

BIBEL UND KIRCHE

Frieden Gerechtigkeit Schöpfung

137 Zum Thema des Heftes

138 Erich Zenger

148 Norbert Lohfink

154 Silvia Schroer

158 Meinrad Limbeck

163 Ingrid R. Kitzberger

171 Hannelore Jahr

175 Horst Goldstein

179 Der archäologische Beitrag

187 Biblische Umschau

192 Biblische Bücherschau

Unsere Verantwortung für die Menschen und die Welt
Für einen erneuerten Umgang mit der Schöpfung

Psalm 46 – ein Beispiel alttestamentlicher Friedenslyrik

»Aus abgehacktem Baumstumpf neues Leben«

Der kleine Weg der größeren Gerechtigkeit

Paulinische Perspektiven zu Friede – Gerechtigkeit –
Schöpfung

Familiengottesdienst zum Thema »Schöpfung«

»Höre, was der Geist den Gemeinden sagt!«

»Wir haben seinen Stern gesehen . . .« (Mt 2,2)

Die Bibel in aller Welt

Neuerscheinungen

Zum Thema des Heftes:

Unsere Verantwortung für die Menschen und für die Welt

Zur Weltversammlung der Kirchen im Jahr 1990

Gott hat uns Menschen die Sorge für die ganze Welt und insbesondere für die Menschen in ihr anvertraut. Diese Sorge führt die christlichen Kirchen dazu, sich im Jahr 1990 auf einer Weltversammlung mit den Fragen nach Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung zu befassen. Sie folgen damit nicht einfach einem Trend der Zeit. Die Kirchen können den großen Fragen und Sorgen, die die Menschheit bewegen, nicht einfach unbeteiligt gegenüberstehen.

Es gehört zum geistlichen Auftrag der Kirche, sich für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung einzusetzen. Gottes Geist ergreift Partei für Leben und Frieden. Gerade als geistliche Menschen können wir Christen nicht in Neutralität verharren, sondern müssen mit Gottes Geist Partei ergreifen für Leben und Frieden.

Die Heilige Schrift nennt den Frieden das Werk der Gerechtigkeit. Ihre Grundforderungen sind die Achtung vor dem Leben des Menschen und die Achtung der Menschenrechte. Wenn vielen Millionen von Menschen das Notwendige zum Leben fehlt und sie sich in Lebens- und Arbeitsbedingungen befinden, die des Menschen unwürdig sind, während andere Verschwendung treiben, ist die Gerechtigkeit zutiefst verletzt. Ungerechtigkeit, Unfreiheit und Mißachtung der Menschenwürde sind und bleiben eine Gefährdung des Friedens. Der Friede ist unteilbar. Er gehört entweder allen oder niemandem.

Eine schrankenlose Ausbeutung der Natur bei gleichzeitigem Ansteigen der Weltbevölkerung bedroht den Lebensraum des Menschen und führt zu einer neuen Gefährdung des Friedens. Gott hat dem Menschen keine absolute Verfügungsmacht über seine Schöpfung gegeben. »Wir dürfen nicht alles machen, was wir tatsächlich machen könnten. Askese, Selbstbeschränkung, Verzicht: diese alten Forderungen der Kirche werden plötzlich wieder aktuell und modern, ja weithin sogar lebensnotwendig, um das Überleben der Menschheit auch morgen zu gewährleisten« (Papst Johannes Paul II. in Kevelaer).

Was soll die Weltversammlung bewirken?

Das erste Ziel der Weltversammlung ist, daß wir uns gemeinsam dem Anspruch des Evangeliums stellen. Es geht nicht in erster Linie um Resolutionen und Appelle an andere. Es geht zunächst um die eigene Bekehrung. Der Ruf Jesu zur Umkehr und Bekehrung lädt uns ein, mit Entschiedenheit seinen Weg zu gehen.

Ich möchte Sie alle ermutigen, ein offenes Gespräch in unseren Gemeinden und auch mit den Gemeinden anderer christlicher Konfessionen über die angesprochenen Fragen zu führen.

Wenn wir uns tiefer mit den Fragen nach Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung befassen, werden wir erkennen: Wir können uns selbst nicht heraushalten. Die Fragen erwarten von uns eine ganz persönliche Antwort in unserem jeweiligen Lebensumfeld. Wenn wir die Welt als Schöpfung annehmen, dürfen wir sie nicht nur als Sache benutzen und als »Steinbruch ausnutzen«. Wir können sie vielmehr als Ort der Offenbarung des Schöpfers wahrnehmen. Um einer größeren Gerechtigkeit willen gegenüber den Armen im eigenen Land (z. B. Langzeit-Arbeitslosen) und gegenüber den armen Ländern der Dritten Welt müssen wir bereit sein, die eigenen Ansprüche zurückzunehmen. Wir können dem Frieden dienen, indem wir allem Klassendenken und allen pauschalen Schuldzuweisungen absagen.

Wenn wir uns selbst unter den Anspruch des Evangeliums stellen, können wir auch der Welt deutlich machen, welche friedentiftende und Gerechtigkeit schaffende Kraft unser Glaube an Gott hervorbringt. Das zeigt sich besonders, wenn wir beten: Vater unser. Dieses Gebet verbindet uns alle zu Brüdern und Schwestern vor dem einen Vater, der uns das Leben schenkt und der will, daß wir das Leben haben.

Der Gott des Lebens, der Vater, der Sohn und der Heilige Geist, segne uns alle!

† Reinhard Lettmann
Bischof von Münster

»Du liebst alles, was ist« (Weish 11,24)

Biblische Perspektiven für einen erneuerten Umgang mit der Schöpfung

Krise des Menschen

Mehr und mehr wird uns bewußt: Die ökologische Krise ist kein anonymes Schicksal, sondern eine Krise des Menschen und seiner Wertordnung. So sehr die Menschen auch Opfer der Umweltzerstörung sind, noch mehr sind sie deren Verursacher. Die Patientin Umwelt ist durch den Patienten Mensch infiziert und bedroht.

Der die Umwelt ansteckende Patient Mensch hat viele Gesichter.¹ Man erinnere sich: Die Gifte von Sandoz, der Atom Müll von Transnuklear, der Kahlschlag der tropischen Wälder für Edelhölzer und Luxuspapier, die Ausrottung der Elefanten zur Elfenbeingewinnung – diese Stichworte verweisen auf in der Gesellschaft dekorierte Menschen, denen es an Einsicht mangelt oder die von Profitgier besessen sind. Oder man denke an die sogenannte wertfreie Forschung und Wissenschaft, von der immer häufiger gilt: »Es gibt keinen Standpunkt, für den man nicht ein wissenschaftliches Gutachten erlangen könnte, wenn man nur genug zahlt.« Und man prüfe die eigene Alltagserfahrung: Es ist der ehrenwerte average man, dessen Müll man in Wäldern und Bächen findet, der Dosen und Zigarettenschachteln aus dem Auto wirft, der kein schadstoffarmes Auto kauft, der Unmengen von Pestiziden in Hausgärten versprüht, der fluoridierte Kohlenwasserstoffe für Luxus und Schönheit verbreitet und der umweltschädigende Waschmittel nicht gegen weniger schädigende austauscht, obwohl er es könnte. Und man frage: Wo gibt es Verantwortliche in Technik und Industrie, die aus eigener Einsicht und aus eigenem Antrieb die gesetzlichen Grenzwerte unterbieten? Nein: Die Umweltkrise ist kein anonymes Fatum, sie ist wesentlich ausgelöst durch klar benennbare Taten der Menschen!

Diese Erkenntnis muß alle institutionellen und gesellschaftlichen Kräfte dazu bewegen, in einer konzertierten Aktion eine möglichst breite, tiefgreifende und langfristige Revision der herkömmlichen Denk-, Handlungs- und Handlungsmuster in Gang zu setzen. Auch Theologie und Kirche sind gefordert, und zwar in zweifacher Hinsicht. Zum einen ist die Theologie in die Pflicht genommen, weil gerade die jüdisch-christliche Schöpfungstheologie zentrale Legitimationsfiguren für die neuzeitliche Fortschritts- und Wachstumsideologie geliefert hat. So ist die Theologie gefragt, ob und in welchem Maße sie ihren eigenen negativen Beitrag zu Genese und Permanenz der Krise erkennen und nun andere schöpfungstheologische Perspektiven entwickeln kann, die bei der Suche nach einer konsensfähigen Umweltethik hilfreich sein können. Zum anderen sind die Kirchen als starke gesellschaftliche Gruppen gefordert, die aufkommenden Einsichten in Alltagspraxis umzusetzen; daß die Kirchen dies nun im sogenannten konziliaren Prozeß gemeinsam und energisch angehen, ist ein Zeichen der Hoffnung angesichts so vieler hoffnungsloser »Realitäten«.

Eine Änderung des ethischen Bewußtseins und des ethischen Handelns setzt eine Änderung des Leitbilds unseres Umgangs mit der sogenannten Umwelt voraus. Menschliches Handeln ist ja weitgehend, bewußt und noch mehr unbewußt, von Leitbildern abhängig. Das Menschenbild und das Weltbild einer Kultur oder einer Epoche »ist von einer hohen praktischen Bedeutsamkeit, insofern es, bewußt oder mehr dumpf geahnt, orientierenden Charakter für unser aller Tun hat. Weil sich Menschen fast unabhängig in ihrem Handeln an Bildern ausrichten, haben diese einen existentiellen Wert«² und starke ethi-

¹ Vgl. zur folgenden Phänomenbeschreibung besonders H. Schneider-Poetsch, *Technologiefeindlichkeit und die Verantwortung des Naturwissenschaftlers*: Universitas 42, 1987, 1158–1166.

² E. Meinberg, *Das Menschenbild der modernen Erziehungswissenschaft*, Darmstadt 1988, 2.

sche Relevanz. Solche Bilder lassen sich trotz ihrer konkreten Vielfalt auf wenige Grundfiguren reduzieren, die ihrerseits noch einmal als Figurationen eines zugrundeliegenden Leitbilds oder Paradigmas verstanden werden können.

Sucht man nach dem Leitbild, das die Neuzeit am stärksten bestimmt, kommt das Prinzip »Fortschritt« in den Blick.³ Die Fortschrittsidee bestimmte Leben und Handeln des einzelnen nicht weniger als die Prozesse der Gesellschaft und der Geschichte. Sie wurde zum Motor der Errungenschaften von Naturwissenschaft, Technik und Medizin. Der Fortschritt wurde in den letzten Jahrzehnten unter dem Namen »Wachstum« zur wichtigsten Vokabel unserer Wirtschaft. »Ohne Wachstum, so sagt man, gerät die Wirtschaft zwangsläufig in ein Zahlungsbilanzdefizit. Ohne Wachstum, sagt man, ist konjunkturelle Arbeitslosigkeit unvermeidbar. Ohne Wachstum glauben die ökonomischen Entscheidungsträger Geldwertstabilität nicht garantieren zu können. Nach dem Stabilitäts- und Wachstumsgesetz von 1967 wird es zur staatlichen Pflicht gemacht, dafür zu sorgen, daß möglichst hohe Wachstumsraten erreicht werden.«⁴ Im gesellschaftlich-politischen Prozeß sind mit der unaufhaltsamen Macht der Fortschrittsidee bedeutsame Emanzipationen erkämpft worden – und immer noch zu verwirklichen. In der Tat: Die Geschichte der Neuzeit ist als eine imponierende Geschichte der Fortschrittsidee lesbar. Und doch melden sich die Kritiker dieser Idee zunehmend und lautstark zu Wort: im Namen der Opfer, die auf dem Altar des Fortschritts geopfert wurden und geopfert werden müssen, nicht zuletzt im Namen der geschundenen Kreatur, der bedrohten Natur und der zerstörten Umwelt.

Gewiß, die Fortschrittsidee wird und kann nicht verschwinden. Ohne ihre stimulierende Kraft wird die wachsende Anzahl der Menschen auf diesem Planeten nicht überleben können. Und auch künftige Generationen werden danach streben und von der Idee fasziniert sein, daß ihre Wirtschaft, ihre Technik und ihre Politik gegenüber der Vergangenheit einen Fortschritt bringt, zumindest einzelne Fortschritte. Doch genau an dieser Differenz zwischen dem Fortschritt als Gesamtparadigma und den einzelnen Fortschritten als den erstrebenswerten Einzelerrungenschaften wird das Problem sichtbar, das uns heute quält – nicht zuletzt in Gestalt der ökologischen Krise. Heute fragen wir: Ist die Fortschrittsidee nicht unter der Hand so sehr zum dogmatischen Prinzip und Leitbild des Ganzen geworden, daß wir vergessen oder verdrängt haben, daß es Fortschritt immer nur im einzelnen gibt, aber nie einen Fortschritt im Ganzen? Aus den Grenzerfahrungen der Vergangenheit, aus der Leidensgeschichte auch der Fortschrittsgeschichte der Neuzeit, können und müssen wir doch erkennen, »daß es Fortschritt immer nur in Begleitung von Gefahren und Rückschritten gibt.«⁵ Und wir müssen erkennen, daß das Paradigma »Fortschritt« weitgehend blind und unsensibel macht für die Risiken und Gefahren, die es selbst produziert. Die Gedenkfeiern »200 Jahre Französische Revolution«, die gerade hinter uns liegen, haben uns mit dieser komplexen Dialektik der neuzeitlichen Fortschrittsgeschichte erneut konfrontiert.

Daß wir einerseits nicht ohne Veränderungen der Schöpfung überleben können und daß wir andererseits gerade dabei in den vergangenen Jahrzehnten die Schöpfung mehr und mehr zerstört (und damit unser Überleben selbst gefährdet) haben, läßt nur die Alternative: Den Fortschrittsbildern, die wir ständig bewußt oder unbewußt in unserem Alltag, insbesondere in Technik und in Wirtschaft, anwenden,

³ Vgl. zum folgenden besonders Ph. Schmitz, *Ist die Schöpfung noch zu retten?: Umweltkrise und christliche Verantwortung*, Würzburg 1985, 35–59.

⁴ Ph. Schmitz a. a. O. 40f.

⁵ D. Mieth, *Schöpfung und Leben: Welchen Leitbildern folgen wir?*, in: V. Braun – D. Mieth – K. Steigleder (Hrsg.), *Ethische und rechtliche Fragen der Gentechnologie und der Reproduktionsmedizin*, München 1987, 329.

müssen wir andere Leitbilder an die Seite stellen, die uns eher befähigen, die Gefahren rechtzeitig wahrzunehmen, und die uns bestärken, unsere Werteskala und unser Handeln effektiv zu ändern.

Neues Leitbild: Gemeinsames Leben der Schöpfung

Die Fortschrittsidee der Neuzeit ist stark anthropozentrisch und gewalttätig, vor allem was den Umgang des Menschen mit der Natur angeht. Die Welt wurde vielfach nach dem Bild der Maschine gesehen und behandelt: ein mechanisches System, das der Mensch erforschen, beherrschen und vervollkommen will – zu seinem Nutzen und entsprechend seinen Bedürfnissen. Nicht ohne Faszination übernahm er mehr und mehr die Rolle des »alten« Schöpfergottes: Herr, Gestalter und Vollender der Natur, die ihm zu dienen hat; im Kampf mit ihr errang er seine Siege und genoß er seine Macht. In seiner zerstörerischen Gewalt erlebte er sich sogar als Teil der Natur, in der der Kampf ums Überleben ein wesentliches Lebensmoment darstellt.

Diese Sieger- und Ausbeuteranthropologie schien gut biblisch begründet. Vor allem die Rede vom Schöpfungsauftrag und vom dominium terrae wurde zu einer der Legitimationsfiguren der Neuzeit: »Macht euch die Erde untertan, herrscht über die Tiere!« (Gen 1,27). »Was ist der Mensch? . . . Du hast ihn zum Herrscher eingesetzt über das Werk deiner Hände, alles hast du unter seine Füße gelegt . . .« (Ps 8,5.7). »Der Himmel ist der Himmel des Herrn, die Erde aber gab er den Menschen« (Ps 115,16). Das sind nur einige biblische Perspektiven, auf die sich das neuzeitliche Fortschrittspathos berufen konnte.⁶

Inzwischen haben wir gelernt, daß diese und ähnliche biblische Texte nicht so eindimensional und platt verstanden werden dürfen. Das ist nicht nur ein Ergebnis unserer hermeneutischen Erkenntnis, daß Verstehen immer interessegeleitet ist und wir deshalb oft in den Texten das finden, was wir suchen. Zu einer Revision des Verständnisses haben auch zwei andere Erkenntnisse beigetragen. Die eine hat uns mehr und mehr sehen gelehrt, daß gerade die Aussagen über die Schöpfung und die Rolle des Menschen in der Schöpfung Bildaussagen sind, die nicht naiv und unkritisch in abgeschlossene theologische Satzaussagen umgesetzt werden dürfen. Die andere Erkenntnis – sie ist keineswegs neu, aber in Vergessenheit geraten – weiß um die Relativität einer biblischen Einzelaussage, blickt mehr auf das Ganze der biblischen Überlieferung und deutet den Einzeltext »kanonisch«, d. h. als Teil der ganzen Bibel.

So lernen wir heute, den in Gen 1,28 formulierten Schöpfungsauftrag an die Menschen vom gesamten Bildensemble der priesterschriftlichen Urgeschichte her neu zu verstehen. Hier müssen dazu leider ein paar Andeutungen genügen.⁷ Zunächst ist wichtig: Gottes Schöpferhandeln wird in Gen 1 als wundervolle Setzung von Leben inmitten des Chaos gezeichnet. Gott schafft ein kunstvolles »Lebenshaus«. Er stattet die Erde so mit Lebenskraft aus, daß sie Pflanzen und Bäume hervorbringen kann. Und er bevölkert dieses »Lebenshaus« mit allerlei Lebewesen: Fische, Vögel, Landtiere und Menschen. Eine von Leben überschäumende und schöne Welt ist es, auf die er, wie der Erzähler nicht müde wird, zu betonen, mit Freude und Wohlwollen blickt.

⁶ Zur Frage, inwieweit die Bibel bzw. die christliche Theologie den »Fortschritt« bzw. dessen negative Folgen begünstigt und legitimiert hat, gibt es nach den Pauschalthesen von C. Amery, Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums, Reinbek 1972 (Popularisierung von Thesen des amerikanischen Mediävisten L. White von 1967) nun differenziertere historische Arbeiten: vgl. u. a. U. Krolzik, Umweltkrise – Folge des Christentums?, Stuttgart 1979; ders., Säkularisierung der Natur. Providentia-Dei-Lehre und Naturverständnis der Frühaufklärung, Neukirchen 1986.

Den Menschen, die wie Landtiere – bedeutungsvoll genug – am gleichen sechsten Tag geschaffen werden und mit diesen den Lebensraum teilen, gibt der Schöpfergott eine besondere Aufgabe: Als Abbild des Schöpfergottes soll er das Leben des Lebenshauses schützen, ordnen und verteidigen. Die in Gen 1,26–28 anklingenden Bildmotive sind von der Metaphorik des idealen Königtums bestimmt, das sein Maß und seine inhaltliche Füllung am guten Schöpfergott-König selbst hat. Dieser will, daß alle Menschen gemeinsam (!) als seine Abbilder und ihm ähnlich,⁸ d. h. als seine mit königlicher Fürsorge, Weisheit und Gerechtigkeit ausgestattete Sachwalter, SEIN Lebenshaus so in Ordnung halten, daß dieses seine Funktion erfüllen kann. Dazu sollen die Menschen »den Fuß auf die Erde setzen« (nicht: »sich untertan machen« oder »sich unterwerfen!«), d. h. sie sollen die Erde als das ihnen übergebene Königreich »betreten« und darin als gute, »messianische« Könige »auftreten«⁹ – nach dem Modell des guten Hirten, der sorgend und ordnend handelt: für die Herde, die ihm anvertraut ist, und in Sorge für die Weidengebiete, ohne die er aufhören würde, Hirte zu sein.

Daß der biblische »Schöpfungsauftrag« an die Menschen den guten Schöpfergott zum Vorbild hat, dessen Abbild sie ja sein sollen, hat das Buch der Weisheit als innerbiblische »Auslegung« von Gen 1,26–28 herausgestellt, wenn es in Weish 9,2f bei seiner Variation zu Gen 1,26–28 die den Menschen aufgetragene Imitation des Schöpfergottes mit Begriffen beschreibt, mit denen es in Weish 12,15–21 dessen ureigenen Umgang mit seinen Geschöpfen preist. Von Gott heißt es da:

»Gerecht bist du, und auf gerechte Weise verwaltest du das All . . . denn deine Macht ist der Anfang der Gerechtigkeit und (die Tatsache), daß du über alle herrschst, bewirkt (es), daß du alle schonend behandelst . . . Obgleich du Herr der Gewalt bist, richtest du in Lauterkeit und unter viel Schonung führst du uns . . .« (12,15.16.18).

Und entsprechend heißt es über die Menschen:

»Den Menschen hast du durch deine Weisheit erschaffen, damit er über die Geschöpfe herrsche, die von dir geschaffen sind, und die Welt verwalte in Integrität und Gerechtigkeit und Recht spreche in innerer Aufrichtigkeit« (Weish 9,2f)

⁷ Vgl. zum folgenden E. Zenger, Gottes Bogen in den Wolken. Untersuchungen zu Komposition und Theologie der priesterschriftlichen Urgeschichte (SBS 112), Stuttgart ²1987, 51–101.213–217; J. Ebach, Ursprung und Ziel. Erinnerter Zukunft und erhoffte Vergangenheit, Neukirchen 1986, 16–47; zur Auslegung von Gen 1,26–28 vgl. die wichtigen Studien von N. Lohfink, »Macht euch die Erde untertan«: Orientierung 38, 1974, 137–142; K. Koch, »Gestaltet die Erde, doch heget das Leben!«, in: Wenn nicht jetzt, wann dann? FS H. J. Kraus, Neukirchen 1983, 23–36; J. Scharbert, Der Mensch als Ebenbild Gottes in der neueren Auslegung von Gen 1,26, in: Weisheit Gottes – Weisheit der Welt. FS – J. Ratzinger, St. Ottilien 1987, 241–258; zur Auslegung von Ps 8 vgl. E. Zenger, Mit meinem Gott überspringe ich Mauern. Einführung in das Psalmenbuch, Freiburg ²1988, 201–211.

⁸ Zum genaueren Verständnis der Formulierung »Laßt uns Menschen machen als unser Bild, wie unsere Ähnlichkeit« vgl. nun Ch. Dohmen, Das Bilderverbot. Seine Entstehung und seine Entwicklung im Alten Testament (BBB 62), Königstein – Bonn ²1987, 281–283.

⁹ Vgl. dazu M. Görg, Alles hast du gelegt unter seine Füße. Beobachtungen zu Ps 8,7b im Vergleich mit Gen 1,28, in: E. Haag/F.-L. Hossfeld (Hrsg.), Freude an der Weisung des Herrn. FS H. Groß, Stuttgart ²1987, 139–141 sowie ders., Das Menschenbild der Priesterschrift: BiKi 42, 1987, 24–47; daß freilich die in der priesterschriftlichen Exodusgeschichte entfaltete »Exegese« von Gen 1,26–28 auf den »priesterlichen Menschen« hiruiele, wie Görg ebda. 27f meint, geht am Textskopus vorbei (s. u. Anm. 19).

Das Leitbild, das hinter diesen Texten¹⁰ steht, ist das Ideal des sensiblen, großzügigen und gerechten Königs, der das Leben als höchstes Gut seines Reichs verteidigt und fördert.

Utopie der Gewaltlosigkeit

Daß das kostbarste Gut im Lebenshaus der Schöpfung das glückende Leben aller Lebewesen ist, entfaltet Gen 1,29f mit einem Friedensbild, das wir heute geradezu als fortschrittskritisches Paradigma meditieren und konkretisieren müssen. Dieses Friedensbild ist, wie Gen 1 insgesamt, eine Leitbild-Utopie, die unseren faktischen Umgang mit der Natur ständig in Frage stellt und uns permanent motivieren will, unsere Entscheidungen und unsere Taten, wo immer es geht, dieser Utopie anzunähern. Der zentrale Punkt dieser Utopie ist ein Zusammenleben aller Lebewesen ohne Gewalt:¹¹ Menschen und Tiere sollen kein Fleisch essen, sondern sich nur von einer freiwillig und üppig spendenden Pflanzenwelt ernähren, also im Lebenshaus zusammenleben ohne Kampf und gewaltsamen Tod. Diese Utopie von einem paradiesischen Schöpfungsfrieden, die das biblische Israel übrigens mit den Kulturen seiner Umwelt teilt,¹² ist das Kontrastbild zu der in der biblischen Sintfluterzählung beklagten faktischen Gewalttätigkeit von Mensch und Tier, die das Lebenshaus der Schöpfung korrumpiert (vgl. Gen 6,11–13), und die der Schöpfergott einerseits zwar – aus Liebe zu seiner Schöpfung (dazu s. u.) – ertragen will, zu deren Minimierung aber gerade die in Gen 1 entworfene Utopie beitragen soll.

Diese Utopie, die zutiefst in der biblischen Botschaft von der Erde als »Königreich« des guten Schöpfergottes wurzelt, der durch die Schöpfung seinen unverbrüchlichen Bund mit dem Leben geschlossen und den (Regen-)Bogen als Zeichen seiner Königsherrschaft in die Wolken des Himmels gegeben hat,¹³ stellt unsere von der gewalttätigen Fortschrittsidee bestimmte neuzeitliche Industrie- und Wegwerfgesellschaft vor die Frage, ob uns Art und Ausmaß unserer schöpfungswidrigen Gewalt wirklich bewußt sind – und ob diese Gewalt wirklich unverzichtbar ist. Von der so neu gelesenen Schöpfungsgeschichte her, zu der die jesuanische Predigt vom alle (!) liebenden Schöpfergott (Mt 5,45: »Er läßt seine Sonne aufgehen über Bösen und Guten, und er läßt regnen über Gerechte und Ungerechte«) im Sinne kanonischer Auslegung hinzuzunehmen ist, ist jede einzelne Entscheidung, in das Lebenshaus der Schöpfung gewalttätig einzugreifen, vor die ethische und theologische Grundfrage gestellt: »Wie rechtfertigst du dich eigentlich, wenn du Gewalt übst, wo doch Gewaltlosigkeit das gottgewollte Maß allen Lebens ist?«¹⁴

In der Tat: Das ist der entscheidende ökologische Anstoß, den uns heute die biblische Überlieferung mit ihrem Leitbild vom gottgegebenen gemeinsamen Leben der Schöpfung geben kann. Wie rechtferti-

¹⁰ Auch Sir 17,1–10 müßte näher einbezogen werden, insbesondere Sir 17,3f als zusammenfassende Exegese von Gen 1,26f; 9,2f.

¹¹ Vgl. zur Interpretation von Gen 1,29f besonders E. Zenger, Gottes Bogen 96–98; J. Ebach, Ursprung und Ziel 32–36.

¹² Vgl. P. Wülfing, Friedensgedanken in antiker Mythologie und Dichtung, in: 2. Kölner Ringvorlesung zu Fragen von Frieden und Krieg, Köln 1985, 137–148 (Lit!).

¹³ E. Zenger, Gottes Bogen 124–131; als »entspannten Kampfbogen« deutet den Bogen nun U. Rütterswörden, Der Bogen in Genesis 9. Militärhistorische und traditionsgeschichtliche Erwägungen zu einem biblischen Symbol: UF 20, 1989, 247–263; mit diesem Vorschlag von Rütterswörden wird sich demnächst Ch. Uehlinger auseinandersetzen (vgl. bereits seinen kurzen Beitrag in der Schweizer Ausgabe dieses Heftes von BiKi).

¹⁴ So im Anschluß an die »Albert-Schweitzer-Exegese« bei E. Gräßer, Zum Thema Tierversuch. Erwägungen aus der Sicht einer theologischen Ethik: Pastoraltheologie. MWP/KG 72, 1983, 467 f. Vgl. zur Aufgabe, die technologische Gewalt zu reduzieren, auch K. M. Meyer-Abich, Homo technicus in der Natur. Neue Ziele der technologischen Entwicklung: EvKomm 20, 1987, 380–384.

gen wir uns eigentlich, wenn wir es fortgesetzt anders halten als es diese Utopie entwirft? Konfrontiert mit der zerstörerischen Gewalt von Technik und Wirtschaft muß mit Blick auf die in Gen 1,26–28 entworfene »Gottesabbildhaftigkeit« und »Gottesmächtigkeit« des Menschen, die ihn vom Tier (mit dem er in Schicksalsgemeinschaft eng verbunden ist: vgl. besonders Koh 3,19–21, aber auch die Parallelität von Gen 2,7 und Gen 2,19) unterscheidet, schärfer als früher gefragt werden: Was muß und kann der Mensch für das Leben im Lebenshaus tun, was keines der anderen Lebewesen beitragen kann? Und die Antwort muß heute zuallererst lauten: Was den Menschen vom Tier unterscheidet sind: »seine Fähigkeit, Dinge zu unterlassen«, weil sie zu gewalttätig, »weil sie niedrig, widerwärtig und gemein sind, obwohl er sie ungestraft tun kann; seine Fähigkeit, für außermenschliche Wesen eine Fürsorgepflicht zu übernehmen, seine Fähigkeit, das Schwache zu schützen . . .«¹⁵ Was den Menschen vom Tier unterscheidet, ist vor allem die Fähigkeit, seine eigenen Ansprüche zurückzustellen, um das nicht-menschliche Leben im Lebenshaus der Schöpfung zu schützen und zu fördern. Die königliche Würde des Menschen als des Beauftragten im Königreich des Schöpfergottes realisiert sich am dichtesten, wenn er sich bewußt wird und danach handelt, daß er nicht nur Verantwortung für die Erde, sondern noch mehr vor der Erde und vor der Schöpfungsgemeinschaft hat, deren Teil er ist. Das ist die heute wichtige Perspektive von Gen 1 im kanonischen Kontext: Der Schöpfergott (und Vater Jesu) mutet uns Menschen Verantwortung vor der Lebensgemeinschaft aller Lebewesen zu – in dem Wissen, daß der Menschen »Leben ist, das leben will, inmitten von Leben, das leben will« (Albert Schweitzer).

Daß ein solcher lebensförderlicher Umgang der Menschen mit der nicht-menschlichen Schöpfung im Zusammenleben der Menschen untereinander eingeübt werden kann und dieses zugleich in der Perspektive der Gottesbildhaftigkeit permanent prägen will, entfaltet die Bibel in immer neuen Variationen. Mit Blick auf Gen 1,26–30 sollen wenigstens vier Aspekte kurz genannt werden:

a) Angesichts der schöpfergegebenen Gleichheit von Mann und Frau (beide sind »Abbild« Gottes und dies gerade in ihrer glückenden Lebens-Beziehung!) sind alle Muster patriarchalischer und sexistischer Lebensformen nicht nur schöpfungswidrig, sondern – wie auch die Erfahrung hinlänglich zeigt – schöpfungserstörend.

b) Gerade von der allen (!) Menschen gemeinsamen königlichen Würde her, HirtInnen und SchützerInnen des Lebens zu sein, werden die traditionellen Machtverhältnisse von »oben und unten« in Frage gestellt. In der Schöpfungsordnung des biblischen Gottes gibt es keine unterschiedlichen »Menschenklassen«, wie dies beispielsweise in der babylonischen Schöpfungsüberlieferung verteidigt¹⁶ und in unseren Gesellschaftsordnungen faktisch gelebt wird. Nach Meinung der Bibel ist auch diese Perverterung der Schöpfungsordnung eine Wurzel des schöpfungserstörenden Handelns der Völker.

¹⁵ R. Spaemann, Bestialische Quälereien Tag für Tag: Deutsche Zeitung Nr. 33, 1979 (zitiert nach E. Gräßer, Tierversuch 472).

¹⁶ In einer neuerdings bekannt gewordenen babylonischen Menschenschöpfungserzählung (Texttafel im Vorderasiatischen Museum zu Berlin), die ihre Gestalt am Anfang des 1. Jahrtausends erhalten haben könnte, verläuft die Erschaffung des Menschen in 2 Stufen: Zunächst wird der lullû-Mensch, der »normale« Mensch, geschaffen, über dessen Aufgabe die Muttergöttin Bēletilī zum Schöpfergott Ea sagt: »Der Götter Fronarbeit ist ihnen lästig geworden. . . Wir wollen eine Lehmfigur schaffen, ihr die Fronarbeit auferlegen; von der Müdigkeit wollen wir sie (= die Götter) ausruhen lassen für immer.« Nachdem der lullû-Mensch geschaffen ist, wird der māliku-Mensch, der Königs-Mensch, geschaffen, der als Vertreter der Götter die lullû-Menschen beherrschen soll: die mythische Legitimation der bestehenden Gesellschaftsordnung. Zu diesem neuen Text vgl. W. R. Mayer, Ein Mythos von der Erschaffung des Menschen und des Königs: Or 56, 1987, 55–68 (Erst-Übersetzung mit Kommentar!) sowie H.-P. Müller, Eine neue babylonische Menschenschöpfungserzählung im Licht keilschriftlicher und biblischer Parallelen: Or 58, 1989, 61–85.

c) Die oben angedeutete Utopie vom Fleischverzicht der Menschen und Tiere hat auch eine zutiefst herrschaftskritische Dimension,¹⁷ die für das rechte Verständnis der Rede von der königlichen Würde aller Menschen bedeutsam ist. Nicht nur in archaischen Gesellschaften, auch in unseren Luxusgesellschaften manifestiert sich in Größe oder Qualität der Fleischportionen die wirtschaftliche und politische Macht. Im Kampf um die besten Fleischstücke und in der Macht, sie aufzuteilen, realisiert sich die Gewalttätigkeit von Mensch und Tier in besonders dichter, tödlicher Weise. Die Utopie vom Fleischverzicht wirbt so um eine Gesellschaftsordnung, in der es keinen Kampf um Privilegien und damit keine tödliche Rivalität mehr gibt, weil die Auslöser von Rivalität und Feindschaft verschwunden sind. Das ist übrigens auch die Perspektive der messianischen Friedensutopie von Jes 11,1–9.¹⁸

d) Für Israel und die Kirche regt die Bibel einen besonderen Lernprozeß schöpfungsgemäßen Lebens an: Daß sie königliche Abbilder Gottes sind, sollen und können Juden und Christen einüben, indem sie beim Aufbau ihrer Gemeinschaftsordnungen die fundamentale Gleichheit der unterschiedlichen menschlichen Begabungen und Fähigkeiten anerkennen und dabei erfahren, daß ihr Gott ein »Gott des Volkes« ist, der mitten unter ihnen als Quelle der Freiheit und Geschwisterlichkeit wohnen will.¹⁹

Geliebte und liebende Schöpfung

Nach der Euphorie über die wissenschaftliche Durchschaubarkeit und über die technologische Manipulierbarkeit der Natur hat in den letzten Jahren eine massive Gegenbewegung von Naturromantik und geradezu irrationaler Blindheit gegenüber den konkreten Alltagserfordernissen eingesetzt. Immerhin kann uns die dadurch angestoßene Sensibilisierung für die affektiv-ästhetische Dimension der Natur und der Naturbegegnung biblische Perspektiven in Erinnerung rufen, die wir vergessen, verdrängt oder verloren haben.²⁰

Auf die Frage, was das tiefste Lebensgeheimnis der Schöpfung ausmacht, worin ihre Schönheit und Faszination (bei aller partiellen Gestörtheit) gründet und was sie im Innersten zusammenhält, gibt die

¹⁷ Vgl. J. Ebach, Ursprung und Ziel 33f.

¹⁸ In der »Friedensutopie« von Jes 11,1–9 (vgl. den Beitrag von S. Schroer in diesem Heft S. 154ff.) sind die drei im »konziliären Prozeß« artikulierten Ziele »Gerechtigkeit – Frieden – Bewahrung der Schöpfung« eindrucksvoll miteinander in Zusammenhang und auf ihre theologische Wurzel gebracht (Jes 11,9 als Kontrastformulierung zu Gen 6,11f!); vgl. auch Jes 65,25.

¹⁹ Mit dem Bau des Tempels durch den König wird die »Schöpfungsordnung« der altorientalischen Gesellschaft vollendet: Das Heiligtum ermöglicht den Göttern ein standesgemäßes Leben, es legitimiert die Macht des Königs als »Gottesbild« und »Gottessohn«, und es dient der königlichen Selbstdarstellung. Kurz: Das Heiligtum ist der Ort, an dem die altorientalische »Klassengesellschaft« ihre religiöse Weihe und Legitimation erhält. Diese Konzeption nimmt die Priesterschrift auf und »demokratisiert« sie: Das Zeltheiligtum, das die befreiten Sklaven ihrem Gott am Sinaiberg errichten, damit er »mitten unter ihnen wohnt«, ist ein Volksheiligtum, bei dessen Bau die Israeliten ihre königliche Würde, die mit der Gottesbildhaftigkeit (Gen 1) gegeben ist, realisieren; zugleich erfüllt sich so die dem Abraham in Gen 17,6 gegebene Verheißung, daß seine Nachkommen ein königliches Volk sein sollen. – Zu dem Zusammenhang von Schöpfung und Tempel sowie zu dessen Neuinterpretation in der exilisch-nachexilischen Theologie Israels vgl. nun B. Janowski, »Ich will in eurer Mitte wohnen«. Struktur und Genese der exilischen Schekina-Theologie: Jahrbuch für Biblische Theologie 2, 1987, 165–193.

²⁰ Vgl. dazu besonders O. Keel, Vernachlässigte Aspekte biblischer Schöpfungstheologie: KatBl 86, 1986, 168–179 sowie J. Jeremias, Von Schöpfung redet im Alten Testament nicht nur die Schöpfungsgeschichte: Der evangelische Erzieher 39, 1987, 367–402. – Auch das Gespräch mit den hinduistischen und buddhistischen Traditionen wäre hier notwendig; vgl. dazu: R. Panikkar – W. Stolz (Hrsg.), Die Verantwortung des Menschen für eine bewohnbare Welt im Christentum, Hinduismus und Buddhismus, Freiburg 1985.

biblische Überlieferung eine grundlegende Antwort, die sie in immer neuen Variationen durchspielt: Die Welt ist aus und in göttlicher Liebe geschaffen; daß sie immer noch voll Lebenskraft ist und diese entfalten kann, gründet in Gottes (mütterlicher) Liebe; als von Gott geliebte Schöpfung wirbt sie um die Liebe der Menschen und lädt zu einer Art partnerschaftlicher Kommunikation ein – gewissermaßen zu einer Liebesgeschichte zwischen Mensch und Natur. Auch diese biblischen Perspektiven, die unseren vergewaltigenden Umgang mit der Natur als besonders tragisch erscheinen lassen, können hier wieder nur knapp angedeutet werden.

Am klarsten hat das Weisheitsbuch die These formuliert, daß die Welt ihre fortwährende Existenz der Liebe Gottes verdankt:

»Du liebst alles, was ist
und verabscheust nichts von dem, was du geschaffen hast.
Hättest du etwas gehaßt, du hättest es nicht geschaffen!
Wie könnte irgend etwas bestehen bleiben, wenn du nicht wolltest?
Oder wie könnte etwas erhalten bleiben, was nicht von dir ins Dasein gerufen wäre?
Du schonst alles, weil es dir gehört, dir – dem Liebhaber des Lebens!«
(Weish 11,24–26)

Weil Gott als Liebhaber des Lebens seine Welt liebt, leidet er an und mit ihr, wenn und wo sie vom gewaltsamen Tod bedroht ist. Besonders eindrucksvoll wird diese schöpfungstheologische Perspektive am Schluß des Jonabüchleins entfaltet, als Gott dem Jona (und uns) eine ökologische Exegese über die barmherzige Liebe zu seiner Schöpfung gibt. Als Jona empört darüber ist, daß die schöne Rizinusstaude mit ihren großen schattenspendenden Blättern verdorrt und so sein Kopf wieder der sengenden Sonne ausgesetzt ist, da wird er von Gott über die innige Beziehung zu seiner Schöpfung belehrt: »Dir ist es leid um den Rizinusstrauch, für den du nicht gearbeitet und den du nicht großgezogen hast . . . Mir aber sollte es nicht leid sein um Ninive, die große Stadt, in der mehr als hundertzwanzigtausend Menschen leben . . . und außerdem so viel Vieh?« (Jona 4,10f) Das ist der große Paukenschlag, mit dem das Jonabuch schließt: Der gute Schöpfergott liebt nicht nur die Menschen, er liebt auch die Tiere – und leidet, wo und wenn sie gewaltsam umkommen!

Da verwundert es nicht, daß Gott sich in der Tora sehr konkret um das Leben der Tiere,²¹ um den Schutz der Bäume und um die Schonung der Ackerböden kümmert. Nach dem Alten Testament ist der siebte Tag/Sabbat als Tag des Ausruhens und der Muße nicht nur für den Menschen, sondern ausdrücklich auch für Rind und Esel da (vgl. Ex 20,10; 23,12; Dtn 5,14). So kämpft das Alte Testament nicht nur für humane Arbeitsbedingungen und gerechten Lohn der Menschen (vgl. Ex 5; Dtn 24,14f), sondern auch für die Arbeitsbedingungen der Tiere: »Du sollst dem dreschenden Rind keinen Maulkorb anlegen«

²¹ Vgl. R. Bartelmus, Die Tierwelt in der Bibel. Exegetische Beobachtungen zu einem Teilaspekt der Diskussion um eine Theologie der Natur: BN 37, 1987, 11–37; ebda 36–37 die wichtige Zusammenfassung: »Nimmt man die Tatsache ernst, daß das NT zum Thema »Tier« wenig, Eigenständiges so gut wie überhaupt nicht zu sagen hat, werden von daher viele der üblichen Schemata zu einer Verhältnisbestimmung von AT und NT relativiert, die die Grundlage neuerer und älterer »Biblischer« Theologien bilden . . . Weder das Schema »Gesetz und Evangelium«, noch das Schema »Verheißung und Erfüllung«, noch der Gedanke einer organischen religiösen Weiter- und Höherentwicklung vom AT zum NT, noch der Gedanke einer typologischen oder strukturellen Entsprechung von AT und NT bieten jedenfalls brauchbare Denkanstöße zur Lösung des hier verhandelten Problems, denn in diesem Falle hat eben das AT bereits alles Relevante artikuliert, so daß sich das NT auf wenige, diesbezügliche Anspielungen beschränken kann.«

(Dtn 25,4). Und die Gerechtigkeit (!) eines Bauern zeigt sich auch daran, daß er »weiß, was sein Vieh braucht« (Spr 12,10).

Eine ganze Reihe von Verboten der Tora wurzelt in einer numinosen Scheu vor dem Geheimnis des Lebens,²² dem der Mensch sich in bestimmten Situationen unterordnen soll – gewissermaßen zur Sensibilisierung für seinen Umgang mit Tieren und Pflanzen überhaupt. So wird ausdrücklich verboten, ein neugeborenes Kälblein, Lamm oder Zicklein von seiner Mutter zu trennen, nicht einmal für ein Opfer (vgl. Lev 22,27; Am 6,4²³). Ein Muttertier und sein Junges sollen nicht am gleichen Tag geschlachtet werden (Lev 22,28), und ein Böcklein darf nicht in der Milch seiner Mutter gekocht werden. Aus einem Vogelnest (z. B. Wachteln, Hühner) darf man nicht die brütende Mutter und die Eier zugleich holen, sondern nur die Eier, die Vogelmutter aber fliegen lassen (Dtn 22,6f). Natürlich wäre es »eine schlechte Agrarpolitik . . ., Hühner und Eier gleichzeitig zu vertilgen«,²⁴ aber dennoch greift dieses Verbot als Tabuisierung des Lebens tiefer.

Auch die verschiedenen Gebote der Brache und die Verbote eines zu frühen Aberntens der Obstbäume und Weinstöcke (vgl. Ex 23,10–12; Lev 19,23–25; 25,2–7) sowie das Verbot, im Kriegsfall die Bäume um eine belagerte Stadt herum abzuhauen (vgl. Dtn 20,19f), mögen für uns unter dem Blickwinkel wirtschaftlicher Vernunft sinnvoll erscheinen, aber in ihnen drückte sich ursprünglich eine numinose Scheu vor der Schöpfung als einer sensiblen Lebensgemeinschaft aus, die wiederzulernen auch für unsere moderne Krisensituation lebensförderlich wäre.

Wie sehr der biblische Gott seine Schöpfung liebt, wird besonders in der Sintfluterzählung sichtbar. Nicht nur, daß er den Noach auffordert, alle Arten mit in die Arche zu nehmen, damit die Fülle des Lebens bewahrt bleibe. Vor allem am Ende der Sintflutgeschichte verkündet JHWH, daß die Lebenskraft der Erde nicht vom Verhalten der Menschen Gott gegenüber abhängig sein soll, sondern daß die Schöpfung – was immer geschieht – mit seiner liebenden Sympathie rechnen darf. Obwohl er um die zerstörerische Gewalttätigkeit der Menschen weiß, die seine von ihm geschaffene und geliebte Welt malträtieren, will er ihren Lebensrhythmus schützen und immer wieder erneuern:

»Solange die Erde besteht, soll es immer wieder geben:

Aussaat und Ernte, Kälte und Hitze,

Sommer und Winter, Tag und Nacht!« (Gen 8,22).²⁵

Eine so von Gott geliebte Welt, die er mit Lust geschaffen²⁶ und in die er all seine (mütterlich-weibliche)²⁷ Liebenswürdigkeit und Lebensmächtigkeit hineingegeben hat, wird selbst liebenswürdig und will geliebt werden um ihrer selbst willen.

²² Vgl. O. Keel, *Das Böcklein in der Milch seiner Mutter und Verwandtes. Im Lichte eines altorientalischen Bildmotivs* (OBO 33), Freiburg–Schweiz/Göttingen 1980.

²³ Am 6,4 kritisiert nicht einfach, daß die Oberschicht von Samaria »Mastkälber« verzehrt, sondern daß sie »Kälber mitten aus der Fesselung« wegholt. Damit sind junge Kälber gemeint, die noch an das Muttertier »gefesselt« (gebunden) sind und Milch trinken. Die dekadente Schickleria von Samaria liebt dieses »Milchkalbtfleisch«, weil es besonders zart ist; damit zerstört sie die natürliche Verbindung von Muttertier und Jungtier und verachtet das Tabu des Lebens. Zu dieser Deutung von Am 6,4 vgl. H. Weippert, *Amos: Seine Bilder und ihr Milieu*, in: H. Weippert/K. Seybold/M. Weippert, *Beiträge zur prophetischen Bildsprache in Israel und Assyrien* (OBO 64), Freiburg – Schweiz/Göttingen 1985, 7–9.

²⁴ O. Keel, *Vernachlässigte Aspekte* 174.

²⁵ Gen 8,22 ist m. E. Abschluß der jahwistischen Urgeschichte: vgl. E. Zenger, *Beobachtungen zu Komposition und Theologie der jahwistischen Urgeschichte*, in: *Dynamik im Wort*, Stuttgart 1983, 35–54.

Das ist eine Dimension der Natur, die vor allem in der nachexilischen Weisheitstheologie anklingt, wenn die Natur als ein den Menschen anrufendes und umwerbendes Ich geschildert wird. Da wird die Natur als ein in und mit göttlicher Weisheit gegründeter Lebensorganismus gesehen, ja die der Natur eingestiftete Weisheit wird zur liebenden Frau Weisheit, die um liebende Annahme und Aufnahme durch die Menschen wirbt. Diese Theologie plädiert für eine erotische Zuwendung zur Natur, für einen geradezu sinnlichen Umgang mit ihr als einem Offenbarungsmedium der göttlichen Güte. Wie hier von der Suche nach dem Geheimnis der Schöpfung geredet wird, erinnert an die Liebeslyrik des Hohenlieds (das seinerseits auch als schöpfungstheologisches Programm interpretiert werden könnte):²⁸

»Selig der Mensch, der über die (in der Schöpfung rufende) Weisheit nachsinnt,
der sich bemüht um Einsicht,
der seinen Sinn richtet auf ihre Wege
und auf ihre Pfade achtet,
der ihr nachgeht wie ein Späher
und an ihren Eingängen lauert,
der durch ihre Fenster schaut
und an ihren Türen horcht,
der sich bei ihrem Haus niederläßt
und seine Zeltstricke an ihrer Mauer befestigt,
der neben ihr sein Zelt aufstellt
und so eine gute Wohnung hat,
der sein Nest in ihr Laub baut
und in ihren Zweigen die Nacht verbringt,
der sich in ihrem Schatten vor der Hitze verbirgt
und im Schutz ihres Hauses wohnt« (Sir 14,20–27).

Wer sich so mit der Welt einläßt, wird viele Entscheidungen anders treffen als der, der in der Nutzen- und Siegermentalität des Fortschrittspathos die Welt erobern, verbessern und ausbeuten will.

Es wird Zeit, daß nach den Technikern und Spezialisten die »Amateure« (die liebend tun, was sie tun) ihre Perspektiven für einen erneuerten Umgang mit der Schöpfung beisteuern, damit das Leben gegen die Natur auf ein Minimum reduziert, das Leben in und mit der Natur aber intensiviert wird: »Wenn die Welt noch gerettet werden kann, wird sie durch Amateure gerettet.«²⁹

Dr. Erich Zenger ist Professor für Exegese des Alten Testaments am Fachbereich Katholische Theologie der Universität Münster. Seine Anschrift: Enschedeweg 56, 4400 Münster.

²⁶ Daß Gott die Welt aus und mit Lust geschaffen hat, zeigt O. Keel bei seiner Interpretation von Spr 8,30 f: ders., *Die Weisheit spielt vor Gott. Ein ikonographischer Beitrag zur Deutung des mesahäqät in Sprüche 8,30 f*, Freiburg – Schweiz/Göttingen 1974; vgl. dazu nun auch H.-J. Fabry, » . . . und spielte vor ihm allezeit« (Spr 8,30): *Lebendige Seelsorge* 40, 1989, 198–200.

²⁷ Zu den weiblichen Zügen im Bild des Schöpfergottes vgl. den Beitrag von O. Keel, *Jahwe in der Rolle der Muttergöttheit: Orientierung* 53, 1989, 89–92.

²⁸ Vgl. dazu nun die originelle und einfühlsame Studie H.-J. Heinevetter, »Komm nun mein Liebster, Dein Garten ruft Dich.« *Das Hohelied als programmatische Komposition* (BBB 69), Frankfurt 1988, besonders die Abschnitte »Kultur und Natur – die »grüne« Vision des Hld« (179–190) und »Das Programm des Hld im Zeitalter nach Tschernobyl« (224–235).

²⁹ E. Chargaff, *Serious Questions. An ABC of Skeptical Reflections*, Boston 1986, 1.

»Der den Kriegen einen Sabbat bereitet«

Psalm 46 – ein Beispiel alttestamentlicher Friedenslyrik

Psalm 46 als »Friedenslyrik«? Das Wort »Schalom« enthält er nicht. Er spricht aus den Ängsten einer kriegsbedrohten Welt heraus über den Frieden. Der Frieden ist für ihn Hoffnung. Allerdings gibt es den Frieden – wenn auch ohne das Wort – in ihm doch zugleich schon als Erfahrung: weil es in der Welt die Größe »Jakob« gibt, weil »Jakob« eine »Gottesstadt« und in ihr einen bergend-schützenden Gott hat. Hier haben wir eine »Friedenslyrik«, die von Krieg und Frieden kein einziges Wort sagen kann, ohne zugleich einen Horizont aufzureißen, an dem das Geheimnis Israels und der Kirche wetterleuchtet.

Leider nehmen wir den Ps 46 in unseren *Bibelübersetzungen* nur wie durch Schleier wahr.¹ Einiges ist auch schwer in unsere Sprache hinüberzuholen, und einige Stellen sind schon im Urtext schwierig.² Doch läßt sich einiges deutlicher sagen, als es die vorhandenen Übersetzungen tun. Die Übersetzung im Kasten rechts versucht bewußt nicht, den harten Wechsel der Sprecher, der Perspektiven, der Zeiten und der Bilder zu verbergen, sie beläßt frei schwebende Wortgruppen in ihrem Schwebezustand, gibt gleiche Wörter auch gleich wieder und deutet einige ursprachlich gegebene Assoziationen dann auch wieder paraphrasierend an.

Krieg und Frieden sind Aggregatzustände der *Gesellschaft*. In diesem Gedicht jedoch wird hauptsächlich von den Elementen der *Natur* gesprochen: von der Erde, den Bergen, dem Wasser. Von ihrem Bestand und ihrer Gefährdung. Erst gegen Ende der zweiten Strophe zeigt sich überhaupt, daß dabei von Krieg und Frieden die Rede war. Bis dahin wird alles in Bildern aus der Natur gesagt. Auch noch die dritte Strophe ist erdenweit dimensioniert. Es wäre sogar falsch, zu sagen, die Natur liefere hier nur Bilder. Es geht wirklich um den Bestand des Kosmos. Durch Krieg und Frieden fallen die Entscheidungen für den Kosmos. Vielleicht verschafft diese noch sehr allgemeine Beobachtung uns einen ersten Zugang zu dem Gedicht.

Es versetzt uns in einen Erfahrungsraum, wo auch das *Gesellschaftliche kosmisch* ist. Die Schöpfung ist ein den Wassern des Chaos entrissenes Festes, eine von den schäumenden Wogen des Nichts stets wieder bedrohte Ordnung. Der Rückfall in den formlosen Urzustand wäre »Umstülpung« des Kosmos. Wenn der Schöpfer in Gen 1,9f am dritten Schöpfungstag die Wasser beiseiteweichen und das feste Land, den Lebensraum der Menschen, aus dem Chaotischen emportauchen ließ, so lecken die sich gegen die Ordnung aufrichtenden Wasser seitdem ständig an den Bergen, dem Inbegriff des Festen. Den Bergen droht, daß sie taumeln und wieder ins Innere des Meeres zurückfallen. Die chaotischen Kräfte des Krieges und des Aufruhrs sind gewissermaßen der in der Menschenwelt erfahrbare Anfang des ständigen Anleckens des mythischen Meeres.

¹ Besonders sinnverwischend wirkt die Mode, den Vers 8, der mit Vers 12 im Wortlaut gleich ist, als einen Kehrsvers anzusehen und dann auch schon nach Vers 4 an die erste Strophe anzuhängen. Dadurch wird, was im Gedicht vor sich geht, völlig überdeckt. Eine textkritische Basis hat diese Operation nicht. Weitere Verundeutlichungen entstehen durch Nichtbeachtung der Unterschiede in den Verbalformen.

² So kann man fragen, ob die Konsonantengruppe *m'd* am Ende von Vers 2 in der Vokalisierung *m'od* (=»gar sehr«) noch das ursprüngliche Verständnis spiegelt. Ich betrachte in Anlehnung an M. Dahood *m'd* als Dialektvariante zu *m'z*, vgl. Ps 93, 4 *me'az* »seit jeher, von Anbeginn« || *me'ôlam* »seit Ewigkeit«. Doch sind auch andere Lösungen denkbar. In Vers 4 bezieht sich zweimal ein enklitisches Personalpronomen der 3. Person Singular auf den Plural *jammim* zurück. Will man nicht mit F. Delitzsch hier einen »nicht numerischen, sondern amplifikativen« Plural mit folgendem singularischem Rückbezug annehmen, muß man mit einem ehemaligen enklitischen *mem* rechnen. *q'doš* in Vers 5 muß, da 'fr feminin ist und in Vers 6 auch als solches aufgegriffen wird, als Konstruktus-Form von *qod^{as}* »Heiligkeit, Heiligtum« mit Vokalversetzung angesehen werden – wofür auch textkritische Beobachtungen sprechen.

Psalm 46

I

- ² Ein Gott ist uns Zuflucht und Festung
als Hilfe in Bedrängnissen von alters her wahrgenommen.
³ Darum müssen wir nicht davor bangen, daß etwas die Erde umstülpt
daß Berge taumeln in die Tiefe des Meeres.
⁴ Es tosen, es schäumen seine Wasser
die Berge zittern davor, daß es sich aufrichtet.

II

- ⁵ Ein Strom! Seine Arme erfreuen eine Gottesstadt
den Heiligkeitsbereich der Wohnung des Allerhöchsten.
⁶ Gottheit in ihrer Mitte – sie kann nicht taumeln
helfen wird ihr Sonnengottheit im Morgenaufgang.
⁷ Als Völker tosten, als Herrschaften taumelten
hat Er seine Stimme erhoben, daß die Erde schwankte.
⁸ Jahwe der Heerscharen ist mit uns
eine Burg ist für uns der Gott Jakobs.

III

- ⁹ Geht, seht die Werke Jahwes.
So ist er: Erstarren breitet er über die Erde,
¹⁰ Krieges-Sabbat setzt er
bis zu den Rändern der Erde.
Er wird Bogen zerbrechen und Lanzen zerschlagen
Wagen wird er im Feuer verbrennen.
¹¹ Laßt ab und erkennt: Gott bin Ich.
Ich werde mich erheben über die Völker, erheben über die Erde.
¹² Jahwe der Heerscharen ist mit uns
eine Burg ist für uns der Gott Jakobs.

Wenn wir uns in unserer naturwissenschaftlich geprägten Alltagsvorstellung den Kosmos auch anders denken – in unseren *Träumen* spielen noch die gleichen Symbole des drohenden Wassers und des rettenden Felsens ihre alte Rolle. In den Träumen zeichnen wir mit ihnen unsere Angst vor dem Nichts. Das Feste und Sichere kann sich in dieser Bilderwelt dann noch verdeutlichen: als Ort, zu dem man flüchten kann. Es wird zur »Festung«. Es gibt den Innenraum »Stadt« und »Wohnung« frei, entwirft gegen das Dunkel draußen Glanz und Heiligkeit. Das Bild des »Paradieses« kann sich entfalten. Dann ist es vielleicht gar nicht mehr fern, daß das Wasser, dieses ambivalenteste aller Symbole, plötzlich in ganz anderer Wertigkeit strömt, als ruhig die Stadt umziehender, die Pflanzenwelt tränkender, Leben spenden-

der »Fluß« – so wie in Gen 2,10–14 die Paradieserzählung mit der Schilderung des großen Stroms beginnt, der in Eden entspringt und sich in Arme teilt.

Wenn sich heute endlich wieder die Wörter »Gerechtigkeit«, »Frieden« und »Bewahrung der Schöpfung« zueinander gesellen, dann fügen sich wieder Bereiche zusammen, die auseinandergefallen waren. Für das Friedensgedicht, das uns hier beschäftigt, waren diese Dinge auf jeden Fall eine Einheit.

Das erste Wort des Gedichtes ist *Elohim*: »Gottheit«. Das Wort kann in der Bibel fast wie ein Name sein: Name für den einen und einzigen Gott Israels. Doch hier in Psalm 46 muß man genau beachten, wie es auftritt. Ein »Wir« legt ein Bekenntnis ab. Als Leser des Psalters wissen wir: Es muß das »Wir« Israels sein. Israels Gott hat einen Namen. Er heißt »Jahwe«. Bei Bekenntnissen kommt es gerade darauf an, daß der Name des Gottes genannt wird, zu dem man sich bekennt. Im Fortgang des Gedichtes wird er auch erklingen. Warum nicht gleich hier, beim eröffnenden Bekenntnis?³ Wenn man, wie üblich, übersetzt »Gott ist uns Zuflucht und Festung«, dann verwischt man für uns heute diesen erstaunlichen Sachverhalt der Gedichteröffnung. Denn wir Christen von heute haben keinen Gottesnamen mehr. Wenn wir »Gott« sagen, klingt das, wie wenn Israel »Jahwe« sagte. Um den speziellen Klang unserer Gedichteröffnung herauszuhören, müssen wir »ein Gott« übersetzen.

Sobald man so formuliert, tritt eine höchst komplexe und subtile Kommunikations-Konstellation hervor. Dann spricht hier Israel *angesichts anderer*. Diese anderen kennen Jahwe, den Gott Israels, nicht. Deshalb zunächst tastend: »ein Gott«. Ja noch mehr: sie suchen ihre Zuflucht gar nicht bei Gott. Eher bei einem König, in einem gerüsteten Staat, bei Waffen und Strategemen. Demgegenüber versichert Israel sofort im ersten Satz: Wir mögen solche Sicherungen entbehren, doch wir finden unsere Sicherheit *woanders*, jenseits von all dem – wir haben einen Gott:

² *Ein Gott ist uns Zuflucht und Festung, als Hilfe in Bedrängnissen von alters her wahrgenommen.*

Hinzuzufügen ist: Die Sprechenden haben ihre Identität noch nicht enthüllt. Es ist einfach ein »Wir«, und dabei bleibt es auch bis zum Ende der zweiten Strophe. Der Leser des Gedichts ist frei, sich in das »wir« einzuschließen. Das »Wir« ist noch für verschieden denkbare Identifikationen *offen*. Das wird am Ende des Gedichtes wichtig werden. Was sich dort abspielen wird, wäre nicht möglich, wenn das »wir« vorher nicht in einer so unbestimmten Form auf den Plan getreten wäre.

Zurück zum Bekenntnis: Es ist noch nicht zu Ende. Weil alles andere letztlich nicht trägt, lauert bei denen, die nicht auf einen Gott ihr Vertrauen setzen, in der Tiefe stets die *Angst vor dem Rückfall der Welt ins Chaos*. Genau diese Angst *nicht* zu haben, versichern »wir« jetzt im zweiten Satz des Bekenntnisses:

³ *Darum müssen wir nicht davor bangen, daß etwas die Erde umstülpt, daß Berge taumeln in die Tiefe des Meeres.*

³ Die hier folgenden Überlegungen sind ungewohnt, weil die Kommentare gewöhnlich davon ausgehen, daß Ps 46 zum »elohistischen« Psalter gehört und daß das Wort *’elohim* »Gott« sekundär an die Stelle des Gottesnamens Jahwe getreten sei. Das trifft bei den meisten Psalmen dieser Serie zu. Doch in Ps 46 ist es unwahrscheinlich. *’elohim* steht dort 7mal, *JHWH* 3mal, der Gebrauch von *’elohim* wandelt sich, sobald auch *JHWH* genannt wird. Die Gottesbezeichnungen sind hier also genau kalkuliert. Ihre jetzige Verteilung hat alle Chancen, ursprünglich zu sein.

Doch es ist seltsam: Gerade dann, wenn ein so kühner Satz ausgesprochen ist, kommen auch dem Sprecher die Zweifel, meldet sich die abgeleugnete Wirklichkeit. Es wird nicht deutlich, welche Stimme nun weiterfährt: »wir« oder vielleicht ein Erzähler. Auf jeden Fall ist das Bekenntnis zu Ende. Nur hat es in »uns«, den Bekenntenden selbst, *eine Wahrnehmung ausgelöst*, die sich jetzt weltbeschreibend meldet. Der Andrang des Chaos ist in vollem Gange. Die Furcht, von der »wir« sagen, »wir« könnten frei von ihr bleiben, vibriert schon in den bedrohten Bergen:

⁴ *Es tosen, es schäumen des Meeres Wasser. Die Berge zittern davor, daß es sich aufrichtet.*

Am Ende der ersten Strophe steht ein von der tobenden Wirklichkeit fraglich gemachtes, fast in Zagen verwandeltes Bekenntnis zu einer bei einem Gott gewonnenen Sicherheit im Raum, und das angesichts einer weltweiten, selber wohl bangenden Zuhörerschaft.

Die *zweite Strophe* setzt völlig neu ein. Eine ganz andere Szenerie:

Ein Strom!

Natürlich ist zugleich die engste Verbindung zur vorangehenden Strophe da. Denn es bleibt ja beim Bild des Wassers. Nur hat dieses nun seine gegenteilige symbolische Wertigkeit. Kein »Wir« spricht mehr. Ein Erzählermund schildert. Der Blick gleitet über die Wellen und über das Ufer des dahingleitenden *Stroms* hinauf auf die *Stadt*. Eine zweite Verbindung zur vorangehenden Strophe also: Statt des chaotischen Meers, das auf die Berge einstürzt, zeigt sich der Strom, der eine friedliche Stadt umfließt.

⁵ *Ein Strom! Seine Arme erfreuen eine Gottesstadt: den Heiligkeitsbereich der Wohnung des Allerhöchsten.*

Das gibt es also in der Schöpfung: den *Ort der Heiligkeit*, die Einwohnung des Göttlichen, in seiner höchsten und letzten Gestalt. Denn der Titel »Allerhöchster« kam in polytheistischem Denken stets der *höchsten Gottheit* zu.

Alles ist zunächst Vision. Doch sie wird sofort auf den *Begriff* gebracht. Die Folgerung wird gezogen, zur *Antwort* auf die der ersten Strophe erschienene Not:

⁶ *Gottheit in ihrer Mitte – die Stadt kann nicht taumeln. Helfen wird ihr Sonnengottheit im Morgenaufgang.*

Die Wörter »taumeln« und »Hilfe« binden zur ersten Strophe. Das Wort »Gottheit«, das die erste Strophe eröffnete, steht nun schon dreimal in der zweiten Strophe. Die Übersetzung hat es an der dritten Stelle zu »*Sonnengottheit*« verdeutlicht. Diese Assoziation kommt uns heute nicht automatisch. Anders bei den ursprünglichen Adressaten. Die aufgehende Sonne des Morgens beendet die Nacht, die Zeit des Chaos und der Not. Die Sonne ist in Religionen, die das Göttliche in vielen Gestalten sehen, die Gottheit des Lichtes, damit zugleich aber auch die *Gottheit der Gerechtigkeit und der friedlichen Ordnung*.

Daß Jahwe das ist, hat Israel *erfahren*. So wird der *geschichtliche Bericht* ausgelöst. Noch spricht nicht wieder das »Wir«. Doch der Text drängt dahin, daß dies bald kommen muß. Denn der Bericht verdeut-

licht, was sofort am Anfang im Bekenntnis gesagt worden war: »Ein Gott . . . als Hilfe in Bedrängnissen von alters her wahrgenommen.« Er lautet, knapp wie alles in diesem Gedicht:

⁷ *Als Völker tosten, als Herrschaften taumelten,
hat er seine Stimme erhoben, daß die Erde schwankte.*

Hier erst zeigt sich, daß das eigentliche Problem nicht kosmisch, sondern *gesellschaftlich* ist: »Völker«, »Könige«. Sie tosen und taumeln. Der Text ist sehr unbestimmt, sicher bewußt. In dem mit »Herrschaften« übersetzten Wort steckt das Wort »König«. Man kann »Königreiche, Staaten« übersetzen – dann werden Völker zum Meer und »tosen« gegen ein wie ein Berg erscheinendes Königreich, das zu »taumeln« beginnt. Man kann genau so gut »Könige, Regierungen« übersetzen – dann »tost« die Masse bisher gehorsamer Untertanen gegen eine feste Staatsmacht, die Revolution bringt Herrschaft zum »Taumeln«. *Beides* ist wohl gemeint. Es ging bei dem, was berichtet wird, – gegen die Meinung vieler Ausleger – nicht um einen Krieg gegen die Gottesstadt. Von ihr hat Vers 6 gesagt, daß sie niemals »taumelt«. Nein, es ging einfach um in der Schöpfung vordringendes gesellschaftliches Chaos, wo und wie auch immer. Das wurde erlebt, dahinein trat »er« und ließ seine Stimme tönen. »Er« trat auf als der donnernde Kriegsgott, dessen Schrecken in die Gegner fährt, hier in den gesamten Kosmos. Was heißt das? Hat »er« sich auf eine der beiden Seiten gestellt, die im Kampf miteinander lagen? Auf welche? Warum? Oder führt hier der Kriegsgott gar keinen Krieg, sondern beendet den Krieg?

Die Frage stellt sich, doch der Text gibt nicht sofort eine Antwort. Ihn drängt es in andere Richtung. Immer mächtiger muß die andere Frage geworden sein: *Wer ist denn »er«?* Immer wichtiger muß es geworden sein, daß das irgendwie fraglich gewordene anfängliche Bekenntnis nun neu formuliert wird. So kehrt das Bekenntnis zurück, und diesmal nennt es *Namen*. »Wir« sprechen es nun in seiner vollen Form, und vom vollen Namen des Gottes aus wird zugleich deutlich, wer »Wir« sind: »Jakob«, also das Volk Israel. Am Ende der zweiten Strophe ist mit dem nun alles sagenden Bekenntnis ein erster Kreis geschlossen:

⁸ *»Jahwe der Heerscharen« ist mit uns. Eine Burg ist für uns »der Gott Jakobs«.*

Der Kreis ist geschlossen, doch irgendetwas *drängt weiter*. Die *dritte Strophe* muß kommen, und sie erst ist entscheidend. Sie ist vom Anfang her notwendig. Denn das Bekenntnis geschah ja offenbar angesichts der Völker der Welt, die dann, wenn die Welt ins Taumeln gerät, sich nicht in einem Gott sichern können. Was bedeutet das Bekenntnis für sie? Außerdem ist über der Enthüllung des Jahwenamens im erneuerten Bekenntnis der Bericht vom Handeln Jahwes in die tosende Völkerwelt hinein unvollendet geblieben und harret der Weiterführung. Um sie geht es nun in der dritten Strophe.

Sie ist dramatischer *Dialog*. Zunächst ergreifen »wir«, die Bekennenden, das Wort. Aus dem Bekenntnis löst sich die Anrede an die Welt der Völker:

⁹ *Geht, seht die Werke Jahwes: wie er Erstarren gebreitet hat über die Erde.*

Die Völker werden aufgefordert, auch zu sehen, was Israel gesehen hat. Sie können alle das gleiche wahrnehmen wie Israel: Jahwe hat, indem er die chaotische Unruhe der Welt durch seine hineinschallende Stimme beendete, »Erstarren« bewirkt. Das hebräische Wort kann Ruinenfeld und Verwüstung be-

deuten. So wird hier oft mit »Verheerung« übersetzt. Das wäre ja auch das eigentliche Werk des Kriegsgottes. Es kann »Schweigen« bedeuten, sogar das ewige Schweigen der Totenwelt. Und wenn der Text nicht weiterginge, müßte man es wohl so oder ähnlich verstehen. Doch im Fortgang des Textes wird aus der Potentialität des Wortes »Schweigen« nun das herausgehoben, was in unserer Sprache vielleicht eher im Wort »Stille« erfassbar wird. Ende der Unrast, Ende des Lärms, »Sabbat«. Jahwe trat wie der Kriegsgott auf, doch der Gegner, den er mit Kriegsgott-Stimme zum Schweigen brachte, war der Krieg selbst. Wörtlich heißt es im nächsten Vers: »Kriege beendend«. Aber das Wort für »beenden« ist das Wort, das auch im Wort »Sabbat« steckt. Das klingt im hebräischen Ohr mit:

¹⁰ *Krieges-Sabbat setzt er bis zu den Rändern der Erde.*

Entscheidend ist hier sicher, daß das Ende der Kriege die *gesamte Erde* erfaßt. »Wir« haben das gesehen, »wir« sagen den Völkern nun, daß sie es sehen werden. Denn der folgende Vers ist eine Zukunftsansage:

Er wird Bogen zerbrechen und Lanzen zerschlagen, Wagen wird er im Feuer verbrennen.

Wird die Menschheit diese Botschaft der Zionsbewohner glauben? Sie wird fragen: *Wie* will dieser Gott denn so etwas bewirken? Da mischt sich eine bisher noch nicht gehörte Stimme ein: die *Stimme Gottes selbst*:

¹¹ *Laßt ab und erkennt: Gott bin Ich. Ich werde mich erheben über die Völker, erheben über die Erde.*

Der Friede der Welt kommt nicht von selbst. Sein *Preis ist Erkenntnis*. Es ist die Erkenntnis, die aufleuchtet im Glauben an den Gott Jakobs. Nur wenn die »Völkerwallfahrt« einsetzt – um ein anderes biblisches Bild zu gebrauchen –, nur wenn die Herrschaft des Gottes Jakobs frei angenommen wird, kommt das Ende der Kriege. Seine Donnerstimme verwandelt sich *fast in eine Bitte*: Laßt euch doch ein auf diese Welt des Friedens. Letztlich hängt alles an der Antwort derer, die angesprochen sind. Wie werden sie antworten?

Am Ende der dritten Strophe erklingt *noch einmal das Bekenntnis* vom Ende der zweiten Strophe:

¹² *Jahwe der Heerscharen ist mit uns, eine Burg ist für uns der Gott Jakobs.*

Wer spricht es? Sind »wir« es wieder, die Stimme unseres Gottes unterstützend? Oder *nehmen die Völker es auf* und bekennen sich zum Gott Jakobs, so daß nun wirklich die Kriege am Ende sind? Zumindest als Vorentwurf dieser Antwort ist alles zweifellos gemeint. Wer diesen Psalm betet, hält das Bekenntnis dazu, allein im Gott Jakobs Sicherheit zu finden, immer neu als Hoffnung vor sich hin und hofft, daß es aufgenommen wird. Dann wird Friede sein.

P. Dr. Norbert Lohfink SJ ist Professor für Altes Testament an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen, Frankfurt/Main. Seine Adresse: Offenbacher Landstraße 224, 6000 Frankfurt 70.

»Aus abgehacktem Baumstumpf neues Leben«

Jesajas Vision von Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung

Das Bild vom Reis, vom neuen Sproß aus der alten Wurzel, paßt so recht in unsere christliche Besinnungs- und Meditationslandschaft. Es ist ein bißchen naturverbunden, ein bißchen nostalgisch-sentimental, es spricht von Hoffnung, es verspricht Veränderung. Die Bäume sterben zwar, aber symbolisch haben sie Hochkonjunktur, nicht nur in der Kirche. Und wer hörte in unserer Zeit nicht gern Verheißungen von Gerechtigkeit, Frieden und Heilung der Schöpfung?

Was hat es mit diesem Bild oder Symbol auf sich, gegen das ich zunächst Widerstand spüre? Welche Bedeutung hatte der ganze Text in seiner Zeit? Welche Wirkungsgeschichte hat er im Christentum gehabt? Und wie können wir ihn heute lesen? Ich möchte im folgenden versuchen, die Vision Jesajas in der biblischen Geschichte und Theologie festzumachen und sie dann so auf unser Leben zu beziehen, daß diese Auslegung den drei (gewiß unbequemen) Optionen für die Armen, für die Frauen und gegen die Vereinnahmung oder Verletzung des Judentums nach Möglichkeit gerecht wird.

Der Baum als Symbol des Königtums

Die biblische Baumsymbolik ist vielfältig und entspricht weitgehend den zwei großen Bereichen der altorientalischen Baumsymbolik. Da gibt es zum einen die heiligen Bäume, die die Anwesenheit numinoser Mächte signalisieren, häufig mit weiblichen Gottheiten verbunden sind und deren Bedeutung mit Schutz, Nahrung, Fruchtbarkeit, Lebenskraft, sogar Sexualität assoziiert wurde. Da gibt es zum anderen die ebenfalls ausgeprägte Versinnbildlichung des sakralen Königtums und der durch den König repräsentierten Weltordnung durch den (stilisierten) Baum (vgl. Bibel und Kirche 4/86). In Jes 11 ist eindeutig dieser zweite Symbolbereich angedeutet. In den vorangehenden Versen (10, 33f) veranstaltet Jahwe, der Gott der Heerscharen, einen Kahlschlag unter den Herren von Jerusalem, den »Hochragenden« und »Hochmütigen«, die erbarmungslos erniedrigt werden. Der stolze Baum, das Königshaus, die Regierenden, wird abgehauen. Aus ist es mit der Herrlichkeit und Pracht am Hof.

Aus diesem Baumstumpf Isais, d. h. der Dynastie Davids, soll nun erneut ein Trieb sprossen, ein neuer König, ein neues Königtum entstehen.

Das Bild vom neu treibenden Baumstumpf ist, wie der folgende Text aus dem Ijob-Buch zeigt, für die biblischen Menschen ein starkes Bild der Hoffnung auf neues Leben gewesen:

»Denn für den Baum gibt es doch eine Hoffnung:
wird er gleich umgehauen,
er kann wieder treiben,
und seine Schosse hören nicht auf.
Wenn seine Wurzel auch alt wird in der Erde
und sein Stumpf im Staub erstirbt,
vom Duft des Wassers schlägt er wieder aus
und treibt Zweige wie ein frisches Reis.«
(Ijob 14,7–9)

Der neue Sproß – ein idealer König

Der neue Sproß, der da Hoffnungen weckt, ist mit allen wichtigen Attributen eines israelitischen Königs ausgestattet. Auf ihm ruht die Ruach Jahwes, der Geist der Weisheit, der Einsicht, des Planens und

der Stärke, der Erkenntnis und Gottesfurcht. Es ist ein von Jahwe legitimierter, ein gesalbter König, der die altorientalisch-biblischen Vorstellungen vom Königtum in idealer Weise erfüllt, indem er im Lande Recht und Gerechtigkeit zugunsten der Armen und Elenden schafft. Er richtet nicht nach Augenschein und Hörensagen, sondern kennt die Wahrheit. Er verschafft den armen Leuten Recht, den Gewalttätigen und Frevlern aber legt er mit der Kraft seines (richtenden) Wortes das Handwerk. Gerechtigkeit und Zuverlässigkeit gehören zu ihm wie Gürtel und Lendenschurz zur Ausrüstung des Mannes. So entspricht der neue Davidsproß in vollkommener Weise den Fürbitten z. B. eines Psalm 72:

O Gott, gib dein Gericht dem König
und deine Gerechtigkeit dem Königssohne,
daß er dein Volk richte mit Gerechtigkeit
und deine Elenden nach dem Recht (Ps 72,1–2)

Während in Psalm 72 die immerwährende Bitte für den gerechten König mit Segen und Fruchtbarkeit des Landes belohnt wird, zeitigt das Auftreten des gerechten Königs in Jes 11 ein noch umfassenderes Heil, nämlich eine Heilung, ja Umgestaltung der Schöpfung. Das Zusammenleben der Tiere basiert nicht mehr auf Fressen und Gefressenwerden, sondern auf friedlichem Nebeneinander. Säuglinge und kleine Kinder können mit den gefährlichen Tieren umgehen, ohne Schaden zu nehmen. Auf dem Gottesberg, dem »Paradies« dieser zukünftigen Heilszeit, werden auch die Menschen nichts Böses mehr tun, weil das Land überschwemmt und getränkt ist mit der Erkenntnis Jahwes.

Wer ist dieser gerechte König, den Jesaja da verheißt? In welche geschichtliche Situation hinein wurde diese Vision gesprochen?

Zunächst ist deutlich, daß Jesaja von einem zukünftigen, idealen Herrscher spricht. Dieser Herrscher wird der alten Natan-Weissagung (2 Sam 7) entsprechend aus der Daviddynastie stammen. Dennoch ist er kein unmittelbarer Nachfolger der herrschenden Davididen in Jerusalem. Denn zunächst erfolgt, von Gott selbst initiiert, der radikale Einschnitt: das Königshaus wird vernichtet. Erst dann kann aus der Kraft der alten Wurzeln, aus dem nur scheinbar toten Holz, etwas Neues entstehen.

Der Gerechte, der das Königshaus in Israel neu begründen wird, trägt keine Titel. Er wird weder König genannt, noch Gesalbter Gottes (Messias). Er erweist sich durch seine Taten, nicht durch Titel. Die Frage, wie utopisch diese Vision ist, läßt sich schwer beantworten. Das Bild vom Frieden im Tierreich und der anbrechenden Heilszeit auf dem Gottesberg weist in eine paradiesische Zukunft, eine neue Schöpfung. Weissagungen und Orakel über einen künftigen Herrscher, dessen Kommen eine Zeit des Heils eröffnen werde, gab es auch in Ägypten und Mesopotamien, und noch Vergil sieht das goldene Zeitalter mit einem Knaben beginnen, der umfassenden Frieden, auch im Tierreich, stiftet (Vergil, 4. Ekloge).

Sicher ist, daß der Prophet vor dem Kommen des idealen Königs einen Einbruch in der Geschichte erwartete, und möglicherweise rechnete er mit diesem Einbruch, der Katastrophe, in sehr naher Zukunft.

Der Hintergrund – Kritik am herrschenden Königtum

In welcher Phase seiner Wirkungszeit Jesaja die Weissagung 10,27–11,9 verkündet hat, ist umstritten, der ganze Text ist dem Propheten sogar schon abgesprochen worden. Klaus Koch vermutet als Hinter-

grund die Zeit des Aufstandsversuchs der Philisterstadt Ashdod gegen das imperialistische Assur. Diesem Aufstand hatte Juda sich zwischen 713 und 711 zögernd angeschlossen. Und nun sieht der Prophet die Assyrer gegen Jerusalem vorrücken, wo sie das moderne jüdische Königtum endgültig vernichten und damit zugleich das Gericht Jahwes ausführen werden. Aber es gab in der ausgesprochen langen Wirkungszeit Jesajas (ca. 745–680 v. Chr.) sicher noch andere Gelegenheiten, die die Sehnsucht nach einem Ende des herrschenden Königtums und nach einem Neubeginn wachwerden ließen. Die Uneinsichtigkeit eines Ahas, der sich trotz der Warnung des Propheten, aus Furcht vor den Königen von Israel (Nordreich) und Damaskus, an die Assyrer um Hilfe wendet (735 v. Chr.), oder die falschen Hoffnungen eines Hiskija auf ägyptische Unterstützung gegen Sanherib (700 v. Chr.) haben die Geduld des Propheten und Jahwes wohl ebenso strapaziert wie die sozialen und kultischen Mißstände in Juda und Jerusalem. Die vehement königskritische Botschaft des Textes paßt also eventuell in verschiedene Zeitsituationen.

Jes 11,1–9 gehört wie die verwandte Weissagung des Friedensfürsten in 9,2–7 oder wie Micha 5,1–5 zu den Texten der hebräischen Bibel, die die (spätere) jüdische Erwartung eines Messias, des endgültigen Herrschers, der ein Reich der Gerechtigkeit und des Friedens aufbauen wird, mitgeformt und getragen haben. Noch heute warten gläubige Juden und Jüdinnen auf diesen gerechten König, der kommen wird.

Vision einer gerechteren Welt

Die christliche Tradition hat Jesus im Licht der jüdischen Messiasvorstellung gedeutet, in ihm den erkannt, der in Jes 11 und anderen Schriftzeugnissen angekündigt ist. Daß Jesus dem jüdischen Bild des Messias dabei eigentlich nicht entsprach, ist überdeutlich. Jesus errichtete kein Königtum, er hatte keine Herrschergewalt, er schaffte es nicht, Recht und Gerechtigkeit im Land aufzubauen, er war alles andere als ein triumphaler neuer Davidide, und sein Wirken hatte weder auf die Römerherrschaft noch auf die Schöpfung irgendwelche sichtbaren Auswirkungen. Die Frage eines Johannes: »Bist du es, der da kommen soll oder sollen wir auf einen anderen warten?« (Lk 7,19) spiegelt die Zweifel an der Messianität Jesu nur zu deutlich. Und das wenig glorreiche Ende Jesu als Verbrecher am Kreuz dürfte für viele die letzten Zweifel dann beseitigt haben. Und so bleibt uns ChristInnen bis heute die Aufgabe zu begründen, warum wir trotzdem glauben, daß Jesus der Messias (d. h. Christus) ist bzw. zu erklären, was wir als ChristInnen unter einem Messias verstehen. Die fraglose, jahrhundertlang praktizierte Vereinnahmung vormessianischer Texte der hebräischen Bibel für ein christliches Messiasverständnis aber scheint mir heute nicht mehr möglich. Dennoch bin ich fest überzeugt, daß dieser alttestamentliche Text wie viele andere für das Christentum, für uns ChristInnen eine unaufgebbare Botschaft enthält. Die folgenden Gedanken zeigen einige mögliche Richtungen der Deutung auf:

1. Jesajas Vision von einem idealen König, der endlich die wahren Aufgaben seines Amtes übernimmt und erfüllt, ist für das real existierende, korrupte Königtum in Jerusalem eine Schreckensvision. Denn erst wenn der Baum umgehauen ist, wenn die Mächtigen am Boden liegen, wird es wieder eine kleine Hoffnung geben. Und diese kleine Hoffnung, die in Form eines neuen Triebs aus den Wurzeln, dem Ursprung des davidischen Königtums hervorgeht, ist wohlverstanden eine Hoffnung nur für die Armen und Elenden im Land. Der neue, mit göttlichem Geist begabte Herrscher wird zugunsten der kleinen Leute Partei ergreifen, die Einflußreichen, Gewalttätigen, Gottlosen hingegen wird sein Wort schlagen, ja töten. Die herrschaftskritische Spitze dieser Botschaft behält, auch wenn wir heute Veränderungen gewiß nicht mehr von irgendwelchen Monarchien erwarten, ihre Gültigkeit gegenüber jedem Regime, jeder menschlichen Herrschaft. Das Ende jeder Diktatur, jedes Terror-Regimes, jeder profit-

orientierten und menschenverachtenden Verfilzung von Politik und Wirtschaft und sogar das Ende einer sich absolut setzenden, hierarchischen Kirche ist bei Gott schon abgemacht. Die Hoffnung auf eine neue Welt der Gerechtigkeit aber gehört den Kleinen, nicht den Großen. Die verarmten Campesinos in Lateinamerika, die Schwarzen in Südafrika, die ausgebeuteten Frauen in allen Ländern und die Randgruppen aller Gesellschaften – sie sind die Empfänger der Hoffnungsvision Jesajas.

2. Der neue Herrscher wird nicht kommen, um Macht auszuüben über seine Untertanen. Er kommt, um Recht zu schaffen; seine Tugenden sind Weisheit, Einsicht, Rat, Stärke und Gottesfurcht. Er kommt ohne Prunk und Getöse, er hat es nicht nötig, sich mit Titeln und Insignien zu schmücken. Er kommt, um Menschen zu ermächtigen, um Frieden zu schaffen. Ein König also, dem männlich-patriarchales Impioniergehabe, Macht und Ruhmsucht fehlen. Seine ganze Stattlichkeit beruht auf Realitäten, nicht auf leeren Versprechungen oder aufgeblasenen Ansprüchen.

3. Jesajas Vision ist eine einmalige Veranschaulichung davon, wie »Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung« biblisch zusammengedacht sind. Ohne Gerechtigkeit gibt es keinen Frieden und auch keine Heilung der Schöpfung. D. h. das Reden von Frieden und Schöpfungsbewahrung ist unglaubwürdig, wo nicht zuerst und immer wieder von Gerechtigkeit geredet wird. Ungerechte Strukturen, ausbeuterische Systeme, Verschuldung der Dritten Welt, Mißachtung und Unterdrückung von Menschen anderer Hautfarbe, anderer Religion, des anderen (weiblichen) Geschlechts sind die Ursachen für Krieg, Terror und die Zerstörung der Schöpfung. Wenn Gerechtigkeit geschaffen wird, wird Friede ihre Frucht sein und auch die allmähliche Heilung der Schöpfung (soweit sie dann überhaupt noch möglich ist).

Vielleicht gibt der Text, so gelesen, entscheidendere Impulse als wenn er auf Jesus gedeutet wird. Die Sehnsucht nach einem (Menschen), der unsere Lebenssituation verändert, ist legitim. Aber wer ist es, der da kommen soll? Könnten wir nicht alle ein Davidsproß sein, oder mit einem anderen Bild aus dem Neuen Testament, Samen für den neuen Baum des Reiches Gottes? In uns steckt die Kraft, der Anfang der Veränderung – die Vollendung wird uns von Gott geschenkt werden.

Dr. habil. Silvia Schroer ist Leiterin der Bibelpastoralen Arbeitsstelle des Schweizerischen Katholischen Bibelwerks. Ihre Anschrift: Bederstraße 76, CH-8002 Zürich.

Literatur:

Klaus Koch, Die Profeten I. Assyrische Zeit (Kohlhammer Verlag) Stuttgart 1978

Der kleine Weg der größeren Gerechtigkeit

Die Inkarnation Gottes als Ausgangspunkt einer neuen Schöpfung

Die Ähnlichkeit mit unserer Zeit ist tatsächlich erstaunlich: Auch damals, als sich Johannes der Täufer und Jesus mit ihrem Ruf zur Umkehr an die Menschen ihres Volkes wandten, gab es in Israel eine beachtliche Zahl von Menschen, die überzeugt waren, daß es im Leben ihres Volkes nicht mehr länger so wie bisher weitergehen könne; daß also Reformen, tiefgreifende Reformen nötig seien.¹ Es ist deshalb nur natürlich, daß wir uns fragen, ob wir von den frühjüdischen Reformbewegungen zur Zeit Jesu denn nicht auch etwas für unsere Zeit lernen können, da ja auch viele unserer Zeitgenossen angesichts der gegenwärtigen politischen, gesellschaftlichen und ökologischen Verhältnisse in unserer Welt ganz ähnlich denken.

Wir sind am Ende – Gott sei Dank

Bei genauerem Zusehen zeigt sich freilich ein wesentlicher Unterschied zwischen der damaligen und heutigen Situation. Wenn *wir* heute ein Umdenken in allen Bereichen fordern, wenn *wir* sagen: »Es kann nicht mehr länger so weitergehen!«, dann geht es uns letztlich gerade um das *Weiterbestehen* unserer konkreten Welt. Und so richtet sich unser Augenmerk verständlicherweise auf den Erhalt und die Bewahrung der lebensnotwendigen (Roh-)Stoffe, auf die Wiederherstellung vernichteter Lebensräume und auf die Beseitigung all jener Widerstände in Politik und Gesellschaft, die für die Bewohner eines bestimmten Landes oder einer größeren Völkergemeinschaft ein menschenwürdiges Leben erschweren oder ganz unmöglich machen.

Die Menschen, an die sich Johannes der Täufer und Jesus wandten, waren hingegen – zumindest zu einem größeren Teil – der Überzeugung, daß es gerade *nicht* um den *Weiterbestand* ihrer Welt, sondern um den Beginn einer *neuen* Welt und Schöpfung gehen könne, weil wir Menschen an das Ende unserer Möglichkeiten gekommen seien. Deshalb die abweisende Frage Johannes des Täufers:

»Ihr Schlangenbrut, wer hat euch denn gelehrt, daß ihr dem kommenden Gericht entrinnen könnt?« (Lk 3,7).

Deshalb aber auch die *frohe* Botschaft Jesu an sein Volk:

»Die Zeit ist erfüllt, das Reich Gottes ist da. Kehrt um und glaubt an das Evangelium!« (Mk 1,15)

Johannes der Täufer, Jesus (und die ersten Christen) stimmten also insofern mit vielen Menschen unserer Zeit überein, als sie den heillosen Zustand ihrer Gegenwart als unerträglich empfanden. Anders als wir glaubten sie jedoch nicht daran, daß wir Menschen die Kraft hätten, um hier noch eine wirkliche und dauerhafte Wende zum Guten herbeiführen zu können.

Die mißverständene Apokalyptik

Nun kann man zwar immer wieder lesen und hören, Johannes der Täufer, Jesus und die anderen, die ähnlich dachten wie sie, hätten nur deshalb nicht mehr an die Möglichkeit einer *Wende aus eigener Kraft* in Israels Geschichte geglaubt, weil sie von dem damaligen *apokalyptischen* Denken beeinflusst gewesen seien. Hätten der Täufer und Jesus beispielsweise das Denken der Sadduzäer geteilt, hätten sie keineswegs so »schwarz« gesehen!

¹ Man denke nur an die Gemeinschaft von Qumran, die ja keineswegs nur deshalb in die Wüste gezogen war, um dort das Eintreffen des Gerichts zu erwarten!

Letzteres trifft zwar zu, dennoch verwechselt eine derartige Deutung Ursache und Wirkung: Nicht »das apokalyptische Denken« brachte einen Teil der Zeitgenossen Jesu dazu, die entscheidende Hilfe für eine bessere Welt nur noch von *Gottes* schöpferischem Tun zu erwarten, sondern das apokalyptische Denken war – und ist – selbst die Äußerung von Menschen, die keinen Grund mehr für die Annahme finden, wir Menschen könnten aus eigener Kraft unserer Weltgeschichte noch aufhelfen.² Die entscheidende Frage, die sich uns angesichts der Umkehr-Predigt des Täufers und Jesu stellt, lautet also nicht, ob und bis zu welchem Grad wir uns dem apokalyptischen Denken zur Zeit Jesu verpflichtet fühlen (müssen), sondern welches Maß an Wirklichkeitserfassung wir Johannes dem Täufer und Jesus zutrauen: War ihr negatives Urteil über die Geschichte und die weiteren geschichtlichen Möglichkeiten ihres Volkes³ nur die Folge davon, daß sie sich über unsere menschlichen Möglichkeiten noch nicht wirklich im klaren waren, oder trafen sie mit ihrem Urteil »ins Schwarze«?

Jesu Verkündigung, aber auch die urchristliche Verkündigung spricht eindeutig für Letzteres.

Nicht um zu richten, sondern um aufzurichten

Hatte Johannes der Täufer geglaubt, Gott werde mit einem vernichtenden Gericht auf die Heil- und Fruchtlosigkeit seines Volkes Israel reagieren (vgl. Lk 3,7–10), verkündete Jesus:

Gott ist willens, unverzüglich – denn sein Reich und seine Herrschaft ist *da* (Mk 1,15)!⁴ – in dieser heillosen Geschichte durch ihn, Jesus von Nazaret, *allen* Menschen⁵ *jederzeit*⁶ und *ohne Vorbedingung*⁷ *machtvoll*⁸ zu helfen, damit ihr Leben gut wird und nicht verloren geht.

Das ist *Gottes* Antwort auf die in Israels Geschichte offenbar gewordene, andauernde menschliche Unfähigkeit, für sich und die anderen das Heil zu wirken, das er – sichtbar »im Gesetz und in den Propheten« – für Mensch und Schöpfung will. Seitdem hat die Geschichte der Menschheit in ihrem Suchen nach Frieden und auf ihrem Weg zum Heil eine *neue* Stufe, eine *neue* Qualität erreicht – ob wir Menschen es wissen oder nicht, ob wir es wahrhaben wollen oder nicht.

Welche Bedeutung diese Tatsache für uns hat, und welche Konsequenzen sich für uns in unserem Bemühen um das Heil – den *shalom* – unserer Welt daraus ergeben könnten/müßten, wird neben Paulus⁹ wohl von keinem anderen neutestamentlichen Autor so deutlich aufgezeigt wie von dem Verfasser des Matthäusevangeliums.

² Vgl. dazu K. Müller, Art. Apokalyptik/Apokalypsen III. Die jüdische Apokalyptik. Anfänge und Merkmale, in: TRE III, 202–251.

³ Vgl. dazu ausführlicher H. Merklein, Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft. Stuttgart 1984, 27–36.

⁴ Vgl. M. Limbeck, Der Weltenrichter als Freudenbote, in: Bibel und Kirche 43, 1988, 41–47, hier 44 Anm. 11.

⁵ Denn nach Jesu Botschaft kann *kein* Mensch sich ja jemals so weit von Gott entfernen, daß er nicht mehr mit Gottes hilfreichem und aufrichtenden Entgegenkommen rechnen dürfte: Lk 15,11–32.

⁶ Dies deutlich zu machen ist der Sinn von Jesu Sabbatheilungen.

⁷ Nur so läßt sich die von Jesus praktizierte, bis dahin an die Tempelliturgie gebundene Sündenvergebung verstehen, vgl. M. Limbeck, Die Religionen im Neuen Testament, in: ThQ 169, 1989, 44–56, hier 47.

⁸ Vgl. Jesu *Macht*taten (Mk 5,30; Mt 13,54; Lk 6,19) und die Diskussion um die ihm verliehene und an seine Jünger delegierte *Vollmacht* (Mt 9,8; 10,1; 21,23 f.27; Lk 9,1; 10,19 u. ö.).

⁹ Vgl. dazu M. Limbeck, Mit Paulus Christ sein. Stuttgart 1989, 99–143.

Jesus, der Immanuel und Hirte seines Volkes

Auch für Matthäus ist Israels Geschichte – und damit letztlich (vgl. Mt 28,16–20!) die Geschichte *aller* Völker – mit Jesus an einen Punkt gelangt, der einerseits das *Ende* des Bisherigen, andererseits aber auch den Beginn einer *neuen* Lebensmöglichkeit darstellt, ist Jesus doch nicht nur der Abschluß jener 3 × 14 Generationen, in denen sich die Geschichte des auserwählten Volkes zusammenfassen läßt (Mt 1,1–17), sondern auch derjenige, der den Menschen – zuerst in Israel, dann in aller Welt – ein »Leben im Himmelreich« ermöglicht (vgl. 4,17; 5,20; 19,21.23). Denn er ist eben nicht nur ein Glied des auserwählten Volkes, sondern zugleich derjenige, in dem *Gott* sich kraft seines Geistes persönlich in die Geschichte der Menschen eingebracht hat (1,19–25), so daß Jesus der *Immanuel* ist, d. h. der, *in* dem Gott mit seiner ganzen Lebensfülle und -macht für alle Zukunft mit uns ist (28,18)!

Aus diesem Grund ist für uns, die wir »im Schattenreich des Todes wohnen«, mit Jesu Kommen ein Licht erschienen (vgl. 4,14–16), und schon deshalb ist es so wichtig, daß *allen* Menschen die Möglichkeit angeboten wird, *Jünger Jesu* zu werden (28,19f).

Doch nicht nur deshalb! Jesus ist nach Matthäus ja nicht nur der Immanuel, sondern auch »der Hirte Israels« (2,6f), der den in ihrem Suchen nach Nahrung, d. h. nach Leben, müde gewordenen und erschöpften Menschen den Weg des Lebens weist und Heilung schenkt:

»Jesus zog durch alle Städte und Dörfer, *lehrte* in ihren Synagogen, *verkündete* das Evangelium vom Reich und *heilte* alle Krankheiten und Leiden. Als er die vielen Menschen sah, hatte er Mitleid mit ihnen; denn sie waren müde und erschöpft, wie Schafe, die keinen Hirten haben. Da sagte er zu seinen Jüngern: Die Ernte ist groß, aber es gibt nur wenig Arbeiter. Bittet also den Herrn der Ernte, Arbeiter für seine Ernte auszusenden« (9,35–38).

Auf diese Weise offenbart und bezeugt Jesus als der Immanuel und als der Hirte seines Volkes, daß Gott – der Ursprung und die Quelle allen Lebens also – wahrhaftig *das Wohl* seiner Schöpfung zum Ziel hat. Das ist der Grund, weshalb wir inmitten dieser heillosen Welt, die nicht in der Lage ist, sich aus eigener Kraft zu retten, *gewiß* sein können: Die Trauernden *werden* getröstet werden, die nach Gerechtigkeit hungern und dürsten, *werden* satt werden, die Frieden stiften, *werden* Söhne Gottes genannt werden (vgl. 5,4.6.9).

Und die Wirklichkeit?

Natürlich liegt hier ein Einwand nahe: Wenn dieser Gott, der das Heil seiner Schöpfung *will*, sich wahrhaftig selbst in Jesus in die Menschheit eingebracht hat, und wenn dem aus dem Tod auferweckten *Jesus* tatsächlich alle Macht gegeben ist; wenn es also wahr ist, daß mit diesem Jesus von Nazaret unsere Geschichte eine *neue* Stufe, eine *neue* Qualität erreicht hat, weshalb zeigt sich dann davon so verschwindend wenig in der Realität des alltäglichen Lebens – auch bei Jesu Jüngern?

Die Antwort, die Matthäus auf diese Frage gibt, mag überraschen; denn für ihn ist die Tatsache, daß sich von Gottes *gegenwärtiger* Herrschaft, vom »Himmelreich«, so wenig zeigt, zuerst und vor allem die Folge davon, daß das Evangelium *nicht verstanden* wird:

»Immer wenn ein Mensch das Wort vom (Himmel-)Reich hört *und es nicht versteht*, kommt der Böse und nimmt alles weg, was diesem Menschen ins Herz gesät wurde . . . Auf guten Boden ist der Same bei dem gesät, der das Wort hört *und auch versteht*; er bringt dann Frucht, hundert- oder sechzigfach oder dreißigfach« (13,19.23).

Doch was ist es denn, das es *zu verstehen* gilt?

Der gute Wille allein genügt nicht

Nimmt man den Aufbau des Matthäusevangeliums ernst, gilt es, als erstes zu verstehen, daß der gute Wille allein *nicht* genügt, um am Himmelreich, d. h. an *Gottes* Herrschaft, teilzuhaben (oder bildlich ausgedrückt: um »ins Himmelreich einzugehen«). Denn daß beispielsweise *die Pharisäer* guten Willens waren, wird keiner ernsthaft bestreiten können¹⁰ – und dennoch gilt Jesu Wort: »Wenn eure Gerechtigkeit nicht weit größer ist als die der Schriftgelehrten und Pharisäer, werdet ihr nicht in das Himmelreich kommen« (5,20).¹¹ Nichts anderes erleben wir beim sogenannten »reichen Jüngling«. Ohne Zweifel war auch er guten Willens (vgl. 19,16–20!), und doch galt von ihm: »Ein Reicher wird nur schwer in das Himmelreich kommen . . . Eher geht ein Kamel durch ein Nadelöhr, als daß ein Reicher in das Reich Gottes gelangt« (19,23f). Und gewiß waren auch jene Jesusjünger guten Willens, die in Jesu Namen als Propheten auftraten, Dämonen austrieben und viele Wunder wirkten (7,22). Aber auch für sie wird dies allein nicht genügen (7,23)!

Doch weshalb genügt es nicht, »guten Willens« zu sein? Weil Gott nur dann auch in unserem Leben vor-kommen und so auf unsere – und seine! – Welt gestaltenden Einfluß nehmen kann, wenn wir in *unserem* Tun so weit gehen, wie *Gott* gehen will, oder anders ausgedrückt: Wenn wir nicht weniger wollen als Gott:

Wenn Gott beispielsweise will, daß das Leben eines jeden Menschen respektiert wird, dann kommt dieser göttliche Wille erst dann in unserer Welt wahrhaftig vollkommen zur Wirkung, wenn wir uns nicht darauf beschränken, den anderen nicht umzubringen, sondern *um Gottes willen* so weit gehen, daß wir das Leben des anderen auch nicht durch irgendwelche lieblose Worte antasten (vgl. 5,21f).¹²

Daß Gott sich in Jesus Christus in seiner Schöpfung inkarniert hat, »nützt« der Welt, in der wir heute leben, erst dann wirklich etwas, wenn wir dazu bereit sind, daß Gott *durch* unser Leben in *unserer* Umwelt auf *seine* göttliche Weise ankommt. Das gilt es als erstes zu verstehen. Deshalb auch Jesu Aufforderung: »Ihr sollt also vollkommen sein, wie es auch euer himmlischer Vater ist« (5,48).

Vertrauen und Kind werden

Es wäre unnormal, wenn wir uns von einer solchen Aufforderung nicht überfordert fühlten und uns deshalb nicht die Angst beschleichen würde. Deshalb ist für Matthäus in *diesem* Zusammenhang

¹⁰ Vgl. dazu die Beiträge von C. Thoma und R. Mayer in Bibel und Kirche 35 (4/1980)! Ob wir deshalb bis heute so schwer tun, den Pharisäern gerecht zu werden, weil wir in dem Augenblick, in dem wir sie unverzerrt sehen, die Unzulänglichkeit unserer eigenen Position einsehen würden?

¹¹ Zum genaueren Verständnis dieses Wortes vgl. M. Limbeck, Matthäus-Evangelium. Stuttgart 21988, 81–84.182–188.

¹² Daß dies für alle sog. Antithesen gilt, habe ich in meinem Matthäuskommentar S. 84–96 zu zeigen versucht.

(6,1–34!) unser Verhältnis zu Gott so wichtig; denn die Angst, von Gott letztlich überfordert zu werden, wird uns nur so lange beunruhigen können, wie wir nicht verstanden haben, daß Gott nicht einfach »unser aller Vater«, sondern *mein* Vater ist, mit dem mich, den einzelnen, ein ganz persönliches Verhältnis verbindet, das *mir* jederzeit offen steht, das ich mit niemand teilen muß und das auch niemand in der »Synagoge« etwas angeht (6,6). Oder anders ausgedrückt:

Ob wir fähig sind, so weit zu gehen, daß wir in unserem Tun *Gott* gerecht werden – und damit in unserer Welt *Gottes* Herrschaft vergegenwärtigen –, hängt für Matthäus entscheidend davon ab, ob wir als Zweites verstanden haben, daß Gottes fürsorgliches Wohlwollen (6,8) uns *nicht* einfach nur *als Gemeinschaft* gilt (so daß ich eben *als Glied* der Gemeinschaft an Gottes allumfassender Sorge partizipiere!). Vielmehr: Gottes liebevolle Aufmerksamkeit (6,4.6.18) gilt dem *einzelnen* (Erwachsenen mit all seinen familiären und gesellschaftlichen Verpflichtungen! Die Bergpredigt richtet sich ja nicht an Kinder!). Deshalb haben wir keinen Grund, zu fürchten, Gott überfordere uns, wenn wir *als Erwachsene* seinen Willen in unseren Lebensräumen *vollkommen* ernst nehmen wollen.¹³

Doch widerspricht einem derartig »erwachsenen« Verhältnis zu Gott – in dem es zwischen Gott und mir niemand mehr gibt, weil Gottes Blick mir unmittelbar gilt – nicht jenes zweite Wort Jesu, das nach Matthäus ebenfalls eine Bedingung für unsere Teilhabe am Himmelreich darstellt: »Wenn ihr nicht kehrt macht und *wie die Kinder* werdet, könnt ihr nicht in das Himmelreich kommen« (18,3)?

Gewiß nicht! Denn wenn wir uns in unserer alltäglichen Lebensgestaltung tatsächlich von Gottes Willen leiten lassen wollen, können wir ja nicht davon absehen, daß Gottes Sorge auch (5,45), ja gerade den *Sündern* und *Versagern*, den *Kranken* und den *Unbedarften*, den *Zu-spät-* und den *Zu-kurz-Gekommenen*, gilt (vgl. 5,3; 9,12 f.35–38; 15,29–31; 18,10; 20,1–16 u. ö.), weil er niemand verlorengelassen will (18,12–14). Wer sich davon als Erwachsener leiten läßt, wie könnte er an Macht, Geld und Verlangen nach Herrschaft festhalten (vgl. 19,21; 20,20–28)? Wird er sich dann nicht in einem *Prozeß* entdecken,¹⁴ der ihn mehr und mehr dazu bringt, *wie ein Kind* zu leben?

»Habt ihr das alles verstanden?« (13,51)

Es leuchtet ein, daß diese *größere* Gerechtigkeit (5,20), d. h. diese Lebensweise, in der ein Mensch vollkommen nach Gottes Willen mit dem Leben umgeht, weder organisiert noch erzwungen noch vom einzelnen ungebrochen durchgehalten werden kann. Nicht grundlos verbietet Jesus nach Matthäus seinen Jüngern abschließend *jegliches* Richten (7,1–5), nicht grundlos erwartet Gott von uns Menschen nur

¹³ Und wenn uns trotzdem derartige Befürchtungen überfallen sollten, dürfen wir Gott ja bitten: »Und führe uns nicht in Versuchung . . .« (6,13)!

¹⁴ Mt 18,3 verlangt ja gerade nicht eine »schlagartige« Bekehrung!

¹⁵ Vgl. M. Limbeck, Die nichts bewegen wollen. Zum Gesetzesverständnis des Evangelisten Matthäus, in: ThQ 168, 1988, 299–320.

¹⁶ Für die dem Matthäusevangelium am nächsten stehende Schrift ist es daher kein Widerspruch, wenn sie mahnt: »Wenn du das ganze Joch des Herrn auch dich nehmen kannst, wirst du vollkommen sein; wenn du es aber nicht kannst, tu das, was du kannst!« (Did 6,2).

¹⁷ Daher der Missionsbefehl 28,19! Matthäus beschäftigt eben nicht die Frage, ob auch die Angehörigen einer anderen Religion »in den Himmel« kommen können, vielmehr geht es ihm darum, *daß* »das Himmelreich« als das große Angebot für die Welt, die beim besten Willen aus eigener Kraft keine Chance für eine endgültige Besserung hat, *da* ist (10,7)!

eines: daß wir einander *vergeben* (6,12.14.15; 18,21–35). Und es ist wohl auch kein Zufall, daß Christus nach Matthäus seiner Kirche die Vollmacht geschenkt hat, Gottes Weisungen den Menschen so aufzuerlegen, daß sie nicht drücken (vgl. 11,29 f; 16,19; 23,3 f).¹⁵ Der Verfasser des Matthäusevangeliums ist kein Rigorist,¹⁶ und er ist sich bis zuletzt (28,20!) bewußt, daß ein solches Leben wirklich nur in Gemeinschaft mit dem auferstandenen Christus, in dem Gott für alle Zeit mit uns ist, möglich ist (12,49 f; 18,20). Aber er sieht *keine* andere Möglichkeit,¹⁷ wie unsere Welt sonst noch von Gottes persönlicher Verbundenheit mit seiner Schöpfung »profitieren« könnte.

Dr. Meinrad Limbeck ist Akademischer Oberrat am Fachbereich Katholische Theologie der Universität Tübingen. Seine Anschrift: Wolfsbaumweg 19, 7400 Tübingen 1.

Ingrid R. Kitzberger

»Wenn also jemand in Christus ist, ist er/sie eine neue Schöpfung« (2 Kor 5,17)

Paulinische Perspektiven zu Friede – Gerechtigkeit – Schöpfung

Angesichts der globalen Krisensituation, die alle Menschen in gemeinsamer Betroffenheit und Verantwortung auf den Plan ruft, verweist uns die Frage nach der spezifisch christlichen Begründung und Dimension des Engagements für Friede, Gerechtigkeit und für die Bewahrung der Schöpfung auf die neutestamentlichen Texte als Glaubenszeugnisse des Anfangs. Neben den Traditionen der Jesusüberlieferung kommt dabei den paulinischen Briefen besondere Bedeutung zu, da sie nicht nur einen Großteil des Neuen Testaments ausmachen, sondern weil die Themen Friede, Gerechtigkeit und Schöpfung eine zentrale Stellung innerhalb der Theologie des Paulus einnehmen.¹ Entlang ihres begrifflichen Vorkommens sollen diese Themen in ihrer Bedeutungsdimension im jeweiligen Kontext erhellt werden, um von daher Weg-weisungen für die heute aktuelle Problemstellung und Diskussion zu gewinnen, und nicht umgekehrt soll diese an die Texte herangetragen werden.²

Rechtfertigung als Neuschöpfung in Christus

Die Schöpfung kommt bei Paulus vor allem vom Christusereignis und seiner Relevanz für Mensch und Welt in den Blick. Insofern ist »Schöpfungstheologie für Paulus – zugespitzt formuliert – primär Schöpfungschristologie«.³

In Weiterführung des alttestamentlichen Schöpfungsglaubens und in Anlehnung an jüdische Weisheitstraditionen (vgl. Spr 8,22–31, u. a.) ist Christus als *Schöpfungsmittler* vorgestellt, der als die Weisheit

¹ Die Wörter »Friede«, »Frieden schaffen« sowie »Gerechtigkeit«, »rechtfertigen« und »Schöpfung« kommen statisch gesehen in den Paulusbriefen am häufigsten vor.

² Vgl. etwa: Eschatologie und Friedenshandeln. Exegetische Beiträge zur Frage christlicher Friedensverantwortung (SBS 101), Stuttgart 1981, in dem die biblischen Vorstellungen von Frieden aufgrund der Parameter der modernen Friedensforschung »Minimierung von Not, Gewalt und Unfreiheit« zu ermitteln versucht werden.

³ W. Schrage, Ethik des Neuen Testaments (Grundrisse zum NT 14), Göttingen 1982, 192; K.H. Schelkle, Die Schöpfung in Christus, in: G. Bornkamm/K. Rahner (Hrsg.), Die Zeit Jesu (FS H. Schlier), Freiburg 1970, 208–217, 209 (»Christologie der Schöpfung«).

Gottes (vgl. 1 Kor 1,24–30) prä-existent (vgl. Röm 1,3f; Phil 2,6–11) bereits vor der Erschaffung der Welt existierte und bei der Erschaffung der Welt anwesend war. 1 Kor 8,6 findet sich im Kontext der Götzenopferfleischfrage das Bekenntnis zum Schöpfergott und zum Schöpfungsmittler Jesus Christus: »Wir haben doch nur einen Gott, den Vater. Von ihm stammt alles, und wir leben auf ihn hin. Und einer ist der Herr: Jesus Christus. Durch ihn ist alles, und wir sind durch ihn.«⁴ Retrospektiv von der Bedeutung des Christusereignisses her ist Jesus Christus der Mittler der Schöpfung. Dem korrespondiert die Vorstellung, daß mit und in ihm eine neue Schöpfung angebrochen ist.⁵ Diese Vorstellung entfaltet Paulus bezeichnenderweise im Kontext seiner Rechtfertigungslehre.⁶

Der Terminus »neue Schöpfung« kommt bei Paulus an zwei Stellen vor (den einzigen im NT insgesamt) nämlich 2 Kor 5,17 und Gal 6,15. »Wenn also jemand in Christus ist, ist er/sie eine neue Schöpfung. Das Alte ist vergangen, siehe Neues ist geworden.« (2 Kor 5,17). »In Christus«, d. h. in der durch Gottes Versöhnungshandeln in Jesus Christus eröffneten neuen Heilswirklichkeit und der dadurch konstituierten Gemeinschaft der Glaubenden, der Gemeinde, bricht die neue Schöpfung an⁷, eine neue Zeit und Epoche.⁸ In Anlehnung an Deuteronesaja ist es die »Zeit der Gnade« und der »Tag der Rettung« (6,2; vgl. Jes 49,8). Im Unterschied zur apokalyptischen, futurisch-eschatologisch gefaßten Vorstellung vom »neuen Himmel« und der »neuen Erde« (vgl. Offb 21,1–5; 2 Petr 3,3; Jes 65,17f; äth Hen 72,1; Jub 1,19) bezeichnet die »neue Schöpfung« bei Paulus die in Jesus Christus schon jetzt (vgl. 6,2; 5,16) angebrochene Heilswirklichkeit und erfüllte Erwartung, die gegenüber dem vergangenen »Alten«⁹ eine neue Gegenwart ermöglicht und Zukunft erschließt. Die hier in 2 Kor 5,11–6,2 durch den Versöhnungsgedanken interpretierte Neuschöpfung hat über die anthropologische und ekklesiologische Bedeutung hinaus auch eine universal-kosmische¹⁰, insofern das »Neue«, das geworden ist (V. 17b), alle und alles erfassen will (vgl. V. 14f.18), weil in dem stellvertretenden Sühnetod des einen (d. i. Christus) für alle (V. 14f.18) Gott den ganzen Kosmos mit sich versöhnt hat, indem er den Menschen ihre Verfehlungen nicht anrechnete (V. 19).¹¹ Diese in Christus geschehene Versöhnung zu verkündigen und je als Heils-möglichkeit anzubieten, ist der Auftrag des Apostels (vgl. V. 18–20).

⁴ Zur Vorgeschichte der Dreierformel »aus ihm – durch ihn – auf ihn hin« (vgl. auch Röm 11,36; Kol 1,16) s. Schelkle, Schöpfung 209f.

⁵ Vgl. Schelkle, Schöpfung 216f.; P. Stuhlmacher, Die ökologische Krise als Herausforderung an die Biblische Theologie: EvTh 48 (1988) 311–329, 320f.

⁶ Den Bedeutungszusammenhang von Rechtfertigung des Gottlosen, neuer Schöpfung und Totenerweckung hat erstmals Käsemann herausgestellt – s. E. Käsemann, Gottesgerechtigkeit bei Paulus, in: Ders., Exegetische Versuche und Besinnungen Bd. II, Göttingen ²1965, 181–193; vgl. Schrage, Ethik 192; ähnlich P. Stuhlmacher, Erwägungen zum ontologischen Charakter der *καινή κτίσις* bei Paulus: EvTh 27 (1967) 1–35,1; vgl. ferner zum Zusammenhang von Gerechtigkeit/Rechtfertigung und Schöpfungsgeschehen im AT und Alten Orient H.H. Schmid, Rechtfertigung als Schöpfungsgeschehen, in: J. Friedrich/W. Pöhlmann/P. Stuhlmacher (Hrsg.), Rechtfertigung (FS E. Käsemann) Tübingen/Göttingen 1976, 403–414, bes. 407.

⁷ Ähnlich H.-J. Klauck, 2. Korintherbrief (Die Neue Echter Bibel/NT 8) Würzburg 1986, 55; R. Bultmann, Der zweite Brief an die Korinther, hrsg. E. Dinkler (KEK Sonderb.) Göttingen 1976, 158f.

⁸ Diese Vorstellung von einer eschatologisch-apokalyptischen Äonenwende steht auch hinter 1 Kor 10,11 und Gal 4,4f.

⁹ Vgl. die Rede von »diesem Äon« 1 Kor 1,20; 3,18f; 2 Kor 4,4; vom »neuen Äon« spricht Paulus nirgends, vermutlich, um einem falsch verstandenen Enthusiasmus zu wehren.

¹⁰ Vgl. F. Hahn, »Siehe, jetzt ist der Tag des Heils«, Neuschöpfung und Versöhnung nach 2. Korinther 5,14–6,2: EvTh 33 (1973) 244–253, 250ff.

¹¹ Auf die Verbindung von Sündenvergebung und Neuschöpfung schon in der frühjüdischen Tradition verweist Stuhlmacher (Krise 320).

Neben der Verbindung von Neuschöpfung und Versöhnung wird der Text 2 Kor 5,11–6,2 durch die *Gerechtigkeit Gottes* (V. 21) konstituiert. »Er hat den, der keine Sünde kannte, für uns zur Sünde gemacht, damit wir in ihm Gerechtigkeit Gottes würden« (5,21). Der Terminus, der chronologisch gesehen hier zum ersten Mal bei Paulus und in anderer Verwendung als später im Römerbrief vorkommt (vgl. Röm 1,17; 10,3), meint aufgrund des Kontextes folgendes: die Gerechtigkeit Gottes, zu der »wir« werden, ist die Aufrichtung der Gerechtigkeitsmacht Gottes (im Gegensatz zur Sündenmacht, vgl. V. 21a) in uns, d. h. in denen, die »in ihm« (V. 21b), »in Christus« (V. 17) sind, den Gott für uns zur Gerechtigkeit gemacht hat (1 Kor 1,30). »Gerechtigkeit Gottes sein« erläutert demnach, was es für uns, d. h. die Gemeinde der Glaubenden, heißt, »neue Schöpfung« zu sein.¹² Die Vorstellung von der Neuschöpfung steht hier bei Paulus zwar noch nicht explizit im Kontext seiner – erst später entfalteten – Rechtfertigungslehre, bereitet diesen Zusammenhang aber bereits vor.

Deutlicher wird dieser in Gal 6,15: »Denn weder die Beschneidung noch die Unbeschnittenheit gilt etwas, vielmehr eine neue Schöpfung.« Der in der Auseinandersetzung mit den Judaisten in Galatien von Paulus aufgestellte Grundsatz begründet den Ausschluß von Selbstruhm hinsichtlich der Beschneidung (V. 13) aufgrund des Kreuzes Jesu Christi (V. 14), durch das für Paulus die Welt und er für die Welt gekreuzigt ist. Welt (= Kosmos) steht hier als »die alte Welt als Raum und Macht des Unheils«¹³ der neuen Schöpfung gegenüber, dem in Christus eröffneten neuen Lebensraum des Heils, in dem bisherige Trennungen der Menschheit und ihre »alten Heilswege«¹⁴ ihre Gültigkeit verloren haben aufgrund der Rechtfertigung allein aus Glauben (vgl. Gal 2,16–21; 3,1–18).

Ohne den Terminus »neue Schöpfung« zu verwenden, kommt die Vorstellung von Schöpfung und Neuschöpfung im Kontext der paulinischen Rechtfertigungslehre¹⁵ in Röm 4 vor, wo es von Abraham als dem paradigmatisch Gerechtfertigte(n)¹⁶ heißt, daß er »dem geglaubt hat, der die Toten lebendig macht und das, was nicht ist, ins Dasein ruft« (V. 17) und der aufgrund seines Glaubens zum Vater aller Glaubenden geworden ist (V. 11f, 16ff), derer, »die wir an den glauben, der Jesus, unseren Herrn, von den Toten auferweckt hat« (V. 24). Im Anschluß an jüdische und alttestamentliche Traditionen (vgl. Jes 48,13; Am 5,8; 9,6; Ps 147) bezeichnet »Rufen« hier das wirk-mächtige Schöpfungswort Gottes,¹⁷ dem die Totenerweckung als ebensolches schöpferisches Handeln Gottes parallel gesetzt ist. Somit ist die Einheit zwischen *Schöpfer- und Erlösergott* ausgesagt und die Rechtfertigung aufgrund des Glaubens als eine der ersten Schöpfung entsprechende und sie zugleich überbietende *Neuschöpfung* charakterisiert.¹⁸

Eine ähnliche Vorstellung ist im 2 Kor 4,6 ausgedrückt, wo es in Anlehnung an Gen 1,3 heißt: »Denn Gott, der sprach: Aus Finsternis soll Licht aufleuchten, er ist in unseren Herzen aufgeleuchtet, damit wir

¹² Ähnlich interpretieren: K. Kertelge, »Rechtfertigung« bei Paulus. Studien zur Struktur und zum Bedeutungsgesamt des paulinischen Rechtfertigungsbegriffs (NTA/NF 3), Münster 1967, 99ff., s. insbes. 106f., und P. Stuhlmacher, Gerechtigkeit Gottes bei Paulus (FRLANT 87), Göttingen ²1965, 182.

¹³ F. Mußner, Der Galaterbrief (HThK 9), Freiburg ⁴1981, 414/32.

¹⁴ Mußner, Gal 415.

¹⁵ S. dazu Schmid (Rechtfertigung 405), der die Verbindung zwischen Schöpfungsgeschehen und Gerechtigkeit im AT nicht auf begriffsgeschichtlicher, sondern auf ontologischer Ebene sieht.

¹⁶ H. Hübner, Das Gesetz bei Paulus. Ein Beitrag zum Werden der paulinischen Theologie (FRLANT 119), Göttingen ³1982, 108.

¹⁷ H. Schlier, Grundzüge einer paulinischen Theologie, Freiburg 1978, 60f.

¹⁸ Die Einheit von Schöpfer- und Erlösergott und die Vorstellung, daß in Gottes endzeitlichem Handeln sein Wirken als Schöpfer zum Ziel kommt, ist im AT bereits bei Dtjes vorbereitet, vgl. etwa Jes 40,3ff; 43,16–21; 51,3.9ff.

erleuchtet werden zur Erkenntnis des göttlichen Glanzes auf dem Antlitz Christi.« Die Annahme des Evangeliums (vgl. V. 3), der »Botschaft von der Herrlichkeit Christi, der Gottes Ebenbild ist« (V. 4) und welcher der »Dienst der Gerechtigkeit« (3,9) entspricht, verweist auf einen dem ersten Schöpfungsmorgen vergleichbaren neuen Anfang.

Schließlich kann Paulus auf dem Hintergrund der gedanklichen Konzeption von der Neuschöpfung von Welt und Mensch in Jesus Christus die *Adam-Christus-Typologie* in Röm 5,12–21 entfalten. In typologisch-überbietender Weise ist Adam als »der Typus des Kommenden« (V. 14b) Jesus Christus gegenübergestellt, der damit – wenn auch nicht *expressis verbis* – als der neue Adam vorgestellt ist. Wie durch die Übertretung des einen Adam Sünde und Tod in die Welt kamen und zur Verurteilung führen, so kommt es durch den Gehorsam und die gerechte Tat (V. 18) des anderen, neuen Adam zur Leben vermittelnden Gerechtersprechung (V. 18; vgl. V. 21) für alle, werden »die vielen« gerechtfertigt werden (V. 19). Die gedankliche Verbindung von Rechtfertigung und Neuschöpfung ist also auch für diesen Text konstitutiv, in dem die bereits 1 Kor 15,21f.⁴⁵ vorbereitete Gegenüberstellung von Adam und Christus – dort unter dem Aspekt von Tod und Auferstehung/Leben – weiter entfaltet wird.

Die Gemeinde als Ort der Neuschöpfung

Dem Zu-spruch, daß in Jesus Christus eine neue Schöpfung angebrochen ist, entspricht der Anspruch, dies konkret sichtbar und erfahrbar zu machen. Indikativ und Imperativ sind dabei konstitutiv aufeinander bezogen.

2 Kor 5,17 wie auch Gal 6,15 haben aufgrund ihres Kontextes implizit-imperativische Funktion. In der Auseinandersetzung mit den seine apostolische Autorität anzweifelnden Gegnern in Korinth und mit den die Beschneidung fordernden Judaisten in Galatien ist die »neue Schöpfung in Christus« der Ausweis für die apostolische Existenz und Autorität des Paulus einerseits, die Anerkennung des paulinischen Evangeliums andererseits. »Neue Schöpfung sein« heißt nach 2 Kor 5,11–6,2: das dem Paulus aufgetragene stellvertretende Versöhnungsangebot Gottes (vgl. V. 18–20) anzunehmen und ihm zu entsprechen. Nach Gal 6,15f heißt es: den »Kanon«¹⁹ anerkennen, daß aufgrund der Rechtfertigung allein aus Glauben (vgl. Gal 2,11–3,18) der Beschneidung keine heils-relevante Bedeutung mehr zukommt und daß alle bisherigen Trennungen der Menschheit – in Beschnittene und Unbeschnittene (vgl. Gal 6,15), Juden und Heiden, Sklaven und Freie, Männer und Frauen (vgl. Gal 3,27f) – relativiert und insofern aufgehoben sind. Der konkrete Ort aber, wo all dieses geschieht und sich dadurch Neuschöpfung ereignet, ist die christliche Gemeinde,²⁰ das neue »Israel Gottes« (6,16).

Explizit formuliert ist die Forderung nach einer der neuen Wirklichkeit entsprechenden neuen Existenz in Röm 6. Aufgrund der Taufe auf Christus Jesus (V. 3) treten die Glaubenden in eine Schicksalsgemeinschaft mit ihm ein. Da sie auf seinen Tod getauft sind, hat die Auferweckung Jesu eine bereits jetzt

¹⁹ Stuhlmacher (Erwägungen 6f.) interpretiert aufgrund nachbiblischer Traditionen des Judentums als »das in der Verkündigung des Paulus offenbare und zugleich sein Werk bestimmende Grund-Gesetz der neuen Welt« (7).

²⁰ Vgl. bes. W. Klaiber, Rechtfertigung und Gemeinde. Eine Untersuchung zum paulinischen Kirchenverständnis (FRLANT 127), Göttingen 1982, 95 ff.; vgl. ferner Stuhlmacher, Erwägungen *passim* (bes. 6 ff.20); Stuhlmacher, Krise 320; Hahn, Tag des Heils 249. Zur ekklesiologischen Interpretation von »in Christus« s. auch Klaiber, Rechtfertigung 86 ff. und O. Merk, Handeln aus Glauben. Die Motivierungen der paulinischen Ethik (MThSt 5) Marburg 1968, 19. – Stuhlmacher (Erwägungen) betont den ontologischen Charakter der neuen Schöpfung (bes. 28.35); traditions-geschichtlich kommt er zu dem Ergebnis, daß »wir Paulus aus einer zwischen apokalyptisch-essenischer und hellenistisch-jüdischer Denkweise vermittelnden Zwischenposition heraus begreifen (zu) suchen« haben (20).

schon die Glaubenden bestimmende Relevanz. Weil in der Taufe der von der Sünde bestimmte »alte Mensch« mit-gekreuzigt worden ist (V. 6), kann und soll der/die Glaubende aufgrund der Auferweckung Christi »in der Neuheit des Lebens wandeln« (V. 4).²¹ Daß Paulus hier nicht vom »neuen Menschen« spricht – wie es später die Deuteropaulinen tun (vgl. Kol 3,9f; Eph 2,15; 4,22–24) – ist bemerkenswert und sicher nicht zufällig. Diese »Neuheit des Lebens« ist das geforderte, weil von Gott in Christus ermöglichte, neue Sein und Handeln der Christinnen und Christen in der Gegenwart, die es zu leben und zu gestalten gilt und die nicht enthusiastisch in einem vorweggenommenen Auferweckungsbewußtsein übersprungen werden darf.²² Die für die paulinische Theologie so charakteristische Spannung zwischen »schon« und »noch nicht« kommt auch hier zum Tragen. Inhaltlich bedeutet das »Wandeln in der Neuheit des Lebens«: für die Sünde tot sein (V. 1.11), d. h. nicht mehr ihrem Macht-bereich zu unterstehen (vgl. V. 6f), sondern vielmehr im Macht-bereich Jesu Christi und Gottes leben (vgl. V. 11). Was das heißt, wird in V. 12–21 näher ausgefaltet unter dem Stichwort »Gerechtigkeit«.

Die Gemeinde unter dem Anspruch von Gottes Gerechtigkeit und Frieden

Die *Gottesgerechtigkeit* offenbart sich stets neu in der Verkündigung des Evangeliums (Röm 1,16f; vgl. Röm 3,21f) und wird durch die Annahme desselben im Glauben wirk-mächtig. Sie ist somit die neue Heils-macht²³, unter der der/die Glaubende nun lebt. Und »Gerechtigkeit« bezeichnet bei Paulus folglich nie bloß eine Qualität menschlichen Handelns.²⁴

Die Taufe auf Christus ist Eingliederung in den »Leib Christi« (vgl. Röm 6,4 mit 1 Kor 12,13). Der Ort der Verwirklichung der *Gerechtigkeit*, von der Röm 6,12–23 spricht, ist deshalb nie bloß der/die einzelne Getaufte, sondern immer auch die Gemeinde. Die soziale Dimension des Rechtfertigungsgeschehens ist deshalb gegenüber jeder individualistischen Verkürzung festzuhalten.²⁵

Besonders deutlich kommt der Machtcharakter der Gerechtigkeit (Gottes) in Röm 6 zum Ausdruck. In der Taufe vollzieht sich ein Herrschafts- und Existenzwechsel²⁶, der Übergang aus dem Bereich der Macht der Sünde und des Todes in den Bereich des Lebens und der Gerechtigkeit (vgl. bes. V. 12 ff). Aus »Sklaven der Sünde« (V. 6.16f.20) werden »Sklaven der Gerechtigkeit« (V. 18) bzw. »Sklaven Gottes« (V. 22) oder »Sklaven des Gehorsams, der zur Gerechtigkeit führt« (V. 16). Als solche sind sie angehalten, ihre Glieder (d. h. sich selbst als ganze Person²⁷) in den »Dienst der Gerechtigkeit« zu stellen (V. 19) bzw. als »Waffen der Gerechtigkeit in den Dienst Gottes« zu stellen (V. 13). Dieses Sich-Unterwerfen unter die Gerechtigkeit Gottes schließt das Aufrichten eigener Gerechtigkeit – durch Werke des Gesetzes (vgl.

²¹ Vgl. die Forderung nach der »Erneuerung des Denkens« Röm 12,2 und die darauf gründende »radikale und fundamentale Existenzmetamorphose« (H. Schlier, Der Römerbrief (HThK 6), Freiburg ²1979, 360; vgl. auch 2 Kor 4,16 (die tägliche Erneuerung des inneren, d. h. des in der Taufe be-gründeten neuen Menschen).

²² Vgl. E. Stegemann, Alt und Neu bei Paulus und in den Deuteropaulinen (Kol-Eph): EvTh 37 (1977) 508–536, 21; zu Kol und Eph 528 ff.; vgl. ferner U. Luz, Eschatologie und Friedenshandeln bei Paulus, in: Eschatologie und Friedenshandeln, 153–193, 159.

²³ Den Machtcharakter der Gottesgerechtigkeit (auch als Gabe) hat erstmals und wegweisend für das Verständnis des Begriffes bei Paulus Käsemann herausgearbeitet (Gottesgerechtigkeit bei Paulus).

²⁴ S. Luz, Eschatologie 161.

²⁵ S. dazu bes. Klaiber, Rechtfertigung 265 f.; zum Verhältnis von Glaube, Rechtfertigung und Taufe s. Ders., 182 ff. – ». . . Paulus (stellt) nirgends einen *ordo salutis* auf« (182); vgl. auch Merk, Handeln 19 ff.

²⁶ Vgl. Käsemann, Gottesgerechtigkeit 188.

²⁷ So auch Hübner, Gesetz 112.

Röm 3,21 ff; 2,20) – aus (Röm 10,8). *Gerechtigkeit/Rechtfertigung* ist macht-volle Gabe²⁸, die gratis, allein aufgrund des Glaubens an Jesus Christus, ohne eigenes Verdienst, dem sich ihr öffnenden und sich ihr übereignenden Menschen zuteil wird und ihn wieder ins rechte Verhältnis zu Gott setzt (vgl. Röm 3,2 ff). Obwohl zwar bedingungs-los gerecht-gesprochen, ist der/die Glaubende aber doch in Anspruch genommen, ist die Gabe zugleich Auf-gabe, die Macht Ermächtigung. Entgegen der von A. Schweitzer vertretenen Auffassung²⁹ hat die paulinische Rechtfertigungslehre sehr wohl ethische Konsequenzen.³⁰

Was »Dienst (an) der Gerechtigkeit« (Röm 6, 19) nun konkret meint, führt Paulus im Kontext nicht weiter aus. Wesentliche Anhaltspunkte zur Bedeutungserhellung von Gerechtigkeit lassen sich jedoch aus Röm 1,18–3,20 beibringen, wo Paulus innerhalb der Charakterisierung des Lebens »vor Christus«, das Heiden wie Juden als Sünder, d. h. unter der Macht der Sünde stehend, sieht, die *Gerechtigkeit Gottes* der *Ungerechtigkeit der Menschen* gegenüberstellt. In bezug auf die Heiden bedeutet Ungerechtigkeit Gottlosigkeit (1,18), ein *Nicht-Anerkennen Gottes als Schöpfer-Gott* (V. 25) und *Nicht-Anerkennen seiner Rechtsordnung* (V. 32). Es bedeutet, *Gott als Gott nicht ge-recht* werden. Aus dieser Ur-sünde folgen entsprechendes Verhalten und Handeln, nach V. 29 ff sind dies u. a. Ungerechtigkeit (unter den Menschen), Schlechtigkeit, Habgier, Bosheit, Neid, Mord, Streit, List und Tücke, verleumden, üble Nachrede treiben, überheblich, hochmütig, prahlerisch sein, erfunderisch im Bösen, ohne Liebe und Erbarmen. Un-gerecht sein bedeutet für Paulus gemäß dem alttestamentlichen Zitatencatalog 3,10–18 u. a. Fluch und Gehässigkeit, Blutvergießen und »den Weg des *Friedens* nicht kennen« (vgl. 4,14 f.17). Während all diese *fried-losen Verhaltensweisen* Manifestationen der – personifiziert gedachten – *Macht der Ungerechtigkeit* sind (vgl. 2,8 »gehörchen«), ist der (eschatologisch verstandene) *Friede* Verheißungszusage an die im Tun des Guten der Wahrheit und damit (implizit) *der Gerechtigkeit Gehorchenden* (2,8–10; vgl. 1,18). *Ungerechtigkeit* auf seiten des Menschen hat schließlich bei Paulus auch die Bedeutung von *Bundesbruch*, Abfall vom Bund mit Gott, im Gegensatz zu der als *Bundestreue* verstandenen *Gerechtigkeit Gottes* (Röm 3,3–5; vgl. 3,25 f; 15,8).

Zusammenfassend ließe sich aufgrund dieses Befundes *gerecht-sein* schlußfolgernd-positiv formuliert beschreiben als: Gott ge-recht werden durch Anerkenntnis als Schöpfer bzw. durch *Bundestreue*, sowie umfassend verstandenes *fried-volles Verhalten* und Handeln.

Von hier aus ergibt sich eine Linie zum Verständnis von *Frieden bei Paulus* wie zum *Zusammenhang von Friede und Rechtfertigungslehre*. Röm 5,1 nämlich ist der *Friede mit Gott* die Folge der Rechtfertigung (aus Glauben). Gott hat also durch das Heilshandeln in Jesus Christus den Menschen wieder ins rechte Verhältnis, hier umschrieben mit »Friede«, zu sich gesetzt³¹, indem er ihn, den Feind (V. 10), mit sich versöhnt hat. »*Rechtfertigen*« und »*versöhnen*« sind hier in Röm 5,9–11 als Synonyme verwendet.³²

Nach 2 Kor 5,11–6,2 ist die Versöhnung mit Gott aufgrund des stellvertretenden Sühnetodes Jesu die be-gründende Voraussetzung dafür, daß in den Glaubenden die *Gerechtigkeitsmacht Gottes* auf-scheint

²⁸ Vgl. Käsemann, Gottesgerechtigkeit 189; ähnlich Hübner, Gesetz 109.

²⁹ A. Schweitzer, Die Mystik des Apostels Paulus (UTB 1091), Tübingen 1981 (= 1930) 286 f.

³⁰ Vgl. Hübner (Gesetz) im Anschluß an Lipsius: »... Lebensgerechtigkeit... in der der von Gott Gerechtfertigte sein Gerechtesprochen-Sein bewährt.« (112); »Die »ethische« Gerechtigkeit darf nicht lediglich als Appendix... paulinischer Rechtfertigungslehre abgewertet werden.« (113); vgl. dazu auch Käsemann, Gottesgerechtigkeit 183; Kertelge, Rechtfertigung 250 ff.

³¹ E. Brandenburger sieht darin einen Zusammenhang mit dem »Friedensbund« bei Ez und Dtjes (Frieden im Neuen Testament. Grundlinien urchristlichen Friedensverständnisses, Gütersloh 1973, 53 ff).

(5, 21). Und die eschatologische *Gabe des Friedens* ist denen verheißen, die die Rechtfertigung allein aus Glauben als ihren neuen Lebens-kanon und damit die *neue Schöpfung* anerkennen (Gal 6,15 f).

Gott ist ein »*Gott des Friedens*«, wie es in Aufnahme einer alttestamentlichen Gottesprädikation³³ heißt (vgl. Röm 15,33; 16,20; 1 Kor 14,33; 2 Kor 13,11; Phil 4,9; 1 Thess 5,23). Er ist ein Gott, der Friede ist und Frieden gibt.³⁴ Der Friede, der seinen Ursprung in Gott und in Jesus Christus hat, ist wirk-mächtiger *Zu-spruch an die Gemeinde*, wie das besonders deutlich im stereotypen Segenswunsch der Präskripte zum Ausdruck kommt: »Gnade sei mit euch und Friede von Gott, unserem Vater, und dem Herrn Jesus Christus« (Röm 1,7 u. a.). Dieser *Friede Gottes* meint – dem alttestamentlichen Vorstellungsgehalt von »Schalom« entsprechend – »ein das Dasein umfassend bestimmendes Ganzes des Heils.«³⁵

Wie die Christologie insgesamt die Mitte paulinischer Theologie ausmacht, so ist auch der *Friede*, der von Gott kommt, *christologisch* bestimmt.³⁶ Christus ist *Friedensmittler* (vgl. Röm 5,1: Frieden mit Gott durch Jesus Christus) bzw. *Versöhnungsmittler* (vgl. 2 Kor 5,18 ff: Gott hat uns durch und in Christus mit sich versöhnt; vgl. Röm 5,6 ff).³⁷

Friede ist nach paulinischem Verständnis also immer Geschenk und *Gabe Gottes*, nie bloß von seiten des Menschen Machbares; zugleich ist er aber stets auch *Auf-gabe*. So sind die Glaubenden zum Frieden berufen (1 Kor 7,15). Der Verweis auf den »Gott des Friedens« in paränetischem Kontext hat entweder die Funktion einer Begründung bzw. Motivation für ein fried-volles Verhalten der Gemeindeglieder (vgl. 1 Kor 14,33, weil Gott ein Gott des Friedens ist) oder aber ist die Zusage, »der Gott des Friedens wird mit euch sein«, eine als Belohnung für entsprechendes Verhalten verstandene Verheißung (vgl. 2 Kor 13,11; Phil 4,9). Inhaltlich gefüllt kann Friede die Bedeutung »Ordnung in der Gemeinde« haben (so 1 Kor 14,33; 2 Kor 13,11), sowie die Bedeutung »persönliche Integrität« (1 Thess 5,23).

Röm 14,17 ist das u. a. als Inbegriff von Frieden charakterisierte Reich Gottes Begründung und Handlungsmotivation für ein entsprechendes Verhalten im Konflikt zwischen Starken und Schwachen in der

³² Dies ist nicht mehr der Fall in Kol und Eph – s. dazu H. Merklein, Paulinische Theologie in der Rezeption des Kollusser- und Epheserbriefes, in: K. Kertelge (Hrsg.), Paulus in den neutestamentlichen Spätschriften (QD 89), Freiburg 1981, 25–69, 46; zum Zusammenhang der Begriffe s. ferner D. Lüthmann, Rechtfertigung und Versöhnung. Zur Geschichte der paulinischen Tradition: ZThK 67 (1970) 437–452. – Der Versöhnungsgedanke, der sich im NT erstmals bei Paulus findet, stammt nicht aus dem Bereich atl. Denkens, sondern vermutlich aus der hellenistischen Umwelt durch Vermittlung des hellenistischen Judentums; er macht die Bedeutung des Sühnetodes Jesu für nichtjüdische Hörer verständlich – s. dazu Hahn, Tag des Heils 247.

³³ S. dazu G. Dellling, Die Bezeichnung »Gott des Friedens« und ähnliche Wendungen in den Paulusbriefen, in: E. Ellis/E. Gräßer (Hrsg.), Jesus und Paulus (FS W.G. Kümmel), Göttingen 1975, 76–84.

³⁴ So auch H. Schlier, Der Friede nach dem Apostel Paulus, in: Ders., Der Geist und die Kirche. Exegetische Aufsätze und Vorträge Bd. IV, hrsg. V. Kubina und K. Lehmann, Freiburg 1980, 117–133, 118 f.

³⁵ Schlier, Friede 118.

³⁶ Dies betont auch P. Stuhlmacher, Der Begriff des Friedens im Neuen Testament und seine Konsequenzen, in: W. Huber (Hrsg.), Historische Beiträge zur Friedensforschung, Stuttgart/München 1970, 21–69, 29; s. auch 33 ff. (bes. 36.38 f.).

³⁷ Dieser Gedanke von Christus als dem Mittler des Friedens ist weitergeführt in Kol 1,19 f. und bes. in Eph 2,14–17 – s. dazu J. Gnülka, Christus unser Friede – Ein Friedens-Erlöserlied in Eph 2,14–17. Erwägungen zu einer neutestamentlichen Friedenstheologie, in: Bornkamm/Rahner, Zeit Jesu, 190–207; I. Kitzberger, Bau der Gemeinde. Das paulinische Wortfeld οἰκοδομή/(ἐπι)οικοδομεῖν (fzb 53), Würzburg 1986, 310 ff., bes. 312; vgl. ferner Eph 2,14 mit 2 Thess 3,16 (Christus als »Herr des Friedens« – beide Male ist offensichtlich die jüdische Gottesprädikation auf Christus übertragen worden – s. dazu Stuhlmacher, Begriff des Friedens 29).

Gemeinde. Nach »dem, was des Friedens ist«, zu streben, ist nach V. 19 identisch mit: nach dem streben, was dem *Aufbau der Gemeinde* dient.³⁸ Konkret heißt dies im vorliegenden Konfliktfall: einander angesichts unterschiedlicher Positionen weder richten noch verurteilen (vgl. V. 3.10.13), keinen Anstoß geben (V. 13). *Friede* ist hier – wie auch sonst bei Paulus – *ekklesiologisch* definiert. Die Gemeinde ist nach Paulus der Ort par excellence der Friedensverwirklichung. Als jene, die den Frieden von Gott durch Christus erfahren hat und die dem »Gott des Friedens« zugehörig ist, hat die Gemeinde diesen Frieden in erster Linie und vorrangig in den eigenen Reihen zu verwirklichen. Ein einziges Mal nur ist die Forderung nach Friedenhalten auch auf Nicht-Christen (»alle Menschen«) bezogen³⁹, nämlich in der allgemein gehaltenen Paränese Röm 12,18.⁴⁰ In realistischer Einschätzung der Verhältnisse und Möglichkeiten fügt Paulus jedoch die beiden Einschränkungen hinzu: »soweit es möglich ist« und »soviel an euch liegt«. Der 1 Thess 5,23 genannte Friede bezeichnet – abweichend vom übrigen Sprachgebrauch bei Paulus – den Scheinfrieden, verbunden mit einer falschen Sicherheit, die von denen proklamiert werden, die nicht mehr mit der Naherwartung rechnen. Es geht also um die Haltung eines vorgetäuschten Friedens, welchem die Realität nicht entspricht.

Schließlich stellt sich die Frage, wie nach dem Verständnis des Paulus die Verwirklichung von *Friede* und *Gerechtigkeit* in der Gemeinde möglich ist. Die Antwort lautet: durch den Geistbesitz! Erfüllbar geworden ist die Forderung, Gottes Anspruch zu entsprechen, durch den *Geist*, der dem/der Glaubenden in der Taufe geschenkt ist (vgl. Röm 6,3; 1 Kor 12,13 und bes. Röm 8,1–17). Das »Trachten des Geistes«, das dem »Trachten des Fleisches« (als die alte, unerlöste Existenz kennzeichnend) entgegensteht, führt zum Frieden (Röm 8,6). Der Friede ist seinerseits »Frucht des Geistes« (Gal 5,22), während die »Werke des Fleisches« u. a. sind: Feindschaften, Streit, Spaltung, Parteiungen (Gal 5,20). Die solches Tuenden können – als noch der alten Existenz Verhaftete – das Reich Gottes (als Inbegriff der neuen Heilswirklichkeit) nicht erben (Gal 5,21b; vgl. Röm 14,17). Und schließlich ist der Geist auch »Leben aufgrund der Gerechtigkeit« (Röm 8,10) d. h. »im Blick auf die Gerechtigkeit steht uns, die wir vom Geist bestimmt sind, das Leben offen«⁴¹.

Friede, Gerechtigkeit und Neuschöpfung sind für Paulus immer theologisch und christologisch bestimmte Größen. In der in Christus gewirkten Neuschöpfung ist die Frieden schaffende Gerechtigkeitsmacht Gottes erschienen. Sie wird in der Verkündigung des Evangeliums den Menschen zugesagt und ermächtigt die gläubig Antwortenden zu einem neuen, christlichen Handeln in Kirche und Welt, zur Verwirklichung eines umfassend verstandenen Friedens.

Dr. Ingrid R. Kitzberger ist Assistentin im Institut für Lehrerbildung, Bereich Bibelwissenschaft, der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster. Ihre Anschrift: Danziger Straße 1, 4400 Münster.

³⁸ Zum Zusammenhang von Friede und Gemeindeaufbau, wie zum Wortfeld »Friede« bei Paulus insgesamt s. Kitzberger, *Bau der Gemeinde* 165 ff.

³⁹ Dies übersieht Stuhlmacher (Begriff des Friedens), wenn er in These 7 feststellt: »Die paulinische Paraklese . . . ruft zur Bezeugung der »eirene« auf, und zwar zu ihrer Bezeugung im politischen Alltag der Welt.« (49). Gerade darüber hat Paulus sich offensichtlich kaum Gedanken gemacht; in seinem Blickfeld lag die Gemeinde.

⁴⁰ Das Verb »Frieden halten« (eireneuein) findet sich außer an dieser Stelle noch zweimal bei Paulus, 1 Thess 5,13 und 2 Kor 13,11, und ist dort jeweils auf innergemeindliches Verhalten bezogen. Sonst kommt das Verb im NT nur noch Mk 9,50b vor: »Habt Salz in euch und haltet Frieden untereinander.« Die in (sekundärer) Verbindung mit dem Salzspruch stehende Aufforderung zum Friedenhalten untereinander bildet den Abschluß der Jüngerunterweisungen, wodurch das Leben in der christlichen Gemeinde in den Blick kommt – s. dazu R. Pesch, *Das Markusevangelium* (HThK 2/2), Freiburg ²1980, 118.

⁴¹ R. Pesch, *Römerbrief* (Die Neue Echter Bibel/NT 6), Würzburg 1983, 70.

Den Schöpfer loben

Bausteine für einen Familiengottesdienst zum Thema »Schöpfung«

Das Thema Schöpfung, lange Zeit von der Theologie vernachlässigt oder höchstens unter dem Aspekt des Schöpfungsglaubens in seinem Verhältnis zur naturwissenschaftlichen Erklärung über den Ursprung der Welt behandelt, ist in den letzten Jahren in neuer (und für viele erschreckender) Weise aktuell geworden. Die Schöpfung ist in ihrer Existenz bedroht – durch das Tun des Menschen. Es gibt nicht wenige Stimmen, die darin einen Zusammenhang sehen zu dem biblischen Auftrag »Macht euch die Erde untertan«, der als Freibrief für den ausbeuterischen Umgang mit der Erde mißverstanden wurde. Andererseits lehrt aber gerade auch die Bedrohung der Schöpfung das Wunder der Schöpfung wieder mit neuen Augen sehen. Es ist eben keine Selbstverständlichkeit, daß es die Erde gibt, daß Pflanzen und Tiere auf ihr leben, daß Menschen da sind, die sich miteinander an dem Werk der Schöpfung freuen können. Wer erst einmal staunend des Wunders der Schöpfung innegeworden ist, für den ist der Weg zum ausbeuterischen Umgang mit der Natur versperrt.

Ein Gottesdienst kann zum Anlaß werden, über diesen Zusammenhang einmal neu nachzudenken. Die Deutsche Bibelgesellschaft hat einen Bibelauswahltext mit der biblischen Erzählung aus Genesis 1, dem Sonnengesang des Franz von Assisi und dem bekannten Lied »Laudato si« herausgebracht, der als Material bei einem Familiengottesdienst eingesetzt werden kann. Die Texte werden illustriert durch Zeichnungen des holländischen Malers Kees de Kort, die dem Bilderbuch »Gott erschafft die Welt« entnommen sind. Das kleine Heft will seinen Teil dazu beitragen, daß Jung und Alt das Wunder der Schöpfung wieder neu sehen lernen. (Deutsche Bibelgesellschaft, Balingen Str. 31, 7000 Stuttgart 1; DM 2,-; ab 25 Stck. DM 1,20; ab 100 Stck. DM -,80)

Nachfolgend finden Sie einige Bausteine für einen Familiengottesdienst zum Thema Schöpfung, der mit diesem Heft arbeitet:

Begrüßung

Herzlich willkommen zu unserem Familiengottesdienst. An diesem Sonntag sagen wir Gott Dank für seine guten Gaben, die er uns schenkt und durch die er uns und allen unseren Mitgeschöpfen das Leben ermöglicht. So werden wir in besonderer Weise daran erinnert, daß die Welt mit allem, was in ihr ist, aus Gottes Händen kommt. Wir können nur staunend vor diesem Geschenk stehen. Alles, was wir tun können ist: Gott dafür danken.

Eingangsgebet

Du, Gott, hast die Welt erschaffen, wir sind nur ein kleiner Teil deines Werkes. Aber wir haben: Augen, die sehen, wie schön die Welt ist, Ohren, die hören, wie die Vögel singen, eine Nase, die riecht, wie die Blumen duften, Haut, die spürt, wie der Wind sie streichelt, eine Zunge, die schmeckt, wie süß die Früchte sind. Und wir haben: eine Stimme, die dich loben kann, Hände, die Gutes tun, und Beine, die uns dorthin tragen können, wo du uns brauchst. Für das alles danken wir dir. (Hinweis: Das Gebet wird auf dem Gottesdienstzettel abgedruckt, damit alle es mitbeten können. Wenn die verschiedenen Körperteile genannt werden, legen alle einen Finger auf den genannten Punkt.)

Meditation über die Schöpfungserzählung an Hand des Heftes »Den Schöpfer loben«

Zur Einführung:

Zu Beginn dieses Gottesdienstes haben Sie alle das kleine Heft »Den Schöpfer loben« bekommen. Dieses Heft wollen wir jetzt miteinander anschauen. Es enthält die Schöpfungserzählung aus dem ersten Kapitel der Bibel, ein Lied, das wir miteinander singen wollen, und viele Bilder, die der holländische Maler Kees de Kort zur Schöpfungserzählung gemalt hat. Die ganze Schöpfungserzählung ist wie ein

großes Gedicht. In sieben »Strophen«, die den sieben Tagen einer Woche folgen, beschreibt es, wie wunderbar Gottes Schöpfung ist. »Und siehe, es war sehr gut« – mit diesem Urteil aus Gottes Sicht endet die Beschreibung der Schöpfungswerke. Sie endet am sechsten Tag. Der Höhepunkt steht da noch aus: Der siebente Tag, der der Ruhe gewidmet ist. In dieser Ruhe kommt alles Geschaffene zur Vollendung. Hier klingt alles einzelne zusammen zum großen Dank an seinen Schöpfer. In diesen Dank wollen wir heute einstimmen mit dem Lied: Laudato si, 1. Strophe.

Licht und Finsternis

Sprecher 1: Bibeltext (S. 5).

Sprecher 2: Viele Kinder haben Angst, wenn es dunkel ist. Sie gehen nicht gerne in den dunklen Keller. Sie wollen, daß ein Licht brennt, wenn sie schlafen gehen. Das Licht tröstet sie. Es zeigt ihnen, daß jemand da ist. Sie fühlen sich geborgen.

Sprecher 1: Die Bibel beschreibt den Anfang der Erde als einen Zustand der Dunkelheit. Die Dunkelheit ist bedrohlich, sie macht Angst. Man weiß nicht, was sich im Dunkeln verbirgt. Die Erde ist »wüst und leer« – ein Zustand, der schaudern läßt. . .

Sprecher 2: Nein, nicht schaudern, denn es ist jemand da, jemand, der die Angst vertreiben kann, die von dem Unbekannten, Bedrohlichen ausgeht. Gott ist da. Und wie Eltern ihrem Kind durch ein brennendes Licht zeigen, daß jemand bei ihm ist, der über ihm wacht, schafft Gott das Licht. Es wird hell. Das Dunkel verliert seinen Schrecken.

Sprecher 1: Licht und Dunkelheit werden voneinander getrennt. Es gibt Tag und Nacht. Wir wissen: nach dem Dunkel jeder Nacht kommt das Licht eines neuen Morgens. Das Dunkel ist nicht mehr unheimlich. Es wird zur Zeit, in der wir ausruhen können von der Arbeit des Tages.

Lied: Laudato si, 2. Strophe.

Der Himmel

Sprecher 1: Bibeltext (S. 7).

Sprecher 2: Ein schöner Tag an der Küste: Da ist der Himmel blau wie das Meer, und das Meer ist blau wie der Himmel. Himmel und Meer scheinen aus dem gleichen Stoff gemacht. Aber nicht immer liegt das Meer so ruhig vor uns. Wenn ein Sturm kommt, wird es aufgewühlt. Grau ist dann seine Farbe, und grau ist dann auch der Himmel, über den die Wolken jagen.

Sprecher 1: Die Menschen brauchen das Wasser zum Leben. Aber sie haben auch Angst davor. Das Wasser kann gefährlich sein. Es kann alles Land überschwemmen; Menschen, Tiere und Pflanzen können darin ertrinken. Die Menschen fürchten sich vor einer unbezähmbaren Wasserflut, die alles Leben davonschwemmt. . .

Sprecher 2: Die Bibel sagt: Ihr braucht euch nicht zu fürchten. Gott hat den Himmel geschaffen. Er wölbt sich über die Erde wie ein großer Schirm. Gott läßt es regnen, damit Leben entstehen kann. Aber nach dem Regen scheint auch wieder die Sonne und erwärmt die Erde. So können die Pflanzen wachsen und Mensch und Tier ernähren.

Lied: Laudato si, 3. Strophe.

Die Erde, das Meer und die Pflanzen

Sprecher 1: Bibeltext (S. 9).

Sprecher 2: Wir stehen mit beiden Beinen fest auf der Erde. Wenn wir irgendwohin gehen wollen, machen wir uns auf den Weg. Wenn wir es eilig haben, laufen wir. Wenn wir uns freuen (vor allem die Kinder), springen wir. Unser Lebensraum ist das Land.

Sprecher 1: Andere Lebewesen leben im Wasser. »Er fühlt sich so wohl wie ein Fisch im Wasser«, sagen wir, wenn es jemand besonders gut geht. Fische jagen im Wasser, sie ruhen im Wasser, sie spielen im Wasser. Wasser ist ihr Lebensraum.

Sprecher 2: Der Lebensraum »Land« und der Lebensraum »Wasser« sind nicht leer. Viele Pflanzen wachsen darin. In einem kleinen Samenkorn ist ihr Ursprung. Der Same geht auf; es entsteht ein winziger Keimling, und aus ihm wächst – das Gras, das Getreide, die Blume, der Baum. . .

Sprecher 1: Die Bibel sagt: Daß die Erde so schön ist, daß sie wohnlich ist, daß sie Lebensraum bietet für Tiere und Menschen – das verdankt sie Gott, ihrem Schöpfer. Er hat sie so wunderbar eingerichtet – den Geschöpfen zum Geschenk.

Lied: Laudato si, 4. Strophe.

Sonne, Mond und Sterne

Sprecher 1: Bibeltext (S. 11).

Sprecher 2: In einem Jahr dreht sich die Erde um die Sonne. Ein Jahr sind 365 Tage. 365 mal geht die Sonne auf und unter. Ein Jahr hat 12 Monate, ein Monat hat vier Wochen, eine Woche hat sieben Tage.

Sprecher 1: Wie lang kann sich die Zeit dehnen, wenn wir auf etwas Schönes warten. Oder wie schnell kann sie vergehen, wenn wir viel erleben. Die Ferien, das wissen wir alle, sind immer viel zu schnell vorbei, und viel zu lange müssen wir darauf warten.

Sprecher 2: So leben wir im Rhythmus der Zeit. Nicht ihr gleichmäßiger Fluß bestimmt unser Leben, sondern die Höhepunkte und Tiefpunkte, die es in ihm gibt. Es gibt Zeiten, die sind ganz normal, ein bißchen langweilig vielleicht – eben Zeit zu arbeiten, in die Schule zu gehen. Es gibt Zeiten, in denen wir Trauriges erleben. Wir mögen sie nicht, aber sie gehören zum Leben, wir müssen sie ertragen. Aber es gibt auch besondere Zeiten: Festzeiten. Jeder Sonntag ist so eine kleine Festzeit, dann gibt es die großen Feste des Kirchenjahres: Weihnachten, Ostern . . . Und es gibt die besonderen Zeiten unseres Lebens: Geburtstage, Hochzeitstage, Taufstage . . . Sie alle machen das Leben erst so richtig lebenswert.

Sprecher 1: Die Gestirne weisen uns den Weg durch die Zeit. Gott hat sie geschaffen als Orientierungshilfe für euch. Er schenkt euch den Alltag und Festfreude. Er läßt euch ein erfülltes Leben leben.

Lied: Laudato si, 5. Strophe.

Die Vögel unter dem Himmel und die Fische im Meer

Sprecher 1: Bibeltext (S. 13).

Sprecher 2: Die Luft und das Meer sind der Lebensraum für viele Lebewesen. Vom winzigen Krebs bis zum großen Walfisch reicht die Spannweite der Tiere, die im Meer zu Hause sind. Die großen Tiere lassen uns mehr staunen als die kleinen: der Walfisch, neben dem ein Mensch so winzig klein wirkt. Aber auch andere sind ein Wunder – jedes auf seine Art.

Sprecher 1: Wenn im Frühjahr die Luft erfüllt ist vom fröhlichen Gesang der Vögel, dann hält es uns nicht mehr in unseren Häusern. Der Gesang der Vögel galt den Menschen schon immer als ein besonderer Dank an ihren Schöpfer.

Sprecher 2: Fische und Vögel sind unsere Mitgeschöpfe. Daß sie da sind, erinnert uns an den Schöpfer alles Lebens. Wir können uns an ihnen erfreuen und mit dieser Freude Gott dafür danken, daß er sie uns als Mitgeschöpfe zur Seite gestellt hat.

Lied: Laudato si, 6. Strophe.

Die Landtiere und der Mensch

Sprecher 1: Bibeltext (S. 14–15).

Sprecher 2: Die Tiere, die auf dem Land leben, stehen uns Menschen am nächsten. Schon früh in der Geschichte der Menschen sind sie zu Hausgenossen geworden. In vielfacher Weise haben sie geholfen, die Arbeit des Menschen zu erleichtern: der Ochse, der den Pflug zieht, der Esel, der die Lasten schleppt, das Pferd, das seinen Reiter trägt, wohin er will. Aber auch die Katze, die die Mäuse fängt, der Hund, der Haus und Hof bewacht . . .

Sprecher 1: Die Bibel sagt: Die Tiere sind unsere Mitgeschöpfe. Gott hat sie uns zur Seite gestellt. In vielfacher Weise helfen sie uns. Oder wir können uns auch an ihnen einfach nur freuen. Durch ihre Gegenwart erinnern sie uns an unseren Schöpfer.

Sprecher 2: Und wir? Gott hat die Menschen geschaffen – zu seinem Ebenbild. Er hat die Menschen als Mann und Frau geschaffen. Die Gemeinschaft ihrer Liebe soll ein Bild sein für seine Liebe zu uns und zu seiner Schöpfung. Den Menschen ist es aufgetragen, sich die Erde untertan zu machen und über die Tiere zu herrschen. Nicht wie ein Tyrann, der nur an den eigenen Vorteil denkt, sondern wie ein guter Verwalter, der sich seinem Arbeitgeber verantwortlich weiß. Pfleglich sollen wir mit der Erde umgehen. Wir sollen ihr helfen, ihre Schätze hervorzubringen. Liebevoll sollen wir mit den Tieren umgehen. Wir sollen sie schützen, sie in ihrer Eigenart respektieren, ihre Vielfalt bewahren.

Sprecher 1: So hat Gott die Erde geschaffen, von der er sagt: »Siehe, es war sehr gut.«

Lied: Laudato si, 7. Strophe.

Die Ruhe

Sprecher 1: Bibeltext (S. 17).

Sprecher 2: Der Höhepunkt der Schöpfung ist der siebente Tag, der Tag, an dem Gott »ruhte von allen seinen Werken«. Für uns, die wir gewohnt sind, daß großartige Taten zu einem Höhepunkt gehören, ist dies zunächst schwer zu verstehen. Aber für die Bibel liegt in diesem Ruhem die Vollendung der Schöpfung.

Sprecher 1: Die Ruhe des siebenten Tages ist die Ruhe der Schöpfung, die ist, wie Gott sie geschaffen hat. Licht und Finsternis, Himmel und Erde, das Meer, die Pflanzen, Sonne, Mond und Sterne, die Vögel unter dem Himmel und die Fische im Meer, die Landtiere und der Mensch – sie alle sind da, und in ihrem Dasein sind sie gestaltgewordene Verkündigung von ihrem Schöpfer.

Sprecher 2: Doch dieses Bild von der Welt, wie Gott sie geschaffen hat, ist getrübt worden. Durch ihre Schuld sind die Menschen aus Verkündern des Schöpfers zu seinen Leugnern geworden. Sie handeln, als wären sie niemandem verantwortlich – nur sich selbst mit ihrem Streben nach schnellem Gewinn für die eigene Person.

Sprecher 1: Aber Gott hat seine Schöpfung nicht aufgegeben. Er hat seinen Sohn in die Welt gesandt, damit er sie wieder zu dem mache, wozu sie geschaffen war. Für die Christen ist der Sonntag der Tag in der Woche, an dem sie an die Auferstehung ihres Herrn Jesus Christus von den Toten denken. Mit seiner Auferstehung beginnt etwas Neues – die Geschichte der wieder mit Gott versöhnten Schöpfung.

Lied: Laudato si, Strophen 8 und 9.

Gebet zum Abschluß

Das Lob des Schöpfers, das die Bibel erzählt, ist in der Geschichte immer wieder von Menschen aufgegriffen und gestaltet worden. Einer, der das in besonders eindrücklicher Weise getan hat, war Franz von Assisi. In seinem »Sonnengesang« dankt er Gott für seine Mitgeschöpfe, die für ihn Brüder und Schwestern sind. Wir wollen in sein Gebet einstimmen und miteinander sprechen: Höchster, allmächtiger, gütiger Herr, . . . (S. 18–19).

Lied: Laudato si, Strophe 10.

»Höre, was der Geist den Gemeinden sagt!«

Lateinamerikanisches Bibeltreffen im brasilianischen Mendes

In Vorbereitung auf die Vierte Vollversammlung der »Katholischen Welt-Bibelföderation« (WCFBA), die vom 26. 6. bis zum 7. 7. 1990 in Bogotá stattfinden und das Thema »Die Bibel in der neuen Evangelisierung« behandeln soll, veranstaltete die Lateinamerika-Abteilung der WCFBA, der Lateinamerikanische Bischofsrat (CELAM – Abteilung Katechese) und die Brasilianische Bischofskonferenz (CNBB – Linie 3: Katechetische Dimension) vom 17. bis zum 23. Juli 1989 im brasilianischen Mendes das »Zweite Lateinamerikanische Treffen für Biblische Pastoral«. Teilnehmer waren Vertreter der biblischen Werke nahezu aller lateinamerikanischen Länder, einschließlich einiger evangelischer Brüder und Schwestern und einiger außerlateinamerikanischer Beobachter. Unter dem Thema »Höre, was der Geist den Gemeinden sagt!« (Offb 2–3) sollten bewußt die Erfahrungen vor Ort unter den unterschiedlichsten Bedingungen aufgearbeitet werden.

Ein paar Schlaglichter

Bezeichnend für die Vorstellungsrunde wie für die gesamte Woche scheinen mir folgende Schlaglichter zu sein: Sichtbar mitgenommen und noch lange nicht wiederhergestellt, erzählte der argentinische Priester José Ferreyra, wie er kurz vor seiner Abreise nach Brasilien in einem Vorort von Buenos Aires überfallen und lebensgefährlich verletzt worden war und nur durch einen Zufall dem Tod entrinnen konnte. Aus dem Bemühen heraus, die Bibel endlich bei den Urvölkern des Erdteils zu inkulturieren, nachdem sie ihnen zuvor mit Schwert und Blut beigebracht worden war, stellte die peruanische Schwester Mercedes Ramos eine Parallele her zwischen der Geschichte des Volkes Israel und der des Aimara-Volkes. Javier Saravia, mexikanischer Jesuit, erwähnte, er sei von seinem ersten Beruf her Ökonom, als Ökonom habe er sich mit der sozialen Lage des Volkes befaßt, das Volk habe ihn mit den Basisgemeinden in Fühlung gebracht und die Basisgemeinden hätten ihn die Bibel zu lesen gelehrt. Was Saravia berichtete – so Luís Fernandes, Bischof von Campina Grande im nordostbrasilianischen Bundesstaat Paraíba – sei ein Beleg für das »evangelisatorische Potential« der Armen. Tomás Wilderink, Bischof von Itaguaí und CNBB-Verantwortlicher für die »Katechetische Dimension«: Die Bibel sei in Lateinamerika zum Leben erwacht, als sie in die Hände des armen Volkes gelangt sei. Ja, so hieß es, das Volk der Kleinen und Gedemütigten sei so etwas wie das Nest, in das die Bibel zurückgelegt worden sei, und aus dem Ei sei eine Vielzahl von hoffnungsträchtigen Küken geschlüpft: Selbstbewußtsein, liturgische Kreativität, engagierte Frömmigkeit (z. B. die »Zebrationen«: mit Liedern, Szenen, Gebärden, Bibellesungen und Gebeten gestaltete Wortgottesdienste), Basisgemeinden, Berufe . . . Und Inês Broshuis, Beraterin bei der CNBB, deutete die Osterkerze, die ich von Freunden aus der Bundesrepublik Deutschland mitgebracht hatte und die zusammen mit der aufgeschlagenen Bibel während der ganzen Woche einen Ehrenplatz im Tagungsraum hatte, als Bereitschaft der Ersten Welt, sich von den Armen am Rande des gesellschaftlichen und kirchlichen Systems ein Wort der Neuevangelisierung sagen zu lassen.

»Lectura popular«

Die Tage verliefen – wie sollte es in Lateinamerika auch anders sein? – nach dem methodischen Dreischritt Sehen–Urteilen–Handeln. Die vielfältigen Elemente des sehenden Erfahrungsaustausches möchte ich zusammenfassen in dem Bild vom brennenden Dornbusch, das jemand andeutete: Die Lage der verarmten Mehrheit in Lateinamerika sei genau so heiß wie die des versklavten Israel damals in Ägypten; hier wie dort fange es an zu brennen; und nie sei Gott den Menschen näher gewesen: damals in der Wüste am Berg Horeb und heute mitten in allen Wüsten, Tälern, Ebenen und Gebirgen Lateinamerikas. Als Raster zur beurteilenden Interpretation der vorfindlichen Praxis diene in Mendes immer wie-

der die Ansprache Papst Johannes Pauls II. vor der Päpstlichen Bibelkommission am 7. April 1989. Wenn der Papst von einer Methodenvielfalt spreche, die gelegentlich Anlaß zu Verwirrung gebe, aber gleichwohl positiv einzuschätzen sei, weil sie dazu beitrage, besser den unerschöpflichen Reichtum des Wortes Gottes zu verstehen, dann gelte dies nicht allein für wissenschaftliche Annäherungen, sondern auch für die in Lateinamerika praktizierte unmittelbare »lectura popular«, zumal diese ja das genaue Gegenteil zu der von Johannes Paul II. beklagten »raffinierten Kunst ohne Bezug zum Leben des Volkes Gottes« sei. Wenn die »lectura popular« der Bibel wie die Theologie der Befreiung insgesamt sich da und dort bestimmter analytischer Instrumente bedienen, deren weltanschauliche Voraussetzungen fraglich seien, dann wisse man – wie der Papst es fordere – sehr wohl zu unterscheiden zwischen der Methode selbst und deren philosophischen Grundlagen. Was das »Handeln« anbelangt, bewegten sich die Überlegungen zwischen zwei charakteristischen Auffassungen: Einerseits setzten sich Vertreter der Kleinen wie der Großen Antillen für die Maxime ein, jede Pastoral habe biblisch inspiriert zu sein, anderenfalls verdiene sie nicht den Namen »Pastoral«. Andererseits warnte der Direktor der WCFBA für Lateinamerika, der Kolumbianer César Herrera, vor der Gefahr einer »Parallelkirche«. Doch dazu wurden Kommentare laut wie: Wenn jede Anfrage und jede noch so aufbauende Kritik an einigen bischöflichen oder vatikanischen Instanzen als Abspaltung in der Kirche gedeutet würden, sei jede Prophetie im Glauben erloschen und alles Leben in der Kirche gestorben.

Merkmale dieses volksverbundenen Umgangs mit der Bibel

Damit rühren wir an einen Punkt, der – nirgends in Mendes ausdrücklich angesprochen – gleichwohl das Treffen maßgeblich mitbestimmte: die Gestalt des in den Niederlanden geborenen, aber seit Jahrzehnten in Brasilien arbeitenden Karmeliten Carlos Mesters wie auch die jüngste römische Kritik an der weithin von ihm angeregten und von zahlreichen insbesondere brasilianischen, aber auch vielen anderen lateinamerikanischen Biblikern vertretenen »lectura popular« der Heiligen Schrift. Was sind die Merkmale dieses »volksverbundenen Umgangs mit der Bibel«?

1. Wer immer zur Bibel greift, muß sich seiner hermeneutischen, einschließlich der historisch-gesellschaftlichen Voraussetzungen bewußt sein. Lateinamerikaner legen deshalb Wert darauf, zu sagen, es gelte, die Kriterien der Wirklichkeit in Betracht zu ziehen, und zwar der Wirklichkeit zunächst des Volkes zu der Zeit, als die Bibel entstand, ebenso wie des Volkes, das heute die Bibel liest. Hinter die »vorzugsweise Option für die Armen«, wie die Gesamtlateinamerikanische Bischofskonferenz 1979 in Puebla formuliert, kann und darf heute niemand zurück.

2. Wie die Bibel sozusagen mit den Augen des armen Volkes gelesen wird, so muß sie auch – wenn auch nicht ausschließlich – im Dienst an diesen Menschen betrachtet werden. Wie jede ernsthafte wissenschaftliche Methode berechtigt ist, so auch die geradezu archaisch-direkt zfassende Art der vorsä-kularisierten, gläubigen Armen Lateinamerikas, die damit ihre Wirklichkeit bewältigen und unter ihren Bedingungen im Glauben wachsen können.

3. Ohne jede Gefahr der »anachronistischen Parallelisierung«, wie manche gescheite Kritiker meinen, sehen Ana und Juan, José und Maria in dem in der Bibel Geschilderten und Gemeinten unmittelbar sich und ihre heutige Existenz. Symbolisch oder mythologisch, immer handelt es sich um eine identifizierende Annäherung. Bischof Luís Fernandes: »Nie hat man den Eindruck, das Volk studiere einen Text aus der Distanz. Immer erfährt es ihn als den seinen.« In gnadenhaft geschenkter Genialität treffe das Volk das Kernstück der Botschaft.

4. Diese verdankte Identifikationsfähigkeit führt zu einer verblüffenden Kreativität. Biblische Erzählungen werden nicht nur auswendig nacherzählt, sondern auch in freier Wiedergabe weiterentwickelt oder nach Bänkelsängerart balladenhaft umgestaltet. Ja, Schöpfungskraft und Glaubenstreue dieser Kleinen sind so groß, daß sie aus der Situation heraus »biblische« Geschichten erfinden, die auch aus dem Munde der Propheten des Alten Bundes wie Jesu selbst stammen könnten.

5. Wo das lateinamerikanische Volk mit hundertmillionen Händepaaren zur Bibel greift, tut es das stets im Geist des Gebetes, der Geisterfahrung, der Jesusnachfolge und der Gottesbegegnung.

6. Wenn das Augustinus-Wort »Verbum inspirans amorem« je irgendwo Realität geworden ist, dann in den lateinamerikanischen Basisgemeinden. Das bisher in dieser Weise völlig unbekanntes Leben mit der Heiligen Schrift weckt in den Armen eine mitreißende Liebe zu Gott und seinem Geist, zu Jesus und seiner Mutter, zu den Heiligen und Märtyrern der Vergangenheit wie der blutgetränkten Gegenwart.

7. Schließlich weiß jedes Kind, daß der Schatz des Wortes Gottes nie Privatbesitz eines einzelnen ist, sondern an Freunde und Nachbarinnen, an Gewerkschaftskolleginnen und Kampfgefährten weitergegeben werden will. »Evangelisierung« ist hier wahrlich kein Fremdwort. – Wenn dies die Konturen der »lectura popular« sind, wen wundert's da, daß sich in der Woche zuvor dreiundvierzig am siebten Treffen brasilianischer Basisgemeinschaften in Duque de Caxias teilnehmende brasilianische Bischöfe in einer öffentlichen Stellungnahme für Carlos Mesters und seine wertvolle Evangelisierungsarbeit ausgesprochen hatten.

Anregungen für uns – Fragen an uns

Bleibt die Frage, welche Anregungen sich aus Mendes für die Bibelpastoral hierzulande ergeben. Zuvor: die kulturgeschichtliche Differenz zwischen Lateinamerika und Mitteleuropa, zwischen einer grundsätzlich religiös denkenden und fühlenden Population und einer nicht minder grundsätzlich in den Kategorien von Logik und Plausibilität operierenden, das heißt: aufgeklärten, Gesellschaft verbietet jedes unvermittelte Kopieren. Dennoch erkenne ich folgende Herausforderungen:

1. Die schon in der Enzyklika Johannes' XXIII. »Mater et magistra« (Nr. 236f) nachdrücklich empfohlene Methode Sehen–Urteilen–Handeln scheint mir bei manchen hiesigen Kirchenverantwortlichen noch immer nicht hinreichend rezipiert zu sein. Angesichts bestimmter Äußerungen und Maßnahmen spüre ich ein besorgniserregendes Defizit an analytischer Intuition für die gesellschaftlichen Realitäten bei uns.

2. Alle Pastoral hat sich gegenüber den zentralen Aussagen der Frohen Botschaft zu verantworten. Manche Akzentsetzungen in Weltengagement und Ökumene, in Sexual- und Ehemoral wie in der Personalpolitik scheinen mir weniger biblisch inspiriert zu sein als schlicht aus Angst und Machterhaltungstreiben zu rühren.

3. Die neuerlich aufblühende Hervorkehrung des Autoritätsprinzips in manchen Rängen läuft Gefahr, das biblische Korporationsprinzip (Volk Israel, Leib Christi, Gemeinde des Herrn) zu entkräften und eine strukturelle Schiefelage in der Kirche zu provozieren. Wie die Kirche keine Demokratie ist, so ist sie auch keine Monarchie.

4. Der Hang da und dort zu verletzender Ausgrenzung (von Personen, Gruppen, Verbänden . . .) verengt das Bild eines Gottes, der »größer ist als unser Herz« (1 Joh 3,20), und erheischt prophetischen Widerstand. Andererseits bedeuten weder Prophetie noch Kritik den Weg ins Abseits einer vermeintlichen Parallelkirche, sondern sind ein Konstitutivum jeder biblisch begründeten Pastoral.

5. Wissenschaftliche Arbeit an biblischen Texten (in der Form der historisch-kritischen wie der strukturell-linguistischen Methode) hat ihre Gültigkeit und ist im mitteleuropäischen Kontext als ein Element der Gesamtbreite im Umgang mit der Heiligen Schrift unumgänglich. Doch haben daneben auch andere Zugangswege ihre Berechtigung: tiefenpsychologisch-symbolische, feministische, gesellschaftsanalytische Methoden.

6. So oder so: Die vom Konzil geforderte *Lectio Divina* (vgl. Dei Verbum 25) muß stets auf eine Vertiefung des geistig-geistlichen Lebens abzielen. Wer sich in der deutschsprachigen Exegese auch nur ein wenig auskennt, hätte er den Mut zu behaupten, Bibelarbeit hätte in unseren Ländern auch nur das Mindestmaß an »betender Lesung« erreicht?

7. Wenn auch in dieser Liste an letzter Stelle erwähnt, so ist die »vorzugsweise Option für die Armen« keineswegs das für unseren Kontext am wenigsten wichtige Postulat. Dabei sehe ich in der Herausforderung durch die Armen nicht nur ein im Sinn der distributiven Gerechtigkeit zu bewältigendes soziales Problem, sondern gerade von der Bibel her eine Anfrage und ein Korrektiv, einen Impulsgeber und eine Horizonterweiterung für unsere institutionell archivierte Glaubenstradition.

Dr. theol. Horst Goldstein war selbst sieben Jahre in Nordbrasilien tätig, dann jahrelang in Deutschland in der theologischen Erwachsenenbildung und arbeitet nun als freier Publizist u.a. in der Übersetzung und Vermittlung der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung. Seine Anschrift: Klagenfurter Straße 38, 4019 Monheim-Baumberg.

17. Juli 1971

»Umweltschutz«: Tiere, Bäume, Wasser und Luft des Schutzes vor dem Menschen bedürftig. Alarm!

Alles um des Menschleins willen,
nur damit diese Gesellschaft, diese selbstüberhebliche, errungenschaftsprahlerische, fortschrittsforscherische Produktions- und Konsumgesellschaft, diese in den Wohlstand vergaffte, dem Bauch und dem Porno verfrönte, pillenfressende Gesellschaft sich nicht auch noch krankfrißt am eigenen Kot, nicht auch noch kranksäuft am eigenen Piß!

Aber: Die große Klage der Fische und Vögel und Bäume! Wer sieht sie verrecken, wer fühlt den Zorn der verseuchten Geschöpfe, wer hört sie schreien zum Himmel?

Nach Jahren, nach Jahren vielleicht, wird auch die Theologie begreifen, daß sich der Schöpfer am Verwüster, am Zerstörer, am Mörder der Erde rächt . . .

Und die Singvögelmörder werden begreifen, wenn ihre schönen Strände zu Giftpföfen verdorben und die Touristen verduftet sind, spätestens dann – ich fürchte: zu spät!

(aus: Fridolin Stier, Vielleicht ist irgendwo Tag. Aufzeichnungen, Freiburg-Heidelberg 1981, S. 91)

»Wir haben seinen Stern gesehen . . .« (Mt 2,2)

In der Geschichte von den Magiern aus dem Morgenland (Mt 2,1–12) tritt als Hauptagent ein Stern auf, der die Magier durch sein »Aufscheinen« mobilisiert und nach Jerusalem führt, durch den Herodes der Große »erschüttert wird und ganz Jerusalem mit ihm«, weil er den »neugeborenen König der Juden« signalisiert, und der schließlich von Jerusalem weggeführt und in Betlehem über einem Buben stehenbleibt, vor dem die Weisen huldigend niederfallen.

In dieser Geschichte hat der Stern eine dreifache hinweisende Funktion:

- »Er wird sichtbar« (2,7) – und *signalisiert* damit die Präsenz einer Heilsgestalt.
- »Er führt voran« (2,9a) – und *weist* dadurch *den Weg* zur Heilsgestalt.
- »Er bleibt stehen« oder »er wird (von Gott) hingestellt« (2,9b: ἐστάθη) – und *identifiziert* so die Heilsgestalt.

Dieser Dreitakt ist typisch für ein gutes Bild oder Symbol: Es zieht die Aufmerksamkeit auf sich, es führt den Betrachter beharrlich zu einer neuen Wirklichkeit hin und kommt bei der Entdeckung dieser Wirklichkeit schließlich zu seiner Erfüllung.

Dieser Stern wurde ausführlich *astronomisch* gedeutet,¹ wird aber heute meist *literarisch*, nämlich von jüdischen Texten her interpretiert, die »den Stern aus Jakob« von Num 24,17 ausgestalten. Hier seien jene archäologisch-ikonographischen Materialien vorgestellt und situiert, die zeigen, daß die Bildkonstellation »Stern über einem Menschen« unabhängig von einer in Palästina sichtbaren Himmelserscheinung und weit über jüdische Messiasvorstellungen hinaus eine Symbolik in sich trug, die im ganzen griechisch-römischen Raum eine sehr hohe Selbstevidenz aufwies.

Der Prototyp: Der Stern der Dioskuren

Seit dem 5. Jh. v. Chr. findet sich je ein Stern über den Köpfen der beiden Dioskuren, der göttlichen Zwillingsbrüder Kastor und Pollux, die als Nothelferpaar in Kampf und Sturm angerufen wurden und in zahlreichen Texten als »Heilbringer« (σωτήρες) bezeichnet werden.² »Auf den klassischen Vasenbildern stehen die Sterne noch hoch über den Köpfen der Dioskuren« und machen deutlich, daß die beiden realen Sterne ihre andere Erscheinungsform (neben der menschlichen) ist. »In hellenistischen Darstellungen der Dioskuren in menschlicher Gestalt aber ist der Stern . . . zu einem enger zugehörigen attributiven Bestandteil der Figur geworden. Die Sterne stehen dicht über den Köpfen (Abb. 1) oder sind an den Spitzen der Piloï (Abb. 2). An plastischen Figuren sind sie . . . über der Stirn angebracht.«³

Diese weitverbreitete Symbolik, die sich auf Vasen, Gemälden, Figuren, Münzen, Gemmen und Stempeln findet,⁴ ist so selbstverständlich, daß sie keine erklärende Beischrift braucht. Mit ihr ist auf sehr einfache und eingängige Weise die hilfreiche, wohlthuende und *sichtbare* Gegenwart des göttlichen Paares dargestellt. Dabei ist die Kombination von Dioskurenkopf und Stern so dominant⁵ und konstant, daß alle anderen, nachfolgenden Bildverbindungen »Kopf mit Stern« an dieser ursprünglichen Aussage teilnehmen und weiterbauen.

¹ Die neueste verständliche Darstellung bei Kroll Gerhard, Auf den Spuren Jesu, Stuttgart 1983 (9. Aufl.), 85–93.

² Das Bild vom Stern als Helfer stammt aus dem Bereich der Schifffahrt, wo Sterne als göttliche Hilfezeichen angesehen werden. In hellen. Zeit wird dann das Sternbild der Zwillinge mit den in den Himmel erhöhten Dioskuren identifiziert, womit das Sinnbild gleichzeitig auch die Erscheinungsform wurde.

³ Kyrieleis Helmut, Θεοὶ ὄρατοί. Zur Sternsymbolik hellenistischer Herrscherbilder. In: K. Braun/A. Furtwängler Studien zur klassischen Archäologie (Saarbrückener Studien zur Archäologie und alten Geschichte 1) Saarbrücken 1986, 55–72; hier: 58.

⁴ Bildmaterialien zusammengestellt in: Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae [= LIMC] III/1, Zürich, München 1986, 567–635; III/2, Pl. 456–503.

⁵ Nur vereinzelt sind auch Zeus und Aphrodite mit Sternen versehen; vgl. Weinstock Stefan, Divus Julius, Oxford 1971, XIX+469 S.; 31 Pl.; hier: 375 und Pl. 25,8f.

Abb. 1: Ägypt. Tonlampe aus dem Beginn der Kaiserzeit: Die beiden Dioskuren mit Pferden, eine Göttin dazwischen (LIMC III/1 579, Nr. 141).

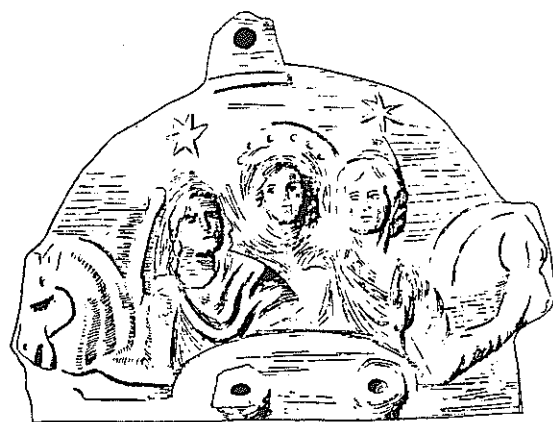
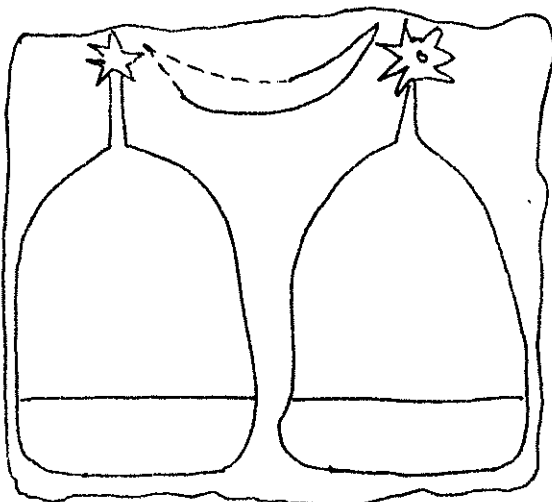


Abb. 2: Relief von Delos, Ende der hellen. Zeit: Zwei Dioskurenhüte (Piloî) mit Sternen, ein Halbmond dazwischen (LIMC III/2 468, Nr. 157).

Bei den Griechen

Der Stern Alexanders des Großen: Alexander ist der erste Sterbliche, der sich mit einem Stern über dem Kopf abbilden ließ. Auf einer plastischen Vase von Amisus (Abb. 3) und auf mehreren Grabsteinen und einer Stele von Thasos trägt er über einem Sichelmond einen großen achtstrahligen Stern (wohl als Sonne gedacht), der von den beiden Dioskurensternen flankiert ist. Aus Plinius wissen wir zudem, daß Alexander sich durch seinen einzigen Porträtisten, den berühmten Maler Apelles, zwischen den Dioskuren darstellen ließ (Nat. hist. 35,93). Es zeigt sich in dieser Selbstdarstellung also nicht die Vergöttlichung Alexanders *nach* seinem Tod, sondern die Gegenwart der helfenden Gottheit *in* seinem Leben. Diese Symbolik beherrscht auch die Selbstdarstellung der Diadochen, d. h. seiner syrischen und ägyptischen »Nachfolger«:



Abb. 3: Plastische Vase von Amisus (Pontus): Alexanderkopf mit Stern und Halbmond zwischen den beiden Dioskurensternen (Weinstock [Anm. 5] 379, Pl. 27,1).

Seleukiden und Ptolemäer: Seit langem bekannt sind die Münzen, die den Seleukiden (= syr. Dynastie) Antiochus Epiphanes IV. (175–164 v. Chr.) mit einem Stern direkt über dem Scheitel darstellen⁶ (Abb. 4a), womit erstmals ein ikonographisch exakter Transfer des Dioskurensterns (Abb. 4b) auf einen Herrscherkopf hergestellt wurde. Daß dies jetzt (und weiterhin) auf dem damaligen Bild-Massenmedium der Münze geschieht, ist bezeichnend für die missionarische Absicht dieses Herrschers und trug zur allgemeinen Verbreitung der Symbolik wesentlich bei.

Abb. 4: a) Silbertetradrachme von Antiochien: Antiochus IV. Epiphanes mit Stern und Diadem;



b) Silbertetradrachme von Tripolis: Die beiden Dioskuren mit Sternen (Kyrieleis [Anm. 3] 59, Abb. 1 und 3).

Aber auch für die Ptolemäer (= ägyptische Dynastie) fand sich neulich bei den Ausgrabungen in Nea Paphos auf Zypern (1970) eine ganze Gruppe von Tonbullen, die ptolemäische Herrscher des späten 2. und des 1. Jh. v. Chr. darstellen (Abb. 5). Auch sie tragen in gleicher Art einen Stern über dem Scheitel. »Wenn man bedenkt, daß die Abertausende von tönernen Siegelabdrücken [von Nea Paphos] nur einen kleinen, zufällig erhaltenen Ausschnitt der hellenistischen Glyptik bewahrt haben und daß bisher nicht ein einziger zugehöriger Ring oder Stein bekannt ist, so ist zu vermuten, daß es in dem unermeßlichen verlorenen Reichtum an geschnittenen Miniaturbildern noch viele solche Herrscherporträts mit Stern gegeben hat.«⁷



Abb. 5: Tonbulle aus Nea Paphos, um 100 v. Chr.: Ptolemäischer Herrscher mit Stern (Kyrieleis [Anm. 3] 61, Abb. 8).

⁶ O. Mørkholm, Studies on the Coinage of Antiochus IV of Syria, (Historisk-filosofiske Meddelelser udg. af Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab 40/3) Kopenhagen 1963, 45ff; Taf. XI.

⁷ Kyrieleis (s. Anm. 3) 57.

Daß diese griechischen Herrscher in der Nachfolge Alexanders des Großen diese Symbolik bewußt gewählt haben, um einen Zusammenhang zwischen sich selbst und den gegenwärtig helfenden Dioskuren herzustellen, läßt sich am einfachsten an den Titeln ersehen, die sich diese Herrscher in den Beinamen gaben: Heilbringer (σωτήρ), Wohltäter (εὐεργέτης), gegenwärtiger (Gott) (ἐπιφανής). Sie bezeichnen sich damit als historische Realisierung der Dioskuren, dieser »sichtbaren Götter« (Platon, Timaios 40d), im Unterschied zu den fernen, unerreichbaren des Olymps, »die keine Ohren haben, die nicht sind oder uns zu nichts gereichen«; zudem sind sie »nicht aus Holz und nicht aus Stein, sondern wirklich«. Zu jedem von ihnen kann man beten: »Als erstes bring Frieden! Herr (Κύριος) bist nämlich du!«⁸

Bei den Römern

Bei den Römern hat der Stern als Astralsymbol zwar eine alte ikonographische Tradition auf Götterabbildungen, er wird aber als spezifischer Stern der Venus erst in der Mitte des 1. Jh. v. Chr. zu einem besonderen römischen Symbol. Im Hauptwerk Varros, den dem Cäsar gewidmeten *Antiquitates* (47 v. Chr.), führte der Venusstern den Aeneas von Troja nach Rom,⁹ und Cäsar selbst bringt im Jahr 48 v. Chr. die ersten Münzen heraus, die Venus mit einem Stern in Haar zeigen. Da Venus die legendarische Ahnfrau Cäsars und dann auch des Augustus ist, war die Entwicklung vorauszusehen.

Der Stern Cäsars und des Augustus: Cäsar wurde der erste Römer, für den ein Stern zum eigenen Symbol wurde: das oft gepriesene *Caesaris astrum* oder *sidus Iulium*, das auf Münzen, Gemmen und Standbildern erscheint.¹⁰ Es ist faszinierend, mit welcher propagandistischen Kunst durch und für Cäsar und Augustus die eigene altrömische Venus-Tradition und die hellenistische Herrschersymbolik mit historischen Fakten und politischen Absichten zu einem durchschlagenden Programm verbunden wurden:

- Kurz nach dem Tode Cäsars im Jahre 44 v. Chr., während der *ludi victoriae Caesaris*, war während sieben Tagen ein Komet am nördlichen Himmel Roms sichtbar, wie zahlreiche antike Autoren bezeugen.¹¹ Dieses Naturereignis, das nach Plinius »hell und allen Ländern sichtbar war« (Nat. hist. 2,93f.), fiel so günstig, daß für »das gewöhnliche Volk« der Zusammenhang mit dem Tode Cäsars unzweifelhaft war. So sehen sie denn darin einmütig das himmlische Zeichen für die Versetzung Cäsars unter die Sterne oder seine Aufnahme unter die Himmlischen.
- Bei der bald darauf folgenden Vernissage einer Cäsarbüste auf dem Forum Romanum rühmt sich Augustus (bei Plinius), er habe »dem Abbild seines [des Cäsars] Hauptes« einen Stern beigefügt. Alle Cäsarstatuen hätten daraufhin einen solchen Stern »über dem Scheitel« (Sueton, Caesar 88) fixiert bekommen, doch sind keine solchen Statuen erhalten. Jedoch sind einige wenige Gemmen vorhanden,¹² und auf den Münzen zu Ehren Cäsars erscheint seit 44a sehr oft ein Stern neben dem Kopf. Die Befestigung dieses Sterns über dem Haupt einer Cäsar-Statue ist auf einem Münztyp sogar abgebildet.¹³ Damit ist der »wandernde Stern« zum *bleibenden* Symbol für Cäsars Dignität geworden. In den Händen der Völker des römischen Reiches wurde der über Cäsars Kopf fixierte Stern zum Wahrzeichen für dessen Vergöttlichung. Aber nicht nur dies.

⁸ Nach dem Preislied der Athener auf Demetrios Poliorketes, bei: Athenaios, *Deipnosophistae* VI 253c.

⁹ Nach Servius, *Commentarius* in Vergilii *Aeneida* 1,382.

¹⁰ Texte und Bilder bei Weinstock (*Ann.* 5) 370–384 und Pl. 25–28; Pesce Gennaro, *Sidus Iulium: Historia* 7, 1933, 402–415.

¹¹ Texte: Boemer F., Über die Himmelserscheinungen nach dem Tode Cäsars: *BJ* 152, 1952, 27–40; Scott Kenneth, *The sidus Iulium and the apotheosis of Caesar: Classical Philology* 36, 1941, 257–272.

¹² Katalog bei Pesce (*Ann.* 10) 406f.

¹³ Materialien bei Abaecherli Boyce, A., *A New Augustean Aureus*. In: *Festal and Dated Coins of the Roman Empire: Four Papers (Numismatic Notes and Monographs 153)*, New York 1965, 1–11; Pl. I.

- Der Stern hatte damit nämlich seine Wanderung noch nicht beendet. Auf einer ganz anderen Ebene wurde er noch weiter befördert! Schon Plinius (s. o.) schreibt, daß »der göttliche Augustus den Kometen auch für sich selbst sehr glücklich fand«, und daß er ihn trotz seiner Vernissage-Rede zum Gemeinen Volk »mit innerer Freude als für sich erschienen . . . deutete«. An den *ludi saeculares* im Jahre 17a erscheinen dann Münzen in allen Währungen, auf der einen Seite mit dem Porträt des Augustus, auf der anderen mit einer kometengeschmückten, jugendlichen Sieggestalt (Abb. 6). Nach der Auskunft der Numismatiker ist darin weder Iulius, der Ahnvater Cäsars, noch dieser selbst in seiner göttlichen Jugend, noch Augustus zu sehen, sondern der Genius des neuen Zeitalters, das der Komet an den *ludi victoriae Caesaris* vom Jahr 44 eingeleuchtet hat und das nun, an der Jahrhundertfeier, zu seinem (von Vergil im Bild eines Kindes so gefeierten) Höhepunkt gelangte. Nun steht der Stern also über dem Zeitalter des Augustus.



Abb. 6: Goldmünze des Augustus: Cäsar oder eher der Genius des Goldenen Zeitalters des Augustus mit geschweiftem Stern (Abaecherli Boyce [Anm. 13] Pl. I,1).

- Die Fixierung des *sidus Iulium* auch über dem Kopf des Augustus ist dann auf den Münzen seines Nachfolgers Tiberius zu sehen. Damit ist die volle ikonographische Verfestigung des Sterns als Symbol für die Göttlichkeit des Julischen Kaiserhauses und für das bestehende Goldene Zeitalter erreicht.

Bei den Juden

Ein Überblick über die antiken jüdischen Münzen zeigt, daß nur an drei Momenten in der Geschichte des Frühjudentums an prominenter Stelle ein Stern auftaucht:

- In *hasmonäischer* Zeit, bezeichnenderweise schon bei Alexander Jannäus (103–76a) (Abb. 7), der die ersten Münzprägungen im frühjüdischen Staat im Auftrag gab, tritt uns in imponierender Fülle eine seltsame Symbolkombination entgegen. Ein großer Stern verkündete auch dem Analphabeten, was die *Inschriften* ausformulierten: Auf Hebräisch in die Strahlen des Sterns eingeschrieben: *Jehonatan ha-melek*, »Jehonatan der König«, und auf der Rückseite in griechischen, um einen Anker gelegten Buchstaben: *ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΥ ΒΑΣΙΛΕΩΣ*, »des Königs Alexander«. Und wie dieses »Königtum« näherhin zu verstehen war, konnte man im *Diadem* erkennen, das um den Stern gelegt ist: Es ist das herrscherliche Symbol, das sich stets auf den Porträts der *seleukidischen* Königsmünzen (vgl. 4a) findet und die hellenistische Tyrannis-Idee darstellt: Ich bin König aus eigener Macht, mit der Waffe erkämpft und absolut! Das Söldnerheer, mit dem Jannäus seine unbändige Expansionslust befriedigte

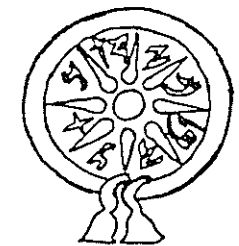


Abb. 7: Münze des Alexander Jannäus: Stern mit Königsname innerhalb eines Diadems (Meshorer I 61).

und auch die inneren Probleme radikal löste, war für diese Art Herrschaft typisch. Man kann ermes- sen, wohin die im Namen der *Theo*-kratie begonnene Revolte der Makkabäer gegen die Seleukiden nach ca. 40 Jahren »Befreiung« gelangt war.

Seine hasmonäischen Nachfolger haben offensichtlich dieses provokative Symbol und den Königstitel auf den Mün- zen wieder vermieden. Erst ihr letzter unglücklicher Sproß, Antigonos, den die Parther im Jahre 40a auf den jüdischen Thron hoben und der schon drei Jahre später von den Römern schmachlich geköpft wurde, legte sich den Königstitel auf der griechischen Seite seiner Münzen wieder zu, aber ohne Stern, vielmehr mit typisch jüdischen Motiven.

• Ein zweites Mal taucht der Stern im Jahr 37 v. Chr. bei *Herodes dem Großen* (Abb. 8) auf, flankiert von zwei Siegespalmetten und direkt über einer Dioskurenmütze¹⁴ (vgl. Abb. 2), wie sie auch in herodianischem Kontext auf einem Relief in Samaria (Abb. 9) gefunden worden ist¹⁵, die aber vom hellenistisch nicht gebildeten Zeitgenossen auch als Königskrone (*apex*) verstanden werden konnte. Indem Herodes auf seinen in Samaria geprägten, datierten Münzen Motive aus dem *römischen* Symbol-Fundus anbringt (wie den Dreifuß, den Schild, den Schiffsknauf, den Lorbeerzweig), dokumentiert er die Her- kunft seiner Autorität: Sein Königtum haben ihm die Römer verschafft – und seine eigenen, von den Dioskuren begünstigten Waffen.¹⁶ Daß sich im seleukidisch-hasmonäischen Diadem auch noch an- dere, selbstherrlichere Ansprüche des Herodes melden, konnte einem aufmerksamen jüdischen Beob- achter nicht entgehen!

Abb. 8: Münze Herodes des Großen: Stern über Dios- kurenmütze (vielleicht auch Helm) (Madden 83).

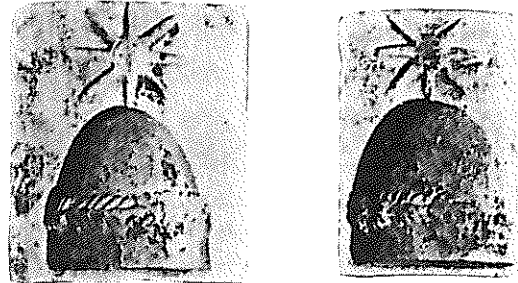


Abb. 9: Relief aus Samaria-Sebaste (herodian. Kon- text): Dioskurenmützen mit Sternen (vgl. Abb. 2) (PEFQSt 64, 1932, 23; pl. 7,10 ff. W. Crowfoot).

Die Söhne des Herodes trugen weder den Königstitel noch brauchten sie entsprechende Symbole. Erst der Enkel Agrippa I. (37–44 n.) und der Urenkel Agrippa II. (56[50]–96[100]n.) sind wieder »Könige«, aber die Kaiserbüsten, die jetzt auf der Vorderseite erscheinen, zeigen für einen Juden anstößig klar, in wessen Dienst sie stehen. Beim zweiten Agrippa finden sich mehrmals kleine Sterne: Um 60 n. herum – neben dem Kopf des Nero anstelle des *lituus*¹⁷, und in den Jahren 86 und 87p dreimal neben einer Nike¹⁸ oder Tyche¹⁹, die jedoch vielleicht nur Münzzeichen sind.

¹⁴ Vgl. Jacobson David M., A New Interpretation of the Reverse of Herod's Largest Coin: American Numismatic Society, Museum Notes 31, New York 1986, 145–165; Pl. 32.

¹⁵ PEFQSt 64, 1932, 23; pl. 7, 10 (Crowfoot, J. W.); vgl. ders./Kenyon, K. M./Sukenic, E. L., Samaria-Sebaste I, Lon- don 1942, 64–66; pl. LX,2.

¹⁶ Auf seinen in Jerusalem geprägten, undatierten Münzen hingegen bringt er nur Symbole an, die in der jüdi- schen Ikonographie auch sonst zu finden sind: Tisch, Kranz, Traube und Anker.

¹⁷ Meshorer Yaakow, Ancient Jewish Coins II, New York 1982, 250, Nr. 2; Madden Frederic William, History of Jew- ish Coinage and of Money in the Old and New Testament. With 254 Woodcuts, and a Plate of Alphabets, by F. W. Fairholt, London 1864 [Repr.: New York 1967], 116.

¹⁸ Meshorer II 255 (vgl. 91), Nr. 32a und 37a (hier allerdings direkt vor dem Namen des Agrippa!); Madden 125 und 128f.

¹⁹ Meshorer II 256, Nr. 38; Madden 123.

Lange ist sonst keine königliche Symbolik mehr anzutreffen: Die Prokuratoren brauchen die klassischen Symbole für Judäa, z. B. die Palme und die Ähre, oder für den römischen Anspruch der Weltherrschaft, besonders auffällig auf der Pilatus-Münze der *Lituus*, der »Krummstab«, dieses sakrale Majestätssymbol und Wahrzeichen des *imperium sacrum*.

Die Münzen des 1. jüdischen Krieges hingegen leben ganz aus der Symbolik des Tempels (Gefäße, Lulav und Ethrog) und des Landes (Palme, Weinblatt, Granatapfel) und preisen das »heilige Jerusalem« und die »Erlösung« oder »Frei- heit« des Zion.

• Erst auf den Münzen aus dem *Bar-Kochba-Krieg* (132–135p), also über hundert Jahre nach Herodes, geht nochmals ein Stern²⁰ an prominenter ikonographischer Stelle auf: Über dem Scheitel des Temp- els, zwischen den beiden Teilen des hebräischen Namens *Schimeon* (Abb. 10). Bar-Kochba konnte wohl nicht umhin, seinem Namen »Stern-Sohn« eine entsprechende ikonographische Veranschauli- chung zu geben, wenn er in einer unwahrschein- lich intensiven, propagandistischen Münzaktion²¹ das Volk von der neu errungenen Freiheit überzeu- gen wollte. Daß er allerdings nicht sich selbst (wie Jannäus) oder seine kriegerische Tat (wie Herodes), sondern das Zielbild des wieder zu errichtenden Tempels ins Zentrum setzte, qualifiziert sein »Kö- nigtum« anders, nicht von der Vergangenheit her, sondern auf ein Ziel hin. Dieses Ziel hat er aller- dings nie erreicht – und aus *bar-kochba*, dem »Sohn des Sterns«, wurde später ein *bar-kosba*, ein »Lüge- Sohn«.



Abb. 10: Münze des Bar-Kochba: Stern über der Tem- pelfront und zwischen dem Namen »Schimeon« (Madden 170).

So ist deutlich: An drei konstitutiven Stellen der frühjüdischen Geschichte geht ein Stern auf: Bei der erfolgten Errichtung des hasmonäischen Königiums, am umkämpften Beginn der herodianischen Dy- nastie und im unmöglichen Befreiungskrieg des Schimeon aus Kosiba. Am Beginn, auf dem Höhepunkt und am Ende des frühjüdischen Staatsgebildes signalisiert somit ein Stern auf den jüdischen Münzen den Königsgedanken.

Die bei den Griechen und Römern verbreitete, selbstevidente Bildkombination von »Kopf mit Stern« hat also auch im jüdischen Bereich immer dann Fuß gefaßt, wenn es um Königsansprüche ging. Daß aber anstelle des Herrscherkopfes ein Ersatzbild (Name mit Diadem, Dioskurenmütze, Tempel) gesetzt wurde, ist die typische jüdische, vom Bilderverbot her bedingte Darstellungsvariante.

Bei Matthäus

Wenn nun Matthäus in dieses offensichtlich feste ikonographische Gefüge hinein die Frage nach dem »neugeborenen König der Juden« stellt, dessen Stern aufgegangen sei, dann versteht man, weshalb Herodes und ganz Jerusalem mit ihm literarisch »erschüttert wurden« (Mt 2,3). Da hat Herodes mit viel

²⁰ Die Diskussion ob Stern oder Rosette ist müßig. Die Austauschbarkeit der beiden in unserem Kontext ist sowohl bei den Dioskurendarstellungen festzustellen wie besonders auch bei den miletischen Münzen mit dem Motiv Stern über Löwe: Deppert-Lippitz Barbara, Die Münzprägung Miletos vom vierten bis ersten Jahrhundert v. Chr. (Typos 5) Aarau, Frankfurt am Main, Salzburg 1984, 223 S.; 36 Taf.

²¹ Siehe die zahllosen, stets variierenden Prägungen und Überprägungen bei Mildenberg Leo, The Coinage of the Bar Kokhba War. Editor Patricia Erhart Mottahedeh (Typos 6) Aarau, Frankfurt a. M., Salzburg 1984, 396 S.+44 S. Abb.

Blutvergießen den Stern über seiner Herrschaft befestigt, um das jüdische Königtum mit seiner Person und Dynastie zu identifizieren – da kündigt ein Stern höherer Ordnung das Ende seiner Herrschaft an!

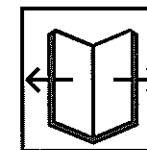
Mattäus schreibt aber dieses Bild auch in die griechisch-römische Welt hinein, wenn er die propagandistisch dort evidente Bildkombination »Mensch mit Stern« literarisch auf sein Kind²² in Betlehem anwendet. Das Bild erhebt auch da einen gewaltigen Anspruch: Dieses Kind ist nicht nur der wahre König der Juden, der der *Theokratie* Israels nicht im Wege steht wie Jannäus oder Herodes, dieses Kind ist auch der wahre Imperator, der die neue Zeit heraufführt, nicht Cäsar und nicht Augustus und auch nicht die anderen Prätendenten auf dem Thron in Rom.

Man kann den Text von Mt 2,9 von diesem Hintergrund her auf eine neue wörtliche Weise übersetzen, indem man das griech. Wort ἑστᾶθη nicht wie üblich als gleichbedeutend mit ἔστην »er blieb stehen« wiedergibt, sondern es als Aorist passiv beläßt: »Und siehe! Der Stern, den sie beim Aufscheinen gesehen hatten, führte sie voran, bis er, ankommend, (von Gott) hingestellt wurde über (der Stelle), wo das Kind war.« Dieses wunderbare Fixiertwerden eines wandernden Sterns über einem Kind identifiziert dieses Kind dann noch deutlicher als von Gott auserwählten König. So führt das Leitbild in das Zielbild über, so löst die Wirklichkeit das Symbol ab. Deshalb sehen die Weisen am Ende nicht mehr den Stern, sondern das königliche Kind, und fallen vor diesem nieder. – Welche Art (Anti-)König dieses Kind dann allerdings sein wird, weist das Mattäusevangelium insgesamt auf, bis hin zum Kreuzestitel »König der Juden« (27,37).

Dr. Max Küchler ist Wissenschaftlicher Assistent am Biblischen Institut der Universität Fribourg. Seine Anschrift: Institut Biblique, Miséricorde, CH-1700 Fribourg.

²² Bei D und it durch Kürzung treffend verdeutlicht zu »über dem Kind«.

Biblische Umschau



Zum Tode von Professor Emminghaus

Am 2. September 1989 starb unerwartet der bekannte Liturgiewissenschaftler und Kunsthistoriker *Univ. Prof. DDr. Johannes Heinrich Emminghaus*. Der aus Bochum stammende Professor stand im 74. Lebensjahr. Er war Weltpriester der Erzdiözese Paderborn, studierte als Kaplan von Dortmund Kunstgeschichte in Münster, später in Rom, von wo aus umfangreiche Studienreisen in den Nahen Osten erfolgten. Sein Hauptinteresse galt dabei den antiken christlichen Taufstätten. Nach seiner theologischen Habilitation wirkte er als Lehrbeauftragter in Münster, Bochum und Essen sowie als Leiter der Katholischen Akademie Wolfsburg. 1967 bekam er eine Berufung auf den eben erst errichteten Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie nach Wien. Als akademischer Lehrer und Erwachsenenbildner erfreute er sich großer Beliebtheit, bedingt sowohl durch seine Fachkenntnis als auch durch seine temperamentvolle und lebendige Vortragsweise, die nie den Humor vermissen ließ. Die Kombination Liturgiewissenschaft und Kunstgeschichte machte ihn zu einem begehrten Reiseleiter. Sein Wissen lebt in zahlreichen Veröffentlichungen, hauptsächlich in Zeitschriftenartikel und Lexikonbeiträgen weiter. Als sein Hauptwerk gilt die weitverbreitete Einführung in die Eucharistiefeyer: »Die Messe. Wesen-Gestalt-Vollzug«, die im Verlag Katholisches Bibelwerk erschien und bereits die vierte Auflage erreicht hat. Das Buch zeichnet sich aus durch seine tiefe bibeltheologische Fundierung, die vor allem auf den Forschungen seines ehemaligen Schulkameraden Heinz Schürmann fußt. Seit seiner Wiener Tätigkeit wohnte Professor Emminghaus in Klosterneuburg, wo er in der Pfarrei St. Martin stets die 11-Uhr-Messe hielt und wo er auch als Prediger sehr geschätzt wurde. Emminghaus war Mitglied der Liturgiekommission Österreichs und der Erzdiözese Wien sowie des Pius-Parsch-Instituts. Dem Österreichischen Katholischen Bibelwerk stand er als Reiseleiter und Autor zur Verfügung. Das Stift Klosterneuburg, zu dem er sich durch seine Verehrung von Pius Parsch hingezogen fühlte, machte ihn zum »Ehrenchorherren«; Professor Emminghaus wurde daher auch in der Gruft der Augustiner Chorherren von Klosterneuburg beigesetzt. Die Mitarbeiter des Bibelwerkes verloren nicht nur eine wertvolle Arbeitskraft, sondern auch einen lieben Freund. Johannes H. Emminghaus hinterläßt als Erbe seine klare unbeirrbar theologische Einstellung, die dem II. Vatikanum verpflichtet war.

Dr. Norbert W. Höslinger

Pfarrer Johannes Düsing feiert seinen 75. Geburtstag

Vielen Lesern von »Bibel und Kirche«, die schon in der Heiligen Stadt Jerusalem waren, dürfte er kein Unbekannter sein: Pfarrer Johannes Düsing. Über ein Drittel seines Lebens hat er in Jerusalem verbracht, wenn der geborene Gelsenkirchner am Reformationsfest, dem 31. Oktober 1989, seinen 75. Geburtstag begeht. Dieses Datum ist ein schöner Hinweis auf die Bemühungen Pfarrer Düsings für das Zusammenwachsen der verschiedenen Bekenntnisse, und so halte ich es für angebracht, ihm zu Ehren aus der (damals leider nicht gehaltenen) Ansprache seines Freundes *Jürgen Wehrmann*, ehemaliger Probst der Erlöserkirche in Jerusalem, zu seinem 70. Geburtstag zu zitieren:

»Pfarrer Düsing ist mir zur lebendigen Antwort geworden auf die Frage, die mich immer wieder bedrängt: Wie können wir aus dem Westen hier im Osten in angemessener Weise anwesend sein?

Wie viele andere von uns ist Pfarrer Düsing aus dem Westen gekommen (aus Westfalen sogar!). Er kam und brachte nichts mit außer sich selbst: offene Augen und Ohren, ein offenes Herz und kenntnisreiche Erfahrung mit der Kirche des Ostens. Dazu Ehrfurcht und Achtung für die Menschen, die schon vor ihm hier lebten. Ich habe bei ihm wenig Ehrgeiz entdeckt, seine Spuren zu hinterlassen, wenig Eifer, Programme und Institutionen zu entwickeln. Er war einfach nur da und lebte und lebt mit den Leuten, die hierhergehören.

Was hat er erreicht? Nichts Sichtbares, auf das ich mit dem Finger zeigen könnte – und trotzdem hat er ungezählten Menschen, Freunden, Besuchern, Pilgern aufrichtigen Respekt, Freude, die unter die Haut geht und ein weiteres, tieferes Verständnis im Blick auf die Art des Glaubens und des Gottesdienstes eingepflanzt, die genuin in Jerusalem zu Hause ist.

Die unauffällige, unaufdringliche, diskrete und bescheidene Weise, wie dieser Römische Katholik das Leben der Orthodoxen Kirche Jerusalems teilt und bezeugt, werde ich immer als Beispiel dafür vor Augen haben, wie einer, der nicht von hier ist, hierhergehören und Jerusalemer Bürger werden kann – ohne zu stören, ohne neue Abhängigkeiten zu schaffen.«

Auch das Katholische Bibelwerk wünscht Pfarrer Düsing zu seinem Ehrentag von ganzem Herzen den Segen Gottes für eine lange Fortsetzung seiner so fruchtbaren Arbeit in der Heiligen Stadt. Möge der Herr auch weiterhin sein Angesicht leuchten lassen über ihm.

Dieter Bauer

Biblische Bücherschau



Gustavo Gutiérrez

Von Gott sprechen in Unrecht und Leid – Ijob

(Verlag Chr. Kaiser) München – (Verlag Grünewald) Mainz 1988, 154 S., 24,80 DM (aus dem Spanischen von Horst Goldstein.)

Ein Buch von Gustavo Gutiérrez, dem »Vater« der »Theologie der Befreiung« über Ijob? Hätte ein Mann seines Zuschnitts, zwar Theologieprofessor in Lima, aber zugleich in einer Favela arbeitend, nicht »Wichtigeres« zu tun? Aber so zu fragen »würde nur bedeuten, daß der Betreffende keine Ahnung davon hat, auf welche Bibelstellen sich die Befreiungstheologie von Anfang an bezieht«, daß er nichts von dem Verhältnis zwischen christlichem Leben (und theologischer Reflexion einerseits) und Wort Gottes (andererseits) versteht« (19). Ja, die bedrückende Frage des Buches Ijob, wie sich von »Gott« angesichts unverschuldeten Leidens sprechen läßt, verbindet sich für G. wie von selbst mit der Situation vieler Menschen in Lateinamerika, einer von unverschuldeter Armut und Unterdrückung geprägten Wirklichkeit, und den dort sich stellenden Fragen: »Wie soll man Menschen, die einen vorzeitigen und ungerechten Tod erleiden, einen Gott des Lebens verkünden? Wie soll man das ungeschuldete Geschenk seiner Liebe und Gerechtigkeit verstehen, wenn man nur Unrecht zu erleiden hat? In welcher Sprache soll man denen, die nicht einmal als Mensch gelten, sagen, sie seien Söhne und Töchter Gottes? Dies sind die Quell-Fragen der Theologie, die da in Lateinamerika im Entstehen ist...« (14)

G. läßt sich zunächst von der Rahmenerzählung des Buches Ijob her den Gesichtspunkt der »Wette« vorgeben: ob ein Mensch ohne jedes Eigeninteresse an Gott glauben kann – zumal in der Grenzsituation ungerechten Leidens. Der Fall Ijobs wird damit exemplarisch, auch für die bedrückende lateinamerikanische Gegenwart: »Wie läßt sich, wo ein Unschuldiger zu leiden hat, eine Sprache finden, in der man über Gott reden kann?« Denn nichts läßt uns mehr auf Distanz gehen zur Annahme der unverdankten Liebe Gottes als die Erfahrung unverschuldeten, ungerechten Leidens!

Der Weg, den das Buch Ijob zur Lösung dieser Frage auf Leben und Tod für den Glauben an »Gott« einschlägt, bzw. der Lernprozeß, der Ijob zugemutet wird, ist in der hellsichtigen Interpretation von G. ein doppeltes: Die erste Veränderung besteht darin, daß Ijob – provoziert durch die starre, am wirklichen Leben uninteressierte »Theologie« seiner Freunde – aus seinem anfänglichen Eingeschlossensein in den nur-eigenen Schmerz heraus muß und sich für den vergleichbaren und gleichen Schmerz all der Armen auf der Erde zu öffnen beginnt; und die zweite Horizonterweiterung wird Ijob durch Jahwes Reden auf dem Höhepunkt des Buches zuteil: er muß begreifen, daß die enge Welt der

»Gerechtigkeit«, innerhalb derer er bisher seine Beziehung zu Gott sah, »im weiten, fordernden und freien Horizont der Ungeschuldetheit der göttlichen Liebe« ihren Ort hat (44).

Entsprechend diesen beiden Lernschritten Ijobs stellt G. seine Auslegung des Ijob-Buches unter den Leitgedanken von »zwei Sprachformen«, die nötig sind, um angemessen über Gott zu sprechen: die prophetisch-ethische und die betrachtend-mystische Sprache. Ijobs eigener Einsatz für die Armen, den er sich nicht absprechen läßt (Kap. 29; 31), die Identifizierung seiner eigenen Not mit der Situation der Armen überhaupt (Kap. 21; 24), Quellgrund der »prophetischen« Sprache, verbindet sich mit einer »mystischen« Sprache: Deren einfachsten Ausdruck diagnostiziert G. auf der Ebene des »Volksglaubens«, der auch heute in himmelschreiender Not wie Ijob zu sprechen vermag: »Der Herr hat es gegeben, der Herr hat es genommen...«; auf einer grundsätzlicheren Ebene kleidet sie sich »in das Gewand eines – schmerzlichen und verwegenen – Kampfes mit Gott, der freilich von einem unauslöschlichen Merkmal der Hoffnung geprägt ist«, das sich am Ende erfüllt (84). Beide Sprachen konvergieren im Buch Ijob, bereichern sich wechselseitig, helfen einander, sich besser zu verstehen – damals wie heute.

Was hat Ijob am Ende eingesehen? »Daß in der Welt, auch wenn sie von Gott geschaffen ist, keine Gerechtigkeit herrscht? Nein. Was ihm aufgegangen und Inhalt seiner Betrachtung geworden ist, ist vielmehr, daß beim Reden von Gott Gerechtigkeit alleine nicht das letzte Wort ist. Nur dann stehen wir ganz und endgültig vor dem Gott des Glaubens, wenn wir anerkennen, daß seine Liebe unverdient ist. Gnade steht weder im Widerspruch zum Engagement für Gerechtigkeit, noch würdigt sie es herab; sie gibt ihm im Gegenteil erst ihren vollen Sinn.« Oder – stärker in den Bildern des Ijob-Buches ausgedrückt: Das Ijobs Horizont Übersteigende, ihm Fremde und Unbekannte ist nicht mehr das zerstörerische »Ungeheuer«, sondern steht in den Gestalten von »Behemot« und »Leviatan«, diesen »Reliquien des Chaos« (nicht bloß zoologisch »Nilpferd« und »Krokodil«), vor ihm – beherrscht von dem, was er nunmehr von Gott und seiner Liebe weiß« (129, 135).

G. überläßt sich nicht einfach seiner theologischen Intuition, sondern arbeitet intensiv mit exegetischer Literatur (vorwiegend spanischer, französischer, aber nicht nur) und diskutiert sogar Text- und Übersetzungsprobleme. Aber die überzeugende »Stärke« dieses Buches ist nicht die exegetische Qualität, die unbestreitbar ist, sondern der dem Leben mit den Armen und Bedrückten entspringende genuine Blick G.'s für die im Buch Ijob aufgeworfenen Fragen und seine spirituelle Kraft, das Gelesene und selbst Erlittene zusammen zu sehen. »Singen und befreien« lautet eine der Überschriften im Schlußkapitel...

Horst Goldstein, wohl bald selbst ein »lateinamerikanisch« Fühlender, hat, wie immer, das Buch gut lesbar übersetzt, auch wenn unsere deutsche (Theologen-) Sprache mitunter fast überfordert wirkt, dem hier wie ursprünglich »Geschauten« angemessen Ausdruck zu geben. Kurz: eine Neuentdeckung des vermeintlich als erschöpft angesehenen Buches Ijob im Horizont heutiger Probleme. Eine Veröffentlichung, die man sich in die Hand vieler Prediger wünschen würde: Viele vermeintlich »große« Probleme würden »klein«, dafür andere, die eigentlichen, wieder »groß!« Rolf Baumann

Rolf Baumann

»Gottes Gerechtigkeit« – Verheißung und Herausforderung für diese Welt

(Verlag Herder) Freiburg/Basel/Wien 1989, 253 S., DM 15,90 (Herder Taschenbuch).

Die Rede von »Gerechtigkeit« ist heute hochaktuell. In vielfältigen gesellschaftlichen Zusammenhängen erwächst weltweit die uralte menschliche Forderung nach ihr mehr und mehr. Als eines der drei Leitworte ist das Thema »Gerechtigkeit« auch ein zentrales Grundanliegen der christlichen Kirchen im konziliaren Prozeß. Dabei wird gerade dieser Gesichtspunkt immer wieder von den Christen aus den armen Ländern angemahnt.

Grundlegende Informationen zu den drei Dimensionen Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfungsbewahrung als Gottes Dienstverpflichtungen für die Christen unserer Zeit, gerade auch über ihre biblischen Wurzeln und Entfaltungen sowie ihre geschichtlichen Spiegelungen und Brechungen in christlicher Tradition und (westlicher) Kultur sind daher für das persönliche Lernen und das Engagement im konziliaren Prozeß sinnvoll und hilfreich. Für den Themenbereich »Gerechtigkeit« bietet hierzu das Buch »Gottes Gerechtigkeit« – Verheißung und Herausforderung für diese Welt« des langjährigen Mitarbeiters des Katholischen Bibelwerkes und Professors für Theologie an der Pädagogischen Hochschule in Schwäbisch Gmünd, Rolf Baumann, eine solide und fundierte Basis!

In den vier Kapiteln »Gerechtigkeit« – was ist das? Annäherungen an einen schwierigen Begriff« (14–33), »Gerechtigkeit« in der Sicht des klassischen Griechentums« (34–61), »Menschliche Gerechtigkeit und »Gerechtigkeit Gottes« im Zeugnis des Alten Testaments« (62–180) und »Das Neue Testament: Neue Ermächtigung zu »Gerechtigkeit« auf vertieftem Fundament« (181–232) nimmt Baumann seine Leser mit auf einen »weiten, aber verheißungsvollen Weg« (13) auf den Spuren des Hoffnungswortes »Gerechtigkeit« in der Glaubensgeschichte. Gemäß dieser Gliederung geht es dabei zunächst um die Wurzeln der Thematik in der menschheitlichen Erfahrung und im heutigen Sprachgebrauch, dann um das Erbe der antiken Tradition, aus deren Ge-

rechtigkeitsdenken wir auch heute noch schöpfen, bis hin zum Kern der christlichen Reflexion – »zu den biblischen Quellen und deren Zeugnis über »menschliche und »göttliche Gerechtigkeit« (33). Vielfältig sind die durch die Untersuchung vermittelten Einsichten: zum einen das Aufzeigen und das Aufarbeiten geschichtlicher Mißverständnisse und Belastungen aus der Tradition wie z. B. das einen einzigen Aspekt der antiken Tradition verabsolutierende und isolierende Verständnis der »Gerechtigkeit« als bloße Verteilungsgerechtigkeit (vgl. 55–61), die besonders in der katholischen Tradition zu sehr in den Hintergrund tretenden Dimensionen »weltweite leibhaft-konkrete Gerechtigkeit« sowie »souveräne göttliche Heilsverfügung« und die reformatorische Verdrängung aller Aktivität des Menschen (vgl. 181 ff.), die in ihrer Gesamtheit zur Entstehung eines wertlosen, jenseitsbezogenen Gerechtigkeitsbegriffs innerhalb der Theologie beigetragen haben. Zum anderen kommen auch der Reichtum und die Fülle der biblischen Aussagen über das »Lebenswort Gerechtigkeit« zum Ausdruck. Deutlich werden hier vor allem im Zeugnis des Alten Testaments die grundlegende Bedeutung des Begriffs für alle Lebensbeziehungen des Menschen, die Ausrichtung der biblischen Rede auf konkrete Gerechtigkeit in einer von Unrecht und Gewalt geprägten Welt, das Ineinanderwirken und die unabhängbare Zusammengehörigkeit göttlichen und menschlichen Wirkens sowie die neue Dimension der »Ungeschuldetheit« der »Gerechtigkeit Gottes« mit der die »Ausbrüche jüdischer Hoffnung aus dem engen Bereich irdischer Verwirklichung« (175) in Zusammenhang stehen (vgl. 168–180). Im Schnittpunkt der Vielfalt der alttestamentlichen Zeugnisse steht nach Baumann die »eigentümliche Verzahnung von menschlichem und göttlichem »Gerechtigkeits-Wirken« (180), bei der allerdings göttliches und menschliches Handeln nicht als konkurrierende Größen auf derselben Ebene zu sehen sind. Gerade dieser Zusammenhang begegnet uns auch im Zeugnis des Neuen Testaments. Darüber hinaus wird die Herausforderung zum Tun des »Gerechten« durch die neue Heilssetzung in Jesus Christus gestärkt und vollmächtig erneuert. Exemplarisch belegt dies Baumanns Untersuchung der paulinischen Rechtfertigungsverkündigung sowie der »Reich-Gottes«-Botschaft und -Praxis Jesu, die durch die Erfahrung des Kreuzes und der Auferstehung Jesu universal, d. h. für eine Totalität des neuen Seins, geöffnet wird. Von daher ergibt sich die »Vision einer Synthese von menschlicher »Gerechtigkeit« und göttlichem »Reich« (221): »Wo »Gottes Gerechtigkeit« zur Wirklichkeit wird, dort wird der Mensch »recht«. Und wo der Mensch in einem tiefen Sinn »gerecht« ist und sich um »Gerechtigkeit« in dem Bereich müht, in dem er lebt, da ist (...) das »Reich Gottes« nahe, da bezeugt sich jetzt schon Gottes Reich.« (225)

Baumanns langer, aber keineswegs erschöpfender Weg durch die Vielfalt des biblischen Glaubenszeugnisses unter dem Leitthema »Gerechtigkeit« bietet zur Verwirklichung weltweiter Gerechtigkeit in der Gegenwart Erkenntnisgewinn und Glaubenseinsicht. Es wird deutlich, daß aus der biblisch-christlichen Tradition »nicht die normative Form christlicher Gerechtigkeitspraxis« (226) abgeleitet werden kann; jedoch gilt: »Das je neue Suchen nach »mehr Gerechtigkeit« (vgl. Mt 5,20), »schöpferische Nachfolge« und »schöpferische Liebe« müßten also das christliche Verhalten kennzeichnen.« (226) Dabei sind die Armen nach biblischer Überlieferung das konkrete Gegenüber, an deren Schicksal und Ergehen sich die solidarische »Gerechtigkeit« der Christen in Theorie und Praxis bewähren muß. Horizont und Lebensraum dieser uns heute aufgegebenen menschengemäßen und weltweiten »Gerechtigkeit« muß mehr als bisher der Horizont des »Reiches Gottes« sein, geradezu als Chiffre lebhaftig-konkreter und gesellschaftlicher Hoffnung (vgl. 226 ff.). Diese Hoffnung auf den rettenden Gott Israels, den Vater Jesu Christi, ermächtigt und befreit zu wahrer und solidarischer »Gerechtigkeit«. Vielleicht kann es so den Christen und den Kirchen gelingen, »die Botschaft von »Gottes Gerechtigkeit« so zu bezeugen und glaubwürdig zu leben, daß sie als »Verheißung und Herausforderung für diese Welt« wieder hörbar wird – nicht nur als Wort der Kirche, sondern als Wort für die Menschen, das deren Leben erhellt und Hoffnung schenkt« (232).

Auf einer »mittleren« Schwierigkeitsebene« (7), klar und übersichtlich in der wissenschaftlichen Argumentation sowie den Interessierten weiterführend im ausführlichen Belegteil (233–253) bezieht der Autor seine Leser und Leserinnen in die Entwicklung seines Frage- und Suchprozesses ein. Auf diese Weise ist ein wissenschaftlich abgesichertes Buch entstanden, das für jeden existentiell werden kann, bietet es doch nicht nur mit einer ausführlichen Information zur Thematik »Gerechtigkeit« gleichzeitig eine Einführung in ein Grundthema der biblischen Überlieferung und damit der Bibel überhaupt, vielmehr verweist es auch auf konkrete Handlungsperspektiven für eine christliche Gerechtigkeitspraxis in den bedrängenden Fragen der Gegenwart.

Michael Helsper

Stuttgarter Bibelatlas

Historische Karten der biblischen Welt, (Deutsche Bibelgesellschaft) Stuttgart 1989, 64 S., Geb., DM 25,-.

Der vorliegende Bibelatlas – ursprünglich 1988 in dänischer Originalausgabe erschienen – gliedert sich in vier Teile:

I. Geographische Karten (9–14), II. Historische Karten (15–24), III. Bibelhistorische Karten (25–50) und IV. Stadtkarten (51–54). In einem Anhang findet sich ein Verzeichnis der Abkürzungen der biblischen Bücher, ein Verzeichnis der vorkommenden Bibelstellen und ein Verzeichnis der Ortsnamen.

Rein optisch unterscheiden sich die Karten durch ihren farblichen Untergrund. So sind die geographischen Karten blau unterlegt, die historischen grün und die bibelhistorischen gelb. Ein Stadtplan wäre wahrscheinlich auch ohne seinen roten Untergrund als solcher zu erkennen. Hilfreich dürfte diese farbliche Differenzierung da sein, wo das oben genannte System aus sachlichen Gründen durch die Übernahme anderer Karten durchbrochen wird, wo also z. B. die bibelhistorische Karte der Makkabäerbücher gerahmt wird durch zwei historische Karten zu »Palästina in hellenistischer Zeit« und zur größten Ausdehnung des Landes unter »Alexander Jannäus« (42f.). Ansonsten erschwert die Untergrundfarbe in meinen Augen eher die Lesbarkeit der Karten, besonders drastisch sichtbar bei der blau unterlegten Karte zur Oberflächengestalt Palästinas, wo kaum mehr eine Plastizität erreicht werden kann, weil eben nur mit einer Farbe gearbeitet wird (10).

Die einzig wirkliche Kritik, die m. E. an diesem Werk zu üben ist, ist eben diese benutzerunfreundliche (v. a. wohl für ältere Leser) einfarbige Unterlegung der Karten, die diese, wenn z. B. noch eine Schraffur hinzu kommt, fast unlesbar macht. Daß das ansonsten wichtige Ortsverzeichnis nur Seitenangaben macht, nicht aber auf die entsprechende Karte verweist, sei eher der Vollständigkeit halber noch kritisch vermerkt.

Wer nicht zuviel Geld ausgeben möchte und trotzdem keinen fundamentalistischen Bibelatlas kaufen möchte, ist mit dem vorliegenden immer noch gut bedient.

Dieter Bauer