bestaunt.

Es geht um unfassliches Leid. Es geht um eine Situation, die sprachlos werden lässt. Die Tradition der Psalmen weiß davon, dass Beter Gott aus ihrem Leben verabschieden wollen und sich gleichzeitig an Gott klammern. Und diese drei Möglichkeiten – und noch mehr – liegen in einem jeden von uns. Es sind keine unvereinbaren gegensätzlichen Haltungen. Es sind lebendige Zeugnisse unserer Gottesbeziehung, zwischen Ent-Täuschung und der Hoffnung, trotzdem getragen zu werden.

Lohnt es sich, dem nachzuspüren?

Besonders der Unterschied zwischen dem geschlagenen Mann und der bis auf die Krankheit mit betroffenen Ehefrau zeigen: Keiner von uns kann es sich aussuchen, wie er mit solchen Erfahrungen umgehen kann. Es geht hier nicht um zu würdigende spirituelle Leistungen. Es geht um schonungslose Zumutungen im Leben und um die Frage nach Gott, nach dem, der trägt oder eben dem absoluten Abgrund. Oder (sollte ich hier besser ergänzen) es geht um die Frage nach meinem Gott. So sehr Leiden uns Menschen auf uns selbst zurück werfen, so sehr leiden wir immer mit und gegen unseren je eigenen Gott – im Leben wie im Sterben.

Zunächst geht es nicht um das „Theodizeeproblem“! Es geht lange nicht um einen theologisch-philosophischen Diskurs. Der macht erst Sinn, wenn wir die Schonungslosigkeit wahrnehmen und ein wenig aushalten. Allzu schnell könnte rational wegargumentiert werden, wo zunächst nur festzustellen ist, dass diese Frage nach dem Leid nicht klar zu kriegen ist.

Das „Ende gut – Alles gut“ in Hiob 42,10–16 ist nicht Teil der Bibelarbeit, aber sicher fast allen Teilnehmer\*innen bekannt. Um den Spannungsbogen der Bibelarbeit zu halten, sollte deutlich werden, dass es lohnend ist, sich den ersten Versen des Buches ohne Berücksichtigung der letzten zuzuwenden.

1 Mitteilungen der Deutschen Christlichen Studenten-Vereinigung 1929, S. 346.

2 Mitteilungen der Deutschen Christlichen Studenten-Vereinigung 1932, S. 373.

Das Verstörende auch an dieser Hiobgeschichte kann hoffentlich durch die Arbeit an Hiob unsere gewohnten Seh- und Glaubensüberzeugungen neu ins Gespräch ziehen. So gelingt Bibelarbeit als Diskurs und Bewegung.

### **Bereichernde Kontexte**

Was ist das Besondere an Hiob? Wir können die Orte aufzählen, an denen Naturkatastrophen Lebenspläne wie Kartenhäuser einstürzen lassen. Wir hören alltäglich von Terroranschlägen. Wir fürchten Krankheiten – die Ohnmacht und das Ausgeliefertsein. Hiob – Alltag im 21. Jahrhundert? Oder doch – zum Glück – nur die dunkle Ausnahme? Die Antwort auf diese Frage kann ein Schlüssel dafür sein, den Spannungsbogen der Arbeit am biblischen Abschnitt zu finden.

Die Bibelarbeit zu Hiob 2,7–13 am Donnerstag eröffnet den Dreischritt dieses typischen Kirchentag-formates, das Reinhold von Thadden mit seinen Erfahrungen zur Marke der Kirchentage geprägt hat. Ein starker Einstieg unter dem Motto „Was für ein Vertrauen“. Das Motto könnte als Schlüssel dienen, sich den drei Positionen des geschlagenen Hiob, seiner Frau und der Freunde anzunähern. An Vertrauen können wir uns klammern, wir verlieren es und ... – gibt es da nicht noch ganz andere Facetten? Hilfreich dürfte es sein, Vertrauen und das, was wir dafür halten, nicht als Bewertungskriterium der verschiedenen Haltungen heranzuziehen. Ganz anders wird es, wenn wir unsere eigenen Erfahrungen mit Vertrauen als Verstehenszugänge zu Hiob, seiner Frau und den Freunden erproben: Was für ein Vertrauen?“

In seinem Roman „Die Brüder Karamasow“ lässt Fjodor Dostojewskij im fünften Teil des zweiten Buches Iwan seinem tiefgläubigen Bruder Aljoscha die Geschichte vom Großinquisitor erzählen. Zuvor begründet Iwan seinem Bruder, warum er dem Lobvers „Gerecht bist Du, o Herr!“ nicht zustimmen kann. Ein Gott, der Kinder weinen und leiden lässt, führt ihn zum Protest gegen jegliches Gottvertrauen. „Ich bin nur eine Wanze und bekenne in aller Demut, dass ich nicht zu begreifen vermag, warum das alles so eingerichtet ist. Es heißt, die Menschen seien selbst Schuld daran.“ Iwan will sich nicht damit abfinden, dass so viel Unrecht ungesühnt bleibt und am Ende die Menschen Gott loben: „Gerecht bist Du, o Herr!“ „Für diese Harmonie wird ein zu großer Preis verlangt, unser Beutel reicht nicht aus, soviel für den Eintritt zu bezahlen. Darum beeile ich mich auch, mein Eintrittsbillett zurück zugeben... Nicht Gott ist es, den ich ablehne, Aljoscha, nur mein Billett gebe ich ihm ergebenst wieder zurück“<sup>3</sup>.

Hiob 2, 6: „Der HERR sprach zu dem Satan: Siehe da, er ist in deiner Hand, doch schone sein Leben!“ Die Prüfung Satans dreht sich um die Frage, ob Hiob wirklich durch und durch gottesfürchtig oder berechnend nach dem Tun-Ergehen-Zusammenhang ist.

Bei J.W. Goethe geht es um eine ganz andere Frage.

Der Herr gibt Mephistopheles Faust anheim, mit der festen Überzeugung:

„Weiß doch der Gärtner, wenn das Bäumchen grünt,  
Dass Blüt und Frucht die künft`gen Jahre zieren.“

Und räumt ihm lediglich ein:

„Solang er auf der Erde lebt,  
So lange sei dir's nicht verboten.  
Es irrt der Mensch, solange er strebt.

...

Des Menschen Tätigkeit kann allzuleicht erschlaffen,  
Er liebt sich bald die unbedingte Ruh;  
Drum geb ich gern ihm den Gesellen zu,  
Der reizt und wirkt und muss als Teufel schaffen.“<sup>4</sup>

3 Fjodor M. Dostojewskij: Die Brüder Karamasow, Band 1, 2. Aufl., Berlin/Weimar 1977, S. 374ff.

4 Johann Wolfgang von Goethe: Faust. Eine Tragödie. Erster Teil, Leipzig 1976, S. 14f.

Im ersten Band der Christusnovelle von Patrick Roth „Riverside“ steht der alte Diastasimos im Mittelpunkt. Die Lepra hat ihm alles genommen. Abgesandte Jünger des Auferstandenen besuchen ihn. Er erzählt ihnen seine Geschichte.

„Sie schweigen.“

Und dann das Gespräch:

„Ihr habt mich gefragt: Warum zürnst du Gott? Weil ich zu jenen gehöre, die nicht mit Hiobshaut geboren. Wir aber sind Mehrheit. Darum geht, fragt die Toten. Meint ihr nicht, sie stimmen mir zu? Und nicht, dass sie mich, der ich tot der Welt lebe, an ihrer Statt reden ließen?“

Den Widerspruch der Besucher lässt der aussätzige Alte nicht gelten:

„Ihr redet groß. Ihr redet aber und redet. Ihr ahmt sie nach, die euch geschickt. ... Wollt ihr mich lehren? Dann packt an! Fasst mich an! Lasst euch ein in den Körper, den Körper dessen, der vor euch sitzt. ... Und ich will euch die Worte eures Messias aufsagen hören, ob ihr sie nicht verdammt und vaterlos werdet und inwendig lernt zu vergessen.“<sup>5</sup>

Am Ende ist Diastasimos gesund und Andreas – seit dem 9. Lebensjahr ohne Vater – „hat verstanden den Weg und erkennt den Vater“.<sup>6</sup>

### **Bibelarbeit als Gespräch mit Hiob, seiner Frau und den Freunden**

Wem bin ich nahe?

Bei wem der drei stehe ich?

Kommt bei mir etwas in Bewegung und was sehe ich neu und anders?

Es können vier verschiedenfarbige Karten in Bankkartenformat ausgeteilt werden. Alle sind eingeladen, nach dem ersten Hören des Textes die Farben den drei Grundpositionen zuzuordnen – eine bleibt leer.

Eine erste eigene Auseinandersetzung im Stillen (bei Musik) erhält Raum. Weitere können folgen.

Die Karte, mit der Position, die mir am nächsten ist, liegt oben.

Entsprechend des Fortlaufes der Bibelarbeit können noch etwa zweimal Unterbrechungen angeboten werden – hat sich etwas bewegt? Bin ich bestätigt? Beides kann uns gut tun.

Vielleicht liegt jetzt eine andere Karte oben?

Oder es taucht etwas Neues bei mir auf – die vierte Karte kann ein bis zwei Stichworte aufnehmen.

Die letzte Unterbrechung kann zum Gespräch unter vier Augen einladen. Ganz bestimmt sitzt in meiner Nähe jemand, den ich nicht kenne – ein Kurzgespräch lohnt sich.

### **Liedvorschläge**

Du kannst nicht tiefer fallen (EG 533)

Hier bin ich (#lautstärke 35)

Ich steh vor dir mit leeren Händen, Herr (EG 382)

<sup>5</sup> Patrick Roth: Riverside, 4. Aufl. Frankfurt 1993, S. 34ff.

<sup>6</sup> Roth: Riverside, S. 93.

U N  
SCHUB  
LA D IS  
I  
E R  
B A R

# Bibelarbeiten am Freitag

## Vertrauenskrise – 1 Mose 22,1–19

### Übersetzung für den Kirchentag Dortmund 2019

<sup>1</sup>Es geschah nach alldem, dass Gott Avraham prüfte.

Er sagte zu ihm: „Avraham!“ Der antwortete: „Hier bin ich!“ <sup>2</sup>Er sagte: „Nimm doch deinen Sohn, deinen einzigen, den du lieb hast, Jizchak. Und geh zum Land Moria und führe ihn dort hinauf zum Brandopfer, auf einem der Berge, den ich dir nennen werde.“

<sup>3</sup>Avraham stand früh am Morgen auf, sattelte seinen Esel und nahm zwei seiner jungen Leute mit – und Jizchak, seinen Sohn. Er spaltete Holz für das Brandopfer, machte sich auf und ging zu dem Ort, den Gott ihm genannt hatte. <sup>4</sup>Am dritten Tag blickte Avraham auf. Da sah er den Ort von ferne.

<sup>5</sup>Zu seinen jungen Leuten sagte er: „Bleibt mit dem Esel hier. Ich und der Junge, wir wollen dorthin gehen, uns niederwerfen und anbeten, und dann zu euch zurückkommen.“ <sup>6</sup>Avraham nahm das Holz für das Brandopfer und legte es auf Jizchak, seinen Sohn. Er selbst nahm das Feuer und das Messer in die Hand. So gingen die beiden miteinander. <sup>7</sup>Jizchak sagte zu seinem Vater Avraham: „Mein Vater!“ Der antwortete: „Hier bin ich, mein Sohn!“ Da sagte Jizchak: „Hier ist das Feuer und das Holz. Und wo ist das Tier für das Brandopfer?“ <sup>8</sup>Avraham sagte: „Gott wird sich das Tier für das Brandopfer ausersehen, mein Sohn.“ So gingen die beiden miteinander.

<sup>9</sup>Sie kamen zu dem Ort, den Gott ihm genannt hatte. Dort baute Avraham den Altar und schichtete das Holz auf. Er band Jizchak, seinen Sohn, und legte ihn auf den Altar, oben auf das Holz.

<sup>10</sup>Avraham streckte seine Hand aus und nahm das Messer, um seinen Sohn zu schlachten. <sup>11</sup>Da rief der Bote Adonajs vom Himmel her zu ihm: „Avraham! Avraham!“ Der antwortete: „Hier bin ich!“

<sup>12</sup>Er sagte: „Strecke deine Hand nicht gegen den Jungen aus und tue ihm nichts. Ja, ich weiß jetzt, dass du gottesfürchtig bist und mir deinen Sohn, deinen einzigen, nicht vorenthalten hast.“

<sup>13</sup>Avraham blickte auf und sah: Da! Hinten im Gestrüpp hatte sich ein Widder mit seinen Hörnern verfangen. <sup>14</sup>Avraham ging hin, nahm den Widder und führte ihn als Brandopfer hinauf, anstelle seines Sohnes. Und Avraham nannte jenen Ort: „Adonaj wird sehen.“ Wie man noch heute sagt: „Auf dem Berg lässt Adonaj sich sehen.“

<sup>15</sup>Der Bote Adonajs rief ein zweites Mal vom Himmel her zu Avraham und sagte: „Ich schwöre bei mir selbst, spricht Adonaj: Weil du das getan hast und mir deinen Sohn, deinen einzigen, nicht vorenthalten hast, <sup>17</sup>deswegen will ich dich mit Segen segnen <sup>16</sup>und deine Nachkommenschaft immer mehr vermehren – wie die Sterne des Himmels und der Sand am Ufer des Meeres. Deine Nachkommen werden das Tor ihrer Feinde einnehmen. <sup>18</sup>Mit deinen Nachkommen werden alle Völker der Erde einander segnen, weil du auf meine Stimme gehört hast.“

<sup>19</sup>Danach kehrte Avraham zu den jungen Leuten zurück. Sie brachen auf und gingen miteinander nach Beër-Scheva, und Avraham blieb in Beër-Scheva wohnen.

### Übersetzung in Leichte Sprache

Gott prüft Abraham.

Gott ruft Abraham.

Abraham sagt: Hier bin ich.

Und Gott sagt zu Abraham:

Ich habe dir ein Kind geschenkt.

Deinen Sohn Isaak.

Du liebst dein einziges Kind.

Nun gib mir das Kind zurück.

Gehe mit Isaak in die Berge.

Binde Isaak an Holz fest.

Und mache ein großes Feuer.

Und schenke mir dein Kind.

Töte Isaak.

Am nächsten Tag:

Abraham steht früh auf.

Er geht in die Berge.

Er nimmt Isaak mit.

Und zwei Helfer.

Und einen Esel.

Der Esel trägt Holz für ein Feuer.

Der Weg ist weit in die Berge.

Sie gehen viele Tage.

Abraham sagt den Helfern:

Bleibt im Tal.

Isaak und ich gehen auf den Berg.

Da beten wir.

Und ich mache Gott ein Geschenk.

Isaak trägt das Holz auf den Berg.

Abraham trägt das Feuer.

Und ein Messer.

Isaak sagt:

Wir beten auf dem Berg.

Isaak fragt:

Was wollen wir Gott schenken?

Ein Schaf? Wo ist ein Schaf?

Abraham sagt:

Gott sorgt für uns.

Es wird ein Schaf da sein.

Der Weg ist lang.

Dann sind sie da.

Abraham will ein großes Feuer machen.

Er bindet Issak am Holz fest.

Dann nimmt er das Messer.

Er will Isaak töten.

Und Gott das Kind zurück geben.

Da: Eine Stimme.

Ein Bote von Gott ruft aus dem Himmel:

Abraham!

Abraham sagt:

Hier bin ich.

Der Bote von Gott sagt:

Lege das Messer weg!

Du hast Gott vertraut.

Dein Sohn soll leben.

Da sieht Abraham ein Schaf.

Er holt das Schaf.

Und tötet das Schaf: Für Gott.

Und der Bote von Gott ruft:

Abraham!

Du hast Gott vertraut.

Das war gut.

Gott sorgt für dich.

Viele Sterne leuchten am Himmel.

Und viele Kinder wirst du haben.

Gott segnet deine große Familie.

Deine Familie wird ein Segen sein.

Weil du auf Gott vertraust.

## Ein Ärgernis. Die Bindung Jizchaks

DETLEF DIECKMANN

### Was ist das für ein Gott?

Ein Vater ist offenbar bereit, seinen Sohn zu opfern, weil er meint, Gott befehle ihm das. Erzählt 1. Mose 22 (= Gen 22) einen Fall von religiösem Fanatismus? Und was ist das für ein Gott, der ein solch grausames Opfer erst in letzter Sekunde verhindert? Sind wir in dieser Erzählung mit der dunklen Seite Gottes konfrontiert? Zeigt sich hier in typischer Weise „der“ Gott des Alten Testaments? Oder ist in diesem Geschehen schon vorgebildet, dass Gott einst auch seinen eigenen Sohn nicht verschonen wird?

### Den Text offenhalten

Ziel dieser exegetischen Skizze ist es nicht, möglichst viele Fragen zu Gen 22 zu beantworten; möglicherweise bleiben sogar die wichtigsten Fragen, die in der reichen Auslegungsgeschichte dieses Textes gestellt wurden, am Ende unbeantwortet. Vielmehr soll es darum gehen, Deutungen, die fraglos scheinen, in Frage zu stellen, und die Erzählung für verschiedene Interpretationsmöglichkeiten offen zu halten. Nicht nur das in Gen 22 Gesagte, sondern ebenso das Ungesagte soll deswegen im folgenden Durchgang durch diese Geschichte eine Rolle spielen. Bei dieser Betrachtung versuche ich in einer Art „zweiten Naivität“ die Sicht derer einzunehmen, die den Text das erste Mal wahrnehmen. Dabei werde ich unterschiedliche Deutungsversuche aus der christlichen und jüdischen<sup>1</sup> Rezeptionsgeschichte einbeziehen.

### Der schwierige Befehl (Gen 22,1–2)

Mit den folgenden Worten beginnt die neue Übersetzung von Gen 22 für den Kirchentag 2019 in Dortmund:

1 Es geschah nach alldem, dass Gott Avraham prüfte.

2 Er sagte zu ihm: „Avraham!“

Der antwortete: „Hier bin ich!“

Er sagte: „Nimm doch deinen Sohn, deinen einzigen, den du liebhabst, Jizchak.

Und geh zum Land Moria und führe ihn dort hinauf zum Brandopfer, auf einem der Berge, den ich dir nennen werde.“

Der erste Vers sieht das Folgende sozusagen mit einer Überschrift, mit der uns die Erzählstimme einen Informationsvorsprung gegenüber Avraham gibt: Avraham soll geprüft werden. Es wird nicht gesagt, was genau Gott überprüfen wird. Es werden auch keine Kriterien dafür genannt, woran Erfolg oder Misserfolg erkennbar sein werden. Die Wendung „nach alldem“ eröffnet in aller Knappheit ein Fenster zum bisherigen Geschehen: Nachdem Avraham und seine Frau lange kinderlos blieben und ihnen zuerst durch die „Leihmutter“ Hagar der erste Sohn Jischmael (Gen 16,15) und dann, im hohen Alter, noch Jizchak als leibliches Kind geboren wurden (21,2), nachdem zuerst Jischmael in der Wüste in Lebensgefahr geriet (21,9–19), aber gerettet wurde, „nach alldem“ prüft nun „der Gott“ (hebr. *ha-elohim*) Avraham mit dem Folgenden.

Als Gott Avraham bei seinem Namen ruft, antwortet der mit einem Ausdruck von Bereitschaft oder gar Gehorsam: „Hier bin ich!“, oder nach Jürgen Ebach: „Da hast Du mich!“

Die Aufforderung Gottes folgt nun in vier Schritten. Diese Ausführlichkeit, dieses Moment der Verzögerung, fällt auf in einem Text, der ansonsten eher sparsam mit Worten umgeht. Das kann so verstanden werden, als teile Gott Avraham die Botschaft „schonend und zögernd“<sup>2</sup> mit.

1 Eine Zusammenstellung vor allem älterer jüdischer Auslegungen von Gen 22 bietet Krupp: Den Sohn opfern?

2 Jacob: Genesis, S. 493.

Die Lesenden können die Vierer-Reihe aber auch so empfinden, als sei jede einzelne Aussage eine Zumutung. Dass erst mit dem letzten Wort deutlich wird, um welchen Sohn es geht, stellt anschaulich diese Auslegung im Talmud dar, bei der die Gottesrede erzählerisch erweitert wird:

Gott sagte: „Nimm deinen Sohn.“

Avraham antwortete: „Ich habe zwei Söhne.“

Gott sprach: „Deinen einzigen.“

Avraham sagte: „Dieser ist der einzige seiner Mutter, und dieser ist der einzige seiner Mutter.“

Gott sprach: „Den du liebst.“

Er antwortete: „Ich liebe beide.“

Da sprach Gott: „Jizchak.“<sup>3</sup>

### **Befiehlt Gott wirklich ein Opfer?**

Was soll Avraham nun mit seinem Sohn tun? Er soll ihn im Land Moria „zum Brandopfer hinaufführen“ (hebr. *le'olah*), heißt es genau, und nicht etwa: „als ein Brandopfer“ (*'olah*) hinaufführen – ein einziger Konsonant macht hier im Hebräischen einen großen Unterschied in der Bedeutung. Stünde hier, dass Avraham seinen Sohn „als ein Brandopfer hinaufführen“ soll, dann wäre eindeutig zu übersetzen: „Opfere dort deinen Sohn als ein Brandopfer“. Die Formulierung „führe ihn zum Brandopfer hinauf“ kann aber beides bedeuten: dass Avraham seinen Sohn Jizchak zum gewöhnlichen Brandopfer eines Tieres hinaufführen soll oder dass Jizchak selbst dieses Brandopfer sein soll.<sup>4</sup> Warum drückt sich Gott in einem solch entscheidenden Punkt nicht eindeutig aus? Hat Avraham die Uneindeutigkeit gehört? Rechnet er im Folgenden mit beiden Möglichkeiten? Oder hat er im Schock das Schlimmste gehört, was Gott meinen konnte? Wird die folgende Erzählung Aufschluss darüber geben, was Avraham verstanden hat?

Bereits in den ersten beiden Versen zeigt sich etwas, was charakteristisch für die Erzählweise von Gen 22 ist: Die erzählten Handlungen und Ereignisse sowie die wörtlichen Reden folgen oft dicht aufeinander.<sup>5</sup> Wer den Text ohne Pausen liest, weil er oder sie möglicherweise gespannt auf den weiteren Fortgang ist, hat kaum Zeit, sich ausführlich in die Figuren hineinzusetzen. Gleichzeitig fällt auf, dass an keiner Stelle von den Gefühlen und Gedanken der Figuren gesprochen wird. Deswegen eröffnet sich für alle, die den Text – so wie wir gerade – in Abschnitten lesen, ein Raum mit großen Leerstellen: Was denkt Avraham? Was fühlt er?

### **Avraham gehorcht (22,3)**

Avraham zögert offenbar nicht, sondern macht sich so früh wie möglich auf den Weg:

3 Avraham stand früh am Morgen auf, sattelte seinen Esel und nahm zwei seiner jungen Leute mit – und Jizchak, seinen Sohn. Er spaltete Holz für das Brandopfer, machte sich auf und ging zu dem Ort, den Gott ihm genannt hatte.

Eigentümlich ist die Reihenfolge der beschriebenen Handlungen, mit denen Avraham alles für das Brandopfer vorbereitet und schließlich aufbricht: Warum holt er erst zwei Knechte sowie Jizchak herbei und spaltet dann das Holz? Es wirkt, als würden die zum Losgehen bereiten jungen Männer zusehen, wie Avraham noch das Holz vorbereitet. Niemand scheint zu fragen, wofür das Holz gedacht ist – oder ist dies allen klar? Überhaupt setzt die Erzählstimme keine mündliche Rede ein – so als würde über der ganzen Szene ein schweres Schweigen liegen.

3 Sinngemäß zitiert nach dem Midrasch Bereschit Rabba 55,7a (zitiert z. B. in Bab. Talmud Sanhedrin 89b oder bei Raschi), übersetzt bei: Krupp, Den Sohn opfern?, S. 30.

4 Zur Doppeldeutigkeit dieses Befehls vgl. in der frühen jüdischen Auslegungsgeschichte Bereschit Rabba 56,8 und, als neuere Exegese aus dem christlichen Bereich, Willi-Plein: Genesis, S. 128f.

5 Dieser Effekt wird auf der grammatikalischen Ebene noch dadurch verstärkt, dass in Gen 22 auffällig viele Verben im *Imperfekt consecutivum* benutzt werden, die eine Handlung als Konsequenz der anderen darstellen.

### **Drei Tage Schweigen? (22,4)**

4 Am dritten Tag blickte Avraham auf. Da sah er den Ort von ferne.

Damit lässt die Erzählung eine Leerstelle von drei Tagen. Haben sie alle in dieser Zeit geschwiegen? Hat Avraham drei Tage lang stumm und in Gedanken versunken auf den Weg geblickt, bevor er nun seine Augen aufhebt und den gemeinten Ort erblickt? Oder gab es Gespräche, die uns die Erzählstimme nicht mitteilt? Woran erkennt Avraham den Ort? Ist er bereits dort gewesen?

### **Lügt Avraham? (22,5–6)**

Dann heißt es von Avraham:

5 Zu seinen jungen Leuten sagte er:

„Bleibt mit dem Esel hier.

Ich und der Junge, wir wollen dorthin gehen, uns niederwerfen und anbeten, und dann zu euch zurückkommen.“

6 Avraham nahm das Holz für das Brandopfer und legte es auf Jizchak, seinen Sohn.

Er selbst nahm das Feuer und das Messer in die Hand. So gingen die beiden miteinander.

Die vier sind angekommen. Aus irgendeinem Grund möchte Avraham, dass nur Jizchak mitkommt. Möchte er mit Jizchak allein sein, wenn er das Opfer vollzieht? Will er keine Zeugen haben? Befürchtet er, dass die jungen Männer verhindern, was er zu tun hat?

In jedem Fall spitzt sich die Szenerie auf die Zweierheit von Vater und Sohn zu, selbst der Esel ist von hier an nicht mehr dabei. Wie ist nun der Satz gegenüber den jungen Männern zu verstehen? Wenn Avraham davon ausgeht, dass er Jizchak opfern soll, dann muss ihm bewusst sein, dass er nicht die Wahrheit sagt, weil er in diesem Fall allein zurückkommen wird. Oder hofft Avraham, dass er seinen Sohn nicht opfern muss, weil Gott ja mit ihm einen Bund errichten und ihn zu einem großen Volk machen will (17,6–7)? Jizchak trägt das Holz, „wie jemand, der sein Kreuz auf seiner Schulter trägt“, findet eine frühe jüdische Auslegung (Bereschit Rabba 56,3a). Die gefährlichen Gegenstände nimmt Avraham selbst in die Hand.

### **Jizchak fragt (22,7–8)**

Das Schweigen hat ein Ende, als Jizchak das Wort ergreift:

7 Jizchak sagte zu seinem Vater Avraham:

„Mein Vater!“

Der antwortete:

„Hier bin ich, mein Sohn!“

Da sagte Jizchak:

„Hier ist das Feuer und das Holz. Und wo ist das Tier für das Brandopfer?“

8 Avraham sagte:

„Gott wird sich das Tier für das Brandopfer ausersehen, mein Sohn.“

So gingen die beiden miteinander.

Nachdem Jizchak seinen Vater angesprochen hat, antwortet dieser mit demselben Ausdruck, mit dem er nach 22,2 auf die Anrede durch Gott reagiert hat: „Hier bin ich“. Dadurch signalisiert er dieselbe Bereitwilligkeit, mit der er auf Gott gehört hat, nun gegenüber seinem Sohn. Dieser weiß offenbar, dass die beiden auf dem Weg zu einem Brandopfer sind, und stellt eine entscheidende Frage: Wo ist das Tier für das Opfer? Wir fragen uns: Hat Avraham kein Tier mitgenommen, weil er davon ausgeht, dass er seinen Sohn zum Opfer darbringen wird? Dann würde er (wiederum?) lügen. Oder setzt Avraham wirklich diese Zuversicht in Gott, dass Gott für ein Opfertier sorgt und dass Jizchak verschont wird? Es bleibt in der Schwebelage, und die Spannung steigt weiter. Ist Jizchak mit dieser Antwort zufrieden? Wie die letzte Szene, so endet auch diese mit den Worten: „So gingen die beiden miteinander“ – wie eine schweigende Schicksalsgemeinschaft.

### Avraham ist zum Opfer bereit (22,9–10)

Nun rückt die Opferstätte näher:

9 Sie kamen zu dem Ort, den Gott ihm genannt hatte.

Dort baute Avraham den Altar und schichtete das Holz auf.

Er band Jizchak, seinen Sohn, und legte ihn auf den Altar, oben auf das Holz.

10 Avraham streckte seine Hand aus und nahm das Messer, um seinen Sohn zu schlachten.

Wiederum wird eine Handlung an die andere gereiht, ohne Pausen, ohne nähere Beschreibungen, ohne jede wörtliche Rede und ohne, dass auch nur im Mindesten angedeutet würde, was in Avraham vor sich geht. Als Avraham den Altar baut und das Holz aufschichtet, ist immer noch kein Opfertier zu sehen – müsste Jizchak nicht erneut nach dem Opfertier fragen? Avraham bindet seinen Sohn – wie geht das vor sich? Wehrt sich Jizchak dagegen? Oder schließt er wie manche Kinder die Augen und hofft, dass das Unglück vorbeigeht?

Wie sich die Lesenden diese Szenerie vorstellen, hängt wesentlich davon ab, welches Alter sie für Jizchak vermuten. Das hebräische Wort *na'ar*, das Avraham in 22,5 für Jizchak verwendet, bezeichnet einen Jungen oder jungen Mann (oder einen Knecht wie in 22,5). In verschiedenen jüdischen Übersetzungen wird Jizchaks Alter zwischen 5 und 13 Jahren angesetzt – und schon diese Spanne bedeutet erhebliche Unterschiede für die Vorstellung dieses Geschehens. Nach dem Jubiläenbuch (16,15) und nach Josephus (*Antiquitates* I, 227) war Jizchak schon 25 Jahre alt.<sup>6</sup> In der rabbinischen Exegese hat sich die Ansicht durchgesetzt, dass Jizchak sogar schon 37 Jahre alt war. Diese Vermutung basiert auf der – nicht zwingenden, aber nachvollziehbaren – Deutung, dass Jizchaks in Gen 22 offenbar abwesende Mutter Sara von diesem Ereignis derart schockiert war, dass sie unmittelbar darauf (23,1) im Alter von 127 Jahren gestorben ist.<sup>7</sup> Und da sie bei Jizchaks Geburt 90 Jahre alt war (17,17), wäre Jizchak hier 37 Jahre alt gewesen.

Wir kommen nicht umhin, uns das Grausame konkret vorzustellen: Einen 5-Jährigen hätte Avraham vielleicht gegen dessen Willen binden können, bei einem 13-Jährigen würde das schon schwierig, aber bei einem erwachsenen Mann ist dies undenkbar. Das aber würde bedeuten, dass Jizchak mit seiner Opferung einverstanden gewesen wäre.

Zwar könnte das Binden darauf verweisen, dass Jizchak noch ein kleiner Junge ist, der daran gehindert werden soll, sich mit Händen und Füßen zu wehren. Jedoch halten jüdische Auslegungen die Bindung auch unter der Voraussetzung erklärlich, dass hier Jizchak bereits ein erwachsener Mann ist: Jizchak, so wird geschlossen, müsse Avraham selbst um die Fesselung gebeten haben, damit er ein fehlloses Opfer bleibt bzw. das Opfer überhaupt durchgeführt werden kann.<sup>8</sup> „Die Bindung Jizchaks“, so lautet die Überschrift über dieses Kapitel in den meisten jüdischen Bibelübersetzungen oder Auslegungen. Avraham legt Jizchak nun oben auf das Holz, bevor wie in Zeitlupe und Nahaufnahme geschildert wird: „Und Avraham streckte seine Hand aus und nahm das Messer, um zu schlachten – seinen Sohn“, wie es im Hebräischen dramatisch heißt. Es ist, als ob das Geschehen auf dem Höhepunkt der Spannung eingefroren wird.

### In letzter Sekunde (22,11)

11 Da rief der Bote Adonajs vom Himmel her zu ihm:

„Avraham! Avraham!“

Der antwortete:

„Hier bin ich!“

Endlich wird der unbarmherzige Gang der Dinge unterbrochen. Und zwar von einer neuen Erzählfigur, dem Boten Adonajs (die Übersetzung mit „Engel“ ruft bei vielen die falsche Vorstellung von geflügelten Wesen hervor, die mit dem hebräischen Wort *mal'ach*, Bote, nicht gemeint sind).

<sup>6</sup> Vgl. dazu Ebach: *Theodizee*, S. 17, Anm. 44.

<sup>7</sup> Vgl. Midrasch Tanchuma zur Stelle, übersetzt bei Krupp, *Den Sohn opfern?*, S. 59.

<sup>8</sup> Vgl. Plaut: *Tora*, S. 217 Anm. 5 und S. 458, Anm. 20, mit Verweis auf Mischna Ta'anit 16a und die Tosafisten.

Weder von diesem Boten noch von Adonaj selbst war bisher die Rede.

Wenn es um Gott ging, dann wurde bis hierhin nie Gottes Eigenname Adonaj, sondern stets die hebräische Bezeichnung Elohim verwandt – ein Begriff, der eigentlich ein Plural ist und auch „Götter“ meinen kann, im Buch Genesis aber seit dem ersten Vers für den einen Gott verwendet wird, der die Welt erschaffen hat und das Leben der Menschen entscheidend bestimmt (Gen 1–9).

Auch aus den Erzählungen über Avraham, Sara sowie ihren Söhnen Jischmael und Jizchak ab Gen 12 kennen die Lesenden diesen Name Elohim als Bezeichnung für jenen Gott, der einen Bund mit Avraham und seinen Nachkommen schließt, ihm eine große Nachkommenschaft im Land Kanaan verheißt und ihm aufträgt, die männlichen Nachkommen zu beschneiden (Gen 17); der Avrahams Neffen Lot aus Sodom rettet (19,29); der die Erzmutter Sara vor einem fremden König schützt (Gen 20); der damit dafür sorgt, dass Avraham unzweifelhaft der Vater von Jizchak ist, dessen Geburt dieser Gott angekündigt hat (21,2); er ist auch derjenige Gott, der den ersten Sohn Jischmael in einer Erzählung aufs Spiel setzt, die viele Parallelitäten mit Gen 22 hat.<sup>9</sup> D. h., Elohim hat sich schon vor Gen 22 vorgestellt als derjenige, der nicht nur Leben verspricht und gibt, sondern auch Leben aufs Spiel zu setzen scheint.

Hier in Gen 22 ist Elohim also derjenige, der Avraham prüft, indem er ihm diesen schwierigen Befehl gibt (22,1–2) – und von da bis hier (22,11) nicht mehr in Erscheinung tritt. Warum? Zeigt Gott durch sein Nichteingreifen, dass er mit Avrahams Verhalten einverstanden ist? Hat Gott also tatsächlich gemeint, dass Avraham seinen Sohn opfern soll? Oder hat Gott an das Opfer eines Tieres gedacht und dann bis jetzt abgewartet, was aus Avrahams Missverständnis wird? Warum hat er bis zum jetzigen Zeitpunkt nie eingegriffen und den verhängnisvollen Gang der Dinge unterbrochen? Besteht die Prüfung darin zu sehen, ob Avraham das tut, was er meint verstanden zu haben, ob er also tatsächlich Jizchak opfert? Besteht Avraham die Prüfung, wenn er tatsächlich versucht, Jizchak zu opfern? Oder hätte er sie dann bestanden, wenn er den Opfer-Befehl angezweifelt hätte?<sup>10</sup>

Was bedeutet es, wenn ab diesem Vers der Gottesname Elohim (bis auf eine Ausnahme, wie wir gleich sehen werden) nicht mehr vorkommt und stattdessen nur noch von Adonaj die Rede ist, dem Gottes Israels, der im Hebräischen mit dem unaussprechlichen und unübersetzbaren Eigennamen JHWH bezeichnet wird? Folgen wir mit dieser Frage im Hintergrund weiter dem erzählten Geschehen: Wie aus dem Nichts erscheint also der Bote Adonajs. Stand er, für Avraham unsichtbar, die ganze Zeit parat, um bloß rechtzeitig zur Stelle zu sein? In jedem Fall handelt er im Auftrag Adonajs, d. h., Adonaj ist hier der Name des Gottes, der letztlich für das Eingreifen verantwortlich ist. Adonajs Bote ruft dazwischen, vermutlich mit lauter Stimme, indem er den Namen Avraham nicht nur einmal (wie in der Gottesrede 22,1), sondern zweimal ausruft, als wolle er sicherstellen, dass Avraham ihn auch wirklich hört.

Avraham antwortet genau so, wie er in 22,1 Gott seine Bereitschaft gezeigt und in 22,7 seinem Sohn Jizchak vermittelt hat, dass er ihm Rede und Antwort steht: „Hier bin ich!“ Schien mit dieser Wendung in 22,1 das Unheil seinen Lauf zunehmen, so können wir hier in 22,11 hoffen, dass dieselbe Bereitschaft, im wahrsten Sinne des Wortes ge-horsam zu sein, Jizchak retten wird.

### **Die Intervention (22,12)**

„Nicht das Geringste“ soll Avraham seinem Sohn tun!, ruft ihm der Bote zu:

12 Er sagte:

„Strecke deine Hand nicht gegen den Jungen aus und tue ihm nichts.

Ja, ich weiß jetzt, dass du gottesfürchtig bist

und mir deinen Sohn, deinen einzigen, nicht vorenthalten hast.“

Im zweiten Satz wird deutlich, dass der Bote nicht im eigenen Namen, sondern für Gott spricht, indem er auf dessen Befehl Bezug nimmt. Dementsprechend erscheint nun wieder die Gottes-

<sup>9</sup> Zu diesen Parallelitäten vgl. z. B. Hartenstein: *Verborgenheit*, S. 16–18.

<sup>10</sup> Vgl. dazu den Midrasch, der hier hinzufügt, Gott habe an dieser Stelle zu Avraham gesagt: „So habe ich dir gesagt: Schlachte ihn? [Nein, sondern ich habe gesagt], lasse ihn aufsteigen! Du hast ihn aufsteigen lassen, lasse ihn [jetzt vom Altar] herabsteigen“ (Bereschit Rabba 56,8).

bezeichnung Elohim. Dieser Satz macht beides deutlich: „die Identität und die Differenz“<sup>11</sup> zwischen Elohim, der möglicherweise Jizchaks Leben gefordert und jedenfalls bis jetzt nicht eingegriffen hat, und Adonaj, der Jizchaks Leben nun retten lässt und sich in der Ich-Form auf den Befehl Elohims zurückbezieht: „Als der, der die Forderung des Menschenopfers erhebt, ist Gott ‘der Elohim’ – als der, der rettend eingreift, ist er ‘JHWH’“;<sup>12</sup> Adonaj.

Ist mit dieser wörtlichen Rede in 22,12 nun klar, dass es von Anfang an um die Frage ging, ob Avraham seinen Sohn opfern würde und mit der Bereitschaft dazu seine Gottesfurcht beweist? Und wird Avraham hiermit bescheinigt, dass er durch seine Gottesfurcht diese Prüfung bestanden hat? Diese Deutung liegt nahe, und gleichwohl ist denkbar, dass Avraham hier etwas bewies, was Gott gar nicht infrage gestellt hat.

### **Der Ersatz (22,13)**

Weiter heißt es:

13 Avraham blickte auf und sah:

Da! Hinten im Gestrüpp hatte sich ein Widder mit seinen Hörnern verfangen.

Avraham ging hin, nahm den Widder

und führte ihn als Brandopfer hinauf, anstelle seines Sohnes.

Als ob Avraham aus seinem Tunnelblick befreit wird, blickt er auf, ein zweites Mal nach 22,4. Durch das „Da!“ (hebr. *hinneh*) werden wir aufgefordert, nun seine Perspektive einzunehmen und mit seinen Augen das Tier zu sehen, das darauf anstelle von Jizchak geopfert wird. Für dieses Opfer wird dieselbe Formulierung verwendet wie in 22,2. Während dort letztlich offen blieb, ob Avraham Jizchak nur zur Opferung eines Tieres auf den Berg führen oder ob Jizchak selbst das Opfer sein sollte, gewinnt dieser Ausdruck hier nun Eindeutigkeit: der Widder wird als Brandopfer hinaufgeführt, er wird geopfert. Wird damit im Nachhinein auch für 22,2 eine Eindeutigkeit hergestellt, d. h., wird auch den Lesenden, die 22,2 noch nicht als Befehl zur Opferung gelesen haben, nun gesagt, dass Gott dies doch von Anfang an so gemeint habe? Gibt die Erzählstimme damit Avraham darin recht, dass der Auftrag Elohims als Opfer-Befehl zu verstehen war?

### **Adonaj lässt sich sehen (22,14)**

14 Und Avraham nannte jenen Ort: „Adonaj wird sehen.“

Wie man noch heute sagt: „Auf dem Berg lässt Adonaj sich sehen.“

In der darauffolgenden wörtlichen Rede spricht Avraham von Adonaj, obwohl sich ihm der Bote gar nicht als Gesandter Adonajs vorgestellt hat – dass er ein solcher ist, hat die Erzählstimme lediglich uns Lesenden mitgeteilt. Offenbar erkennt Avraham in den Worten des Boten die Botschaft Adonajs. Ist er vielleicht derselbe Bote wie in Genesis 18–19,1, so dass Avraham die Stimme wiedererkennt? In der Benennung jedes Ortes lässt die Erzählstimme Avraham mit dem Verb „sehen“ (hebr. *ra'ah*) ein wichtiges Leitwort aufnehmen, das dieses Kapitel durchzieht: In 22,4 „sieht“ Avraham von ferne den Ort, den er nun benennt; in 22,8 sagt er seinem Sohn, dass Gott sich das Tier für das Opfer „ausersehen“ wird, und in 22,13 hat er es „gesehen“. Nun benennt er diesen Ort „Adonaj sieht“ oder „Adonaj wird sehen“ – je nachdem, in welcher Zeitstufe das hebräische Verb *jir'äh* übersetzt wird (das im Imperfekt bzw. in der Präformativ-Konjugation steht). Somit lässt sich am Verb „sehen“ die ganze Spannung des Geschehens deutlich machen: von der bangen Frage der Lesenden, ob Avraham in 22,4 den Ort sieht, an dem er gleich seinen Sohn töten wird, bis zur Erleichterung, als Avraham das Tier sieht, das er statt seines Sohnes opfern wird.

Im nächsten Satz erklärt die Erzählstimme den Ortsnamen „Adonaj-sieht“ bzw. „Adonaj-wird-sehen“ damit, dass es bis in die Zeit der Erzählung hinein heißt: „auf dem Berg wird Adonaj gesehen“ oder „lässt sich sehen“ (*ra'ah* im Stamm *Nif'al* mit passivischer bzw. reflexiver Bedeutung).

<sup>11</sup> Ebach: *Theodizee*, S. 10.

<sup>12</sup> Ebach: *Theodizee*, S. 9.

Da sich in dieser Erzählung Adonaj aber nur hören, jedoch nicht sehen lässt, weist dieser Kommentar über Genesis 22 hinaus – möglicherweise bis hin zur Begegnung Moses bzw. des Volkes mit Gott am Sinai (Ex 20,22; 24,10; 33,18.20.23)<sup>13</sup>. Es ist auch möglich, zu übersetzen: „Auf dem Berg ersieht sich Adonaj“, und zwar: den Widder, den Avraham opfern soll – und eben nicht Jizchak. In „Adonaj sieht“ (*adonaj jir'äh*) klingt im Hebräischen wieder „Moria“ aus Gen 22,2 an und damit ein Ortsname, der möglicherweise auf Jerusalem verweist (2 Chr 3,1).

### **Eine Verheißung als Antwort (Gen 22,15–18)**

In der folgenden, zweiten Rede des Boten wird dieser explizit zum Sprachrohr Adonajs:

15 Der Bote Adonajs rief ein zweites Mal vom Himmel her zu Avraham 16 und sagte:  
„Ich schwöre bei mir selbst, spricht Adonaj:  
16 Weil du das getan hast und mir deinen Sohn,  
deinen einzigen, nicht vorenthalten hast,  
17 deswegen will ich dich mit Segen segnen  
und deine Nachkommenschaft immer mehr vermehren –  
wie die Sterne des Himmels und der Sand am Ufer des Meeres.  
Deine Nachkommen werden das Tor ihrer Feinde einnehmen.  
18 Mit deinen Nachkommen werden alle Völker der Erde einander segnen,  
weil du auf meine Stimme gehört hast.“

War die Tatsache, dass Avraham seinen Sohn nicht verschont hat, in 22,12 ein Beweis für Avrahams Gottesfurcht, so belohnt Adonaj dieses Verhalten nun mit der Verheißung des Segens und einer unermesslichen Nachkommenschaft. Von dieser Nachkommenschaft wird einerseits gesagt, dass sie das Tor, also den Lebensraum ihrer Feinde, einnehmen wird, und andererseits, dass mit oder in den Nachkommen Avrahams alle Völker der Erde einander sich segnen oder Segen wünschen werden – eine spannungsreiche Verheißung!

Mit der Wendung: „Weil du auf meine Stimme gehört hast“, erfolgt noch einmal eine Begründung.<sup>14</sup> Somit wird Adonajs Schwur von zwei Begründungen gerahmt (22,16.18). Die letzte Begründung bezieht sich entweder auf den ganzen Schwur, als wollte Adonaj sagen: ‚dies alles schwöre ich, weil du auf meine Stimme gehört hast‘, oder nur auf die letzte Aussage: ‚Mit deinen Nachkommen werden alle Völker der Erde einander segnen, weil du auf meine Stimme gehört hast.‘<sup>15</sup>

Welchen Gehorsam meint diese Begründung? Bezieht sie sich darauf, dass Avraham auf Adonajs Stimme gehört hat, als er auf den Befehl hin losgegangen ist? Das ist nicht auszuschließen. Jedoch zielt diese Begründung mindestens auch darauf, dass Avraham auch dem Befehl gehorcht hat, seinen Sohn nicht zu opfern. Dafür spricht, dass es einen großen, aus israelitischer Sicht sogar: den entscheidenden Teil der Nachkommenschaft ohne Jizchak gar nicht geben würde, wenn Avraham nicht auf die Intervention gehört hätte. Und zum anderen lässt der Gottesname Adonaj eher an das denken, was der Bote Adonajs rettend hineingerufen hat, als an den Befehl, der mit der Gottesbezeichnung Elohim verbunden war. Dann wäre der Segen für die Nachkommen Avrahams und für die Völker der Erde damit verknüpft, dass Avraham letztlich auf den rettenden Adonaj, auf den Gott der Zukunft gehört hat.

### **Elohim und Adonaj – wer ist jeweils Gott?**

Das bringt uns zu der Frage zurück, wer Gott als Elohim und als Adonaj jeweils ist. Von den unterschiedlichen Gottesbezeichnungen auf verschiedene Quellen zu schließen, führt kaum weiter: selbst wenn eine solche literarhistorische These beweisbar wäre, bliebe immer noch die Frage, was es erzählerisch und theologisch bedeutet, dass diese beiden Gottesbezeichnungen an genau diesen Stellen stehen geblieben sind. Insofern halte ich es theologisch für sinnvoll, sich auf den vorliegenden,

<sup>13</sup> Vgl. auch Jacob: Genesis, S. 501.

<sup>14</sup> Diese Passage wird meist für eine spätere Hinzufügung gehalten, vgl. Neef, Prüfung Abrahams, S. 8f. mit Anm. 17.

<sup>15</sup> In Gen 26,3–5 wird auf diese Verheißung wörtlich und auf Avrahams Verhalten indirekt Bezug genommen. Vgl. dazu Dieckmann: Segen für Isaak, S. 205ff.

kanonischen Text zu konzentrieren.<sup>16</sup> Ist denn Elohim überhaupt derselbe Gott wie Adonaj, fragen einige Auslegungen, oder ist Avraham dem Opferbefehl eines Dämonenfürsten, wie es das Jubiläenbuch meint,<sup>17</sup> oder gar dem des Satans gefolgt, wie einige jüdische Auslegungen sagen?<sup>18</sup> Damit würden der Leben fordernde Gott und der Leben rettende Gott auf dualistische Weise auseinander treten, 22,18 würde sich nur auf V. 11 und gerade nicht auf V. 1 beziehen. Doch bezeichnet Elohim sonst im Alten Testament eben nicht den Satan oder einen Dämonenfürsten, sondern jenen Gott, der als Gott Israels Adonaj heißt. Dass dieser Gott auch „Adonaj Elohim“ (Gen 2,4 u.ö.) heißen kann, macht die Identität des Gottes deutlich, der mit Elohim oder als Adonaj bezeichnet werden kann. Und gleichzeitig ist nicht zu übersehen, dass Gen 22 zwischen Elohim und Adonaj unterscheidet und dass dies nicht nur eine erzählerische, sondern auch eine theologische Bedeutung hat: „Die Erzählung differenziert zwischen ‚Elohim‘ und יהוה‘ so sehr wie möglich – sie hält die Einheit Gottes zusammen so sehr wie nötig. In der Sprache späterer Theologie könnte man an die Differenz und die Einheit des ‚deus absconditus‘ und des ‚deus revelatus‘,<sup>19</sup> des verborgenen, abgewandten bzw. des offenen und zugewandten Gottes erinnern. Elohim wäre in Gen 22 dann Gott als derjenige, dessen Befehl rätselhaft, unverständlich und mit der Güte Gottes schwer vereinbar scheint; der Gott, der seelenruhig zuzusehen scheint, als die Dinge ihren schrecklichen Lauf nehmen. Adonaj wäre Gott als derjenige, der rechtzeitig eingreifen lässt, Avraham vor dieser schrecklichen Tat bewahrt und Jizchak leben lässt; der am Ende Zukunft verheißt. Jürgen Ebach bezieht von dort aus Gen 22 auf die sog. Theodizee, die danach fragt, warum Gott mächtig und gütig zugleich sein kann, wenn er Menschen derart leiden lässt: „Auf ihre Weise hält die Erzählung die Balance, die das Theodizeeproblem ebenso erzeugt wie als notwendige Frage bewahrt. Brächte die Betonung allein der Differenz die Einheit Gottes zu Fall, so die Betonung allein der Identität entweder das Herr-Sein oder die Güte Gottes. [...] Abraham hat auf beide Stimmen gehört [nämlich jene in V. 1 und in V. 11]. Er hat aber auch darauf gehört, daß das Wort ‚des Elohim‘ nicht das letzte Wort יהוה‘ war, sein konnte. Und noch einmal hält V.12 fest, daß eine glatte Aufspaltung von ‚Elohim‘ und יהוה‘ in zwei ‚Instanzen‘ das Problempotential unterschreitet. Denn dort wird Abraham seine ‚Elohim-Fürchtigkeit‘ ausdrücklich als rechtes Tun angerechnet. Wäre ‚Elohim‘ im Sinne dualistischer bzw. ‚prä-agnostischer‘ Auffassung ein anderer, böser, versuchender Gott, so hätte Abraham auf ihn nicht hören dürfen.“<sup>20</sup>

### Zwei Seiten Gottes?

Somit würde Gen 22 zwei Seiten des einen Gottes darstellen, einmal die dunkle Seite Gottes, der Leben zu fordern scheint, Menschen über die Zukunft im Unklaren lässt, der tatenlos, ja abwesend, verborgen scheint, und dann die zugewandte Seite eines Gottes, der rechtzeitig seine Boten schickt, um Leben zu retten, der eine Zukunft verheißt und sich an seine Versprechen hält.

Hat Avraham also die Prüfung bestanden? Hat er sie bestanden, als er dem Befehl gefolgt ist – oder hat er sie nicht bestanden, weil er hätte nachfragen sollen, ob Elohim das wirklich so gemeint hat? Hat er sie nicht bestanden, weil er sich hätte sicher sein müssen, dass es nicht Gott sein kann, wer so etwas befiehlt?<sup>21</sup> Hat er sie bestanden, weil er gegen die Stimme Elohims auf die Verheißung Adonajs gesetzt hat?<sup>22</sup> Oder hat er sie nicht bestanden, weil ihm durch die Verheißungen Adonajs hätte deutlich sein müssen, dass Gott dies nicht wollen kann? Hat er sie bestanden, als er auf die rettende Stimme Adonajs gehört hat? Oder hat Adonaj nur die Prüfung in letzter Sekunde abgebrochen und Avraham aus lauter Barmherzigkeit für dieses gehorsame Verhalten mit einer neuen Verheißung belohnt?

16 Vgl. dazu auch Steins: „Bindung Isaaks“.

17 Vgl. Ebach: *Theodizee*, S. 11, Anm. 25 zu Jubiläen 17,15–18,19 und anderen Auslegungen.

18 Vgl. Jacob: *Genesis*, S. 449, der damit in einer längeren Tradition steht, wie Bab. Talmud Sanhedrin 89b zeigt.

19 Ebach: *Theodizee*, S. 10. Vgl. dazu auch Hartenstein: *Verborgenheit*, S. 6–7.

20 Ebach: *Theodizee*, S. 10.

21 Vgl. das berühmte Wort von Immanuel Kant, wonach Avraham hätte sagen sollen: „Dass ich meinen guten Sohn nicht töten solle, ist ganz gewiss; dass aber du, der du mir erscheinst, Gott seist, davon bin ich nicht gewiss und kann es auch nicht werden, wenn sie die Stimme auch vom (sichtbaren) Himmel herabschallete.“

22 Vgl. Ebach: *Theodizee*, S. 13.

Klar scheint am Ende: Adonaj will dieses Menschenopfer nicht<sup>23</sup> – und auch sonst im Alten Testament verbietet Gott Menschenopfer.<sup>24</sup> Offenbar ist dieser mögliche Opferbefehl in Gen 22,2 etwas Einmaliges.<sup>25</sup> Wie sollten dann andere Instanzen berechtigt sein, Menschenopfer zu fordern? Benno Jacob führt den Gedanken, dass Gott dieses Opfer nicht will, weiter, indem er auf Joh 3,16 anspielt: „Also hat Abraham Gott geliebt, daß er seinen eingeborenen Sohn hingab, auf daß alle, die ihm nachfolgen, wissen, was das höchste Gut ist, aber auch daß die Liebe Gottes nie bis zur Opferung von Menschen gehen soll.“<sup>26</sup> Dies bezieht sich auf eine Lektüre, die in Gen 22 die Opferung Jesu bzw. die Selbsthingabe Jesu bis in den Tod vorgebildet sieht.

### Wo ist Jizchak? (Gen 22,19)

Doch noch ist die Erzählung nicht zu Ende. Im letzten Vers dieser Perikope lesen wir:

19 Danach kehrte Avraham zu den<sup>27</sup> jungen Leuten zurück.  
Sie brachen auf und gingen miteinander nach Beër-Scheva,  
und Avraham blieb in Beër-Scheva wohnen.

Avraham kehrt zurück – und Jizchak? Zweimal, in 22,6 und 22,8, hat das Wort „miteinander“ (hebr. *jachdaw*) wie ein Refrain das gemeinsame Unterwegssein von Vater und Sohn dargestellt. Wenn dieses Wort nun das dritte Mal erscheint, dann fällt damit umso stärker auf, dass Jizchak in 22,19 fehlt und hier nur Avraham und die beiden Knechte „miteinander“ gehen. Sollte die Erzählerstimme Jizchak schlichtweg vergessen oder seine Anwesenheit als selbstverständlich<sup>28</sup> und nicht erwähnenswert erachtet haben? Dagegen spricht auf der formalen Ebene, dass der Text sonst sehr sorgsam gestaltet ist. Außerdem gäbe es zwei inhaltliche Gründe dafür, Jizchak hier zu erwähnen: Zum einen hätte ja nicht viel gefehlt, und Jizchak wäre deswegen nicht zurückgekehrt, weil er geopfert wurde. Und zum anderen haben wir Avrahams Ankündigung im Ohr, er werde zusammen mit Jizchak zurückkehren (22,5). Ob er das tatsächlich tut, bleibt letztendlich offen. Damit endet Gen 22,19 mit einer Leerstelle, die für die gesamte Erzählung ein erhebliches Gewicht hat.

Wo bleibt also Jizchak? Ein Teil der jüdischen Auslegungen, die nach Jizchaks Verbleib fragen, er-zählt in den biblischen Text hinein, Jizchak sei zum Tora-Lernen an einen anderen Ort gegangen.<sup>29</sup> Als könne er, der nur knapp der Tötung entgangen ist, nicht so einfach ins Leben zurückkehren, als würde er sich nach dieser traumatischen Erfahrung zurückziehen und in die Texte über die Geschichte Gottes mit den Menschen vertiefen müssen (die freilich zur vermutlichen Zeit der ersten Rezeption<sup>30</sup> noch gar nicht gesammelt vorlagen). Was mag Jizchak über seinen Vater und über Gott: über Elohim und Adonaj gedacht haben, mit welchen Fragen ist er nun allein? Diese midraschartige erzählerische Erweiterung passt dazu, dass Jizchak auch im folgenden Kapitel Gen 23 nicht vorkommt und damit beim Begräbnis seiner Mutter nicht anwesend zu sein scheint.

### Knapp entronnen – als ob er gestorben wäre?

Einige jüdische Auslegungen lesen 22,19 sogar so, als ob Jizchak doch gestorben sei. So erzählt der frühmittelalterliche Midrasch Pirke de Rabbi Elieser, Jizchak sei beim Anblick des Messers gestorben,<sup>31</sup> was die traumatische Wirkung des erzählten Geschehens ernst nimmt. „Obschon Isaak nicht

23 Die überlieferungsgeschichtliche These, dass Gen 22 von der Ablösung der Menschenopfer handele oder indirekt Stellung gegen Menschenopfer bei anderen Völkern nehme, wird zunehmend abgelehnt, vgl. Willi-Plein: Genesis, S. 126.

24 Vgl. etwa Lev 18,21.27; Dtn 12,31; 18,9; Jer 7,31; 19,5; 32,35; Micha 6,7.

25 Vgl. Willi-Plein: Genesis, S. 129.

26 Jacob: Genesis, S. 500.

27 Wörtlich: „seinen jungen Männern“.

28 Vgl. z. B. Westermann: Genesis, S. 446 zu Gen 22,19: „Alle miteinander [*jachdaw*], Abraham, Isaak, die Knechte und der Esel kehren zurück nach Berseba.“

29 Vgl. Bereschit Rabba 56,11d; Literatur dazu bei Ebach: *Theodizee*, S. 16, Anm. 40.

30 In der jüngeren Bibelwissenschaft wird zumeist davon ausgegangen, dass Gen 22 frühestens in der späten Königszeit oder eher noch nach dem Exil entstanden ist (vgl. z. B. Hartenstein: *Verborgenheit*, S. 14–15, Ebach: *Theodizee*, S. 8, mit Anm. 20). Dafür sprechen etwa das in späten Texten vorkommende hebr. Verb für „prüfen“ (*nissah*) in 22,1, die vermutliche Verbindung des Ortsnamens Moria zum Tempel (vgl. 2 Chron 3,1) oder die inhaltliche Nähe zum Beginn des Hiob-Buches.

31 Kap. 31, übersetzt bei Krupp: *Den Sohn opfern?*, S. 61–63.

auf dem Altar gestorben ist, betrachtet die Heilige Schrift ihn, als ob er dort gestorben sei und seine Asche auf dem Altar liege. Darum heißt es: „Dann kehrte Abraham wieder zurück.“<sup>32</sup> Das könnte heißen: Jizchak lebt hinfort, als ob er oder etwas in ihm gestorben wäre, als ob etwas von seiner Asche auf dem Altar liegen geblieben wäre. In dieser Deutung spiegeln sich die Martyriums-Erfahrungen wider, die Jüdinnen und Juden in der Makkabäerzeit erlitten haben. Haben nicht auch damals Väter ihre Kinder „geopfert“, als sie sich rigoros weigerten, eine fremde Macht anzuerkennen?, fragten sich Menschen mit diesem Text. Im 20. Jahrhundert hat Eli Wiesel z. B. diese Erzählung von der (Beinahe-)Tötung Jizchaks mit der Schoah verknüpft, indem er das Wort der lateinischen Bibel für Brandopfer, nämlich *holocaust*, für die Auslöschung von Leben in Auschwitz und anderswo verwendet hat.

„Wenn vom Tod Isaaks im Midrasch die Rede ist,“ darauf weist Michael Krupp hin, „schließt immer ein Hinweis auf die Auferstehung an. Es mag paradox klingen, aber die Auferstehung ist sogar besser und früher bezeugt, als der Tod.“<sup>33</sup> So erzählt der oben zitierte Midrasch Pirke de Rabbi Elieser, das Leben sei in dem Moment in Jizchak zurückgekehrt, als er Gottes rettende Stimme aus dem Boten herausgehört habe. Die Botschaft, dass Jizchak am Ende (wieder) lebt, wird im synagogalen Lesezyklus dadurch abgebildet, dass Gen 22 in Verbindung mit der Geschichte von der Auferweckung des Sohnes der Sunnamitin durch Elia in 1 Kön 4,1–37 vorgelesen wird. Wie hat er überlebt? Als einer, der von diesem Ereignis derart gezeichnet war, dass seine spätere Frau Rebecca „vom Kamel fiel“, als sie Jizchak das erste Mal sah (wie es in Gen 24,64 wörtlich heißt<sup>34</sup>)?

### Was für ein Vertrauen?

Ein Vater ist offenbar bereit, seinen Sohn zu töten. Und selbst wenn Gott das gar nicht so befohlen haben sollte, schaut er doch zu, wie der Vater all dies vorbereitet, und greift erst in letzter Sekunde ein. Gerade so rechtzeitig, dass Jizchak nicht getötet wird, aber doch so spät, dass Jizchak diese fürchterliche Erfahrung nicht erspart bleibt. Warum haben Gott und Avraham nicht anders gehandelt? Und was ist am Ende aus Jizchak geworden? Wer hat in dieser Geschichte wem vertraut? Und zu Recht? Vieles bleibt am Schluss in der Schwebelage – in meinen Augen zu Vieles, um in Gen 22 einen Sinn zu finden, die Bedeutung dieses Textes auf einen Nenner zu bringen. Es mag sein, dass dieser Text ursprünglich überliefert wurde, um am Beispiel von Avraham darzustellen, wie unvorstellbar groß Gottvertrauen und Gottesfurcht sein können oder sein konnten, so dass die ersten Lesenden oder Hörenden sagen konnten: ‚Was für ein Vertrauen!‘ Doch lässt sich Gen 22 gleichzeitig als Geschichte eines menschlichen Versagens lesen, als ein Beispiel für Gottesfinsternis – und bleibt so ein „Ärgernis“ und eine Anfechtung, erzeugt Widerstand und „Protest“<sup>35</sup>. In jedem Fall bietet die Geschichte in Gen 22 einen Raum, in dem Menschen ihre eigenen Leidens-Erfahrungen wiedererkennen und offene Fragen zu Gott, zu Tätern und Opfern zur Sprache zu bringen können.

### Literatur

**Detlef Dieckmann:** Segen für Isaak. Eine Rezeptionsästhetische Auslegung von Gen 26 und Kontexten, BZAW 329, Berlin/New York 2003.

**Jürgen Ebach:** *Theodizee: Fragen gegen die Antworten. Anmerkungen zur biblischen Erzählung von der „Bindung Isaaks“* (1 Mose 22), in: ders.: Gott im Wort. Drei Studien zur biblischen Exegese und Hermeneutik, Neukirchen-Vluyn 1997, S. 1–26.

**Friedhelm Hartenstein:** Die Verborgenheit des rettenden Gottes. Exegetische und theologische Bemerkungen zu Genesis 22, in: Ulrich Heinen/Johann Anselm Steiger (Hg.): Isaaks Opferung (Gen 22) in den Konfessionen und Medien der Frühen Neuzeit, Arbeiten zur Kirchengeschichte 101, Berlin/New York 2008, S. 1–22.

**Benno Jacob:** Das Buch Genesis, Berlin 1934 (Nachdruck Calw 2000).

<sup>32</sup> Van Voolen: Isaak kehrt zurück, S. 54.

<sup>33</sup> Krupp: Den Sohn opfern?, S. 61. Auf die Verbindung zwischen Opfer und Auferstehung weisen auch Hebr 11,17ff. und möglicherweise Röm 4,17 hin. Die zweite Bitte im Achtzehnbittengebet, in der Gott dafür gepriesen wird, dass er die Toten auferweckt, heißt seit alters her Isaak-Bitte.

<sup>34</sup> Vgl. Ebach: *Theodizee*, S. 17, Anm. 44.

<sup>35</sup> Vgl. von Rad: *Opfer*, S. 38.

- Michael Krupp:** Den Sohn opfern? Die Isaak-Überlieferung bei Juden, Christen und Muslimen, Gütersloh 1995.
- Heinz-Dieter Neef:** Die Prüfung Abrahams. Eine exegetisch-theologische Studie zu Gen 22,1–19, Tübingen 2014.
- W. Gunther Plaut (Hg.):** Die Tora. In jüdischer Auslegung, Gütersloh 1999.
- Georg Steins:** Die „Bindung Isaaks“ im Kanon (Gen 22). Grundlagen und Programm einer kanonisch-intertextuellen Lektüre, Freiburg 1999.
- Gerhard von Rad:** Das Opfer des Abraham, München 1971.
- Edward van Voolen:** Isaak kehrt zurück, in: Willem Zuidema (Hg.), Isaak wird wieder geopfert. Die „Bindung Isaaks“ als Symbol des Leidens Israels, Aus dem Niederl. übers. von Wolfgang Bunte, Neukirchen-Vluyn 1987.
- Claus Westermann:** Genesis 12–36, BKAT I/2, Neukirchen-Vluyn 1979.
- Ina Willi-Plein:** Das Buch Genesis I/2. Kapitel 12–50, NSK.AT, Stuttgart 2011.

## Impuls zur Bibelarbeit: Praktisch-liturgische Skizze

ULRIKE GREIM

### Die Geschichte einer Nicht-Opferung

Es sind die Bilder, die sich leider einbrennen: Der zornige alte Mann mit Bart, das Messer in der Faust erhoben, bereit, zuzustechen. Vor ihm: das gebundene Kind auf dem Holzstapel, dem Scheiterhaufen. Häufig überschrieben mit „Isaaks Opferung“. Was für ein fataler Fehler. Es ist, als würde man den Film an der dramatischsten Szene anhalten und aus dem Zimmer gehen.

Das Gottesbild, das daraus erwächst ist verheerend. Es ist der Nährboden für Totalitarismus, für autoritäre Strukturen – auch und leider erst recht in christlichen Gefilden: „Du musst gehorsam sein, Gott alles hingeben. Vor allem das Liebste.“ Paralyisiert von der schier unglaublichen Aufforderung, sein Kind opfern zu sollen, tappen Generationen von Predigenden in die Falle dieser Auslegung, Gott habe das so gewollt. Er prüfe nur deinen Glauben. Den Zweifel an dieser Auslegung hat Detlef Dieckmann in seiner exegetischen Skizze beschrieben. In der Geschichte der Auslegungen scheint er unausrottbar.

Es ist wichtig, den ganzen Text zu lesen und nicht – wie in vielen Filmen üblich – das Happy End wegzunuscheln, in die letzten Sekunden vor den Abspann zu pressen, unfähig, eine Wirkung zu entfalten. Das Gegenteil ist richtig: Die Erzählfigur ist die eines Beweises, einer eindrücklichen Klarstellung: Gott will keine Kinderopfer! Mag die Gesellschaft es fordern, mag ein Diktator das verlangen, eine Religion es erwarten: Unser Gott will keine Kinderopfer. Er will, dass sie leben. Sie sollen den Segen tragen. Wir müssen mit Fäusten an viele Kirchentüren wummern, an die Türen mancher Verlage christlicher und pseudochristlicher Literatur und ganz laut schreien: „Er will das NICHT. Dies ist die Geschichte der ERRETTUNG Jizchaks, nicht seiner Hinrichtung. Er will, dass Kinder lebendig sind und sich entfalten dürfen. Gewalt hat nicht das letzte Wort, sondern das Leben. Gott selbst ist das Leben.“

### Das Ende des Kinderglaubens

Der grausame Gott ringt mit dem zugewandten Gott. *Deus absconditus versus Deus revelatus*. Beide Erfahrungen machen wir. Es ist eine unzulässige Weglassung, nur von dem einen sprechen zu wollen. In christlicher Verkündigung wird dies gern getan. Der ‚liebe‘ Gott ist natürlich der bequemere. Aber leider scheitert er sofort an der Realität. Er ist der, von dem wir gerne hören und dessen Sprüche wir uns zur Konfirmation aussuchen und zur Trauung. Nichts anderes wünschen wir unseren Kindern zur Taufe, als dass Gott seinen Engeln befiehlt, dass sie aufpassen, damit alles gut geht. Dass sich die Kleinen nicht ihre süßen Zehchen irgendwo anstoßen, geschweige denn den Knöchel brechen. Aber genau das wird passieren. Und Schlimmeres. Und dann sind wir mit dem Kinderglauben am Ende.

Gen 22 mutet uns diesen unzumutbaren Gott zu. Wir werden konfrontiert mit der schwerstmöglichen Wirklichkeit. Während wir es hören, spielt unser Kopf durch, wie weit wir bereit wären zu gehen. Die Lebensgeschichte zeigt aber, dass wir niemals vorher um unser Einverständnis gefragt werden, sondern dass sich Geschichte ereignet. Unsere eigene und die unserer Kinder.

Was hier erzählt wird, ist die Verarbeitung der eigenen Geschichte in der Rückschau, das Memorieren der Versuchung, der Verirrung, des Ringens, des Nicht-Glaubens, des Glaubens, der Errettung, des Segens. Und die Aufforderung, diesem segnenden Gott zu trauen. Es ist eine sehr spannende Frage von Detlef Dieckmann, ob es nicht am Ende vielmehr darum geht, welchen Glauben Gott am Ende hervorhebt. Geht es um den blinden Gehorsam gegenüber einem menschenverschlingenden Gott? Oder fragt er nach dem Vertrauen in den rettenden Gott?

Wenn wir nicht der althergebrachten Linie folgen und dies als Mahnung für blinden Gehorsam auslegen, sondern als Werbung für den zugewandten und lebensbejahenden Gott – was ändert sich? Womöglich nichts Geringeres, als unser Gottesbild. Es öffnet sich ein weites Feld. Der Zuspruch wird neu deutlich: Weil du dem vertraut hast, der dir die Hand festgehalten hat, als du einen riesigen, unverzeihlichen Fehler machen wolltest, bist du gesegnet.

### **Die Altäre, auf denen Kinder geopfert werden**

Es ist heiß, danach zu fragen. Und schnell sehr moralinsauer. Aber Kinder wurde nicht nur zu Zeiten Abrahams geopfert.

Um Gottes „NO! NEVER!“ zu hören, ist es wichtig zu fragen: Wo bleiben Kinder heute auf Strecke?

Auf welchen Altären opfere ich mein Kind?

Für meinen ach so wichtigen Job?

Für meine Kirche?

Fürs Vaterland?

Für die Wahrheit?

Für meine Selbstbestimmung?

Für den schnellen Rausch?

Auf dem Altar meiner Befriedigung?

### **Verfahrensvorschlag**

Die Unversehrtheit von Kindern hat nach wie vor eine viel zu geringe Lobby. Auch wenn Jizchak in Gen 22 nur einmal einen Originalton bekommt, dürfen wir ruhig deutlicher danach fragen. Kinder zu Wort kommen lassen. Die hören, die Gott will.

Wo kommst du zu kurz? Wo binde ich dich, wo wärst du lieber frei?

Wo hast du Angst vor mir? Wo habe ich dich mal nicht gut gesehen?

So etwas kann man per Diktiergerät im Smartphone aufzeichnen und verschriftlichen und dann lesen. Es reichen zwei, drei Antworten.

Wer Zugang hat zu Kinder- oder Jugendgruppen kann dies abstrakter thematisieren und ebenfalls zu Gehör bringen. Spannend wäre es auch, dies von geflüchteten Kindern zu erfahren.

Selbstredend können dies auch erwachsene Kinder sein.

Sie scheuen sich nicht vor heißen Themen? – Wunderbar!

Zu Tausenden werden Kinder – weil sie sich wie Jizchak voller Vertrauen binden lassen – missbraucht. Auf dem Altar der billigen Lust. Millionenfach verbreitet im Darknet. Die Zahlen sind erschütternd. Unter diesem Thema allein wäre die Jizchak-Geschichte an Aktualität und Relevanz (10 bis 20 Prozent der Zuhörenden sind betroffen!) nicht zu überbieten. Nur Mut!

### **Themenwechsel**

Das innere Kind

Der erwachsene Abraham ist bereit, das Kind/den jugendlichen Jizchak zu opfern.

Erwachsenwerden heißt in der Leistungsgesellschaft gern: Du musst das Kindliche ablegen, um erfolgreich zu sein. Der Satz „Werde endlich erwachsen“ ist eine Kampfansage an das sorglose Kinderdasein.

Was ist kindlich?

ich lebe im Hier und Jetzt

ich spiele

ich vertraue vollkommen

ich bin mit allem verbunden

ich bin weich

ich bin angewiesen auf Menschen, die mich lieben

und so vieles mehr!

bitte ergänzen!

Erwachsen-Sein bedeutet gern, effektiv sein zu müssen, vorausschauend zu planen, hart und zupackend sein zu müssen, unbeeindruckt von Reaktionen, die Träume endlich sein zu lassen.

Und vor allem: Ein Hoch auch die Autonomie, die finanzielle Unabhängigkeit, die Single-Wohnung. „Ich bin doch nicht angewiesen!“

Spannende Frage: Wo ruft das innere Kind?

Was will leben und spielen und sich verbinden? Was darf nicht mehr leben? Und warum?

Also: Wo opfern Erwachsene ihr Kind-Sein?

Und die nächste spannende Frage knüpft daran an.

Wenn ich mein inneres Kind tapfer geopfert habe – wie leicht bin ich bereit, andere Kinder ebenfalls preis zu geben?

### **Zweiter Themenwechsel**

Vom Kind zum Vater/zur Mutter.

Und: Sorry – leichter wird's nicht.

Wir sind bei der Frage, ob man nicht doch auch in Situationen kommen kann, in denen man sein Kind Gott ausliefern muss.

Nur du und ER

Und dann stehst du auf der Intensivstation am Bett deines Kindes. Es ist blass und hat die Augen zu, ist angeschlossen an Drähte und Schläuche. Der Monitor zeigt bunte Bildchen, ungleichmäßige Kurven, irgendetwas piept rhythmisch. Immerhin: Es lebt noch. Dein Kind ist noch da. Irgendwie. Aber in diesem Dazwischen.

Da ist keiner, der ein unnötiges Wort verliert. Ausweichende Blicke der Krankenschwestern. In deinem Kopf: die totale Konfusion.

Und dann irgendwann in der Nacht seid da nur noch ihr zwei: Du und dieser schweigende Gott. Es gibt keine Worte. Keinen Sinn. Nein: Das hier macht keinen Sinn. Und du suchst Seine Hand und greifst in Leere. Freies Feld, blaues Orbit. Schwerelos fliegst du.

Es rauscht in den Ohren.

Wo bist du? Greif ein, verdammt! Greif ein! Halte die Hand dazwischen!

Worte. Du sprichst sie nicht einmal aus. Sie zerstauben beim Denken.

Du schreist dein Kind in Gottes Hand. Und deine Seele. Und alles.

Der neue Morgen wird es klären.

### **Hütet euch vor schnellen Antworten**

Jeder hat das Recht, an diesem Gott zu verzweifeln.

Der Buchenwaldüberlebende Ivan Ivanji sagte es in Weimar einmal so: „Ich wollte schon mit diesem Gott. Aber er wohl nicht mit mir.“ Da muss er gar keine Details schildern. Die Bilder des KZ sind allen vor Augen. Dann schlägt er die Bibel auf und liest Beispiele vor, in denen Gott aufruft zum Mord an vielen Menschen. Und er zitiert Gen 22. An einen solchen Gott könne niemand ernstlich glauben, sagt er. Er habe die Bibel gelesen, auch den Koran und viele andere heilige Schriften, er bewundere sie als ein großartiges Stück Weltliteratur. Aber ein solcher Gott habe jeden Rest auf Vertrauen und jegliche Gehorsamsleistung verspielt.

Es ist still in der Jakobskirche Weimar, als er das sagt. Vielen anderen hätte man vielleicht widersprechen mögen. Leise und vorsichtig. Ihm nicht. Fast seine ganze Familie wurde ermordet, er selbst war 15, als er verschleppt wurde. Ein Jahr und vier Lager später wurde er befreit.

Jeder hat die Freiheit zum Nichtglauben. Jeder darf nicht-gehörchen. Man verspielt wohl kaum die Aussicht auf Segen, denn es gibt keinen kausalen Zusammenhang zwischen der Überwindung eines Irrsinns und dem Gesegnet-Werden. Gott segnet reichhaltig. Starke und Schwache, Kluge und Dumme, Zweifler und Versther. Niemand kann sich diesen Segen durch Gehorsam erkaufen. Vor allem: niemand muss es.

Ich darf verzweifeln, wenn mein Kind leidet. Ich darf den Höchsten anschreien, wenn ich in tiefsten Nöten bin. Ich darf mich abwenden, ich darf fluchen. Gott wird nicht jede letzte menschliche Regung in mir erlöschen sehen wollen. Denn ich bin sein Geschöpf, atme seinen Odem. Er wird mich nicht opfern auf dem Altar seiner Selbstgerechtigkeit.

### **Verfahrensvorschlag**

Es ist eine seelsorgerliche Notwendigkeit, Menschen mit traumatischen Erfahrungen diese eben genannten Erlaubnisse zuzusprechen. Es können lösende Sätze sein, die sich die Betroffenen nicht selbst sagen können.

Die abgemilderte Variante ist aber vielleicht auch ganz produktiv. Es ist ein Gesprächsgang, der dies zur Diskussion stellt – in den beim Kirchentag schon gut geübten Murmelgruppen. Eine Handvoll Menschen steckt die Köpfe zusammen – immer so, wie sie gerade beieinandersitzen. Sie reden darüber: Ist es erlaubt, nicht zu glauben? Ist es erlaubt, Gott den Gehorsam zu verweigern? Ist es zulässig, zu verzweifeln, oder bin ich dann ein schlechter Christ/eine schlechte Christin? (Am besten nur eine Frage aussuchen, damit es nicht zu viel wird.) Vier Minuten Zeit (auf die Uhr gucken). Danach mit Saalmikro durch die Reihen gehen und einzelne Stimme einsammeln. Nicht kommentieren. Nur danken.

Danach singen.

### **Gott drängen**

Gen 22 ist eine Geschichte zwischen Gott und einem Menschen. Am Ende ganz kondensiert, alles andere ausblendend.

Nichts lenkt mehr ab. Jetzt geht es um ihn und dich.

Es gibt Situationen – vor Gericht und auf hoher See, im Krankenhaus oder erst recht im Krieg – da bist du in Gottes Hand.

Dann zählt es.

Dann wirf dein Vertrauen auf ihn.

Nimm allen Mut, den du hast, und sprich ihn an.

Egal, ob deine Stimme zittert.

Deine Angst, deine Verzweiflung, dein Schrei – gib es ihm hin.

Man wird es später dein Vertrauen nennen.

### **Gebet**

Wie lange noch, Gott?  
Es ist unerträglich!  
Wo bist du?  
Warum greifst du nicht ein?  
Ich verstehe nichts.  
Kenne dich nicht.  
Weiß nicht, wie du es meinst.  
Aber ich lasse dich nicht!  
Ich halte dich. Ich binde dich.  
Bis du dich zeigst.  
Bis ich verstehe. Wenigstens irgendwas.  
Bist du mit mir sprichst.  
Irgendwie.  
Komm.

### **Gebet**

Nein.  
Einfach nur Nein.  
Und noch einmal: Nein.  
Wir überlassen diese Kinder nicht dem Tod.  
Du kannst das so nicht meinen.  
Das glauben wir nicht.  
So bist du nicht.  
Diesem Gott werden wir nicht trauen.  
Wie bist du?  
Hast du diese Kinder nicht geschaffen? Gewollt, dass sie leben?  
Du hast ihnen Atem gegeben. Deinen Odem.  
Du hast ihr Herz gefüllt mit Liebe.  
Hast ihnen die wunderbare Neugier geschenkt.  
Den Drang, zu wachsen, zu entdecken.  
Ihr Vertrauen.  
Du kannst nicht wollen, dass sie geopfert werden.  
Auf keinem Altar dieser Welt.  
Nirgendwo.  
Hältst du uns die Hand fest, wenn wir sie opfern wollen?  
Halte fester!  
Engel des Herrn!  
Halte fester!  
Dass wir deinen Druck spüren.  
Deinen Willen fühlen.  
Dass er brennt.  
Am Handgelenk.  
Amen!

### **Liedvorschläge**

Aus tiefer Not schrei ich zu dir (EG 299)  
Ich stell mir vor... (#lautstärke 82)  
Wo bist du, Gott (#lautstärke 29)

Es gibt kein  
richtiges  
Falsch.

# Bibelarbeiten am Samstag

## Dein Vertrauen hat dir geholfen – Lukas 7,36–50

### Übersetzung für den Kirchentag Dortmund 2019

<sup>36</sup>Einer aus der pharisäischen Bewegung lud Jesus zum Essen ein. Jesus kam in das Haus des Pharisäers und legte sich zu Tisch. <sup>37</sup>Und seht: Da war eine Frau, die in der Stadt als Sünderin galt. Als sie erfuhr, dass Jesus im Haus des Pharisäers zu Gast war, brachte sie ein Alabastergefäß mit Balsamöl.

<sup>38</sup>Sie stellte sich von hinten zu seinen Füßen und begann zu weinen. Ihre Tränen benetzten seine Füße. Mit ihren Haaren trocknete sie seine Füße, küsste sie und salbte sie mit dem Öl.

<sup>39</sup>Als der Pharisäer, sein Gastgeber, das sah, sagte er zu sich selbst: „Wenn er ein Prophet wäre, würde er erkennen, was für eine Frau ihn da berührt: eine Sünderin!“ <sup>40</sup>Jesus wandte sich ihm zu und sagte: „Simon, ich habe dir etwas zu sagen.“ Simon antwortete: „Sag es mir, Lehrer.“

<sup>41</sup>„Zwei Leute hatten Schulden bei einem Geldverleiher. Der eine schuldete 500 Denare, die andere 50. <sup>42</sup>Sie waren nicht in der Lage, das Geld zurückzuzahlen. Da schenkte er es ihnen beiden. Wer von ihnen liebt den Geldverleiher mehr?“ <sup>43</sup>Simon antwortete: „Ich vermute, der, dem er am meisten geschenkt hat.“ Jesus sagte zu ihm: „Du hast richtig geurteilt.“

<sup>44</sup>Er drehte sich zu der Frau um und sagte zu Simon: „Siehst du diese Frau? Als ich in dein Haus kam, hast du mir kein Wasser für meine Füße gegeben. Sie aber hat meine Füße mit Tränen benetzt und mit ihren Haaren getrocknet. <sup>45</sup>Du hast mich nicht mit einem Kuss begrüßt. Sie aber hat, seit sie hier ist, nicht aufgehört, meine Füße zu küssen. <sup>46</sup>Du hast meinen Kopf nicht mit Öl gesalbt, sie aber hat meine Füße mit Balsamöl gesalbt. <sup>47</sup>Deshalb sage ich dir: Ihre vielen Sünden sind ihr vergeben, denn sie hat viel geliebt. Wem aber wenig vergeben wird, liebt wenig.“ <sup>48</sup>Jesus sagte zu ihr: „Dir sind die Sünden vergeben.“

<sup>49</sup>Da fingen die anderen am Tisch an, untereinander zu reden: „Wer ist er, dass er auch Sünden vergibt?“ <sup>50</sup>Jesus sagte zu der Frau: „Dein Vertrauen hat dich gerettet. Geh in Frieden.“

### Übersetzung in Leichte Sprache

Simon will mit Jesus reden.

Simon ist ein Lehrer für die Bibel.

Man sagt: Er ist ein guter Mensch.

Simon lädt Jesus zum Essen ein.

Simon lädt auch andere Menschen ein:  
Frauen und Männer.

Eine Frau will Jesus sehen.

Die Frau macht Sex für Geld.

Man sagt: Sie ist ein schlechter Mensch.

Die Frau geht zum Haus von Simon.

Alle sind beim Essen.

Die Frau kniet vor Jesus.

Und weint.

Tränen fallen auf die Füße von Jesus.

Die Frau trocknet die Füße.

Mit ihrem Haar.

Dann küsst sie die Füße.

Die Frau hat Öl dabei.

Das Öl ist wertvoll.

Und riecht gut.

Die Frau reibt die Füße mit dem Öl ein.

Simon ärgert sich.

Er sagt: Die Frau ist schlecht.

Warum ist sie Jesus so nah?

Warum lässt Jesus das zu?

Jesus sieht den Ärger von Simon.

Und erzählt eine Geschichte:

Ein reicher Mensch verleiht Geld.

Ein Mann leiht sich viel Geld.

Ein anderer Mann leiht sich wenig Geld.

Dann schenkt der reiche Mensch beiden  
das Geld.

Der eine Mann hat dann viel Geld.

Der andere Mann hat dann wenig Geld.

Jesus fragt Simon:

Welcher Mann hat mehr Freude?

Simon sagt:

Mehr Freude hat der Mann mit viel Geld.

Jesus sagt:

Simon hat Recht.

Wenn man viel bekommt:

Dann ist die Freude auch groß.

Und Jesus sagt:  
Simon gab das Essen.  
Doch die Frau gab viel:  
Das Waschen der Füße.  
Und einen Kuss.  
Und wertvolles Öl.  
Die Frau zeigte Liebe.  
Jesus sagt:

Die Frau liebt von Herzen.  
Und vertraut.  
Die Liebe von Gott ist groß.  
Die Frau kann ganz neu anfangen.  
Jesus sagt zur Frau:  
Dein Vertrauen rettet dich.  
Du glaubst an Gott.  
Gehe in Frieden.

## Eine Frau salbt Jesus

CARSTEN JOCHUM-BORTFELD

### Eine Vorbemerkung

Jesus wird von einem Pharisäer zum Essen eingeladen. Dort kommt es zu einem folgenschweren Zwischenfall. Eine Frau, eine stadtbekannte Sünderin, nimmt Kontakt zu Jesus auf, und zwar körperlich. Der Pharisäer lehnt die Frau ab, weil sie eine Sünderin ist. Jesus hingegen – er spricht ihr Vergebung zu. Der Text in Lk 7 arbeitet mit einem harten Gegensatz: Hier der verggebungsbereite und offene Jesus, dort der Pharisäer, der so einer Frau nicht vergeben will. Während die Leser\*innen Details über die Position Jesu erfahren, erhält die Haltung des Simon in der Erzählung keine inhaltliche Tiefe. Er ist dagegen – das ist seine Funktion in der Geschichte. Damit wird Simon, wie Luise Schottroff treffend formuliert hat, zum „Pappkamerad“<sup>1</sup>. Der, der einfach nur dagegen ist, bildet die dunkle Folie, vor der Jesus umso heller strahlen kann. Diese antithetische Struktur der Erzählung – das zeigen punktuelle Blicke in die Geschichte der Auslegung von Lk 7 – hat ein hochproblematisches Potential im Hinblick auf die Bewertung des antiken Judentums: Jesus, die zentrale historische Bezugsgröße des Christentums, wird dem Pharisäer Simon, einem wichtigen Repräsentanten des Judentums, gegenübergestellt. So kann aus dem Gegensatz der Personen ein Gegensatz der Religionen werden: Hier das Christentum, die Religion der Vergebung und Liebe, dort das hartherzige Judentum, das unfähig zur Vergebung ist. Damit kann so eine Geschichte Stereotype und Klischees über das Judentum verbreiten – Stereotype und Klischees, die Vorurteile gegenüber dem Judentum befördern und so Feindschaft gegen das Judentum schüren.<sup>2</sup> Damit Lk 7 kein Fall für Felix Klein, dem Beauftragten der Bundesregierung für jüdisches Leben in Deutschland und den Kampf gegen Antisemitismus, wird, ist es wichtig, sich diese Auslegungsmuster von Lk 7 zu vergegenwärtigen.<sup>3</sup> Viel zu lange wurde die Interpretation der Erzählung von diesem Gegensatz beherrscht, mit beträchtlichen Folgen für die Sicht auf das Judentum: Der Pharisäismus in Gestalt von Simon ist damit unfähig, sich der von Jesus praktizierten bedingungslosen Vergebung zu öffnen. Die Pharisäer sind nicht in der Lage das radikal Neue, das Jesus in die Welt brachte, nämlich die bedingungslose Vergebung, zu erkennen und gutzuheißen. Damit wird das von pharisäischer Lehre geprägte Judentum zum Repräsentanten der Unbarmherzigkeit. Jesus wird vor diesem Hintergrund zum strahlenden Vertreter der barmherzigen und bedingungslosen göttlichen Liebe. Gerade Bücher wie „Jesus – der erste neue Mann“ von Franz Alt sehen in der Zuwendung Jesu zu Frauen, die in ihrem Lebenswandel nicht den Normen der Etablierten in der Gesellschaft entsprachen, einen Ausdruck der Liebesbotschaft Jesu und der Abgrenzung Jesu vom Alten Testament und von der jüdischen Tradition.<sup>4</sup> Auch verschiedene Ansätze in der Feministischen Theologie haben Jesu emanzipatorisches Wirken inklarer Trennung vom Alten Testament und vom Judentum gesehen.<sup>5</sup>

1 Schottroff: *Liebende*, S. 311.

2 Vgl. zu diesem Problemfeld die Veröffentlichung der VELKD „Antisemitismus. Vorurteile, Ausgrenzungen, Projektionen und was wir dagegen tun können“:  
[www.velkd.de/publikationen/publikationen-oekumene.php?publikation=110&kategorie=7](http://www.velkd.de/publikationen/publikationen-oekumene.php?publikation=110&kategorie=7) (15.3.2018)

3 Vgl. die punktuellen Einblicke die Auslegungsgeschichte zu Lk 7 bei Schottroff: *Liebende*, S. 312–317.

4 Vgl. Alt: *Jesus*, S. 70–72.120–125. Am Bibeltext völlig vorbeigehend identifiziert Alt hier die namenlose Sünderin mit Maria Magdalena und vermischt so das Johannesevangelium mit dem Lukasevangelium.

5 Vgl. kritisch dazu Schottroff/Wacker: *Von der Wurzel getragen*.

### **Der Rahmen der Geschichte – eine Einladung zum Essen**

Die Geschichte in Lk 7,36–50 schließt mit ihrer zentralen Thematik (Wie soll man mit einer Sünderin umgehen?) inhaltlich direkt an den vorhergehenden Textzusammenhang an. In 7,18 beginnt ein Textblock, der das Verhältnis von Jesus und Johannes dem Täufer zum Thema hat. Johannes lässt durch seine Gefolgsleute Jesus fragen, ob er der Kommende, d. h. der Messias, ist. Die Passage läuft auf Worte Jesu hinaus, in denen er die Meinung vieler Menschen über sich selbst wiedergibt: „Ein Freund von denen im Zollhaus und denen, die sündigen.“ (Lk 7,34) Das wird nun in 7,36–50 erzählerisch entfaltet:

Der Text besteht, ohne die Einleitung in die Szene in 7,36 (ein Pharisäer hat Jesus zum Essen in sein Haus eingeladen), aus drei Teilen:

1. Auftreten der Frau und Salbung Jesu durch die Frau (V. 37–38)
2. Dialog zwischen Jesus und Simon:
  - Reaktion Simons auf das Geschehene (V. 39)
  - Jesus reagiert darauf und erzählt ein Gleichnis (V. 40–43)
  - Anwendung des Gleichnisses auf die gegenwärtige Situation (V. 44–47)
3. Jesu Reaktion auf die Frau (V. 48–50)

Die Einleitung in 7,36 qualifiziert die Situation in besonderer Weise. Jesus ist bei einem Pharisäer zu Gast. Ein gemeinsames Essen diente nicht nur der Nahrungsaufnahme in Gesellschaft, sondern dem Aufbau sozialer Kontakte.<sup>6</sup> Wenn man gesellschaftliche Beziehungen zu jemandem knüpfen wollte, dann lud man ihn zum Essen ein. Damit dient das gemeinsame Essen auch implizit der Abgrenzung und der Markierung von sozialen Grenzen. Gastmähler zeigten klar und deutlich, mit wem man soziale Bindungen einging, und mit wem nicht. Innerhalb der griechisch-römischen Kultur waren solche Zusammenkünfte auch der Ort, an dem gesellschaftliche Unterschiede herausgestellt wurden:<sup>7</sup> Nicht alle Gäste waren gleich wichtig. Die Platzierung an den Tischen zeigte in der Regel das Ansehen des jeweiligen Gastes. Je näher man beim Gastgeber lag, desto angesehen war man in dessen Augen. Wir sind es gewohnt, dass bei einer größeren Festgesellschaft alle die gleichen Speisen bekommen. Da wurden im römischen Reich Unterschiede gemacht: Besonders wichtige Gäste erhielten die erleseneren Speisen. Auch war es üblich, dass der Gastgeber besondere Gäste einlud, um sein gesellschaftliches Ansehen zu erhöhen. Gastmähler waren in der Antike der Ort, an dem im kleinen Rahmen gesellschaftliche Hierarchie und soziale Ein- bzw. Ausgrenzung erlebbar waren – ein Spiegelbild der Gesamtgesellschaft.

Vielleicht wollte der Pharisäer Simon sein Ansehen mit der Einladung des bekannten Wanderpredigers aus Nazareth steigern. Jesus hatte, wenn man der Erzählung des Lukasevangeliums folgt, bis zu diesem Zeitpunkt der Geschichte schon einige Bekanntheit erreicht. Eine solche Einladung dürfte in der Öffentlichkeit schon bemerkt worden sein, aber der Text sagt dazu nichts. Wichtig ist: Simon will mit Jesus sozialen Kontakt pflegen, sonst hätte er ihn nicht eingeladen. Er will sich mit ihm austauschen, und zwar in positiver Hinsicht. Ein Gastmahl ist kein Ort, an dem man jemanden klar macht: Du gehst den völlig falschen Weg. Wir passen nicht zusammen. Uns trennt viel.

### **Die Frau – eine Prostituierte?**

Es dürfte eine positive Grundstimmung beim Essen geherrscht haben<sup>8</sup> – bis die Frau den Raum betritt. Frauen bei Gastmählern – das ist in der Antike ein sensibles Thema. Im klassischen Griechenland waren bei Symposien im Prinzip nur Männer anwesend.

Ehefrauen waren nicht zugelassen, nur Hetären (Prostituierte, die Sex vor allem im Kontext solcher Gastmähler verkauften) nahmen teil. In römischer Zeit wandelt sich dies. Frauen sind viel selbstverständlicher mit dabei. Dass eine Frau den Essensraum betrat, war an sich kein Problem. Wenn sie allerdings in keiner verwandtschaftlichen Beziehung zu einem der anwesenden Männer stand, war

<sup>6</sup> Vgl. Klinghardt/Staubli: Essen, S. 116–123.

<sup>7</sup> Vgl. Stein-Hölkeskamp: Gastmahl.

<sup>8</sup> In Lk 14,1 wird extra hervorgehoben, dass einige bei einer Sabbatfeier Anwesende Jesus eher argwöhnisch beobachteten. Dabei handelt es sich aber um andere Gäste.

das nicht ganz so einfach. In Lk 7 ist es allerdings die gesellschaftliche Rolle der Frau, die im Verlauf der Geschichte zum Problem wird: Sie ist allgemein als Sünderin bekannt. Sie wird als Sünderin angesehen.

In der Fachliteratur wird diskutiert, ob es sich bei dieser Frau um eine Prostituierte handelt. Zunächst einmal ist klar: Das steht nicht direkt im Text. Die Frau wird vom Erzähler (V. 37) und von Simon (V. 39) als Sünderin qualifiziert. Sünde bedeutet hier zunächst einmal: Handeln und Leben gegen die Gebote Gottes. Ein Verständnis von Sünde als Sündenmacht, wie es in den paulinischen Briefen vorherrscht, findet sich in den Evangelien nicht. Hier wird der Begriff häufig im Plural verwendet, wie in Lk 7,48–50. Der Begriff ‚Sünde‘ dient dazu, Taten als sündig zu qualifizieren. Die Frau ist nicht von ihrem Wesen her eine Sünderin. Ihre Taten werden als sündig bewertet und damit wird sie zur Sünderin. Das soll mit der Übersetzung „Da war eine Frau, die in der Stadt als Sünderin galt“ deutlich gemacht werden.

Luise Schottruff führt zwei Gründe an, warum diese Frau wohl eine Prostituierte gewesen ist. „Eine Frau, die in der Stadt als Sünderin galt“ – das „ergibt nur Sinn, wenn die Stadt (polis) als das soziale Bezugsfeld genannt wird, in dem die Frau als Sünderin definiert wird. Die gegenteilige Deutung versteht die Angabe ‚in der Stadt‘ als Bemerkung über die Tatsache, daß die Frau aus der Stadt kommt, in der Jesus sich gerade befindet. Aber eine solche Angabe wäre überflüssig, hätte im Zusammenhang keine Bedeutung.“<sup>9</sup> Des Weiteren provoziert der Text dadurch, dass er den Begriff der Sünde nicht weiter füllt, dass die Leser\*in gerade an „frauenspezifische Sündigkeit“<sup>10</sup> denkt, nämlich Prostitution. Der Text bietet noch ein weiteres Detail, das die Frau recht eindeutig als Prostituierte kennzeichnet: das Alabastergefäß mit Balsamöl.<sup>11</sup> Balsamöl ist ein kostbares Öl. Es wird aus dem Balsamstrauch gewonnen, der auf der arabischen Halbinsel beheimatet ist. Alttestamentliche Texte zeigen, wie wertvoll das Öl war. Es gehörte zu königlichen Geschenken (1 Kön 10,2.10) und wurde als Kostbarkeit im Schatzhaus des Königs Hiskia aufbewahrt (2 Kön 20,13). Solche kostbaren Öle wurden in Griechenland von Frauen benutzt, um ihre Männer vor und nach dem Geschlechtsverkehr einzuölen. Alabastergefäße dienten zur Aufbewahrung wertvoller Öle. Hetären werden auf Abbildungen häufig mit solchen Gefäßen gezeigt. Öl in Alabasterfläschchen gehörten gewissermaßen zum Handwerkszeug von antiken Prostituierten.

Aus dem Text erfährt die Leser\*in nichts Genaueres über das Leben und die aktuelle Situation der Frau. Historische Untersuchungen zur Prostitution haben gezeigt: Armut ist der Antrieb, als Prostituierte zu arbeiten. Darin unterscheidet sich die Antike nicht grundsätzlich vom 21. Jahrhundert. Frauen verkauften sich und ihren Körper, um überleben zu können. Viele Prostituierte in der Antike waren Sklavinnen, die von ihren Besitzern zur Prostitution gezwungen wurden und daran verdienten. Wichtig ist: Die Frau in der Geschichte dürfte höchstwahrscheinlich der Prostitution nicht aus freien Stücken nachgegangen sein. Mit wechselnden Männern Geschlechtsverkehr gegen Bezahlung zu haben, war Teil ihres Überlebenskampfes. Versteht man die Frau als „Sünderin“ im Sinne einer allgemein menschlichen Grundbedingung (nach dem Motto: alle Menschen sind Sünder), so fällt dieser Kampf ums Überleben, verbunden mit den vielfältigen Demütigungen beim bezahlten Geschlechtsverkehr, als Verstehenshintergrund für die Lage der Frau weg. Die Frau, die sich Jesus in besonderer Weise zuwendet, trägt eine Geschichte mit sich, eine Geschichte, die von antiken Leser\*innen wohl selbstverständlich mitgedacht wurde, da sie die Details der Erzählung zu deuten wussten.

### **Balsamöl für Jesu Füße – darf eine Prostituierte das?**

Der Auftritt der Frau wird sehr ausführlich beschrieben: Sie erfährt von der Anwesenheit Jesu im Haus des Simon; sie bringt ein Alabastergefäß mit Salböl mit und stellt sich zu Füßen Jesu hin. Leser\*innen können so den Weg der Frau Schritt für Schritt mitvollziehen.

9 Schottruff: *Liebende*, S. 319.

10 Schottruff: *Liebende*, S. 320.

11 Vgl. Corley: *Private Women*, S. 104–105.124–125.

Die Aufmerksamkeit ist ganz auf sie gerichtet.

Im Text heißt es: Sie trat von hinten an Jesus heran. Heutige Leser\*innen dürfen jetzt nicht denken, dass sie hinter seinem Stuhl steht. Beim antiken Gastmahl lagen die Gäste auf Liegen oder Divanen, den Oberkörper mittels Polstern aufgestützt. Die Frau stand also am Fußende der Liege Jesu. So platziert konnte sie Jesu Füße mit Balsamöl einölen. Bevor es jedoch dazu kommt, verweist der Text auf die emotionale Situation der Frau: Sie weint. Das wird auch sprachlich hervorgehoben: Die bisherigen Handlungen der Frau werden im Griechischen im Aorist formuliert, einer Vergangenheitsform, die den Fortgang der Handlung deutlich macht. Eine Handlung folgt auf die nächste. Das Weinen der Frauen steht im Griechischen im Präsens, was sowohl den Beginn der Handlung als auch ihr Andauern betont. Die Präsensform legt auch nahe, dass die Frau, während sie Jesu Füße mit Öl einreibt, fortdauernd weint.

Die Frage, warum die Frau weint, beantwortet die Erzählung nicht. Es bleibt eine Leerstelle im Text, die von der Leser\*in gefüllt werden will. In biblischen Texten sind Tränen Ausdruck von Schmerz, Verzweiflung und Trauer (vgl. Sam 1,7; Hiob 2,12; Ps 137,1). Die Tränen der Frau bilden, in körperlicher Hinsicht, eine Brücke zwischen ihr und Jesus: Sie benetzen die Füße Jesu. Durch ihre folgenden Handlungen wird der Kontakt intensiver. Mit ihren Haaren trocknet sie die Füße Jesu, dann salbt sie sie mit dem Balsamöl.

Das menschliche Haar ist in der altorientalischen Kultur Zeichen von Vitalität und Kraft.<sup>12</sup> Bei Frauen ist langes, kräftiges Haar auch ein Symbol für Erotik. Die über die Haarpracht der Frau vermittelte erotische Komponente von Lk 7 ist in der Wirkungsgeschichte der Geschichte schon lange gesehen worden. Die Salbung eines Menschen konnte eine zärtliche Zuwendung sein. Auch Prostituierte ölten ihre Freier ein. Diese Handlung ist vor dem Hintergrund der antiken Kultur deutlich erotisch konnotiert.

Mit der Salbung der Füße unterwirft sich die Frau allerdings auch. Gerade die Fußwaschung war in der antiken Gesellschaft ein Dienst von Sklav\*innen. Sie wuschen ihrer Herrschaft oft die Füße. Die Fußwaschung „gehörte somit zu den täglichen Handlungen, welche gesellschaftliche Klassen und Herrschaftsstrukturen widerspiegeln.“<sup>13</sup> Die Frau ordnet sich Jesus unter und wendet sich ihm gleichzeitig in emotionaler und intimer Weise zu. Wenn eine stadtbekannte Prostituierte in der Öffentlichkeit einem Mann die Füße salbt, ist das in der patriarchalen antiken Gesellschaft ein Skandal. Deswegen reagiert der Pharisäer so, wie er reagiert. Bis zu diesem Zeitpunkt der Erzählung kennt die Leser\*in noch nicht einmal seinen Namen. „Wenn er ein Prophet wäre, würde er erkennen, was für eine Frau ihn da berührt: eine Sünderin!“ (7,39) Der Inhalt dieses inneren Monologes erschließt sich von Lk 7,16 her: Nachdem Jesus vor den Toren der Stadt Nain den toten Sohn einer Frau aufgeweckt hat, sagen die dort Anwesenden: „Ein großer Prophet ist unter uns aufgestanden.“ Jesu Handeln wird von den Menschen in Verbindung zur Totenerweckung durch den Propheten Elia gesehen, der den Sohn einer Witwe vom Tode erweckte (1 Kön 17,17–24). Im Propheten Elia zeigte sich die Kraft des lebendigen Gottes – und jetzt, das zeigen die Worte der Menschen, in Jesus. Die Reaktion des Pharisäers lässt vermuten, dass er von diesem Ereignis gehört und deswegen Jesus eingeladen hat, wohl nicht aus Sensationsgier, sondern aus dem aufrichtigen Interesse, mit einem solchen Propheten in Kontakt zu kommen.

Und jetzt das: Man könnte fast sagen, in der Reaktion des Pharisäers in Lk 7,39 bricht sich eine gehörige Portion Enttäuschung Bahn. Dieser Vers hat in der Erzählung eine ähnliche Funktion wie Lk 5,30 und 15,2: An diesen Stellen kommt die Meinung von Pharisäer\*innen und Schriftgelehrten zu Wort, die die sozialen Kontakte Jesu mit Sünder\*innen ablehnen. Simon kann es nicht akzeptieren, dass eine Sünderin mit Jesus in Kontakt tritt, in seinem Haus, und dann auch noch in dieser Art und Weise. Eine Auslegung von Lk 7,36–50 muss sich mit der Frage beschäftigen, wer die Pharisäer\*innen eigentlich sind und weshalb Simon etwas gegen den Kontakt mit der Sünderin hat. Die Pharisäer zurzeit Jesu wurden von christlicher Seite lange Zeit negativ wahrgenommen. Sie stellten eine soziale Bewegung in Israel dar, die sich intensiv mit dem Erhalt und der Förderung der religiösen Traditionen Israels

---

<sup>12</sup> Vgl. Schroer/Staubli: Körpersymbolik, S. 78–83.

<sup>13</sup> Schroer/Staubli: Körpersymbolik, S. 155.

beschäftigte.<sup>14</sup> Diese Bewegung entstand in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts v. Chr.; ihr Ziel war die Übersetzung der Tradition (insbesondere der Tora) in das alltägliche Leben. Dabei spielte die mündliche Auslegung der Tora eine zentrale Rolle. Für die Bewegung war eine breite Bildung des ganzen Volkes wichtig, damit möglichst viele Menschen die religiösen Traditionen in ihrem Leben umsetzen konnten. Für die Auslegung von Lk 7,36–50 ist wichtig zu wissen: Die pharisäische Bewegung war kein reiner Männerverein; in ihr waren auch Frauen präsent und gestalterisch aktiv.<sup>15</sup> Zwischen der pharisäischen Bewegung und der Jesusbewegung gab es große inhaltliche Schnittmengen. Deswegen ist es schade (bzw. geradezu ärgerlich), dass uns die Erzählung nicht verrät, was Simon konkret stört. Es kann jedenfalls keine grundsätzliche Feindschaft zwischen den Jesuanhänger\*innen und den Pharisäer\*innen sein.

### Wer liebt mehr?

Das Gleichnis in V. 41–42 und die daran anschließende Deutung Jesu zeigen seine Haltung gegenüber der Frau. Sie dürfte sich in der Logik der Geschichte von derjenigen Simons unterscheiden. Das Gleichnis erzählt eine Geschichte aus der Finanzwelt: Zwei zahlungsunfähige Schuldner\*innen bekommen vom Kreditgeber, einem Geldverleiher, die Schulden gestrichen. Für heutige Leser\*innen ist es ungewöhnlich, dass die Thematik des Umgangs mit Sünder\*innen mit einer Geschichte aus dem Wirtschaftsbereich bearbeitet wird. Für die jüdische Umwelt und die Literatur der Jesusbewegung ist das gar nichts Ungewöhnliches. Wenn es im Vaterunser heißt: „Vergib uns unsere Schuld...“ (Mt 6,12), dann steht da im griechischen Text des Gebetes das Wort *opheilémata*. Das meint zunächst finanzielle Schulden, aber auch Verpflichtungen aus dem zwischenmenschlichen Bereich, also moralische und sittliche Verpflichtungen. Die Verbform dieses Wortes (griechisch: *opheilein*) kommt auch in Lk 7,41 vor. Die Vorstellungswelt dieser Geschichte trennt nicht zwischen Geldschulden und moralischen Schulden zwischen Menschen.

Die Personenkonstellation des Gleichnisses ist so konstruiert, dass dem Geldverleiher zwei Personen gegenüberstehen, die bei ihm Schulden haben. Das macht diese beiden Personen vergleichbar. Sie unterscheiden sich aber in der Höhe der Schulden; die eine Person schuldet 500 Denare, die andere nur 50. Wie hoch der Kaufwert eines Denars zur Zeit des Evangeliums ist, ist nicht ganz klar. In Bezug auf den in Mt 20,2 vereinbarten Tageslohn gehen viele Exeget\*innen davon aus, dass ein Denar einen Menschen einen Tag über Wasser halten konnte. Wichtig an Lk 7,42 ist: Die Zahlungsunfähigkeit der Schuldner ist typisch für antike Realitäten: Schulden prägten die sozialen Beziehungen. Die Mehrheit der Bevölkerung musste Schuldverhältnisse eingehen, um die eigene Existenz zu sichern, um den handwerklichen Betrieb weiterführen zu können, um das Saatgut für die nächste Ernte zu haben, um Steuern und Abgaben zahlen zu können. Menschen begaben sich in Abhängigkeiten zu vermögendere Menschen oder Geldverleihern, um Geld für den Überlebenskampf zu haben. Die Zinssätze müssen teilweise hoch gewesen sein, denn kein Gesetzgeber wachte über deren Höhe. Deswegen war die Zahlungsunfähigkeit keine singuläre Erscheinung.

Was auffällt, ist die Reaktion des Gläubigers: Normalerweise – davon zeugen zahlreiche Schuldurkunden aus der Antike – wurde vertraglich festgelegt, wie hoch die Haftungssumme ist, wenn die Schulden nicht zurückgezahlt werden konnten. Dann haftete der Zahlungsunfähige mit seinem ganzen Hab und Gut. Trotz gegenteiliger rechtlicher Regelungen, auch im römischen und griechischen Recht, drohte der Verkauf von Familienangehörigen des Schuldners oder der Schuldnerin selbst in die Sklaverei. In Lk 7 aber verzichtet der Kreditgeber auf sein Geld. Dies fordert die Hörer\*in der Geschichte zur Stellungnahme heraus. Das kurze Gleichnis in Lk 7,41–42 dient nicht der Veranschaulichung eines Sachverhaltes, sondern der dialogischen Bearbeitung eines Konfliktfalls.<sup>16</sup>

14 Vgl. Strecker: Religiöse Bewegungen, S. 477–480; Erzberger/Jochum-Bortfeld: Soziale Bewegungen, S. 530–533.

15 Vgl. Luise Schottruff: Pharisäerinnen, in: <https://www.bibel-in-gerechter-sprache.de/wp-content/uploads/Pharisaeerinnen.pdf> (14.2.2018).

16 Zum Verständnis von Gleichnissen vgl. Schottruff: Gleichnisse Jesu, S. 135–137.

Jesus erwartet also von Simon eine Reaktion: „Wer von ihnen liebt den Geldverleiher mehr?“ Simon reagiert und antwortet, worauf Jesus ihm beipflichtet „Du hast richtig geurteilt“. Die Größe oder Intensität der Liebe richtet sich in diesem Fall nach der Höhe der erlassenen Schuld. Liebe meint hier nicht die romantische Liebe, sondern es geht um eine durch das Erlassen der Schuld entstehende Loyalität und emotionale Bindung. Diese Bindung wird durch die Größe der Tat besonders tief. Eine größere Zuwendung ruft größere Emotionen hervor. Die „Liebe“ ist eine Antwort auf die erfahrene Befreiung von den Schulden.

Nach dem Gespräch mit Simon lenkt Jesus die Aufmerksamkeit wieder konkret auf die Frau: „Siehst du diese Frau?“ (V. 44). Sie dürfte – der Text sagt leider nichts dazu – immer noch zu Füßen Jesu kauern, vielleicht immer noch schluchzend, aber auch ängstlich wartend, was diese Männer jetzt miteinander aushandeln. Wichtig ist: Der Text hebt hervor, dass Jesus die Frau ansieht. Er nimmt sie deutlich wahr und zeigt dies auch. Die verbale Kommunikation findet aber weiterhin nur mit Simon statt. Die Frage Jesu macht deutlich, dass es zwischen dem erzielten Einverständnis bezüglich der Schuldengeschichte und der Frau eine Verbindung gibt. Wie die aussieht, das legt Jesus im Folgenden dar.

Jesus setzt den Pharisäer Simon ins Verhältnis zum Handeln der Frau (V. 44–46). Das Benetzen der Füße mit den Tränen und das Trocknen der Füße mit den Haaren steht dem Nicht-Reichen des Wassers für die Füße gegenüber, das Küssen der Füße dem Nicht-Küssen bei der Begrüßung, die Salbung der Füße der Nicht-Salbung des Kopfes. Dabei wird ein Großteil der Worte aus V. 38 wieder aufgegriffen.<sup>17</sup> Die Handlungen der Frau stellen eine Steigerung der Taten dar, die Simon nicht getätigt hat: Der Begrüßungskuss steht dem unablässigen Küssen der Füße gegenüber. Das Öl zur Salbung des Hauptes (wohl deutlich billigeres Olivenöl) wird kontrastiert durch das kostbare Balsamöl.

Kritisiert Jesus den Pharisäer für ein Fehlverhalten oder will er das Handeln der Frau hervorheben? Häufig wird die Aufzählung Jesu als Vorhaltung Simon gegenüber verstanden: Er habe viel zu wenig getan. Michael Wolter betont hingegen, dass das, was Simon nicht gemacht hat, nicht etwas ist, was damals von Gastgebern allgemein erwartet wurde. Vielmehr unterstreicht Jesus die Taten der Frau. Im Griechischen werden die Sätze, die die Handlungen der Frau bezeichnen, mit dem Demonstrativpronomen *haúte de* „diese aber“ eingeleitet und heben so das Subjekt hervor. Simon hingegen wird zwar von Jesus angesprochen, aber die Anrede wird im griechischen Text nicht durch den Gebrauch eines Personalpronomens unterstrichen. Das Augenmerk liegt daher auf den Handlungen der Frau. Auch die Weiterführung in V. 47–49 zeigt deutlich: Es geht Jesus um die Frau. Sie steht im Mittelpunkt der Worte Jesu, sie spricht Jesus an, ihr gilt die Zusage der Rettung. Direkte Kritik an Simon übt Jesus aber nicht.

### **Sündenvergebung – Vertrauen – Rettung**

In 7,47 sagt Jesus zu Simon, dass der Frau die vielen Sünden vergeben sind und begründet es mit dem Hinweis darauf, dass sie viel geliebt hat.

In der exegetischen Forschung wird über die Differenz zwischen 7,47 und 7,42–43 diskutiert: Während in der ersten Hälfte von V. 47 die Liebe Grund für die Vergabe ist, ist sie in V. 42–43 Folge der Vergabe. Auch der zweite Teil von V. 47 sieht in der Liebe die Auswirkung der Vergabe. Der Umgang mit diesem Unterschied erfolgt auf unterschiedliche Weise.

Die Liebe der Frau wird einerseits als „Erkenntnisgrund“<sup>18</sup> für die Sündenvergebung verstanden. Das griechische *hóti*, das in der Übersetzung des DEKT mit „denn“ wiedergegeben wurde, kann auch „in Anbetracht von“ übersetzt werden. An der Liebe der Frau zeigt sich, dass ihr vergeben wurde. Wolter wendet dagegen ein, dass die Sündenvergebung erst in V. 48 zugesprochen wird. Die Frau kann während ihrer liebevollen Taten noch gar nicht wissen, dass ihr Vergabe zuteil geworden ist.<sup>19</sup>

Die zweite Deutung, die erwogen wird, löst das Problem überlieferungsgeschichtlich. Das Lukasevangelium übernimmt mit 7,41–42 eine schon vorliegende kleine Erzählung und baut sie in die Geschichte um die Frau und ihr liebevolles Handeln ein. Die inhaltliche Spannung zur Erzählung wird dabei nicht ausgeglichen. „Es sieht in der Tat wohl so aus, dass die Spannung nicht anders zu erklären ist.“<sup>20</sup>

17 Vgl. Wolter: Lukasevangelium, S. 295.

18 Wolter: Lukasevangelium, S. 296.

19 Vgl. Wolter: Lukasevangelium, S. 296.

20 Wolter: Lukasevangelium, S. 296.

Diese Deutung spricht jedoch den Personen, die das Lukasevangelium verfasst haben, die Fähigkeit ab, die offensichtlichen Widersprüche zu sehen und auszugleichen. Von daher ist zu überlegen, ob dieser Gegensatz nicht gewollt ist.

Jesus formuliert in Lk 7 jeweils im Passiv: „Die Sünden sind ihr (bzw. dir) vergeben“. Dabei ist klar: Gott ist derjenige, der die Sünden vergibt. Gott allein vermag das. Das Lukasevangelium teilt diesen Grundgedanken mit dem Judentum. Jesus ist hier nicht das gedachte Subjekt. Die Vergebung wird geschenkt. Das von Jesus erzählte Gleichnis macht dies zum Thema: Der Geldverleiher agiert nicht, wie damals erwartet wird. Er treibt das Pfand für den geplatzten Kredit nicht ein, sondern erlässt die Schulden. Er schenkt den zahlungsunfähigen Personen das geliehene Geld und bewahrt sie damit vor dem nackten Elend. Dieses freigebige und rettende Handeln verbindet die Erzählung mit dem Vergeben der Sünden durch Gott. Lk 7 setzt nicht den Geldverleiher und Gott gleich. Es geht um das Geschenk, das hier besonders hervorgehoben wird.

Gleichzeitig räumt Lk 7 dem Tun der Frau viel Raum ein. Darauf liegt der eigentliche Schwerpunkt der Geschichte. Ihre Tränen zeigen ihre Verzweiflung und Not. Sie wendet sich Jesus in intimer und liebevoller Weise zu. Sie ehrt Jesus mit dem Waschen, Trocknen und Salben seiner Füße. Sie nimmt sich durch ihr Tun den Raum, all dieses auszudrücken. Sie akzeptiert damit nicht die soziale Grenze, die zwischen ihr, der Prostituierten, und dem Lehrer und Propheten Jesus besteht. Sie baut Kontakt zu Jesus auf, sie sucht seine Nähe. „Jesu Verhalten ihr gegenüber ist nur bestätigend. Er verteidigt sie, erklärt ihr Verhalten, er spricht ihr Gottes Vergebung zu, wobei vorausgesetzt ist, daß nicht zu einem bestimmten Zeitpunkt diese Vergebung stattfindet, sondern ihr ganzes Leben von der Gottesvergebung begleitet ist. Als viel Liebende (...) ist ihr große Vergebung widerfahren. Sie liebt verschwenderisch, leidet verzweifelt, ist vor Gott schuldig und sein geliebtes Kind. Und eben dieses teilt Jesus der Umwelt mit und zum Schluß der Frau direkt.“<sup>21</sup>

Die Handlung einer Frau, mit der eigentlich keiner Umgang pflegen will und die nur dafür da ist, Sex gegen Geld anzubieten, erfährt von Jesus Wertschätzung. Diese Wertschätzung zeigt sich in dem Satz: „Dein Vertrauen hat dich gerettet.“ Das griechische Wort *pístis* kann nicht nur mit Glaube übersetzt werden, sondern auch mit Vertrauen. Beim gesamtbiblischen Verständnis von Glauben geht es nicht einfach um das Für-wahr-halten von bestimmten Sätzen oder Inhalten der eigenen Religion.<sup>22</sup> Es geht um die Ausrichtung der eigenen Lebenspraxis auf den Zielpunkt des Glaubens. An den Gott Israels glauben, meint: das eigene Leben auf diesen Gott ausrichten, allein auf ihn bauen. Das meint – im Sinne der Kirchentagsübersetzung: auf Gott vertrauen. Die Frau in Lk 7 zeigt durch ihr Handeln, wie intensiv sie sich Jesus zuwendet und dass sie ihm vertraut. Dabei bleibt offen, warum sie sich Jesus zuwendet und was sie sich von ihm erhofft. Die Frau kommt im Text nicht zu Wort. Ihre tiefen Emotionen Jesus gegenüber zeigen sich aber in ihren Handlungen.

Das Vertrauen der Frau bedeutet für sie Rettung. Rettung ist ein zentraler theologischer Begriff. Im Lukasevangelium ist die Vorstellung von Rettung mit der Befreiung Israels aus der Sklaverei in Ägypten verbunden, wie der Lobgesang des Zacharias zeigt (Lk 1,69–79). Er rezipiert auch die Vorstellung der Psalmen, dass Gott die Gottesfürchtigen vor den gottlosen Gewalttätern bewahrt. Rettung meint jeweils Befreiung aus lebenszerstörenden Beziehungen.

Indem sie ihr Vertrauen auf Jesus gerichtet hat, bricht die Frau aus ihrer Situation aus und erfährt dabei Rettung. Sie ist damit nicht allein das Objekt göttlicher Gnade, sondern wird zum Subjekt ihrer Geschichte – sie, die viel zu oft zum Objekt männlicher Macht und Gewalt geworden ist.

### **Kein dogmatisches oder moralisches Lehrstück**

Damit aus so einer Geschichte kein dogmatisches Lehrstück wird (in dem Sinne: Gott hilft dem oder der, die selbst handeln), braucht es den Geschenkcharakter der Vergebung. Sonst wird die Geschichte zu einem Knüppel gegen diejenigen, die nicht mehr die Kraft aufbringen, zu der die Frau in der Lage war. Auch ihnen gilt: Die Vergebung ist Geschenk. Damit wird einer bestimmten Lesart der Geschichte der Riegel vorgeschoben: Die Frau muss sich die Vergebung nicht verdienen.

Hierin liegt der Sinn des oben dargestellten Widerspruchs in Lk 7.

<sup>21</sup> Schottroff: *Liebende*, S. 322.

<sup>22</sup> Vgl. Crüsemann: *Glaube*, S. 1802–1804.

Die Geschichte ist aber auch kein moralisches Lehrstück. Nirgends wird gesagt, dass sie der Prostitution abgeschworen hat. Das ist keine Bedingung für die Vergebung. Die Frau wird zu Beginn nicht als bekehrte Sünderin<sup>23</sup> vorgestellt, die sich als von der Prostitution Bekehrte Jesus zuwendet. Vielmehr steht zum Schluss die Frage im Raum: Wohin kann sie in Frieden gehen? Die Frage kann als Appell an die ersten Adressat\*innen verstanden werden: Lasst die Frau nicht in das Grauen der Prostitution zurückkehren. Kümmert euch darum, dass Frauen nicht aus wirtschaftlicher Not ihren Körper verkaufen müssen!<sup>24</sup>

An dieser Stelle kann die Frage, worin der Dissens zwischen Jesus und Simon besteht, geklärt werden. Jesus schätzt die Frau wert, ohne zu verlangen, dass sie sich von der Prostitution abwendet. Dies wäre aber für Simon die Bedingung dafür, dass er mit der Frau sozialen Kontakt pflegen kann. Jesus und Simon stehen für zwei Verhaltensweisen im Umgang mit sündigen Menschen. Jesus stellt in diesem Fall keine Vorbedingungen, Simon implizit schon. Hier treffen aber nicht protestantische Glaubensgerechtigkeit und jüdische Werkgerechtigkeit aufeinander. Lk 7 formuliert kein jesuanisches Vergabungsprinzip, das die Jesusanhänger\*innen vom Judentum trennt. Der Pharisäer Simon repräsentiert die Gruppierung in der lukanischen Gemeinschaft, die vor dem Zuspruch der Vergebung die Umkehr fordert. Im Lukasevangelium repräsentieren Pharisäer\*innen nicht konsequent eine jüdische Gruppierung, die in Opposition zu den Jesusanhänger\*innen steht, wie das im Matthäusevangelium der Fall ist. Das Bild der Pharisäer\*innen im Lukasevangelium ist wesentlich differenzierter.<sup>25</sup> Das Lukasevangelium wurde wohl in den Jahren 80–90 n. Chr. geschrieben, also nach der gewaltsamen Niederschlagung des jüdischen Aufstandes gegen Rom. Jüdische Gemeinden standen in dieser Zeit im ganzen Römischen Reich vor dem Problem, ihre Existenz neu aufzubauen und gegen römische Repressionen absichern zu müssen. Da stellten messianische Bewegungen wie die Jesusbewegung eine Gefahr dar. Die Verkündigung eines Messias konnte von den Römern als Aufruf zum erneuten Aufstand verstanden werden und Gewalt gegen jüdische Gruppen provozieren. Deswegen grenzten manche jüdische Gemeinden messianische Gruppen aus – aus Selbstschutz. Im Lukasevangelium findet sich das in 11,53–54;12,1–12 wieder.<sup>26</sup>

Die Frage nach dem Umgang mit Sündern in Lk 7 betrifft jedoch die Beziehungen innerhalb einer sozialen Gruppe. Für das Lukasevangelium steht die Gruppe der Pharisäer\*innen, die stark auf Reinheit und damit auf Abgrenzung setzen, für diejenigen, die in der Gemeinde auf Reinheit und Abgrenzung vom Sündigen beharren. Die Evangelientexte beschreiben nicht einfach die Gegebenheiten zurzeit Jesu in Galiläa und Judäa. Sie wurden mehrere Jahrzehnte nach dem Tod Jesu geschrieben, das Lukasevangelium wahrscheinlich sogar weit entfernt von Israel. Die Evangelien wollen die Botschaft von Jesus, dem Messias, in die Situation ihrer eigenen Gemeinschaften hineinsagen. Die Pharisäer\*innen im Text sind nicht die historische Gruppe aus Israel. Simon steht für eine bestimmte Haltung, die im Lk mit dem Etikett „Pharisäer“ versehen wird. In der Rezeption wurde daraus leider ein Gegensatz von Christentum und Judentum.

Wofür die anderen Gäste in Lk 7 stehen, ist aus ihrer Reaktion in V. 49 nicht genau zu ersehen. Wolter<sup>27</sup> versteht ihre Frage „Wer ist er, dass er auch Sünden vergibt?“ mit Hinweis auf Lk 5,21 und 15,2 als negative Reaktion. Die Formulierung gibt das aber so eindeutig nicht her. In Mk 4,41 wird die Reaktion der Jünger\*innen auf Jesu Sturmstillung mit beinahe identischem Wortlaut eingeleitet. In Mk 4 ist es ein gläubig-ungläubiges Staunen über die Macht Jesu. In Lk 7,49 drückt es wohl ein Staunen über Jesu Handeln aus, und zwar in der Bandbreite von ablehnend bis erstaunt zustimmend. Jesu Handeln provoziert Zustimmung wie Ablehnung gleichermaßen.

### **Was noch offen bleibt...**

So wertschätzend und damit auch befreiend Jesu Umgang mit der Frau in Lk 7 ist, einiges aus dieser Erzählung lässt heutige Leser\*innen fragend zurück. Luise Schotttroffs Kritik am Pharisäerbild in

23 Vgl. dazu Schotttroff: *Liebende*, S. 322f.

24 Vgl. Schotttroff: *Liebende*, S. 320–321.

25 Vgl. Wengst: *Mirjams Sohn* S. 477–479.

26 Vgl. insgesamt Stegemann: *Synagoge und Obrigkeit*; außerdem Wengst: *Mirjams Sohn*, S. 476–477.

27 Wolter: *Lukasevangelium*, S. 296.

Lk 7 habe ich eingangs dargestellt. Simons Position wird nicht recht klar. Er kommt wenig zu Wort und kann sich so nicht erklären. Damit wird er zur negativen Kontrastfolie für Jesus. Jesus strahlt auf Kosten des Pharisäers. Natürlich sind klare Gegenüberstellungen notwendig, gerade wenn es um die Abgrenzung gegenüber lebensfeindlichen Lebensweisen geht: Den Reichen und Mächtigen, die auf Kosten anderer leben, wird das Ende ihres unsolidarischen Lebenswandels angesagt (Lk 1,52–53; 16,19–31).

Das ist wichtig: Das Reich Gottes darf sich nicht gesellschaftlichen Ausbeutungsmechanismen angleichen. In Lk 7 liegt der Fall anders. Die Erzählung betont die integrative Kraft und Stoßrichtung der Jesusbewegung. Sie bleibt aber auf halber Strecke stehen, indem sie Simon zurücklässt. Es ist unsinnig, das einem vor langer Zeit geschriebenen Text anzukreiden. Vielmehr ist es die Aufgabe und Verantwortung heutiger Ausleger\*innen, die negative Kontrastierung nicht noch zu vertiefen. Sie dürfen Simon gerade nicht zum Repräsentanten eines hartherzigen Judentums machen.

Die Erzählung rückt die Frau in den Mittelpunkt, allerdings kommt auch sie nicht zu Wort. Männer verhandeln über sie – bis zum Ende der Geschichte im Liegen über ihren Kopf hinweg. Ihren von tiefen Emotionen geprägten Handlungen kann sie keine erklärenden Worte zur Seite stellen. In Mk 5,33 kann die vom chronischen Blutfluss geheilte Frau Jesus all das erzählen, was sie belastet – das ist dort mit der „ganzen Wahrheit“ gemeint. Die Beschämung und all das, was jene Frau erlitten hat, können zur Sprache kommen. Das ist eine wichtige Voraussetzung dafür, dass sie in Frieden gehen kann. In Lk 7 findet ein solches Erzählen nicht statt. Auch hierbei geht es nicht darum, dass sich heutige Leser\*innen über den Text erheben. Vielmehr möchte diese Beobachtung den Blick dafür schärfen, wo Menschen, gerade im Kontext von helfendem Handeln, nicht zu Wort kommen. Es ist die Aufgabe und Verantwortung heutiger Ausleger\*innen, ein Erzählen über diskriminierende gesellschaftliche Realitäten und zwischenmenschliche Beschämung anzuregen und zuzulassen.

#### Literatur

**Franz Alt:** Jesus – der erste neue Mann, 3. Aufl. München/Zürich 1989.

**Kathleen E. Corley:** Private Women, Public Meals. Social Conflicts in the Synoptic Tradition, Peabody 1993.

**Frank Crüsemann:** Glossarartikel Glaube, glauben, in: Bibel in gerechter Sprache, 4. Aufl., Gütersloh 2011, S. 1802–1804.

**Johanna Erzberger/Carsten Jochum-Bortfeld:** Soziale Bewegungen, in: Frank Crüsemann u.a. (Hg.): Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel, Gütersloh 2009, S. 530–533.

**Matthias Klinghardt/Thomas Staubli:** Essen, gemeinsames, in: Frank Crüsemann u.a. (Hg.): Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel, Gütersloh 2009, S. 116–123.

**Luise Schottroff:** Die Gleichnisse Jesu, Gütersloh 2005.

**Luise Schottroff:** Die große Liebende und der Pharisäer Simon. Lukas 7,36–50, in: Dies.: Befreiungserfahrungen. Studien zur Sozialgeschichte des Neuen Testaments, ThB 82, München 1990, S. 310–323.

**Luise Schottroff/Marie-Theres Wacker (Hg.):** Von der Wurzel getragen. Christlich-Feministische Exegese in Auseinandersetzung mit Antijudaismus, Leiden 1996.

**Silvia Schroer/Thomas Staubli:** Die Körpersymbolik der Bibel, 2. Aufl. Gütersloh 2005.

**Wolfgang Stegemann:** Zwischen Synagoge und Obrigkeit. Zur historischen Situation der lukanischen Christen, FRLANT 152, Göttingen 1991.

**Elke Stein-Hölkeskamp:** Das römische Gastmahl. Eine Kulturgeschichte, München 2005.

**Christian Strecker:** Religiöse Bewegungen, in: Frank Crüsemann u.a. (Hg.) Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel, Gütersloh 2009, S. 477–480.

**Klaus Wengst:** Mirjams Sohn – Gottes Gesalbter. Mit den vier Evangelien Jesus entdecken, Gütersloh 2016.

**Michael Wolter:** Das Lukasevangelium, HNT 5, Tübingen 2008.

## Impuls zur Bibelarbeit: Praktisch-liturgische Skizze

ULRIKE SUHR

Es geht um Kontakt.

Es geht um Nähe und Distanz.

Es geht um eine Frau und einen Mann.

Es geht um eine Frau und zwei Männer.

Es geht um eine Frau und viele Männer.

Es geht um Emotionen und um Einsicht.

Es geht um Tränen und um Zuspruch.

Es geht um Liebe und Vergebung, um Glauben und Vertrauen, um Erlösung und Rettung.

Es geht um die Frage, was gilt: hier und heute und in den Augen Gottes.

Die exegetische Skizze hat den historischen Hintergrund des Textes deutlich gemacht und die inhaltliche und sprachliche Struktur der Perikope erläutert.

Wie kann dieser Text heute verstanden werden und welche Schritte helfen, ihn zu „übersetzen“?

### „Jesus kam in das Haus“ (Lk 7, 36)

Die ersten beiden Sätze entwerfen die Szenerie: Der Pharisäer lädt ein, Jesu begibt sich ins Haus.

Essenseinladungen haben damals wie heute etwas mit Intimität zu tun. Menschen vollziehen einen Wechsel aus dem öffentlichen in den privaten Raum. Wir überlegen uns, wen wir einladen, wem wir die Türen öffnen, mit wem wir Zeit verbringen wollen, wer sich bei uns zu Hause aufhalten soll und wem wir damit Einblick in unsere Privatsphäre gewähren. Wir überlegen uns ebenso, welche Einladungen wir annehmen und welche Schwellen wir überschreiten.

Das gilt vermutlich auch für diese biblische Szene. Jesus hat gerade noch öffentlich verkündigt und zum Volk geredet (Lk 7, 24). Jetzt lässt er sich einladen und betritt das Haus des Pharisäers.

### Die Frau, die Tränen, die Salbung (V. 37–38)

Der Text wechselt noch einmal die Perspektive, aus der Enge des Raumes in die Stadt hinein: „Und seht: Da war eine Frau, die in der Stadt als Sünderin galt“.

Diese Frau hat von dem Gast im Haus des Pharisäers gehört und handelt. Das Gerücht von der Anwesenheit Jesu reicht aus, damit sie in den Kreis eines Gastmahles eindringt, eine ungewöhnliche Tat. Die einzelnen Schritte ihrer Handlungen schildert Lukas detailliert: Salböl bringen, hinzutreten, weinen, benetzen, trocknen, küssen, salben.

Niemand spricht. Wenn es in der Geschichte einen Scheinwerfer gäbe, würde er in diesem Moment auf die Frau ausgerichtet sein, die sich Jesus zuwendet. Ohne Worte, dennoch voller Ausdruck, konzentriert auf den einen Mann, um dessentwillen sie gekommen ist: Jesus.

In dieser Passage des Textes geht es um starke Emotionen und um große Nähe. Eine Szene, die – inmitten der Anwesenheit anderer Menschen – ganz intim ist. Die Frau weint – über ihr Leben? Über ihre „Sünden“? Jedenfalls ist sie erschüttert und voller Trauer. Sie hat keine Scheu, dem Mann, von dem sie gehört hat, ihre Zuneigung körperlich spürbar zu zeigen. Voller Zuversicht, dass Jesus die Stärke ihrer Gefühle versteht. Was für ein Vertrauen!

### Empörung und Einspruch (V.39–43)

„In der patriarchalen antiken Gesellschaft ist das ein Skandal, wenn eine stadtbekanntes Prostituierte in der Öffentlichkeit einem Mann die Füße salbt“, heißt es in der exegetischen Skizze. Die Empörung des Pharisäers Simon folgt sogleich. Der innere Monolog des Pharisäers verknüpft die Frage an die Identität und Bedeutung Jesu als Prophet mit seinem Verhalten gegenüber der Frau. Wenn die Gerüchte über ihn stimmen würden, so Simon, dann hätte Jesus diese Annäherung und die Salbung nicht zugelassen.

Auf der literarischen Ebene, das macht die exegetische Skizze deutlich, ist es problematisch, den Pharisäer als Negativfolie darzustellen. Auf der zwischenmenschlichen Ebene hat das, was hier passiert, mit Neid zu tun. Der Pharisäer, der Jesus mit seiner Einladung in sein Haus Nähe gewährt hat, muss zusehen, wie eine stadtbekannt Sündlerin seinem Gast unvergleichlich viel näher kommt als er selbst. Jesus nimmt die Empörung ernst und argumentiert mit einem Gleichnis, das der Pharisäer richtig deutet. Es geht um Geld, um Schulden und um das Maß der Liebe.

### **Simon, die Sünderin, der Segen (V.44–50)**

Die letzte Passage des Textes ist eine eigenartige Gesprächssituation: Jesus wendet sich zu der Frau und spricht zu Simon (V. 44). Schritt für Schritt vergleicht er nun das Verhalten der beiden Protagonisten: die Gastfreundschaft des Pharisäers und die überschwängliche Zuwendung der Frau. Die exegetische Skizze macht zwar deutlich, dass die Handlungen der Frau nicht zugleich Aufgabe des Gastgebers gewesen wären, aber die direkte Gegenüberstellung von dem, was der eine nicht getan hat, die andere sehr wohl tut, lässt dennoch fragen, „wer mehr liebt“.

Daran anschließend formuliert Jesus seine Zuwendung zu der Frau in zwei Schritten.

Er spricht ihr Vergebung für ihre Sünden zu (V. 48) und entlässt sie mit einem Segenswort: „Dein Vertrauen hat dich gerettet. Geh in Frieden.“ (V. 50)

Der Pharisäer Simon kommt nicht mehr zu Wort. Die Frau selbst sagt in der ganzen Szene kein Wort, sie spricht durch ihre Taten. Und die Zusagen Jesu gegenüber der Frau zeigen, dass ihr Vertrauen in ihn gerechtfertigt ist: Die Sündenvergebung ist eine Antwort auf die Verzweiflung der Frau und auf ihre überschwängliche Zuneigung zu Jesus. Der letzte Satz dieser Szene ist die Anerkennung der Stärke der Frau: ihr Vertrauen, so Jesus, hat es ihr ermöglicht, zu ihm zu kommen. Und es ist ein Zuspruch für ihre Zukunft. Es ist der Zuspruch, den wir aus heute aus liturgischen Kontexten kennen: „Geh in Frieden.“

### **Hinweise zur Gestaltung**

Die folgenden Hinweise können die Bibelarbeit strukturieren, unterbrechen, Anknüpfungen ermöglichen, zu Identifikationen einladen: Unterbrechungen, ein Moment der Stille, ein Lied/ein Musikstück, ein kurzer Austausch mit den Sitz-Nachbar\*innen.

### **„Jesus kam in das Haus“ (Lk 7, 36)**

Wie erleben wir den Wechsel von Räumen, den Unterschied von öffentlich zu privat? Welche Gefühle und Erfahrungen sind für uns damit verbunden? Hilft es zur Konzentration? Stehen „das Haus“ und das gemeinsame Essen für Schutz und Vertrautheit? Für Entspannung und Privatheit?

### **Die Frau, die Tränen, die Salbung (V. 37–38)**

Wann gehen wir, innerlich und vielleicht auch körperlich, in die Knie?

Wem kommen wir auf eine Weise nahe, die der Annäherung der Frau vergleichbar ist? Wie halten wir es mit Berührungen in einer Zeit, in der die Sensibilität für Grenzverletzungen (hoffentlich) zunimmt?

Wann vertrauen wir darauf, dass der Andere/die Andere uns in unserer Bedürftigkeit versteht, vielleicht sogar wortlos?

Wem tun wir Gutes – passender und unpassende Weise? Und welche Reaktionen erhalten wir daraufhin?

### **Empörung und Einspruch (V. 39–43)**

Wann wehren wir etwas ab, setzen uns ab, diskreditieren etwas, aus dem Gefühl heraus, gekränkt zu sein?

Und wer und was kann uns in einer solchen Kränkung erreichen, herauslocken, uns eine andere Perspektive auf das Geschehen ermöglichen?

### **Simon, die Sünderin, der Segen (V. 44–50)**

Welchen Zuspruch gebe ich anderen, welchen Zuspruch erfahre ich selbst- und ist es der Zuspruch, den ich brauche?

Wem vertraue ich, wohin führt mich mein Vertrauen, was ermöglicht es?

### **Rollentausch**

In der biblischen Szene treffen drei Protagonist\*innen aufeinander. Welche Phantasien werden geweckt, wenn man dazu auffordert, sich in jede der im Text benannten Rollen hineinzufinden: in die Rolle des Pharisäers, in die der Frau und in die Rolle Jesu?

Welche Geste, welche Körperhaltung, welches Wort kommen mir in den Sinn, wenn ich an die jeweilige Person denke?

Und wie ändert sich die Körperhaltung, wenn ich die Rolle wechsele?

Fällt es mir leicht oder schwer, mich in die Rollen, in eine der Figuren hineinzuversetzen – und hilft mir der Rollenwechsel, eine andere Perspektive auf die Geschichte einzunehmen?

### **Salbung und Passion**

Es gibt eine andere biblische Salbungsszene, sie findet sich zu Beginn der Passionsgeschichte (Mt 26, 6–13; Mk 16,3–9). In der getanzten Matthäuspassion, die John Neumeier in Hamburg choreographiert hat, ist diese Salbung Jesu eine der ersten Szenen. Jesus ist umgeben von einigen Männern, als sich auf einmal eine Frau nähert, zart und zugleich sehr entschieden. Ihre Hände hat sie zu einer Schale geformt. Das kostbare Öl ist zu ahnen. Die Männer um Jesus versuchen, sie am Weitergehen zu hindern, aber Jesus greift ein und lässt die Frau zu sich kommen. In dieser getanzten Szene steht die Frau über Jesus, der jetzt kniet, sie öffnet ihre Hände mit einer Geste, die das Fließen des Öls nachzeichnet. Schließlich breitet sie ihre Hände über Jesus aus, der in ihrem Schoß liegt. Eine Haltung wie eine vorweggenommene Pieta, wie die Vorahnung der trauernden Maria mit dem Leichnam Jesu.

Auch wenn unser Text im Lukasevangelium eine andere Szenerie hat, der Konflikt um die salbende Frau, der Widerstand ihrer Umgebung, ihre zärtliche Zuwendung zu Jesus und die Offenheit Jesu für ihre Handlung entsprechen sich. Was für ein Vertrauen!

### **Liedvorschläge**

Da wohnt ein Sehnen tief in uns (#lautstärke 27)

Weil der Himmel bei uns wohnt (#lautstärke 95)

MUT

WUT

TUT

GUT

# Ökumenischer Gottesdienst an Fronleichnam

## Vertrauen auf den Gott, der Tote aufweckt – 2 Korinther 1,8–11

### Übersetzung für den Kirchentag Dortmund 2019

<sup>8</sup>Wir wollen euch nicht verschweigen, liebe Geschwister, dass wir in der Provinz Asía in eine lebensgefährliche Lage geraten sind. Die Belastung ging über unsere Kraft, so sehr, dass wir tatsächlich am Leben verzweifelten. <sup>9</sup>Ja, wir selbst hatten uns schon innerlich mit dem Todesurteil abgefunden, so dass wir alles Vertrauen nicht mehr auf uns selbst setzten, sondern auf die LEBENDIGE, die die Toten zum Leben erweckt.

<sup>10</sup>Gott hat uns aus schrecklichen Todesnöten gerettet und wird uns retten. Deshalb erhoffen wir von Gott Rettung wieder und wieder. <sup>11</sup>So hilft auch ihr mit durch euer Gebet für uns, damit durch viele Menschen vielfältig für uns gedankt wird – für die Zuwendung, die uns geschenkt wurde.

### Übersetzung in Leichte Sprache

Paulus schreibt einen Brief.

Er schreibt:

Ich möchte Euch etwas erzählen.

Das ist mir wichtig.

Ich war auf einer Reise.

Ein Freund war dabei.

Es war gefährlich.

Wir hatten Angst.

Sehr viel Angst.

Es war zu viel für uns.

Wir waren verzweifelt.

Ich war mir sicher:

Wir werden sterben.

Aber dann wurde alles anders:

Ich lebe noch!

Mein Freund auch!

Ich habe gemerkt:

Wir vertrauen nur Gott.

Immer.

Gott kann Tote lebendig machen.

Das glaube ich.

Darauf vertraue ich.

Gott hat uns gerettet.

Vor dem Tod.

Das wird Gott auch wieder tun.

Ich hoffe:

Gott wird uns alle immer wieder retten.

Bitte helft mir:

Betet für uns.

Damit sagt Ihr Gott: Danke.

Für das Geschenk von Gott an uns.

## Vertrauen auf Gottes Macht über den Tod

MARLENE CRÜSEMANN

Dieses Mal hatte Paulus und mit ihm wohl sein Gefährte Timotheus alle Hoffnung aufgegeben, dem sicheren Tod zu entgehen. Der zweite Brief an die Gemeinde in Korinth klingt so ganz anders als der überlieferte erste, durchgängig und von Anfang an. Er ist durchwirkt von Bekundungen der Liebe und Nähe zur Gemeinde, des Kampfes um ihre Zuneigung, um echte Gegenseitigkeit in einer wieder zu gewinnenden nahen Beziehung zueinander.<sup>1</sup> Und gleichzeitig finden sich in diesem Brief so viele Klagen über erfahrene Leidenssituationen, Schmerzen und Entbehrungen wie in keinem anderen. Paulus spricht auch offen über seine Krankheit und seine abnehmende Lebenskraft.

Manchmal meint er dabei klar sich selbst und sagt „ich“, doch sehr oft ist von „unseren“ Erfahrungen die Rede, von einem „Wir“, das alles gemeinsam durchlebt. Dieses „Wir“ lässt sich meistens im 2 Kor<sup>2</sup> nicht klar begrenzen: Spricht Paulus verallgemeinernd bloß von sich selbst? Sprechen tatsächlich beide Absender, auch im Namen der großen Gruppe von Männern und Frauen, die mit der frohen Botschaft der Befreiung durch den Messias Jesus beauftragt sind? Ist nicht auch an vielen Stellen die angededete Gemeinde mitgemeint? In den Auslegungen des 2 Kor wird oft viel zu schnell allein an die Person des Paulus gedacht als bestimmender und alles dominierender Mittelpunkt. So entsteht ein Bild des Apostels als einer autoritären Persönlichkeit, die ihre Gemeinden zu dominieren und zu maßregeln sucht. Doch die Sprache gerade dieses 2. Briefes an die Gemeinde von Korinth offenbart dagegen eine Verletzlichkeit und eine Angewiesenheit auf Nähe und Gegenseitigkeit, die solchen traditionellen Vorstellungen zuwiderlaufen. Dazu gehört auch das „Wir“ der Absender – Timotheus wird als Mitverfasser des Briefes eingangs genannt (1,1) – das in erster Linie als echter Plural gelesen werden sollte. Es spricht nichts dagegen, dass Timotheus und Paulus gemeinsam die in 1,8 angesprochene Gefährdung in der römischen Provinz Asía (Kleinasien, also etwa das Gebiet der heutigen Türkei) erlebt haben, viel mehr dafür.

Die Wortwahl für diese Gefährdung weist dabei auf einen Gerichtsbeschluss, ein finales Urteil hin: „Wir selbst hatten uns schon innerlich mit dem Todesurteil (griechisch: *apókrima tou thanátou*) abgefunden“, was gleichzeitig einen Gefängnisaufenthalt, wahrscheinlich in Ephesus, bedeutete.<sup>3</sup> Dass auch die beiden echten Paulusbriefe an die Gemeinde in Philippi und an Philemon, Apphia und deren Hausgemeinde, die aus einer Gefangenschaft heraus geschrieben wurden, Timotheus als Mitverfasser angeben, kann ebenfalls auf einen zumindest zeitweiligen gemeinsamen Gefängnisaufenthalt hindeuten.

Also: Wir sind in eine lebensgefährliche Lage geraten, wir verzweifelten, alles ging über unsere Kraft. Diesmal hatten beide tatsächlich mit ihrem Leben abgeschlossen, ein Todesurteil ist gesprochen worden. Jetzt ist die Stunde da, in der alle Lebenskraft aufgebraucht scheint und eine innere Stimme sagen will: „Nun kann ich nicht mehr, ich gebe auf. Meine Fähigkeit zur Hoffnung und zum Weiterleben ist erschöpft.“ Wenn so auch eine äußerste Erfahrung formuliert wird, ist gleichzeitig zu beachten und wörtlich zu nehmen, was Paulus schon in 1 Kor 15,30f. ausspricht: „Und warum begeben wir uns dauernd in Gefahr? Ich sterbe täglich.“<sup>4</sup> Grundsätzlich brachte die Verkündigung des Evangeliums an die unterdrückten Völker des Römischen Reichs – dass der jüdische Mensch Jesus, der zuvor als Verbrecher und zur Abschreckung vom römischen Prokurator Pontius Pilatus zum Sklaventod durch Kreuzigung verurteilt wurde, als Messias Gottes lebt und von den Toten auferstanden ist zur Befreiung aller Menschen – stets Gefahr für alle seine Bot\*innen. Folglich sollten solche Aussagen über Gefährdungen nicht „metaphorisch gelesen werden, sondern als Zeugnisse des Widerstandes im römischen Reich.

1 Dazu M. Crüsemann: Christologie der Beziehung, S. 184f. u.ö.

2 Zum „Wir“ im 2 Kor vgl. etwa Schmeller: 2 Kor 1,1–7,4, S. 59–63.

3 Zum forensischen Aspekt dieser Formulierung siehe Gräber: 2 Kor 1,1–7,16, S. 63, sowie Windisch: Der zweite Korintherbrief, S. 46, (der freilich meint, hier werde allein metaphorisch gesprochen). Windisch geht von einem echten „Wir“ in dieser Passage aus (S. 44). Zu den Überlegungen, welcher Art die Gefährdung in der Asía war, ob Gefängnis oder auch Krankheit vgl. etwa Klauk: 2 Korintherbrief, S. 20; Schmeller: 2 Kor 1,1–7,4, S. 69f. Das hier in V. 8–9 gebrauchte „Wir“ spricht m.E. stark gegen die Theorie, dass Paulus mit dem „Todesurteil“ auf eine Erkrankung anspiele, da er mit Bezug auf seine Erkrankungen sonst in der 1. Person Singular formuliert (so z. B. 2 Kor 12,7–10; Gal 4,13f).

4 Weitere Bibelzitate hier und im Folgenden nach: Bibel in gerechter Sprache, 4. Aufl. Gütersloh 2011.

Paulus beschreibt die Todesgefahr (vgl. Röm 8,35), in der er permanent lebt: ‚jede Stunde‘ (1 Kor 15,30), ‚täglich‘ (15,31; vgl. Lk 9,23) vgl. Röm 8,36 ‚den ganzen Tag‘ (aus Ps 43,23). Er redet zugespitzt, aber er redet von tatsächlichen Gefahren. Eine Deutung, die seine Leiden in irgendeiner Weise symbolisch sehen will, wird der Lebensrealität widerständiger Menschen im römischen Reich nicht gerecht. Diese Frauen und Männer, sofern sie dem Gott Israels angehören, sehen ihre permanenten Ängste vor Spitzeln, Verhaftung, Verurteilung und Hinrichtung im Licht biblischer Tradition. Sie erkennen in ihrer Lebenssituation die Widerstände wieder, mit denen die Propheten des Alten Testaments zu kämpfen hatten ... Es geht um Erfahrungen von Angst und Hoffnung auf Israels Gott als ‚Gott der Lebenden‘ (Mk 12,26)“<sup>5</sup>

Auffällig in 2 Kor 1,8–11 ist nun, dass Paulus und Timotheus gar nicht erzählen, wie im Einzelnen die jüngst erlebte Rettung aus größter Gefahr erfolgt ist, sondern etwas anderes ist wichtig, nämlich die Erfahrung Gottes in diesem Geschehen: „so dass wir alles Vertrauen nicht mehr auf uns selbst setzten, sondern auf die LEBENDIGE, die die Toten zum Leben erweckt“ (V. 9). Sie hatten ganz elementar erfahren, als alles Selbstvertrauen endete und Todesängste überhand zu nehmen drohten, dass Gottes Nähe stärker ist als der Tod. Die Leben schaffende und Leben aufrichtende Macht Gottes<sup>6</sup> zeigte sich zuerst in der Gestalt des Vertrauens (*pepoithótes ómen*), dass sie sich dieser alles und alle umfassenden Macht auch in der hoffnungslosesten Lage anvertrauen konnten. „Die Kraft Gottes wirkt sich aus in einem Leben, dem der Selbsterhaltungswille abhanden gekommen ist“.<sup>7</sup> Aus der Preisgabe jeglicher Sorge um sich selbst und für sich selbst heraus haben sie also auf wunderbare Weise Gottes rettende Gegenwart so empfunden, dass sie ihr in aller Anfechtung und trotz aller Qualen vertrauen konnten. Das ist nicht selbstverständlich, auch für die Boten Gottes nicht. Es ist ein Wunder, dem dann mit der Freilassung und dem wieder gewonnenen Leben ein weiteres folgte.

An dieser Stelle ist die Übersetzung besonders wichtig: Heißt es „damit“ oder „so dass“ wir alles Vertrauen nicht mehr auf uns selbst setzten, sondern auf die LEBENDIGE? Beide Wiedergaben des griechischen *hína* in V. 9 sind grammatisch möglich.<sup>8</sup> Ersteres würde hier unterstellen, dass Gott die lebensgefährliche Situation herbeigeführt hätte, damit seine Boten lernen sollten, sich nicht mehr auf sich selbst zu verlassen. Die zweite Möglichkeit, welche die Kirchentagsübersetzung gewählt hat, betont die existentielle Dimension, dass eine verzweifelte Lage eine Folge hatte, nämlich die Erfahrung, dass trotz allem und gerade in allem das Vertrauen zu Gott da gewesen ist und sie hindurch geführt hat. Und zwar ist es gerade das Vertrauen auf Gottes Macht über den Tod. Gottes Macht endet nicht an den Grenzen des Todes. Dieser Glaube ist von jeher Teil des Glaubens an den Gott Israels.<sup>9</sup> Er bildet die Basis seiner Argumentation, wenn Paulus im ersten Brief an die Gemeinde in Korinth die Auferstehung Jesu von den Toten erläutert (1 Kor 15,13-16): Wenn es keine Auferstehung der Toten gäbe, Gott also bisher in der Geschichte Israels und gemäß der hebräischen Bibel sich nicht gegenüber dem Tod als mächtig erwiesen hätte, dann könnte es auch keine Auferstehung Jesu Christi geben. Das ist nun aber nicht der Fall. Es fällt ja auch schon auf, dass in 2 Kor 1,9 nicht vom auferstandenen Jesus die Rede ist, sondern allein von Gott, als sei Gottes Handeln von jeher der Grund zur Hoffnung im Angesicht des Todes. Ähnlich äußert sich Paulus in Röm 4,17: Abraham „vertraute im Angesicht Gottes darauf, dass Gott die Toten lebendig macht und das Nichtseiende ins Dasein ruft“. Abraham als

5 Schottroff: Der erste Brief an die Gemeinde in Korinth, S. 310.

6 Die Übersetzungsgruppe für den Dortmunder Kirchentag hat als Wiedergabe der Gottesbezeichnung (*theos*) das Ehrfurchtswort „die LEBENDIGE“ gewählt, zum Zeichen für biblischen Aussagen über Gott als lebendiges Dasein (Ex 3,14) und als Macht, die den Tod überwindet (1 Sam 2,6; Ps 16,10; Röm 4,17). Die dabei gebrauchte feminine Form erinnert daran, dass Gott bildlich nicht allein männlich zu fassen ist (Gen 1,27).

7 Klauck: 2 Korintherbrief, S. 45 (zu 2 Kor 4,8).

8 Das *hína* an dieser Stelle – und in V.11! – kann final oder konsekutiv übersetzt werden. Im ersten, von den meisten Übersetzungen gewählten, Fall heißt das, dass Gott Paulus und seinen Gefährten in große Not geführt habe quasi als pädagogische Maßnahme, so Schmeller: 2 Kor 1,1–7,4, S. 72: „die dahinter stehende göttliche Pädagogik ...“. Ein anderes Gottesbild vermittelt die konsekutive Lösung „so dass“ o.ä., welche Schottroff (Der erste Brief an die Gemeinde in Korinth, S. 49f.), mit Verweis auf W. Bauer, oft im NT ausmacht: das griechische *hína* bezeichne „nicht Zweck und Ziel, sondern die Folge“; (zu 1 Kor 2,5: „Wenn das *hína* final gedeutet wird, ergibt sich, dass es Gottes – oder des Paulus – Absicht war, Paulus mit mangelnder Redekunst und in Krankheit vor die Gemeinde zu stellen; seine Schwäche wäre dann Mittel zum Zweck“). Zu beachten ist ein weiteres *hína* in 2 Kor 1,11: „so dass“ oder „damit“ viele Menschen Dank sagen. Die meisten Bibelübersetzen wiederum final; nicht jedoch die Zürcher Bibel 2007, die Bibel in gerechter Sprache und auch die Kirchentagsübersetzung.

9 Zum Folgenden siehe ausführlich F. Crüsemann: Wahrheitsraum, 8. Kapitel: „Gibt es keine Auferstehung der Toten, so ist auch Christus nicht auferstanden“ (1 Kor 15,13). Auferstehung als Schriftauslegung (S. 258–287).

Stammvater Jesu ist nach dieser Aussage jemand, der die Auferstehung der Toten bekennt! Eine ähnliche Gewissheit formuliert Jesus nach Mk 12,26–27: Mose am Dornbusch ist Zeuge der Auferstehung der Toten, als ihm der Gott der Väter und Mütter begegnet, somit ist Gott „nicht ein Gott der Toten, sondern der Lebenden“. Nur weil Gott nach den Schriften der Bibel, unseres Alten Testaments, diejenige Macht ist, die aus dem Tode errettet und alles, alle Menschen aus dem Tod wieder zu erwecken vermag, konnte das Bekenntnis, dass Jesus auferweckt wurde, von den Zeug\*innen, von denen das Neue Testament erzählt, als wahrhaftig erkannt und kundgetan werden. Diese Überzeugung spricht ebenfalls das gleichzeitig entstandene große Gebet des Judentums, die Amida oder das 18-Bitten-Gebet, aus: „Du bist mächtig in Ewigkeit, Herr, belebst die Toten, du bist stark zum Helfen. Du ernährst die Lebenden mit Gnade, belebst die Toten mit großem Erbarmen, stüttest die Fallenden, heilst die Kranken, befreist die Gefesselten und hältst Treue denen, die im Staube schlafen. Wer ist wie du, Herr der Allmacht, und wer gleicht dir, König, der du tötest und belebst und Heil aufsprießen läßt. Und treu bist du, die Toten wieder zu beleben. Gelobt seist du, Ewiger, der du die Toten wieder belebst.“<sup>10</sup>

Nach biblischem Verständnis, und das ist auch klar in 2 Kor 1,8–11 sowie in vielen anderen Aussagen des 2 Kor zu erkennen, sind die Sphären von Tod und Leben keine scharf voneinander zu trennenden Bereiche. Der Tod kann bereits im Leben wirksam werden durch alles, was die Lebenskraft entscheidend schwächt: schwere Krankheiten, Schicksalsschläge, Katastrophen aller Art und daraus folgende Traumatisierungen, aber auch soziale Isolation und Anfeindung vonseiten der Mitmenschen. In den Psalmen ist eine Fülle solcher Situationen des Todes mitten im noch dauernden Leben beim Namen genannt und aufbewahrt. Die Errettung aus derartigen Notlagen kommt einer Auferstehung von den Toten gleich: „Aus dem Totenreich hast du mein Leben heraufgeholt“ (Ps 30,4). „Wenn Gott die Betenden aus dem Rachen des Todes, in dem sie in ihrer Not bereits stecken, entreißen kann, kann er das auch mit den Toten tun, die nach unserer – aber eben nur nach unserer – Definition kategorial anders tot sind. Nur wenn Gott dem Tod überlegen ist, dieser keine Grenze seiner Macht darstellt, nur dann kann Gott auch die aktuelle Todesnot beseitigen.“<sup>11</sup> Eben dieses haben Paulus und Timotheus in überwältigender Weise erfahren und preisen die Macht Gottes, die die Toten zum Leben erweckt. Dass ihr Leben jetzt gerettet worden ist und sie nun dem ersehnten Wiedersehen mit der angeredeten Gemeinde entgegengehen können, ist ein Erweis der Realität der Auferstehung von den Toten. Im Vertrauen auf Gott können sie so auch in einer anderen Todesstunde bestehen. Doch in der Gegenwart wird das Vertrauen gefestigt, dass Gott sie braucht und vor Gefahren bewahren wird, um in der nächsten Zukunft für die Gemeinden da zu sein: „Gott hat uns aus schrecklichen Todesnöten gerettet und wird uns retten. Deshalb erhoffen wir von Gott Rettung wieder und wieder“ (2 Kor 1,10).

Dabei scheint Paulus weniger den Tod als das Sterben zu fürchten, so kann man die auch im Wir-Stil formulierte Passage in 2 Kor 5,1–10 über das Anziehen des neuen Kleides und damit der dauernden Wohnung bei Gott interpretieren.<sup>12</sup> Die sprachlichen Bilder fließen hier ineinander. Gefürchtet wird ein Zustand von Nacktheit und Unbehaustheit, vor dem „wir“ stöhnend und klagend erschrecken. „Im Vertrauen (*pístis*) gehen wir unseren Weg, nicht aber in Orientierung an der sichtbaren Gestalt. Doch sind wir zuversichtlich und wollen viel lieber das Zuhause im Körper verlassen, um bei dem, dem wir gehören, zu Hause zu sein.“

Paulus kann so sprechen, weil er weiß, dass das Reich Gottes größer ist als die sichtbare Welt. Das hatte er zuvor in Visionen und Offenbarungen erfahren, die er ganz knapp erwähnt, da sie in ihrer überwältigenden Kraft eigentlich nicht in Worte zu fassen sind. Dazu gehört die Begegnung mit Jesus Christus, dem Auferstandenen, der ihn beauftragt (Gal 1,15–16), und insbesondere, was er im 2 Kor hernach erstmals dieser Gemeinde erzählt, nämlich seine wunderbare Entrückung ins Paradies (12,1–4).<sup>13</sup>

10 Nach Sidur Sefat Emet, S. 41.

11 F. Crüsemann: Wahrheitsraum, S. 282.

12 Vgl. etwa Gräßer: 2 Kor 1,1–7,16, S. 181–202.

13 Weiteres zu „Paulus im Paradies“: M. Crüsemann: Gott ist Beziehung, S. 236–243.

Eigentlich ist es keine Erzählung, denn sie bricht ab, kaum dass sie begonnen hat, und Paulus sagt klar, dass der Gehalt dieser Erfahrung in der Tat unaussprechlich ist. Er hatte etwas von dieser jederzeit existierenden größeren Welt Gottes gesehen und erkannt: vielleicht eine umfassende ihn aufnehmende Nähe Gottes im Garten außerhalb der Zeit, und doch der Zeit nicht enthoben, sondern in einer zeitlichen Dimension in großer Klarheit zu erfahren als Gegenwart des Verlorenen. Da das Paradies in jüdischer apokalyptischer Tradition als Aufenthaltsort der Gerechten<sup>14</sup> gilt, mag er auch etwas von der Gegenwart der einst Verlorenen begriffen haben, und so etwas mehr von der Auferstehung von den Toten als zuvor.

Dies alles darf aber nicht als Flucht in eine jenseitige Welt begriffen werden, sondern als Liebe zur irdischen geschaffenen Welt und ihrer Schönheit, ihren Tag für Tag zu bestaunenden Wundern. Sterne, Pflanzen, Tiere und Menschen, die ganze Schöpfung wird für Paulus zu einem der Ausgangspunkte seiner Predigt der Auferstehung in 1 Kor 15.<sup>15</sup> Erde und Himmel und alle Geschöpfe werden als geschaffene Welt gerettet und verwandelt, ohne hinfort von Leid, vom Unrecht tun, von Vernichtung, Schmerzen und Tränen der Trauer gequält zu werden (Röm 8,19–23).<sup>16</sup>

So sind gerade auch Sätze, die anscheinend nach einer unsichtbaren Welt Ausschau halten, doch entscheidend geprägt vom Ineinander von alter und neuer Schöpfung, wobei der unendliche Raum der göttlichen Welt das gegenwärtige irdische Leben durchdringt, so dass neue Schöpfung in der Gegenwart, in den Gemeinden, der leibhaftigen Präsenz des Messias in der Welt, zu erfahren ist: „Deshalb verlieren wir nicht den Mut. Wenn auch unser äußerliches Menschsein verfällt, so erneuert sich doch das innere Tag um Tag. Die Last unserer gegenwärtigen Bedrängnis ist leicht, denn sie führt uns in den alles Maß überschreitenden Raum, der die Fülle göttlicher Klarheit ist, der Zeiten und Welten umfasst – für uns, die wir nicht das Sichtbare im Blick haben, sondern das Unsichtbare. Das Sichtbare gehört ja dem Augenblick, doch das Unsichtbare der Unendlichkeit“ (2 Kor 4,16–18).

Wie entsteht Vertrauen? In den ersten Lebensjahren, der Zeit der ganz frühen Kindheit, können wir es erfahren und später als Erkenntnis fassen. Indem sehr kleine Kinder Vertrauen lernen, lernen sie überhaupt zu leben – und dass das Leben schön ist. Immer wieder treten zunächst Ängste auf, kaum dass Mutter oder Vater den Raum verlassen. Die Ungewissheit ist da, ob sie jemals wiederkommen werden. Erlebt wird die reale Möglichkeit, für immer verlassen zu werden. Doch kaum sind die Eltern oder andere Personen, die elterliche Aufgaben wahrnehmen, zurück, verschwinden alle Aufregungen und Tränen. Es tritt sofortige Beruhigung ein und völlige Entspannung, Glück und Lachen kehren wieder. So wird das Band zwischen Kindern und Eltern immer fester, bis auch längere Abwesenheiten ohne weiteres ertragen werden können. Es wird nicht so leicht und vielleicht sogar niemals zerreißen können, indem Vertrauen ein für allemal gelernt wurde und so in andere Beziehungen übergehen kann.

Etwas beinahe Frühkindliches zeigt sich auch ganz am Anfang des Briefes in 2 Kor 1,3–10, der Einleitung des Schreibens, über den Kreislauf der Tröstungen<sup>17</sup> und Ermutigungen, die von Gott ausgehend durch Himmel und Erde fließen, die Gemeinde erreichen und bei gegenseitiger Tröstung und Stärkung wieder als Lobpreis, ja, als Segnung zu Gott zurückkehren: „Gesegnet sei Gott, die väterliche Quelle (pater) des Erbarmens und aller Tröstung!“ (V. 3) Hier wird Gott wie Vater oder Mutter als Inbegriff der Liebe und des Erbarmens angesprochen. Man kann dabei schon ahnen, dass die Schreibenden ein Vertrauen zu Gott erlernt haben, das dem der kleinen Kinder gleicht. Dieses zeigt sich, wenn die, die sich verlassen wähnen, sich dennoch auf die Barmherzigkeit Gottes verlassen können. Daher heißt es dann *später*, ganz gewiss (V. 10): „Gott wird uns retten, wieder und wieder“. Diese Rettung ist keine Einbahnstraße, sondern sie kommt der Gemeinde zugute, die weiterhin wie auch schon zuvor, für Paulus und Timotheus zu beten lernt und nun zum Danken ermuntert wird, damit Gottes große Zuwendung (*chárisma*, V. 11) zu Gott zurückkehrt<sup>18</sup> als vielfältiges Danken (*eucharistía*). Auf diese Weise bekommt auch Gott selbst ein kostbares Geschenk.

14 Siehe z. B. Slavisches Henochbuch 8,9.

15 Siehe dazu im Einzelnen Janssen: Schönheit der Körper, S. 147–183.

16 Janssen: Schönheit der Körper, S. 234–262.

17 Dazu ausführlicher M. Crüsemann: Christologie der Beziehung, bes. S. 186–191.

18 „Die Gnade, die als Antwort auf das Bittgebet von Gott ausgeht (Charis) und sich im Gnadenerweis konkretisiert (Charisma), kehrt in der Form der Danksagung wieder zu ihm zurück (Eucharistia)“, Klauck: 2 Korintherbrief, S. 21.

## Literatur

**Frank Crüsemann:** Das Alte Testament als Wahrheitsraum des Neuen. Die neue Sicht der christlichen Bibel, 3. Aufl. Gütersloh 2018.

**Marlene Crüsemann:** Eine Christologie der Beziehung. Trost, charis und Kraft der Schwachen nach dem 2. Brief an die Gemeinde in Korinth, in: dies.: Gott ist Beziehung. Beiträge zur biblischen Rede von Gott, hg. v. Claudia Janssen und Luise Schottroff, Gütersloh 2014, S. 184–205.

**Erich Gräßer:** Der zweite Brief an die Korinther, ÖTK/NT 8/1 (Kap. 1,1–7,16), Gütersloh/Würzburg 2002.

**Claudia Janssen:** Anders ist die Schönheit der Körper. Paulus und die Auferstehung in 1 Kor 15, Gütersloh 2005.

**Hans-Josef Klauck:** 2 Korintherbrief, NEB 8, Würzburg 1986.

**Sidur Sefat Emet:** mit deutscher Übersetzung von Rabbiner S. Bamberger, Basel 1999.

**Thomas Schmeller:** Der zweite Brief an die Korinther (2 Kor 1,1–7,4), EKK VIII/1, Neukirchen-Vluyn/Ostfildern 2010.

**Luise Schottroff:** Der erste Brief an die Gemeinde in Korinth, ThKNT 7, Stuttgart 2013.

**Hans Windisch:** Der zweite Korintherbrief, KEK, 9. Aufl. Göttingen 1924 (Neudruck hg. v. Georg Strecker, 1970).

ONGOING

ONGOING

ONGOING

ONGOING

ONGOING

# Schlussgottesdienst

## Werft euer Vertrauen nicht weg – Hebräer 10,35–36

### Übersetzung für den Kirchentag Dortmund 2019

<sup>35</sup>Gebt eure Zuversicht nicht auf, welche großen Lohn erhält. <sup>36</sup>Denn ihr müsst standhaft bleiben, um zu tun, was Gott erwartet. Auf diese Weise werdet ihr erlangen, was Gott versprochen hat.

### Übersetzung in Leichte Sprache

Vertraut auf Gott.  
Habt Mut beim Leben in der Welt!  
Ihr seid frei.  
Vertraut auf Gott.  
Vertrauen und Mut belohnt Gott.

Auf den Lohn von Gott müsst ihr warten.  
Ihr braucht Geduld.  
Warten ist schwer.  
Lebt nach den Regeln von Gott.  
Und Gott gibt euch das Gute.  
Gott hält das Versprechen.

## Von Zuversicht und Standhaftigkeit

KERSTIN SCHIFFNER

So, nun haben wir dreieinhalb Tage über Vertrauen geredet, haben Bedeutungsnuancen und Dimensionen von *pístis* und *'-m-n / 'ämät* durchbuchstabiert, Vertrauensgeschichten gelesen: uns mit Hiskia nach unserem Vertrauen fragen lassen, mit Abraham um sein Kind wie sein Gottvertrauen gerungen, staunend vor dem Vertrauen der salbenden Frau in Jesus (und seinem in sie) gestanden und und und – da können wir uns zum Schluss auch an mehrerlei versuchen:

1. einen Text aus einem der wohl am wenigsten bekannten und dazu nicht gerade eingängigsten biblischen Bücher,
2. einen Predigttext, der aus zwei Versen mit – alle Artikel etc. mitgerechnet – im Griechischen gerade einmal 24 Wörtern besteht und
3. in welchem schließlich das neutestamentliche Wort für Vertrauen, *pístis*, nicht einmal vorkommt. Von Zuversicht ist die Rede; ob und wie die mit dem Vertrauen der in Hebr angesprochenen Adressat\*innen zu tun hat, dazu kommen wir später.

Und zu diesem zauberhaften Text nun also eine einladende Skizze, die Lust und Mut macht, sich mit den beiden Versen in ihrem Kontext zu beschäftigen... Als dann, sei's drum, frisch ans Werk – beginnen wir damit, uns der unter 1. benannten Problematik zu widmen: Woher stammen die zwei Verse für den Schlussgottesdienst, was ist das für ein Text, dieser ‚Hebräerbrief‘? Und in welchem Zusammenhang steht die Aufforderung der Verse 35–36 im 10. Kapitel?

### Kein Brief, nicht von Paulus, unklar: von wem für wen geschrieben ...

Orientierte sich die Beliebtheit biblischer Bücher an den mit ihnen verbundenen offenen Fragen, nun, dann müsste der Hebräerbrief (Hebr) eindeutig ziemlich weit vorn auf der Beliebtheitsskala rangieren. Denn: Klar ist eigentlich gar nichts an ihm – jedenfalls nichts von all dem, was wir Auslegenden sonst oft so gern nutzen, um einen Text bei aller Fremdheit und Abständigkeit zumindest ein bisschen zupacken zu kriegen, einzuordnen: Zeit und Ort der Abfassung, Verfasser\*in, Adressat\*innen und dann gerne auch noch was zur Form (Gattung) des Textes.

Wer Hebr sucht, wird im Briefkorpus des Neuen Testaments fündig; und zwar ziemlich an dessen Ende. Ihm folgen vor der Offenbarung des Johannes nur noch der Jakobus- und der Judasbrief.

„Wer nun wirklich diesen Brief geschrieben hat, weiß Gott“ – diesen Stoßseufzer stieß schon Origenes aus.<sup>1</sup> Und insofern nimmt es nicht wunder, dass sich die „Vorschläge für die Benennung des Autors des Hebr ... wie ein Who's who der urchristlichen Geschichte [lesen]. Es gibt kaum einen Mann, dessen Name in den Dokumenten des 1. christlichen Jahrhunderts auftaucht, dem nicht die Verfasserschaft zugesprochen wurde.“<sup>2</sup> Neben Paulus, Barnabas, Lukas und vielen anderen Männern sind dabei – eine Seltenheit für die androzentrische Auslegungsgeschichte – auch Frauen als Urheberinnen angenommen worden (von Harnack etwa versuchte nachzuweisen, dass die u.a. in Apg 18 u. Röm 16 erwähnte Prisc(ill)a hinter Hebr stünde).<sup>3</sup> Doch allen Bemühungen zum Trotz gibt Hebr das Geheimnis um seine Urheber\*innenschaft (ganz bewusst?)<sup>4</sup> nicht preis.

Und genauso unklar wie von wem bleibt, für wen genau der Text geschrieben wurde – die Inschrift ‚an Hebräer‘ ist sicherlich alt, wenn auch nicht ursprünglich zum Schreiben gehörig. Zumindest gibt es keine erhaltene Textfassung, die ohne diese Inschrift überliefert worden wäre. Sie ist somit eine allererste Interpretation des Textes. „Denn wer immer als erster die Inscriptio einfügte, muss davon überzeugt gewesen sein, dass Inhalt und Form auf ein ganz bestimmtes religiöses und kulturelles Milieu der Leser schließen ließen, nämlich auf das der aus dem Judentum stammenden, an Jesus als Christus glaubenden Mitglieder der Gemeinde.“<sup>5</sup> Diesen wurde die Kompetenz zugestanden, die vielfältigen Schriftzitate als solche zu identifizieren und einzuordnen. Denn klar ist: Hebr setzt ein gerütteltes Maß an Schriftkenntnis ebenso voraus wie Erfahrungen mit der Textauslegung.

Rainer Kampling gibt zu bedenken, dass die Uneindeutigkeit in der Frage der Empfänger\*innen des Schreibens vielleicht „auf eine theologische Intention des Verfassers hinweist. Er negiert eine Unterscheidung zwischen denen aus den Völkern und denen aus Israel, indem er durchgängig eine Identität als Hebräer behauptet, die allen eigen ist, die an Jesus Christus glauben, und zwar unter Absehung ihrer vorgegebenen Traditionen.“<sup>6</sup>

Okay, halten wir fest: Wer für wen geschrieben hat, wissen wir nicht – in beiden Fällen kann die Anonymität eine gewollte, ja, sogar eine theologisch intendierte sein. Aber mit was für einem Schreiben wir es zu tun haben, das dürfte doch wenigstens klar sein? Immerhin läuft es bei uns unter Hebräerbrief und steht inmitten der anderen neutestamentlichen Briefe. Doch weit gefehlt, auch in dieser Frage ist nichts klar: Zwar findet sich das Ende des ersten Jahrhunderts entstandene und immerhin seit dem Ende des vierten Jahrhunderts auch in der Westkirche als kanonisch, also zum Bestand der biblischen Texte gehörend, akzeptierte Schreiben an der genannten Stelle, aber weder kommt das Wort Brief an irgendeiner Stelle vor noch wird wie erwähnt in gattungstypischer Weise zu Beginn jemand als Adressat\*in angesprochen oder stellt sich als Absender\*in vor. Ein Briefschluss existiert zwar, in dem die Hoffnung auf ein Wiedersehen zwischen Angeredeten und der verfassenden Person ausgedrückt wird (13,22ff.). Allerdings ist wenig wahrscheinlich, dass diese Angabe von Beginn an Bestandteil des Textes war; eher ist von einem mit überlieferten Begleitbrief auszugehen.

Andererseits war die Briefliteratur der ersten Jahrhunderte bei weitem vielfältiger als es neutestamentlicher Form- und Gattungskritik lieb sein mag; wie so manches Mal lässt sich das Leben einfach nicht durch Formvorgaben einzwängen. Und insofern gilt: Hebr in der uns vorliegenden Endform will offensichtlich als Brief im weitesten Sinne verstanden werden – auch wenn er sich selbst offener als *lógos parakléseos* (13,22) bezeichnet, was traditionell mit „Mahnpredigt“<sup>7</sup> übersetzt wird, genauso gut, nein, ehrlich gesagt, besser und treffender aber Ermutigungsrede oder Wort der Ermutigung heißt.<sup>8</sup> Neutestamentlich finden sich – auch von der Struktur her ähnliche – Reden/Worte etwa in der Stephanusrede (Apg 7) und in der Rede des Paulus in Antiochia (Apg 13).

1 Zitiert nach Kampling: Rätsel, S. 11.

2 Kampling: Rätsel, S. 16.

3 Mit Kampling: Rätsel, S. 16: „Erstaunlich ist in der Geschichte der androzentrischen Einleitungswissenschaft, dass für den Hebr auch Verfasserinnen genannt werden.“

4 „Eine amtliche Autorität gegenüber der angeredeten Gemeinde wird nicht in Anspruch genommen. Anzunehmen ist, dass er [d. Verf. d. Hebr; KS] zu den urchristlichen Lehrern gehörte, deren Tätigkeit Schriftauslegung in der Vergegenwärtigung der christlichen Botschaft, katechetische Unterweisung und parakletischer Zuspruch und Ermahnung gewesen sein dürfte“ (Strobel: Brief an die Hebräer, S. 10).

5 Kampling: Rätsel, S. 25. Ähnlich Strobel: Brief an die Hebräer, S. 11.

6 Strobel: Brief an die Hebräer, S. 26f.

7 So etwa Hegemann: Brief an die Hebräer, S. 2.

8 Ganz eirenisch Schunack: Hebräerbrief, S. 12: „Wort des Zuspruchs und der Ermahnung“.

### Bei aller Unklarheit: das Warum und Wozu ist klar

Hebr kämpft mit allen literarischen Mitteln darum, seine Leser\*innen ‚bei der Stange zu halten‘, sieht er sie doch in der Gefahr, nach anfänglicher Begeisterung für ‚die Sache Jesu‘ jetzt zu ermüden, sich von der Brutalität des Faktischen ebenso entmutigen zu lassen wie von der fehlenden Wahrnehmung der Tragfähigkeit dessen, worauf zu vertrauen sie doch fest vorgehabt hatten. Im Alltag fällt das schwer. So kommen sie öfter nicht mehr zur Versammlung der Gemeinde oder verlassen diese (10,25), stehen nicht mehr so fest zusammen wie in den (seligen) Anfangstagen (vgl. die Schlussworte 13,1ff. im Kontrast zu 10,32ff) – kurz gesagt: lassen nach im Vertrauen/Glauben (2,3), haben der versprochenen Treue Gottes nichts entgegenzusetzen (vgl. 10,23).<sup>9</sup>

In und als Antwort darauf „geht es [dem Hebr] erkennbar darum, eine lebenspraktische Krise der Adressatenschaft durch ausgearbeitete Christologie zu überwinden und so christliches Ethos von der Mitte des Glaubens her zu orientieren und zu motivieren.“<sup>10</sup>

So summiert Hebr vor dem abschließenden 13. Kapitel mit seinen kurzen, knappen Aufforderungen, wie konkret das Vertrauen in Gott/Christus gelebt werden kann/soll, zwölf Kapitel lang die für ihn und damit die hinter ihm stehende Gruppe zentralen Überzeugungen, erzählt die Vertrauensgeschichte noch einmal und schreibt sie mit dem Ziel auf, so die Lesenden „über die Anfangsgründe des Glaubens hinauszuführen zu einer tieferen Einsicht (5,1ff).“<sup>11</sup> – und das tut er redlich biblisch-theologisch, also durch Auslegung des Ersten Testaments, der Heiligen Schrift der Angesprochenen. Das gesamte Schreiben lässt sich als thematisch geordnete Schriftauslegung verstehen: „Die beiden Leitthemen sind christologisch: Christus als himmlischer Hohepriester, der sich selbst einmalig zum Opfer dargebracht hat, und ekklesiologisch: die Kirche als das wandernde Gottesvolk auf dem Wege zur himmlischen Ruhe.“<sup>12</sup> Folgen wir diesen Leitthemen durch den Gesamtzusammenhang Hebr 1–13:

Wie die Vorfahren einst durch die Prophet\*innen Gottes Wort gehört haben, genauso haben auch wir, also Verfasser\*innen wie Lesende des Hebr, Gottes Wort durch den Sohn gehört (Hebr 1,1f.). Für Hebr ist Jesus also in vergleichbarer Form Gottes Sprachrohr wie die ersttestamentlichen Künder\*innen des göttlichen Willens. Allerdings spielt bei aller Kontinuität das Element der Steigerung eine wichtige Rolle (vgl. 1,3ff), weshalb direkt zu Beginn deutlich gemacht wird, dass Christus über den Engeln steht (bis 2,18).

Und wiederum zugleich (Hebr spielt kunstvoll mit dem Zugleich der verschiedenen Ebenen): Gottes Sohn ist ganz nah bei Gottes anderen Kindern, also uns, in jeder Hinsicht ihnen/uns gleich (2,16), weil genau das seine Bestimmung ist, an unserer Seite zu sein und für uns einzutreten.

17 Darum war es notwendig, dass er in jeder Hinsicht den Brüdern und Schwestern gleich wurde. Denn er sollte ein barmherziger und treuer Oberster Priester werden. Er sollte vor Gott für sie eintreten, um für die Schuld des Volkes Vergebung zu erlangen. 18 Denn er selbst wurde ja durch sein Leiden auf die Probe gestellt. Deshalb kann er den Menschen helfen, die auf die Probe gestellt werden. (2,17f., Basisbibel)

Um eben diese Menschen – noch einmal: letztlich um uns als Lesende – geht es: Sie sind unterwegs auf ihrem Lebensweg, nicht allein sondern in Gemeinschaft; Hebr nutzt das vertraute Bild des wandernden Gottesvolkes (3,1–4,13) und öffnet in seinem typologischen Erzählen die Verheißungen Israels für die neu hinzukommenden Anhänger\*innen Jesu.

9 Anders ausgedrückt: Die AdressatInnen drohen, „in ein Missverhältnis zu ihrem Christsein zu geraten, träge im Hören auf das Wort Gottes zu werden und existenziell von der Gewissheit des Heils abzukommen.“ (Strobel: Brief an die Hebräer, S. 11).

10 Backhaus: Ethik des Hebräerbriefes, S. 112.

11 Köster: Einführung, S. 711.

12 Köster: Einführung, S. 712 – wenngleich seine selbstverständliche Rede von der Kirche als gedachter Größe vom heutigen Stand der Forschung aus für die Entstehungszeit des Hebr doch mindestens gewagt ist; viel wahrscheinlicher befinden wir uns nach wie vor mitten in der Identitätssuche und Standortbestimmung einer nach wie vor kleinen jüdischen Gruppierung, die in dem Rabbi aus Nazareth den von Gott gesandten und gesalbten Befreier sieht. So auch Kampling: Rätsel, S. 23: „Der Autor des Hebr erweist sich als ein Theologe, der nach der traumatischen Erfahrung der Tempelzerstörung auf die im Judentum offene Frage nach der theologischen Relevanz dieses Ereignisses die christologische Antwort gibt. Sein Profil ist zugleich jüdisch und christlich: Jüdisch, insofern sein kultureller und intellektueller Kontext ganz in der Tradition und Situation des Judentums beheimatet ist; christlich, insofern er diese Tradition und Situation christologisch reflektiert und deutet. Er steht damit auf der Schwelle einer neuen religiösen Identität.“

Dieser wiederum wird ausführlich als neuer Hohepriester nach dem Vorbild Melchisedeks (Ps 110; Gen 14,17ff) vorgestellt, der einerseits ganz nah bei den Menschen ist im Erfahren von Versuchung/Prüfung, Leid und Tod und andererseits ganz Gott ist und infolge freier Entscheidung zur Erniedrigung nun das ein für alle Mal gültige und damit letztnotige und vor allem notwendende Opfer ist (7,27). In ihm gründet die Verlässlichkeit und Treue des neuen Bundes (8,1–10,18 auf der Basis von Jer 31,31ff. in Kombination mit Ex 25f. und Ps 40,7ff.), für den Jesu Menschlichkeit, eben auch und vielleicht sogar vor allem bis hin in den Tod, die zentrale Grundlegung ist. Denn genauso leiblich-irdisch wie Christus selbst, so der dritte thematische Teil des Hebr (10,19–12,29), müssen auch die Lesenden, also die Nachfolger\*innen Christi, also wir, sich/uns voll und ganz einlassen auf die Realitäten dieses Lebens, dieser Welt und sind damit zum Spagat herausgefordert zwischen der Nicht-Verwurzelung und Verhaftung an das Hier und Jetzt und dem voll und ganz hier Leben zugleich – das machen nicht zuletzt die in Kap. 11 vorgestellten biblischen Vertrauensvorbilder deutlich, deren Lebenswege Hebr nachzeichnet. Und so betont auch der Schlussabschnitt in Kap. 13 deutlich: Christus starb mitten in der Welt. „Gerade weil Christen keine bleibende Stadt in dieser Welt haben ..., ist ihr Platz in der Welt dort, wo Jesus gelitten hat – das ist eine Herausforderung an die Frommen aller Zeiten, die nur von einer himmlischen Erlösung reden.“<sup>13</sup>

Wer auch immer Hebr geschrieben haben mag – er/sie erweist sich „in seiner Analyse der Situation als Seelsorger im wahrsten Sinne des Wortes, demzufolge er die drohende Gefahr des Glaubensverlustes in Sorge um die, die um die Abgründigkeit ihres Tuns nicht wissen, aufdeckt.“<sup>14</sup>

#### **Annäherungen an die Predigtverse – 10,35f. in ihrem Kontext**

##### **Aus einem Guss: Werbung für das Vertrauen (Hebr 10,32–12,3)**

Der Abschnitt ist sorgfältig komponiert: Aufrufe/Imperative rahmen den Abschnitt: Dem erinnert euch! (10,32) des Anfangs entspricht Bedenkt! (12,3) ebenso wie der Aufruf zum Durchhalten, zur Ausdauer: *hypomoné* in 10,32,36 kommt dreimal vor in 12,1–3. Innerhalb dieses Rahmens bringt Hebr zum Ausdruck: „Es geht um eine durch die Erinnerung gestiftete Ermutigung des Glaubens.“<sup>15</sup> Der Abschnitt beginnt mit einem Rückblick in die eigene Gemeindefahrung (10,32–39; s. dazu unten), stellt diese in den Zusammenhang der gesamten Vertrauensgeschichte (Kap. 11) und endet mit dem Ausblick auf Jesus, der das Gottvertrauen begründet und vollendet hat (12,2; Übersetzung BigS) – all diese guten Beispiele wollen letztlich nicht mehr und nicht weniger, als die Angesprochenen bzw. Angeschriebenen zu ermuntern, eben nicht müde zu werden, sondern ihrerseits die müden Hände und die wankenden Knie (12,12) zu stärken und dem Frieden nachzujagen (12,14).

##### **Nur ein kurzer Blick zurück: Der Paukenschlag in 10,31 – oder: Nix ist mit ‚lieber Gott‘**

Bevor mit 10,32 der uns unmittelbar interessierende Abschnitt einsetzt, lässt Hebr seine voranstehenden Überlegungen mit einem wahren Paukenschlag enden. Fast schon verzweifelt klingt es, wenn und wie er seine Ermunterung zum Festhalten am Bekenntnis und damit an dem, dessen Treue felsenfest steht, durch eine eindringliche Warnung vor dem Rückfall in alte Muster unterstreicht: Jetzt nämlich, wo durch des Hohepriesters Opfer alles gelöst ist, jetzt bleibt für einen Rückfall hinter diese Befreiung nichts weiteres mehr denkbar als unbarmherziges Gericht – denn: Furchtbar ist es, in die Hände des lebendigen Gottes zu fallen! (10,31)<sup>16</sup>

Was zunächst abschreckend wirken mag, hat es doch so wenig mit unserer gegenwärtigen Art von Gott zu reden zu tun, ist dabei doch nicht mehr und nicht weniger als ein Ernstnehmen Gottes, wie ihn die Bibel in ihren beiden Teilen erzählt: Gott ringt um uns Menschen, gibt sich ganz und gar an uns hin, tut alles, wirklich alles, damit wir Menschen Vertrauen lernen – hat er/sie, so fragt Hebr, wenn wir das einmal verstanden haben, nicht allemal verdient, dass nicht aller Einsatz umsonst war? Darf Gott nie Ansprüche stellen, nie etwas fordern als menschliche Antwort auf seine Treue? Hebr bezeugt

<sup>13</sup> Köster: Einführung, S. 714.

<sup>14</sup> Kampling: Rätsel, S. 31.

<sup>15</sup> Hegermann: Brief an die Hebräer, S. 217.

<sup>16</sup> Da es zum Stil des Hebr gehört, die einzelnen Abschnitte in Ausrufe münden zu lassen, ist für Hegermann (Brief an die Hebräer, S. 215): „Hebr. 10,31 als Schlußzäsur gesichert.“

klar: Doch, das darf er. Alle Menschen sind mit dem Leben in Höhen und Tiefen konfrontiert, den Luxus der Hoffnungslosigkeit dürfen sich welche, die auf Jesus als den Christus vertrauen, aber nicht länger leisten, denn jetzt den Kopf hängen zu lassen, das heißt für Hebr: das Befreiungshandeln Christi zu verneinen.

Das ist der Preis für eine biblische Rede von Gott – kein Raum für den nur lieben Gott, der nichts tut – einmal mehr zeigt sich Hebr als Kenner der biblischen Tradition, in der Gott und niemand sonst für alles in seiner/ihrer Schöpfung verantwortlich zeichnet (ja, und auch Menschen versucht...).

### **Denkt doch an das, was früher war – das hilft für jetzt und die Zukunft! (10,32–39)**

Klar, sagen Sie jetzt, machen wir ja schon die ganze Zeit, haben wir ja verstanden, dass Hebr so funktioniert, dass er uns mitnimmt in seine Form der Schriftlektüre. Diesmal aber ist das Früher nicht das Früher der Schrift, sondern die Erinnerung daran, wie es für die Adressat\*innen losgegangen war mit der ‚Sache Jesu‘, die nicht nur ‚Begeisterte braucht‘ sondern vor allem Durchhaltewillige, Starke, die sowohl eigene Benachteiligung, Schmähung, Verunglimpfung in Kauf nehmen als auch anderen zur Seite stehen, denen es ähnlich ergeht, für sie eintreten und solidarisch bleiben. Solche Menschen seid ihr doch, schreibt Hebr (10,32–34), lasst euch ausrauben, habt Mitleid mit den Gefangenen – hey, was soll euch denn noch passieren?! Die Erinnerung an ihr Füreinander-Einstehen, an ihre gelebte Solidarität, kann, soll und muss doch Ermutigung für die Gegenwart sein:<sup>17</sup>

Werft nun eure Zuversicht nicht weg, die eine große Entlohnung hat. Denn Geduld habt ihr nötig, damit ihr, nachdem ihr den Willen Gottes getan habt, die Verheißung empfangt. (V. 35f.) – Nicht mehr lange, versprochen, ganz, ganz kurz noch (und jetzt kommen zwei der wunderbarsten Verheißungen, nämlich Jes 26,20 und Hab 2,3ff., beide zitiert nach der Septuaginta, der griechischen Übersetzung des AT): Noch ganz, ganz kurz, (dann) wird der Kommende da sein, und er wird nicht ausbleiben. Mein Gerechter aber wird aus Glauben leben. Und wenn er zurückweicht, hat meine Seele kein Wohlgefallen an ihm.

Die Alternative Hab 2,4b bleibt eine rein theoretische Möglichkeit, denn: Zurückweichen, klar, das ist nicht Sache des Hebr und seiner Leser\*innen: Wir zeichnen uns aus durch Glauben zur Erhaltung der Seele (10,39)<sup>18</sup>, anders übersetzt Wir sind nicht solche Menschen, die ängstlich ins Verderben zurückweichen, sondern solche, die durch Gottvertrauen das Leben gewinnen (BigS) – und sind damit nicht allein sondern stehen in einer langen Vertrauensgeschichte. „Der Schlusssatz unterstreicht zunächst noch einmal die eben ergangene Warnung, um dann zum Heilszuspruch zurückzulenken und zugleich zu der ausdrücklichen Entfaltung des Glaubensthemas überzuleiten, das unseren Text der Sache nach schon mitbestimmt.“<sup>19</sup>

Unser Predigttext leitet folglich zur expliziten Erörterung der Vertrauensfrage erst hin – denn ab 10,39 (s. dazu im übernächsten Abschnitt) verwendet Hebr das zuvor fast nie vorkommende *pístis* in nahezu jedem Vers.

### **Und was jetzt genau? Zu 10,35f. im Detail**

Noch einmal die Kirchentagsübersetzung: Gebt eure Zuversicht nicht auf, welche großen Lohn erhält. Denn ihr müsst standhaft bleiben, um zu tun, was Gott erwartet. Auf diese Weise werdet ihr erlangen, was Gott versprochen hat.

Unsere beiden Verse übernehmen wie gerade gezeigt eine Art Scharnierfunktion zwischen einer doppelten Begründung: der des Rückblicks (V. 32–34) und der der Zukunft (V. 37f.).

In der Situation der Bedrängnis (V. 32ff.) durften die Adressat\*innen sich als frei von den Zwängen von Besitz und Reichtum erleben; deren Vergänglichkeit ist für sie nichts Bedrohliches mehr. Im Gegensatz zu allen irdischen Gütern bleibt der himmlische Lohn sicher. Hebr geht noch einen Schritt weiter und versteht – aus heutiger Sicht fremd bis befremdlich anmutend – die erfahrenen Leiden, die schlechte Behandlung, als echte Chance: „Die, die auf Erden verfehmt sind, haben ... einen großen Vorteil.

17 So auch Strobel: Brief an die Hebräer, S. 133: „Der Unterabschnitt V. 32–39 „will mit Nachdruck Ermunterung sein, um das Schwache zu stärken und das Gefährdete mit neuem Vertrauen zu erfüllen.“

18 Übersetzungen in diesem Abschnitt nach Lüdemann/Schleritt: Arbeitsübersetzung, S. 479.

19 Hegermann: Brief an die Hebräer, S. 217.

Sie haben auf Erden nichts mehr zu verlieren und bei Gott schon alles gewonnen. Sie haben ... den Zugang des freien Wortes zum Thron Gottes. Der in 4,16 versprochene Lohn – Barmherzigkeit, Gnade und Hilfe in rechter Zeit – ist ihnen sicher. Nur eines brauchen sie: die geduldige Ausdauer, in rechtem Tun des Willens Gottes dessen unverbrüchlichem Versprechen, der Verheißung (*epaggelia*) zu trauen.<sup>20</sup>

Nicht mehr und nicht weniger also braucht es als Antwort auf Gottes Treue als festzuhalten an der *parresia*. Nein, anders, denn V. 35 formuliert ja negativ, wörtlich übersetzt: Werft eure *parresia* nicht weg! Beide Sätze formulieren damit inhaltlich exakt das Gleiche. V. 36 nimmt positiv auf, was in V. 35 negativ ausgedrückt wurde: Dem „Werft nicht weg“ aus V. 35 entspricht „habt Ausdauer/Widerstandskraft“ in V. 36; beide sind dann gefolgt von der Nennung der positiven Folge: großer Lohn und die Erlangung des Versprochenen.

Um besser zu verstehen, worauf es für Hebr ankommt, lohnt ein kurzer Blick auf die Schlüsselwörter.

### **Parresía – oder: Wie war das noch gleich mit der Zuversicht?**

Viermal kommt *parresia* im Hebr vor (3,6; 4,16; 10,19.35). Ursprünglich entstammt der Ausdruck der antiken griechischen Politik. Er drückt das den Vollbürgern vorbehaltene Recht zur freien öffentlichen Meinungsäußerung aus und zugleich der Freimut, dieses Recht auch angesichts von Hindernissen auszuüben.<sup>21</sup>

In der Septuaginta, der griechischen Übersetzung des Ersten Testaments kommt *parresia* nur selten vor; deutlich wird dabei die Perspektivverschiebung, wie sie besonders in Hiob 27,9f.; 22,23-27 zutage tritt: Zentral ist „die Freiheit oder auch der freie und freudige Stand vor Gott, der einen offenen, durch nichts mehr versperrten Zugang zu ihm einschließt.“<sup>22</sup>

Neutestamentlich wird *parresia* sowohl bezogen auf die Öffentlichkeit des Auftretens Jesu verwendet (Joh) als auch (so v.a. in der Apg), um zu beschreiben, wie die Nachfolger\*innen Jesu ungeachtet von Widerständen ihre Sache vertreten. Im Hebr schließlich ist *parresia* gleichzeitig „objektiv gegebener freier Zugang und subjektiv zu realisierender und festzuhaltender Freimut in der Beziehung zu Gott.“<sup>23</sup> Wichtig ist dabei, dass das geforderte Verhalten eindeutig im Bereich des Möglichen bleibt, Hebr von den Angesprochenen also nichts Unzumutbares erwartet.

Die Aufforderung von 10,35, die Zuversicht/ das Zutrauen nicht zu verlieren/wegzuwerfen (*apoballein* kann beides meinen)<sup>24</sup>, nimmt wie schon erwähnt 4,6 wieder auf: Wir sind Gottes Haus, wann immer wir an dem Zutrauen [*parresia*] und an der zu rühmenden Hoffnung festhalten. (Übersetzung BigS)<sup>25</sup> Deutlich ist damit: *parresia* ist nicht einfach ein Synonym für *pistis*, ist also nicht einfach gleichermaßen mit Vertrauen wiederzugeben. Gleichzeitig steht es aber sachlich in engem Zusammenhang: „The faith exhorted in 10,19–39 is the faith defined in 11,1 and the faith illustrated in 11,3–38.“<sup>26</sup> Zutrauen, Zuversicht, Freimütiges Eintreten für – all dies sind Nuancen von *parresia* (nur Luther 2017 übersetzt mit Vertrauen), die für die Auslegung des Textes fruchtbar gemacht werden können.

20 Karrer: Hebräer, S. 246f.

21 Schlier: *parresia*, S. 870f.

22 Schlier: *parresia*, S. 873.

23 Löhr: Umkehr, S. 113. Er fasst (S. 114) Hebr 10,32–39 so zusammen: „Der Hebr mahnt in 10,32–39 zu einem aktiven Tun, welches den Willen Gottes durch Ausdauer und Freimut erfüllt. Vorgebeugt werden soll einer verzagten Passivität, die sich von der persönlichen Beziehung auf Gott, dem Zugang in Freimut, abbringen läßt und so das Verheißungsziel verfehlt.“

24 Löhr: Umkehr, S. 112, Anm. 559, übersetzt *parresia* mit *Freudigkeit* und verweist darauf, dass *apoballein ten parresian* auch heißen kann ‚den Mut nicht verlieren‘.

25 Mit Karrer: Hebräer, S. 242: „Er mahnt, die Gemeinde solle bewahren, was sie durch das Christusgeschehen erhalten hat, die freien Rede ihres Zugangs zum Thron der Gnade.“

26 M. R. Cosby, zitiert nach Wider: Theozentrik, S. 179, Anm. 1, Hervorh. im Text.

### **Hypomoné – widerständiges Aushalten**

Widerständiges Aushalten, das klingt wie ein Widerspruch, zugegeben – und trifft doch das Facettenreiche des griechischen Wortes am Ehesten. Standhaftigkeit, Ausdauern, Ausharren – so umschreiben Übersetzungen das griechische *hypomoné*; auch mit Geduld wird es übersetzt (etwa Lutherübersetzungen 1984/2017 für Röm 8,25; 15,4), wobei letzteres im deutschen Sprachgebrauch größere Passivität assoziiert sein lässt als eigentlich sachgerecht.

*hypomoné* bezeichnet im griechischen Schrifttum „das selbstmächtige ungebeugt und trotziges Standhalten gegenüber anstürmenden Übeln und damit eine Form der Tapferkeit“;<sup>27</sup> die Septuaginta drückt damit die Hoffnung Israels im Sinne des wartenden Vertrauens auf Gott aus (z. B. Jer 14,8; 17,13 LXX). In den späteren neutestamentlichen Schriften (in den Evangelien nur selten verwendet, Jesus wird es nie in den Mund gelegt) wird *hypomoné* zu einer SchlüsselTugend im Zusammenhang mit *pístis* (Vertrauen) und/oder *agápe* (Liebe; s. z. B. Jak 1,3; 2 Thess 3,5; 1 Tim 6,11; 2 Tim 3,10; Apk 2,19).

Für unsere Stelle zeigt das: *hypomoné* beschreibt die tragende Grundhaltung, die zur Zuversicht gehört. Es braucht Ausdauer, Beharrlichkeit, Standhaftigkeit – im Widerstand zu äußeren Schikanen genauso wie zu gemeinschaftsinternen ‚Auflösungserscheinungen‘ – um an der Zuversicht festzuhalten und um zu tun, was Gott erwartet (Hebr 10,36). Mit Letzterem hält Hebr noch einmal fest, dass hier nicht die Rede von ‚christlichen Werten‘ im Sinne innerer Gestimmtheiten ist, sondern dass die Frage der Haltung eben immer eine (mindestens auch) körperlich/äußerlich sichtbare ist.

Beide ‚Schlüsselqualifikationen‘ zusammen lassen Hebr gewiss sein, dass die Frauen und Männer der Vertrauensgemeinschaft dessen gewahr werden, was Gott versprochen hat, nämlich Gottes Kommen, Gottes spürbare Nähe – ein Wahrwerden dessen, worauf schon so lange gewartet wird, wie die schon erwähnte Verbindung der Zitate aus Jesaja und Habakuk deutlich macht.

Anders als oft vielleicht auf den ersten Blick, das erste Querlesen oder auch anders als die Eindrücke aus den vorgeschlagenen Sonntagsperikopen, ja, anders als manche Literatur zum Hebr vermuten lässt, haben wir es also nicht mit einem primär ‚abgehobenen‘ Werk zu tun, dessen Ziel darin bestünde, möglichst komplizierte (manche sagen: verquaste) theologische Gebilde und Gebäude zu errichten. Nein, Hebr verfolgt sehr wohl auch eine klare ethische Linie. Es geht, knapp formuliert, um den Alltag als Gottesdienst, um ein „Verständnis des Lebens als Gottesdienst“,<sup>28</sup> um die Verbindung von Denken und Tun, Beten und Handeln. Es geht „um die Ausrichtung des ganzen Menschen auf den heiligen Gott, um seine radikale Erneuerung im Magnetfeld des durch Christus geöffneten Himmels, wenn auch unter den erdschweren Bedingungen werktäglicher Glaubenstreue. Die Ethik des Hebr lässt die religiöse Frage zur Lebensfrage werden – auf Ehre und Gewissen... Wo die Wirklichkeitskonstruktion sich an einem symbolischen Universum orientiert, das keinen in sich abgeschlossenen Raum darstellt, sondern die Fenster öffnet für Transzendenzwahrnehmung, da wird die alltägliche Lebenswelt entgrenzt und in ihrer eigentlichen Dimension wiederentdeckt. Die ethische Forderung des Augenblicks rückt so nicht in die Ferne. Im Gegenteil, jede noch so bedeutungslos scheinende Geste im Alltagsdrama wird grenzenlos wichtig und gewinnt einen ethischen Rang, der kaum zu überschätzen ist: Inmitten des Alltags werden wir ‚Gastgeber der Engel‘ [13,2; KS], Hüter der Transzendenten in einer entzauberten Welt.“<sup>29</sup>

### **Jetzt kommt es geballt: das Vertrauen (*pístis*) – Kap. 11**

Nachdem 10,39 die Angesprochenen noch einmal eingeschworen hat auf ihre gemeinsame Haltung (nicht Zurückweichen sondern Vertrauen), definiert das gesamte folgende elfte Kapitel, was Hebr sich unter Vertrauen (*pístis*) vorstellt.

Fand *pístis* in 1,1–10,31 lediglich viermal Verwendung, so tritt es im dritten und letzten Abschnitt des Hebr (10,32–13,21) geballt in den Vordergrund: 28mal findet sich *pístis* hier.<sup>30</sup>

Mindestens (oder spätestens) seit Martin Luther zählt Hebr 11,1 zu den bekanntesten Versuchen über-

27 Radl: *hypomoné*, Sp. 969.

28 Karrer: Hebräer, S. 239. Dieses Verständnis ist schon im paulinischen Schrifttum angelegt, wird in Hebr aber deutlich vertieft.

29 Backhaus: Ethik des Hebräerbriefes, S. 134.

30 Karrer stellt in seinem Kommentar von 2008 diesen Teil des Hebr daher unter die Überschrift „Leben aus dem Glauben“: Hebräer, S. 236.

haupt zu definieren, was Glaube/Vertrauen eigentlich meinen könnte – darum zitiere ich es hier nach der Übersetzung von 1545: „Es ist aber der Glaube eine gewisse Zuversicht des, das man hoffet, und nicht zweifeln an dem, das man nicht siehet.“<sup>31</sup> Leider ist hier nicht der Ort, um der Frage nachzugehen, warum bei Befürworter\*innen wie Gegner\*innen dieser Definition im Laufe der Geschichte der zweite Versteil immer stärker in den Vordergrund zu treten schien, bis dahin, dass Glaube bei den ‚Gebildeten unter den Verächtern‘ der Religion zur schieren Irrationalität degradiert ist...

Angefangen mit dem Anfang, also der Schöpfung durch Gottes Wort (die starke Wort-Gottes-Theologie der Schrift wird schon direkt in Hebr 1 formuliert, hier wieder aufgenommen), zieht sich die Reihe der Vertrauens-Zeug\*innen durch die gesamte Geschichte – gemeinsam ist den unterschiedlichen Vertrauensgeschichten (unter den Zeug\*innen hätten natürlich gern mehr Frauensein dürfen...), dass sie in Bewegung gekommen sind, es in die Hand genommen haben, das Vertrauen auch zu leben – noch einmal bzw. wieder also: Vertrauen ist auch für Hebr kein verinnerlichtes Fühlen, sondern eine Grundhaltung, die Ausdruck findet, die in Bewegung kommt und bringt – in deutlicher Akzentverschiebung z. B. zu paulinischen Äußerungen. Während bei Paulus im Röm *pistis* noch zentral zur Grundlegung der Theologie gehörte, in der Ethik hingegen seltener vorkam, dreht Hebr das komplett um. „Mit seinen Gewichtungen könnte sich darum das Glaubensverständnis überhaupt ändern. Die Akzente könnten sich vom geschenkten, rettenden Glauben des paulinischen Christentums zum Glauben im Sinne einer treuen Lebenshaltung verschieben (vgl. das Moment der Ausdauer und Treue in 10,37f.).“<sup>32</sup>

Anders gesagt: Glaube/Vertrauen wird zur Grundlegung der Ethik. So gelesen ändert sich die Fragestellung von Beginn an: „Was bedeutet es für den Binnenraum der Gemeinde in ethischer Hinsicht, wenn die Adressaten daran glauben, Jesus stehe als Sohn über den Engeln, habe am Kreuz den Vorhang zum Allerheiligsten mit eigenem Blut durchschritten, trete als Hoherpriester nach der Ordnung des Melchisedek für die Seinen ein? Wir stellen daher – im Sinne Bertolt Brechts – an Hebr die einzige ‚sachkritische‘ Frage, die im Feld der Ethik sach-dienlich wirken mag: ‚Sage mir nicht, was du glaubst! Sage mir, was sich ändert, wenn du es glaubst!‘ Wie also verändert der Auctor ad Hebraeos, dieser Virtuose des Glaubens, das Ethos seiner Adressaten?“<sup>33</sup>

Diese Veränderungen sind – davon wissen wir alle ein Lied zu singen – oft nur klein, Winzigkeiten im Angesicht des Alltags, dessen, was unsere Welt zu bestimmen scheint. Und doch – davon ist Hebr überzeugt und davon will auch ich mich immer neu überzeugen lassen: All das zählt, es ist nicht bedeutungslos, mit welchem Blick ich auf die Welt schaue, in wessen Fußspuren ich in die Welt trete, in wessen Namen wir uns zum Gottesdienst versammeln. Amen.

Amen. Eben damit schließt Hebr sein Schreiben.<sup>34</sup> Und ruft damit in Erinnerung, dass im Hebräischen Glaube/Vertrauen meint, fest gegründet zu sein (*-m-n*), auf festem Grund zu stehen.

---

31 Zitiert nach <http://luther1545.org/luther-bibel/> (14.03.2018).

32 Karrer: Hebräer, S. 238.

33 Backhaus: Ethik des Hebräerbriefes, S. 115, Hervorhebung im Text. Ganz ähnlich Karrer: Hebräer, S. 239: „Nach seiner kulttheologischen Erörterung (4,14–10,31) tritt die Gemeinde in all ihren Lebensvollzügen zum himmlischen Heiligtum mit dem Hohepriester Christus hinzu. Und mit der fortschreitenden Zeit gewinnt ein Moment der Konstanz – der Dauerhaftigkeit und des Ausharrens – im Glauben an Rang. ... Der Glaube wandelt sich nicht zu einer Dimension ethischen Handelns, sondern bleibt dessen Grundlage und Voraussetzung.“

34 Es folgen nur noch wenige Verse, die vermutlich ursprünglich ein separates Begleitschreiben darstellten (13,22–25).

## Literatur

**Knut Backhaus:** Auf Ehre und Gewissen! Die Ethik des Hebräerbriefes, in: Kampling 2005, S. 111–134.

**Harald Hegermann:** Der Brief an die Hebräer, THKNT 16, Berlin 1988.

**Rainer Kampling:** Sich dem Rätsel nähern. Fragen zu den Einleitungsfragen des Hebräerbriefes, in: ders. (Hg.): Ausharren in der Verheißung. Studien zum Hebräerbrief, SBS 204, Stuttgart 2005, S. 11–34.

**Martin Karrer:** Der Brief an die Hebräer. Kapitel 5,11–13,25, ÖTK 20/2, Gütersloh 2008.

**Helmut Köster:** Einführung in das Neue Testament, Berlin u.a. 1980.

**Helmut Löhr:** Umkehr und Sünde im Hebräerbrief, BZNW 73, Berlin u.a. 1994.

**Gerd Lüdemann/Frank Schleritt:** Arbeitsübersetzung des Neuen Testaments, UTB 3163, Göttingen 2008.

**Walter Radl:** Art. *hypomoné*, in: EWNT III, 2. Aufl. Stuttgart u.a. 1992, Sp. 969–971.

**Helmut Schlier:** Art. *parresía, parresiázomai*, in: ThWNT 5 (1954), S. 869–884.

**Gerd, Schunack:** Der Hebräerbrief, ZBK 14, Zürich 2002.

**August Strobel:** Der Brief an die Hebräer, NTD 9/2, 4. Aufl. Göttingen 1991.

**David Wider:** Theozentrik und Bekenntnis. Untersuchungen zur Theologie des Redens Gottes im Hebräerbrief, BZNW 87, Berlin u.a. 1997.

**TRAU**

**DICH**

**!!!!**

# Feierabendmahle

## Vertrauen lernen – Markus 16,14–15

### Übersetzung für den Kirchentag Dortmund 2019

<sup>14</sup> Zuletzt, als „die Elf“ zu Tische lagen, zeigte Jesus sich ihnen. Er hielt ihnen vor Augen, dass sie kein Vertrauen hätten und verhärtet seien, weil sie denen nicht vertrauten, die ihn als Auferstandenen gesehen hatten. <sup>15</sup> Und er sagte zu ihnen: „Geht in die ganze Welt und verkündet die Freudenbotschaft der ganzen Schöpfung.“

### Übersetzung in Leichte Sprache

Die Freunde von Jesus treffen sich.

Sie fragen:

Was wird aus uns?

Jesus ist tot.

Gott ist für uns weit weg.

Was wird aus uns?

Und dann:

Jesus steht im Raum.

Alle sehen ihn.

Jesus ärgert sich.

Jesus sagt:

Wo ist euer Glaube?

Euer Vertrauen?

Ich lebe.

Anders als vorher.

Aber ich lebe.

Geht los.

Erzählt es allen.

Den Menschen.

Den Tieren.

Der ganzen Welt.

Es ist eine gute Nachricht:

Der Tod hat verloren.

Ich lebe.

Gott ist da.

## Von der Kraft des Vertrauens

JENS HERZER

Der für die Feierabendmahle ausgewählte Text bietet eine ungewöhnliche Szene. Darin wird vorausgesetzt, dass die Jünger Jesu nach dem Tod Jesu beisammen zu Tisch sind. Doch steht nicht das gemeinsame Essen im Mittelpunkt, sondern der überraschende und unvermittelte Tadel des auferstandenen Jesus gegenüber seinen bisherigen Weggefährten: Sie hätten kein Vertrauen und glaubten denen nicht, die ihnen von der Begegnung mit dem auferstandenen Jesus berichtet hatten. Doch indem Jesus das mangelnde Vertrauen des Jüngerkreises benennt, überwindet er es zugleich. Damit schafft er die Voraussetzung, dass sie sich zur Verkündigung jener frohen Botschaft auf den Weg machen, die sie selbst zunächst nicht glauben konnten. Ihrer lähmenden Skepsis setzt er sein Vertrauen in ihre Möglichkeiten und Fähigkeiten entgegen und hilft ihnen damit, selbst das Vertrauen in die Botschaft des Evangeliums zu lernen.

### Die Verse im Kontext

Die geschilderte Szene gehört zum sogenannten „längeren“ oder „kanonischen“ Abschluss des Markusevangeliums (Mk 16,9–20), der in einem Teil der antiken Handschriften fehlt.<sup>1</sup> Weithin und zu Recht durchgesetzt hat sich die Auffassung, dass es sich um einen sekundären Nachtrag zum ursprünglichen Schluss Mk 16,1–8 handelt, der Erscheinungen des auferstandenen Jesus sowie dessen Himmelfahrt und die Beauftragung der Jünger zur Missionsarbeit ergänzt. Dieser Anhang erweist sich in seinem Erzählstoff auf vielfältige Weise abhängig von den Überlieferungen der anderen Evangelien: Pate standen vor allem die Erscheinungs- und Himmelfahrtserzählungen bei Lukas (Lk 24; vgl. Apg 1,1–9) und die Erscheinung vor Maria Magdalena bei Johannes (Joh 20,11–18); in der Aussendung zur Mission klingt außerdem Mt 28,18–20 an.<sup>2</sup>

Man hat zwar immer wieder infrage gestellt, dass es sich bei der Aussage über die Furcht der Frauen und deren Flucht vom Grab in Mk 16,8 tatsächlich um den ursprünglichen Schluss des Markusevangeliums handeln könne und aufgrund der merkwürdigen Offenheit vermutet, der ursprüngliche Abschluss des Evangeliums sei lediglich verloren gegangen und dann erneut ergänzt worden. Doch spricht einiges dafür, dass der oder die Verfasser des Evangeliums mit Bedacht diesen offenen Schluss wählten und die – doch sicher bekannten – Erscheinungen Jesu bewusst nicht berichteten, sondern sie lediglich ankündigten (16,7). Die Frauen sind zwar die ersten Zeuginnen des geöffneten und leeren Grabes, werden aber selbst nicht Zeuginnen einer Erscheinung des Auferstandenen, sondern von einem „jungen Mann“ mit der Nachricht der Auferstehung Jesu konfrontiert und beauftragt, „seinen Jüngern und Petrus“ zu sagen, der Auferstandene werde ihnen in Galiläa erscheinen (vgl. auch Mt 28,7). Das Markusevangelium endet so mit dem zwar unbefriedigenden, erzählerisch aber nicht ungeschickten „Cliffhanger“, dass die Frauen entgegen der Anweisung des Boten am Grab niemandem etwas davon sagen, weil sie sich fürchten. Die Absicht dieses offenen Schlusses ist, die Leser\*innen selbst zum Weitererzählen über eigene Erfahrungen mit dem Auferstandenen anzuregen oder auch dazu, das Markusevangelium als das „Evangelium von Jesus Christus, dem Sohn Gottes“ (vgl. Mk 1,1) noch einmal von Beginn an zu lesen.<sup>3</sup> Die Aufforderung am Schluss, nach Galiläa zu gehen und Jesus dort „zu sehen“ (16,7), verweist somit auf den Beginn des Evangeliums mit Jesu Wirksamkeit in Galiläa zurück. Diese Aufforderung richtet sich nur vordergründig an die Frauen bzw. die Jünger Jesu, die davon wegen des Schweigens der Frauen gar nichts erfahren (anders und bewusst abweichend davon formuliert daher Mt 28,8). Umso deutlicher sind hier die Leser\*innen die eigentlichen Adressaten: Sie sind es, die an den Beginn der Geschichte des Sohnes Gottes in Galiläa gewiesen werden, um selbst „zu sehen“. Diese Erzählstrategie, die für verschiedene Deutungen offen ist, wird bestätigt durch die unterschiedlichen Versuche, den scheinbar unvollständigen Schluss auch literarisch fortzuschreiben.

### Drei Erscheinungen und ein Auftrag

Der gesamte Text des Nachtrages gliedert sich in vier Szenen und schildert zunächst drei Erscheinungen Jesu: Die erste vor Maria Magdalena (16,9–11), die zweite vor zwei nicht namentlich genannten Jüngern (V. 12f.) sowie die Erscheinung vor „den Elf“ (V. 14–18), die am ausführlichsten ist und eine Rede des Auferstandenen enthält. Den Abschluss bildet die Notiz über die Himmelfahrt bzw. die himmlische Inthronisation Jesu (V. 19) als Voraussetzung für die Ausführung des Missionsauftrages (V. 20).

Mit dem Namen Maria Magdalena in der ersten Erscheinungsszene knüpft der Nachtrag an deren zweifache Erwähnung im Evangelium in der Episode der Grablegung Jesu an (15,40 und 16,1). Die Szene wird in Anlehnung an eine Einzelercheinung vor Maria Magdalena gestaltet, wie sie nur das Johannesevangelium überliefert (Joh 20,11–18). Die Charakterisierung Marias in Mk 16,9 als eine Frau, die durch Jesus von „sieben Dämonen“ befreit wurde, ist Lk 8,2 entnommen, wo Maria Magdalena unter den Frauen im Gefolge Jesu ebenfalls so beschrieben wird.

1 Ein wesentlich kürzerer Abschluss des Evangeliums, bestehend aus einem Satz, ist u. a. in einem altlateinischen Kodex erhalten. Er löst lediglich die Spannung auf, die durch das Schweigen der Frauen entgegen dem Auftrag des Boten am Grab entsteht (vgl. Mk 16,7–8, dazu s. u.), und erwähnt kurz die Verbreitung der Heilsbotschaft durch die Apostel.

2 Vgl. Gnllka: Markus, S. 352–354; Kelhoffer: Miracle and Mission, S. 137–150.

3 Vgl. Böhm: Wo Markus aufhörte, S. 73–89.

Die Erscheinung vor „zweien von ihnen“ spielt sehr wahrscheinlich auf die Emmausepisode an, die zum Sondergut des Lukas gehört (Lk 24,13–35). Auch Lukas identifiziert die beiden als „zwei von ihnen“, wobei offen bleibt, wer mit „ihnen“ gemeint ist. Doch erwähnt Lukas in 24,18 von einem der beiden den Namen Kleopas und notiert am Schluss, dass sie zu „den Elf“ nach Jerusalem zurückgehen. Daran wird deutlich, dass es bei Lukas nicht zwei von den Aposteln, sondern zwei sonst unbekannte Jünger Jesu sind, die nicht zum engeren Apostelkreis gehören. Diese Unstimmigkeit zwischen der Erscheinung vor „zweien von ihnen“ und den ungläubigen „Elf“ ergibt sich auch in der Erzählweise des Markusschlusses.

Auffällig ist die Zahl der Jünger. Zum engeren Kreis gehören eigentlich zwölf von Jesus berufene Apostel, die ausgesandt werden, wie er zu predigen und die Dämonen auszutreiben (vgl. Mk 3,14–19; *apóstolos* bedeutet „der Gesandte“). Der Kreis von Jünger\*innen war jedoch deutlich größer. Es sind Menschen, die Jesus zum Teil auch nachfolgten oder ihn auf andere Weise unterstützten und bei ihm „in die Lehre gingen“, so dass die Übersetzung „Schülerinnen und Schüler“ (griechisch: *mathetai*) eigentlich passender ist (vgl. Mt 28,19; Mk 15,40–41; Lk 8,1–3; Apg 9,36). Nicht alle Jünger\*innen Jesu sind auch Apostel. Die Auswahl von zwölf Aposteln ist ein prophetisches Zeichen für die endzeitliche Sammlung der zwölf Stämme Israels (vgl. Mt 19,28). Die reduzierte Zahl Elf (*héndeka*) begegnet ausschließlich in den Erzählungen zwischen Ostern und Himmelfahrt (vgl. Mt 28,16; Lk 24,9.33; Apg 1,26) und setzt voraus, dass einer – nämlich Judas Iskariot – fehlt, auch wenn sein Name nicht genannt ist. Die Bezeichnung „die Elf“ übernehmen die Verfasser des Nachtrages (wie den Rest der Sendungsszene) aus den Referenztexten. Anders als das Markusevangelium informiert Matthäus seine Leser\*innen zuvor, dass Judas aus Verzweiflung über seinen Verrat an Jesus Selbstmord begangen hatte, so dass der Zwölferkreis nicht mehr vollständig war (Mt 27,3–5). Lukas trägt dies immerhin nach, indem er zu Beginn der Apostelgeschichte die Nachwahl eines Apostels zur Vervollständigung des Zwölferkreises mit dem Ende des Judas begründet, dieses Ende allerdings als Unfall bzw. Gottesurteil über den Verrat an Jesus darstellt (Apg 1,16–26). Die Verfasser des Nachtrages setzen die Kenntnis dieser Judastradition offenbar stillschweigend voraus, da davon weder im Markusevangelium noch im Nachtrag selbst die Rede ist und deshalb die Zahl Elf an dieser Stelle nicht ohne weiteres verständlich ist.

Die Szene der Erscheinung vor „den Elf“ verbindet erneut Motive aus bekannten Ostererzählungen. So wird der Missionsauftrag aus dem Matthäusevangelium (Mt 28,18–20), der dort auf einem Berg in Galiläa lokalisiert ist, mit Elementen der lukanischen Erscheinung Jesu vor den elf Jüngern in Jerusalem kombiniert, die ebenfalls die Ankündigung der Missionsarbeit enthält und mit der Himmelfahrt Jesu endet (Lk 24,33–53). Während Lukas aber in seinem Evangelium die Aufnahme Jesu in den Himmel lediglich notiert und nicht weiter ausführt (24,51; Matthäus bietet keine Himmelfahrtsgeschichte), erweitert der Erzähler des Markusschlusses dieses Motiv nicht nur mit dem Hinweis auf besondere Gaben, welche die Missionsarbeit begleiten, sondern auch mit der Aussage vom „Setzen zur Rechten Gottes“ (Mk 16,18), die aus der christologischen Bekenntnistradition bekannt ist (vgl. Röm 8,34; Kol 3,1; 1 Petr 3,22; Hebr 10,12). Dieses Motiv besagt, dass Jesus nach der Himmelfahrt jenen Platz an der Seite Gottes einnimmt, der nach Ps 110,1 für den davidischen König bestimmt ist. Der Verweis auf Ps 110,1 begegnet in den Evangelien bereits im Kontext der sogenannten Jerusalemer Streitgespräche, in denen Jesus mit jüdischen Schriftgelehrten über die Auslegung der Tora diskutiert (Mk 12,36; Mt 22,44; Lk 20,42; vgl. auch Apg 2,34 und Hebr 1,13).

### **Zur Botschaft des Textes für das Feierabendmahl**

Hinsichtlich der Auswahl der beiden Verse für das Feierabendmahl ist zu bedenken, dass eine Mahlzene nicht explizit beschrieben wird. Allerdings impliziert die Aussage, dass die elf Jünger „zu Tische liegen“, ein gemeinschaftliches Beisammensein, das in der Regel auch ein gemeinsames Essen einschließt. Da das Verb *anákeimai* „zu Tische liegen“ auch in der Erzählung vom letzten Mahl Jesu im Kreis der (damals noch) zwölf Apostel verwendet wird, ist wahrscheinlich, dass der Erzähler eine entsprechende Assoziation bewusst intendiert. Allerdings liegt das Gewicht der Szene nicht auf dem Essen und daher unterscheidet sie sich etwa von der Emmaugeschichte, in der das Brechen des Brotes das zentrale Element der Begegnung mit dem Auferstandenen darstellt (Lk 24,30).

Doch auch bei Lukas spielt das Brotbrechen dann in der Begegnung mit den elf Jüngern keine weitere Rolle, sondern im Zentrum stehen die Erscheinung Jesu und der Missionsauftrag an den Jüngerkreis. Mit der Einführung in die Szene durch das Wort „zuletzt“ (*hýsteron*) wird jene Abfolge abgeschlossen, die mit der Ersterscheinung vor Maria Magdalena (*prōton*, Mk 16,9) begann, und die zugleich den Abschluss der Erscheinungen insgesamt markiert. Nach der Szene vor den elf Jüngern gibt es keine weiteren Erscheinungen des Auferstandenen; diese letzte Erscheinung ist der Ausgangspunkt der Mission. Ein Ort des Geschehens wird nicht genannt. Im Anschluss an Mk 16,7 wäre wohl in der Logik der Erzählung an Galiläa zu denken, denn dort sollen sie nach Auskunft des Boten am Grab den Auferstandenen sehen. Doch spielt das hier keine Rolle; eine vergleichbare Situation von Erscheinungen Jesu sind ausweislich der Referenztexte sonst nur im Zusammenhang mit Jerusalem beschrieben.

Erstaunlich ist, dass der Auferstandene die um den Tisch versammelten Jünger nicht etwa mit dem Friedenswunsch grüßt (vgl. etwa Lk 24,36; Joh 20,19.21.26), sondern gleichsam unmittelbar und schroff „zur Sache“ kommt. Den Verfassern ist offenbar nicht an ausführlichen Schilderungen gelegen, sondern sie spitzen den Text auf das Wesentliche zu. Die Übersetzung des griechischen *oneídisen* mit „er hielt ihnen vor Augen“ ist eigentlich zu schwach, um wiederzugeben, was eher einer prophetischen Scheltrede vergleichbar ist. Das Verb *oneídizein* bedeutet „jemanden massive Vorwürfe machen“ oder auch wegen seines Versagens „verachten und verspotten“. Es wird bei der sog. „Verspottung Jesu“ durch die römischen Soldaten (Mk 15,32) gebraucht sowie für die Beleidigung und Verhöhnung Jesu durch die mit ihm gekreuzigten Verbrecher (Mt 27,44); das entsprechende Nomen kann sogar mit „Schande“ wiedergegeben werden. Da der Markusschluss mit dieser Zurechtweisung der elf Jünger erneut ein Motiv aus Lk 24 aufnimmt (vgl. 24,25), zugleich aber deutlich härter formuliert, wird der Ton insgesamt schärfer. Aus „Schwere des Herzens“ (*bradeís te kardía*, Lk 24,25), womit eher die Trauer der Jünger zum Ausdruck kommt, wird die „Verhärtung des Herzens“ (*sklerokardía*, Mk 16,14). Letztere ist stets Ausweis des „Unglaubens“ (*apistía*), den der auferstandene Christus hier den Jüngern explizit vorwirft. Die deutsche Übersetzung „Unglaube“ ist allerdings zu wenig präzise.

*Apistía* in Verbindung mit der „Verhärtung des Herzens“ lässt sich konkreter bestimmen als die grundlegende und an die eigene Erfahrung und Wirklichkeitswahrnehmung gebundene Skepsis, die jemanden hindert, der Aussage einer anderen Person Vertrauen zu schenken, d. h. sie ernst zu nehmen und womöglich entsprechende Konsequenzen in Denken und Handeln zu ziehen. So wirft etwa Jesus im Disput um die Ehescheidung den fragenden Pharisäern vor, ihre „Herzenshärte“ sei einzig und allein Grund für die Gewährung einer Scheidung mittels eines Scheidebriefes; durch Gottes Gebot sei dies jedoch nicht legitimiert (Mk 10,5).<sup>4</sup> In unserem Zusammenhang besteht der „Unglaube“ in der Unwilligkeit und Unfähigkeit, das zu verstehen, was bzw. wen die Zeug\*innen der Erscheinung gesehen haben, und ihrem Zeugnis Vertrauen zu schenken. Gemeint ist damit konkret das Zeugnis der Maria Magdalena und der beiden anderen Jünger, von denen es explizit heißt, dass die elf Apostel ihnen nicht glaubten (Mk 16,11.13). Über diese interne Perspektive hinaus aber lässt sich der Eindruck kaum vermeiden, dass die Schelte Jesu nicht nur den Jüngern in der Geschichte gilt, sondern auch darüber hinaus erneut die Leser\*innen in die Erscheinung Jesu hinein verwickelt. Diese Absicht lässt sich am Ausgang der Erzählung plausibel machen.

Die Verfasser setzen offenbar stillschweigend voraus, dass mit der Erscheinung des Auferstandenen ein Prozess beginnt, in dessen Verlauf der Unglaube, d. h. die Skepsis und das mangelnde Vertrauen der Jünger überwunden wird. Zunächst fehlt jede Reaktion auf die Schelte. Ihrer Schroffheit steht die ebenso unvermittelte und unmissverständliche Beauftragung zur Mission gegenüber. Beides passt eigentlich nicht zusammen. Werden die Jünger beauftragt trotz oder gar wegen ihres Unglaubens? Das ist eine Leerstelle, die die Verfasser des Nachtrages nicht füllen, vielleicht sogar bewusst offenlassen. Entscheidend ist dabei, dass die Beauftragung der Jünger bereits über ihren Unglauben hinausweist, indem diejenigen in den Blick kommen, die durch ihre Verkündigung zum Glauben und zur Taufbefinden sollen (16,16). Selbst die namentlich berufenen Jünger Jesu sind keine perfekten Menschen, und im Markusevangelium sind sie häufig als unverständlich und schwach dargestellt.

4 An anderer Stelle bringt die Metapher „Verhärtung des Herzens“ – wenn auch mit anderer Begrifflichkeit (*peporoméne he kardía*) – die Unfähigkeit zum Ausdruck, aus Erfahrungen zu lernen und aus gewonnenen Einsichten auch Konsequenzen zu ziehen (vgl. Mk 6,52; 8,17).

Prominente Beispiele dafür sind nicht nur diejenigen, die beim Gebet Jesu in Gethsemane einschlafen (Mk 14,32–42), sondern in besonderer Weise auch Petrus, der Jesus während dessen Verhör vor dem Hohen Rat verleugnet (Mk 14,66–72). Gerade deshalb wird in der Ankündigung der Erscheinungen Jesu durch den Boten am Grab Petrus besonders hervorgehoben: „Geht aber hin und sagt seinen Jüngern und Petrus, dass er vor euch hingehen wird nach Galiläa; dort werdet ihr ihn sehen, wie er euch gesagt hat“ (16,7). Auch in der Szene der gemeinschaftlichen Begegnung mit Jesus werden die Jünger trotz ihres Unglaubens beauftragt, die gute Botschaft vom Vertrauen in Gottes lebendig machende Kraft weiterzutragen, die sich mit Jesus als dem Auferstandenen verbindet. Sie müssen dieses Vertrauen erst lernen und werden von Jesus unmissverständlich auf ihre Verantwortung hingewiesen. Sie müssen ihre Herzen vertrauensvoll öffnen und werden so die Kraft der Auferstehung erfahren. Das Motiv der Beauftragung der elf Jünger zur Mission ist zwar intertextuell eindeutig auf Mt 28,18–20 bezogen, geht aber noch darüber hinaus, indem die Verkündigung des Evangeliums „der ganzen Schöpfung“ gilt. Es sind nicht mehr „nur“ alle (nichtjüdischen) Nationen (Mt 28,20; vgl. Lk 24,47 sowie Mk 13,10), sondern die „ganze Welt“ (Mk 16,15), die als Schöpfung Gottes in den Blick kommt. Auch ist die zeitliche Perspektive nicht explizit „das Ende der Welt“ (Mt 28,20; vgl. Apg 1,8, hier aber geographisch aufgenommen), sondern der Auftrag gilt unbegrenzt in zeitlicher Hinsicht ebenso wie im Blick auf die Adressat\*innen der Verkündigung.

### **Vertrauen als Hoffnung für unsere geschaffene Welt**

Mit dem Schöpfungsbezug der Verkündigung ist vermutlich ein wichtiger Anknüpfungspunkt für eine Reflexion über diesen Text im Feierabendmahl gegeben. Er erinnert an Texte wie Kol 1,23, wo unter dem Lobpreis Christi zu jenem Glauben ermutigt wird, der Hoffnung für die ganze Schöpfung impliziert: „... wenn ihr fest verwurzelt bleibt im Vertrauen und euch nicht abbringen lässt von der Hoffnung des Evangeliums, das ihr gehört habt und das in der ganzen Schöpfung verkündet wurde, die unter dem Himmel ist“. Auch die Rede vom Sehnen und geradezu ängstlichen Ausharren der Schöpfung auf Erlösung in Röm 8,18–23 spielt für die Perspektive des Markusschlusses eine wichtige Rolle. Mit dem Auftrag Jesu, der „ganzen Schöpfung“ das Evangelium zu verkünden, ist natürlich nicht gemeint, dass – wie in der Franziskus-Legende – den Vögeln zu predigen sei bzw. der gesamten Fauna und Flora. Durch diesen gleichsam „globalen“ Horizont wird vielmehr eingeschärft, dass diejenigen, die das Evangelium verkündigen sollen, mit diesem Auftrag in die Verantwortung nicht nur für sich und andere Menschen, sondern für die ganze Welt gestellt sind. Das Ziel und die Wirkung der Verkündigung des Evangeliums ist das Vertrauen in die Kraft der Auferstehung und Erneuerung, die der ganzen Schöpfung gilt. Dieses Vertrauen wiederum ist der Grund, die daraus erwachsende Verantwortung wahrzunehmen, die „Härte des Herzens“ aufzubrechen und ein auf die Welt als Ganze und ihre Würde als Gottes Schöpfung gerichtetes Denken und Handeln zu ermöglichen.

Mit der Himmelfahrt Jesu ist schließlich im Duktus des Textes der Unglaube der Elf tatsächlich überwunden, wenn sie zur Mission aufbrechen und so ihr neu gewonnenes Vertrauen erproben.

Die Legitimität der auf die Schöpfung ausgerichteten Verkündigung wird durch wunderbare Zeichen bestätigt, die dem Glauben verheißen waren (16,17–18). Damit ist nicht nur literarisch der Abschluss des Evangeliums mit allen nötigen Elementen versehen, sondern man kann von hier aus den Umschwung in V. 14 von schroffer Schelte in den Auftrag zur Mission auch als Vertrauensvorschuss interpretieren, den der Auferstandene dem Jüngerkreis entgegenbringt und dem sie sich nicht entziehen können.

Insofern der Text, wie oben angedeutet, die Leser\*innen in die Geschichte der elf Jünger Jesu mit hineinverwickelt, gilt der Auftrag Jesu und sein Vertrauensvorschuss auch ihnen. Sie lernen gemeinsam, der Kraft solchen Vertrauens selbst zu trauen. Sie sollen sich aus der Begegnung mit dem Auferstandenen in der gemeinsamen Tischrunde nicht träge zurückzulehnen, sondern sich gestärkt durch die Kraft des Vertrauens, das Jesus in sie setzt, aufmachen, mutig und entschlossen sagen und tun, was den Menschen und der ganzen Schöpfung nottut. Wenn Menschen sich beim Kirchentag zum Feierabendmahl versammeln und miteinander am Tisch sitzen, dürfen sie darauf vertrauen, dass der Auferstandene ihre Gemeinschaft stärkt und sie bestärkt, ihre Verantwortung für die Welt wahrzunehmen.

### **Literatur**

**Martina Böhm:** Wo Markus aufhörte – und seine Leserinnen und Leser zu denken beginnen.

Zur erzählerischen Intention des kurzen Markusschlusses Mk 16,1–8, *Jeqach* 1 (2001), 73–89.

**Joachim Gnilka:** Das Evangelium nach Markus, EKK II (Studienausgabe), Teilband 2: Mk 8,27–16,20, Neukirchen-Vluyn/Mannheim 2010 (1978).

**James A. Kelhoffer:** Miracle and Mission. The Authentication of Missionaries and Their Message in the Longer Ending of Mark, *WUNT* 2/112, Tübingen 2000.

ER  
GRÜN  
DEN

# Zu den Autor\*innen

**DR. MARLENE CRÜSEMANN**, geb. 1953, freiberufliche Theologin mit Arbeiten zur Exegese des Neuen Testaments, zur sozialgeschichtlichen und feministischen Bibelauslegung, Mitherausgeberin und -übersetzerin der Bibel in gerechter Sprache, Bielefeld.

**DIRK BRALL**, geb. 1975, Schriftsteller, Kulturwissenschaftler und Dozent, leitet als Intendant das Literaturhaus St. Jakobi in Hildesheim.

**PD DR. DETLEF DIECKMANN**, geb. 1970, Privatdozent für Altes Testament an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum, Rektor des Theologischen Studienseminars der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands in Pullach bei München.

**DR. JAN-DIRK DÖHLING**, geb. 1972, Kirchenrat, Alttestamentler, Dezernent für Gesellschaftliche Verantwortung im Landeskirchenamt der Evangelischen Kirche von Westfalen, Gast im Präsidium des Deutschen Evangelischen Kirchentages.

**CHRISTIAN FUHRMANN**, geb. 1959, Pfarrer und Oberkirchenrat/Gemeindezernent der Ev. Kirche in Mitteldeutschland, Erfurt. Mitglied im Ständigen Ausschuss des Kirchentages für Abendmahl, Gottesdienst, Fest und Feier (AGOFF).

**ULRIKE GREIM**, geb. 1971, Rundfunkbeauftragte der Ev. Kirche in Mitteldeutschland, Weimar. Mitglied im Ständigen Ausschuss des Kirchentages für Abendmahl, Gottesdienst, Fest und Feier (AGOFF).

**PROF. DR. JULIA HELMKE**, geb. 1969, Generalsekretärin des Deutschen Evangelischen Kirchentages, Fulda.

**PROF. DR. JENS HERZER**, geb. 1963, Professor für Neues Testament an der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig.

**PROF. DR. CARSTEN JOCHUM-BORTFELD**, geb. 1968, apl. Professor für Neues Testament an der Stiftung Universität Hildesheim.

**PROF. DR. CHRISTL M. MAIER**, geb. 1962, Professorin für Altes Testament am Fachbereich Evangelische Theologie der Philipps-Universität Marburg, Mitglied im Präsidium des Deutschen Evangelischen Kirchentages.

**DR. KERSTIN SCHIFFNER**, geb. 1972, Neutestamentlerin, Pfarrerin in der Ev. Elias-Kirchengemeinde Dortmund.

**PROF. DR. ULRIKE SUHR**, geb. 1955, Professorin für Theologie an der Evangelischen Hochschule für Soziale Arbeit und Diakonie, Hamburg, Vorsitzende des Ständigen Ausschusses des Kirchentages für Abendmahl, Gottesdienst, Fest und Feier (AGOFF).

**PROF. DR. JOHANNES TASCHNER**, geb. 1964, Professor für Altes Testament an der Faculté Universitaire Théologique Protestante Brüssel und Pfarrer am Comenius-Gymnasium Düsseldorf, Mitherausgeber der Bibel in gerechter Sprache.

# Trau Dich

## Wort Schrift Kunst von Linda Schwarz

Linda Schwarz (geb. 1963) ist Wort-Künstlerin. Sie studierte in Stuttgart, an der HdK Berlin und als Stipendiatin des Evangelischen Studienwerkes an verschiedenen Hochschulen der USA Kunst, Bildhauerei und Musikwissenschaft. Ein Jahr arbeitete sie bei der renommierten Kunstdruckerei ULAE (New York), u.a. mit Robert Rauschenberg und Jasper Johns. Schwarz verwendet und entwickelt neue experimentelle Drucktechniken, die sie mit konzeptionellen Bildgegenständen wie Schriftzeichen oder Handschriften von Musik, Literatur und Geschichte verbindet.

Als Grenzgängerin zwischen Europa und Amerika zeigt sie sich ebenso Texttraditionen Friedrich Hölderlins, dem musikalischen Erbe Johann Sebastian Bachs oder der Formensprache Tilman Riemenschneiders verbunden, wie sie Produkte unserer Industriegesellschaft und tagesaktuelle Schlagzeilen in ihre Arbeit einfließen lässt. Dabei schlägt die ausgeprägte Experimentierfreude der Künstlerin auch in handwerklich-technischer Hinsicht einen weiten Bogen: Ihre Medien sind experimentelle Unikatlucke, speziell angefertigte Papiere, nachleuchtende Malmittel, assemblagenartige Leinwandbehandlungen und neueste fotografische Techniken.

Ihre Arbeiten sind in privaten und öffentlichen Sammlungen des In- und Auslands vertreten. Sie geht vielfältigen Lehrverpflichtungen nach und ist Mitgründerin der Internationalen Sommerakademie Homburg am Main. An ihrer historischen Druckpresse in Schloss Homburg veranstaltet sie individuell abgestimmte Kurse für Kinder, Schulklassen und Erwachsene.

Linda Schwarz konnte dazu gewonnen werden, Fundstücke aus ihrem Tageszeitungsfundus und Kreativ-Zettelkasten zur Verfügung zu stellen. Wörter, die hinterfragen und hinterfragt werden sollen, die scheinbar ‚passen‘ zu den ausgewählten biblischen Texten und ihren Auslegungen. Wort-Kunst begleitet Übersetzungs- und Auslegungskunst. Die Fundstücke regen zum genauen Lesen an, kommen leicht und verspielt daher und öffnen zugleich neue und eigene Denkhorizonte. (Ein) Wort, nicht mehr und nicht weniger. Auf das eine Wort trauen in Zeiten der viel zu vielen Worte. So hoffen wir.

Das Titelbild der Exegetischen Skizzen stammt aus der Serie: „Wege wagen“. Ein Werk aus dem Jahre 2012. Die Bilder von Linda Schwarz haben häufig eine Tag- und fluoreszierende Nachtsicht.

Weitere Informationen finden Sie unter: [www.lindaschwarz.de](http://www.lindaschwarz.de)

### Impressum

Herausgegeben im Auftrag des 37. Deutschen Evangelischen Kirchentages Dortmund 2019 e. V.

Verantwortlich: Dr. Julia Helmke

Redaktionelle Begeleitung: Constanze von Wrangel

Bilder und Wort-Kunst: Linda Schwarz

Layout und Satz: adome.it GrafikDesign, Dortmund

Druck: Lensing Druck, Dortmund; **gedruckt auf 100%-Recyclingpapier**

ISBN: 978-3-943984-07-1

