

# GÖTTINGER PREDIGT- MEDITATIONEN

2. Vierteljahresheft 2022 76. Jahrgang Heft 3

**Ordnung der Predigttexte: Vierte Reihe  
Trinitatis bis 14. Sonntag nach Trinitatis**

ISSN 0340-6083 H 3299

# GÖTTINGER PREDIGTMEDITATIONEN

- Begründet von: H. J. Iwand, fortgeführt von M. Fischer, W. Fürst, K.-P. Jörns, F. Merkel, Ch. Möller und M. Nicol
- Herausgeber: Alexander Deeg und Jan-Dirk Döhling in Verbindung mit Andrea Bieler, Magdalene L. Frettlöh, Ilse Junkermann, Ralph Kunz, Moisés Mayordomo und Holger Pyka
- Redaktion: Prof. Dr. Alexander Deeg (verantw. i. S. des niedersächs. Pressegesetzes), Lehrstuhl für Praktische Theologie, Beethovenstraße 25, D-04107 Leipzig, und Landeskirchenrat Dr. Jan-Dirk Döhling, Ev. Kirche von Westfalen, Landeskirchenamt, Altstädter Kirchplatz 5, D-33510 Bielefeld  
gpm@v-r.de
- Redaktionsassistent: Dr. Ferenc Herzig, Lehrstuhl für Praktische Theologie, Beethovenstraße 25, D-04107 Leipzig  
Ferenc.Herzig@email.de

Jährlich 4 Hefte. In Verbindung mit Pastoraltheologie jährlich 12 Hefte. Es gilt die gesetzliche Kündigungsfrist für Zeitschriften-Abonnements. Die Kündigung ist schriftlich zu richten an: HGV Hanseatische Gesellschaft für Verlagsservice mbH, Leserservice, Holzwiesenstr. 2, D-72127 Kusterdingen, E-Mail: v-r-journals@hgv-online.de. Unsere allgemeinen Geschäftsbedingungen, Preise sowie weitere Informationen finden Sie unter [www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com](http://www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com).

- Redaktionelle Zuschriften für PTh: Prof. Dr. Eberhard Hauschildt, Ferdinand-Porsche-Str. 5, D-53123 Bonn, E-Mail: [pastoralth@aol.com](mailto:pastoralth@aol.com);
- für GPM: Prof. Dr. Alexander Deeg und Dr. Jan-Dirk Döhling

Für Rücksendungen unverlangter Rezensionsexemplare keine Gewähr.

© 2022 by Vandenhoeck & Ruprecht, an imprint of the Brill-Group (Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands; Brill USA Inc., Boston MA, USA; Brill Asia Pte Ltd, Singapore; Brill Deutschland GmbH, Paderborn, Germany; Brill Österreich GmbH, Vienna, Austria). Koninklijke Brill NV incorporates the imprints Brill, Brill Nijhoff, Brill Hotei, Brill Schöningh, Brill Fink, Brill mentis, Vandenhoeck & Ruprecht, Böhlau, V&R unipress.

- Verlag: Brill Deutschland GmbH, Theaterstr. 13, D-37073 Göttingen  
[www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com](http://www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com)
- Anzeigenverkauf: Ulrike Vockenberg, Brill Deutschland GmbH, Theaterstr. 13, D-37073 Göttingen
- Satz: τ-lexis, Im Bieth 57, D-69124 Heidelberg
- Druck und Bindung: ⊕Hubert & Co. GmbH & Co. KG BuchPartner, Robert-Bosch-Breite 6, D-37079 Göttingen

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

# Inhalt

Vorwort			330
Five Emerging Trends in North American Homiletics		HyeRan Kim-Cragg	334
Trinitatis	Röm 11,(32)33–36	Johannes Wachowski	340
1. Sonntag nach Trinitatis	Lk 16,19–31	Hans-Ulrich Gehring	346
Johannistag	Apg 19,1–7	Ilse Junkermann	352
2. Sonntag nach Trinitatis	Jon 3,1–10	Volker Haarmann	358
3. Sonntag nach Trinitatis	Ez 18,1–4.21–24.30–32	Holger Pyka	364
4. Sonntag nach Trinitatis	Joh 8,3–11	Friederike Kunath	370
5. Sonntag nach Trinitatis	Gen 12,1–4	Magdalene L. Frettlöh	376
6. Sonntag nach Trinitatis	Röm 6,3–8(9–11)	Kerstin Menzel	386
7. Sonntag nach Trinitatis	Joh 6,1–15	Dagmar Pruin	394
8. Sonntag nach Trinitatis	Mk 12,41–44	Jan-Dirk Döhling	400
9. Sonntag nach Trinitatis	Mt 25,14–30	Lars Hillebold	409
10. Sonntag nach Trinitatis	Mt 5,17–20	Anne Gidion	417
11. Sonntag nach Trinitatis	2Sam 12,1–10.13–15a	Thomas Naumann	423
12. Sonntag nach Trinitatis	Apg 9,1–20	Christian Walti	430
13. Sonntag nach Trinitatis	Lk 10,25–37	Christine Jahn	436
14. Sonntag nach Trinitatis	Jes 12,1–6	Kay Weißflog	442

# Vorwort

---

„[...] Es kräht der Hahn,  
wenn du einen Gott verleugnest,  
indem du seinen Namen plapperst“  
(*André Bjerke*)<sup>1</sup>

Liebe Leserin, lieber Leser,

*von Gott reden* – das ist Woche für Woche, Feiertag für Feiertag, Kasualie für Kasualie unser Auftrag als Prediger:innen und dazu regen Sie die Predigthilfen dieses Heftes für die erste Hälfte der Trinitatiszeit 2022 hoffentlich an.

*Von Gott reden* – darum geht es auch in dem fulminanten neuen Buch des emeritierten Frankfurter Praktischen Theologen *Hans-Günter Heimbrock*. Auf 346 Seiten nimmt Heimbrock mit hinein in eigene und fremde „Erfahrungen mit dem Reden von Gott“, darauf bezogene Reflexionen und in konkrete Beispiele einer Gottesrede in „nachchristlicher Zeit“, wie Heimbrock unsere Situation nennt.<sup>2</sup>

Heimbrock sagt deutlich, was sein Buch nicht bietet: Es geht einerseits „nicht um rhetorische Trainingsprogramme oder Rezepte für religiöses Reden“, andererseits aber auch nicht um „theologische Großtheorien“. Wer sich mitnehmen lässt auf einen Weg der Neugier und des Entdeckens mit „dezidiert anti-pragmatischem Affekt“ (306), wird sich mit Heimbrock an „Klein-Theorien“ (306; vgl. auch 121) erfreuen können.<sup>3</sup> Das Buch spielt Leser:innen beständig Bälle zu, schließt nichts ab, sondern öffnet und erweist sich gerade so als anregend – auch für die eigene Kanzelrede.

*Von Gott reden* – das ist eine Praxis, genauer: eine Fülle unterschiedlicher Praktiken. ‚Gott‘ ist nicht ein Begriff, sondern präsent und abwesend zugleich in Kommunikationssituationen. Diese Grundthese des Buches spiegelt sich auch in seiner Gestalt. Der Autor blickt auf Individuelles und ordnet dieses vorsichtig ein in kulturelle und gesellschaftliche Kontexte (wie etwa die Multi-, Inter- bzw. Transkulturalität, vgl. 76–85). Heimbrock regt „Verzicht auf Eindeutigkeit, Einladung zum Selber-Sprechen, zum sprechenden Antworten“ an (75). Und er erzählt – allerdings erst fast am Ende des Buches – eindrucksvoll von sich, seiner eigenen theologi-

- 
- 1 *André Bjerke*, *Von Gott reden* (1954), abgedruckt in dem in der folgenden Anmerkung zitierten Band von *Hans-Günter Heimbrock* (288).
  - 2 *Hans-Günter Heimbrock*, *Risikante Sätze: Von Gott reden. Erfahrungen mit dem Reden von Gott. Skizzen, Essays und literarisch-poetische Variationen*, Göttingen 2021, 5. Alle Zitate in Klammern im Text dieses Vorworts entstammen diesem Band.
  - 3 Dem Entdecken und Auffinden von „Klein-Theorien“ dienen auch die fünf exemplarischen Wahrnehmungen, die Heimbrock in sein Buch aufnimmt: *Lars-Christian Heinemann*, *Peter Meyer*, *Carsten Schuerhoff*, *Petra Sorg* und *Erna Zonne-Gätjens* geben Einblicke in ‚Miniaturen‘ der Rede von Gott und der Resonanzen, die sie auslöst – von Schulunterricht über gemeindliche Taufpraxis, Erwachsenenbildung bis Fachhochschule (90–119).

schen Entwicklung und seiner Frömmigkeit (vgl. 312–318): ein Beispiel, wie gelebte Religion Sprache finden kann, ähnlich wie der kommentierte Abdruck einer Weihnachtspredigt Heimbrocks aus dem Jahr 2017 (318–327), die der Konventionalität und Erwartbarkeit der Weihnachtsbotschaft entgeht und mit *Paul Celan* nach dem ‚Gott‘ ganz unten fragt.

In sieben Kapiteln führt Heimbrock Leser:innen einen Weg von Annäherungen über konkrete Wahrnehmungen und kulturwissenschaftlich-philosophische sowie theologische Vertiefungen bis hin zu theo-poetischen Variationen und Andeutungen von Wegen zur Praxis. Das ist ein nachvollziehbarer Weg, aber es wäre auch möglich, dort mit der Lektüre einzusteigen, wo Leser:innen ihr Interesse ganz besonders verorten (dazu trägt wesentlich auch der klare Stil des Verfassers und das hervorragende Layout des Buches bei).

*Von Gott reden* – das ist gegenwärtig durch zahlreiche Paradoxien gekennzeichnet. Menschen „haben den Eindruck, es wird zu wenig von Gott gesprochen, aber sie zeigen selbst eine gewisse Scheu davor, das zu tun“ (19). Die Direktheit und Unbefangenheit sei gebrochen, die Sehnsucht nach einer hemmungsloseren Rede von Gott bestehe – etwa in evangelikalen Kontexten, die Heimbrock mit einer kritischen Brille und gleichzeitig mit grundlegender Wertschätzung wahrnimmt und deren kritische Anfragen an Gottesdienste, die „zu schlechten Bildungsveranstaltungen mutiert“ seien (24), er aufnimmt. Viele interessante Phänomene, die zu Gesprächen im Kreis von Kolleg:innen und zum eigenen Nachdenken einladen, leuchten teilweise en passant auf, etwa die Frage, ob die „Probleme mit dem Reden von Gott mit einer bestimmten Lehre zu tun [haben; ...], die man und frau als Profi erlernt hat und auf die man dienstverpflichtet wurde“ (38), wie sich etwa an dem teilweise ganz anderen Reden von Gott durch Pfarrer:innen kurz nach ihrer Pensionierung zeige. Gibt es eine *déformation professionnelle* durch einen Habitus geistlichen Redens, der mit den eigenen Erfahrungen teilweise nicht mehr allzu viel zu tun hat (vgl. 58)?

*Von Gott reden* ist Sprechen; und Sprechen ist zugleich *Erleben*, hat mit Körperlichkeit zu tun und bedeutet „In-Beziehung-treten“ (51):

„Wer spricht, aktiviert lebensweltliche Vorgegebenheiten und Selbstverständlichkeiten, probiert kreative Variierungen und gebraucht zuweilen auch Worte am Rande der Konventionen. Und wenn es um Gott geht, gerät das Sprechen zuweilen auch ins Stammeln und Stottern. Solche gesprochene Sprache wird nicht nur verstanden (oder missverstanden), nach sozialen Mustern dekodiert, sie wird zuerst *erlebt*, von Zuhörern, vom Dialogpartner, vom Sprechenden selbst“ (47).

Heimbrock weiß um die „unerfüllbare Sehnsucht“ nach Authentizität (63) und um „Echtheitsforderungen im Zeitalter der Künstlichkeit“ (65), die leicht überzogen werden können. Andererseits aber erscheinen Glaubwürdigkeit und Wahrhaftigkeit für Heimbrock als unverzichtbar, wenn es um gegenwärtige Rede von Gott geht, weswegen er auch den Begriff der Authentizität, der genau dafür stehe, nicht aufgeben möchte.

In großen Bögen nimmt Heimbrock die Leser:innen dann auf philosophische und kulturwissenschaftliche Spaziergänge mit: Er blickt auf Resonanz (vor allem im Ausgang von *Hartmut Rosa*), Präsenz (mit *Hans Ulrich Gumbrecht* als primärem Gesprächspartner) und Macht (im Dialog mit *Pierre Bourdieu* und *Michel Foucault*; vgl. 123–200). Heimbrock denkt konstellativ, stellt mehr oder weniger bekannte Theorien gut lesbar vor und denkt sie weiter. So fragt er zu Rosas Resonanzkonzept im Blick auf die christliche Rede von Gott: „Wie kann eine resonanz-sensible Theologie um Gottes Willen zugleich auch dissonanz-sensibel gedacht und gestaltet werden?“ (142). Und: Wie lässt sich mit Gott rechnen, wenn die Resonanz ausbleibt (vgl. 142)? Angesichts der schnell dahingesagten und faktische Machtverhältnisse tendenziell verschleiern den protestantischen Formel „sine vi, sed verbo“ („ohne Gewalt, allein durch das Wort“) erkennt er: „Wer Gott sagt, berührt die Machtfrage“ (174). Und weiß zugleich um die „Erfahrung der Machtlosigkeit des eigenen Redens“ (180), die viele Geistliche machen. Möglich sei ein „bescheidene[s] Reden von Gott“, ein „Reden mit leeren Händen“ (200).

Ein weiterer großer Bogen führt in theologische Denkbewegungen (201–277): Namenstheologie, riskante Rede von Gott in der Schule und das dialektische Aufeinander-bezogen-Sein von Schweigen und Reden von Gott kommen in den Blick.

„Gott sagen heißt nach alledem [...], den Namen Gottes weiterzusagen, im Bewusstsein, dass da etwas Unsagbares gesagt werden soll, und im Zusammenhang einer Rede, die Glauben wecken möchte, in allem Wissen darum, dass dies nicht durch menschliche Rede bewirkt werden kann“ (222).

Die Selbstverständlichkeit, ‚Gott‘ zu sagen, wird wieder und wieder hinterfragt – bis in die Konkretion liturgischer Praxis hinein. Heimbrock überlegt, warum der von *Martin Luther* bewusst in Versalien gesetzte Gottesnamen „HERR“ nicht auch im liturgischen Lesen ein Stocken bewirkt (vgl. 226).

Theo-Poetische Variationen (280–303) zur Rede von Gott führen einen ersten Schritt in die Konkretion: Dichter:innen wie *Rainer Maria Rilke*, *André Bjerke*, *Rose Ausländer* oder *Christian Lehnert* zeigen, wie von Gott geredet werden kann – ggf. auch so, dass der Begriff ‚Gott‘ dabei nicht erscheint.

Am Ende bündelt Heimbrock einige der Erkenntnisse, die das Buch begleiten, und formuliert – nein: keine Tipps und Tricks zu wirksamer Rede von Gott, das sei ferne! – sondern Kunstregeln zu einem tastenden, riskanten Reden von Gott in Predigt, Gottesdienst und Schule (305–337). Hervorragend sind die Prüffragen, die Heimbrock seinen Leser:innen stellt. Etwa die: „Mit welchen Überraschungen rechne ich eigentlich jetzt noch?“ (308). Oder die: „[W]ann habe ich das letzte Mal ein Kind nach Gott fragen gehört? Was hat es gesagt?“ (309).

„Gott ist unsagbar – aber auch noch in nachchristlicher Zeit wird überall von ihm geredet [...]“ – mit dieser Feststellung eröffnet Heimbrock sein Buch (5). „Die Rede von Gott wird heute gebraucht nicht um Gottes willen, sondern um des Menschen

willen [...]“ (336). Dieser Satz findet sich fast am Ende seiner ebenso herausfordernden wie ermutigenden Überlegungen.

In einen anderen Kontext des Redens von Gott führt uns *HyeRan Kim-Cragg*, Professorin für Homiletik in Toronto, die im ersten Artikel dieses Heftes fünf leitende Trends gegenwärtiger nordamerikanischer Homiletik beschreibt. Wie Heimbrock weiß auch Kim-Cragg um die situative Gebundenheit jeder Rede von Gott und zeigt, an welchen Herausforderungen Homiletiker:innen auf der anderen Seite des Atlantiks gegenwärtig arbeiten.

Wo immer Sie das Wagnis der Rede von Gott eingehen werden in den vor uns liegenden Monaten: Wir wünschen Ihnen nicht nachlassende Neugier, bereichernde Überraschungen und heitere Gelassenheit – auch angesichts von Einsichten wie der folgenden des norwegischen Dichters *André Bjerke*: „Niemand außer einem Kind sollte von Gott reden.“<sup>4</sup>

Leipzig und Bielefeld, Neujahr 2022  
Alexander Deeg & Jan-Dirk Döhling

---

4 Zitiert bei *Heimbrock* (Anm. 2), 288.

# Five Emerging Trends in North American Homiletics

HyeRan Kim-Cragg

---

## An Initial Note: Locating Myself

I am delighted to write a reflection on the future of homiletics using “I” language, especially highlighting what gives me hope for its future. To do justice to this form of subjective writing, I need to begin by locating myself.

I am a Korean Canadian. I teach preaching at Emmanuel College of Victoria University in the University of Toronto. Emmanuel College is founded by the Reformed, Methodist, Congregationalist Christians who belonged to the United Church of Canada, the largest Protestant denomination in Canada which was established in 1925. Emmanuel College is unique, as it strives to be an interreligious theological school. Emmanuel is a part of the Toronto School of Theology consisting of two Anglican, one Presbyterian, and three Roman Catholic seminaries within the University of Toronto. This context of my work is important because it shapes my teaching and homiletical research as my students are from United Church, Anglican, Jesuit, Buddhist traditions, to name a few. It is normal to hear robust discussion on the challenges and gifts of ecumenism and interculturalism and my preaching classes help us all to develop interreligious sensitivity. Outside my institution, I serve the Executive Committee of the Academy of Homiletics and I am member of the Editorial Board of its journal, *Homiletic*. When the recently appointed journal editor, Dawn Ottoni-Wilhelm approached me to join the Editorial Board, she diagnosed that the academy of homiletics in North America is going through changes as new expressions of preaching are being developed in local churches. Fresh and sustained reflections are needed with an ear to how these recent changes may impact and/or inspire our teaching and research on homiletics.

From my location within rapidly changing homiletical landscape, I want to offer my observation of hopeful signs for the future of preaching in the context of North America. There are five issues that I would like to highlight. Let’s call them my “high five!”

## 1. Interdisciplinary Engagement

The practice of crossing different disciplinary boundaries in homiletics gives me hope. Interdisciplinary engagement is especially promising because it reminds preachers and scholars that preaching is not limited to or confined in the pulpit or

with the church building. In fact, preaching, as public theology, needs to engage the world. To engage the world filled with suffering, division, and hatred, preaching must learn from other disciplines including critical theories that study these worldly matters. The increase in the number of engaging critical theories is the most significant change for homiletics in the last decade, according to *John McClure*, the previous editor of the journal.<sup>1</sup> It gives me hope when preaching engages in intentional conversation with such cognate disciplines as practical theology and worship. This interdisciplinary engagement includes intercultural and interreligious explorations.<sup>2</sup> In fact, I articulated these three, “interdisciplinary, intercultural, and interreligious” endeavors in *Homiletics* as “unfinished and unfolding tasks of preaching.”<sup>3</sup>

I was also delighted to witness that several scholars in homiletics have written essays that are using a variety of practical theological methods employing ethnographic and qualitative empirical research, etc. in the journal *Homiletic*.<sup>4</sup> My own research resonates with these methods. In one of my first endeavors I studied racialized women ordained ministers (2011) and examined the intersection between gender, race, and call for ordination (including preaching vocation) by using a qualitative research method.<sup>5</sup> I am currently doing research on intercultural preaching where I focus on culture, especially language, in relation to race by interviewing 15 racialized preachers. In the paper I presented at the International Academy of Practical Theology, Leuven, Belgium, July 10, 2021, I shared that BI-POC (black, indigenous, people of color) or BIA (Black, Indigenous and Asian) preachers often address issues of racism, colonialism and other forms of oppression in their sermons. I have featured three sermons from three preachers that come out of my qualitative research on intercultural preaching within the United Church of Canada. I analyzed these sermons and highlighted three qualities of preaching I have noticed, each beginning with the letter “H”, Hutzpah (audacity/courage), Humility, and Hope. These three H qualities in the homilies of BIA preachers can contribute to healing communities divided by race, the legacies of colonialism and other forms of oppression.<sup>6</sup>

1 I want to acknowledge *John McClure* who served as the editor of the journal during 2008–2020 for his insight here.

2 *Hans Malmström/David Schnasa Jacobsen*, Preaching as Internal Interreligious Dialogue. A Harvard Case Study, in: *Homiletic* 42:2 (2017), 15–33.

3 *HyeRan Kim-Cragg*, Unfinished and Unfolding Tasks of Preaching. Interdisciplinary, Intercultural, and Interreligious Approaches in the Postcolonial Context of Migration, in: *Homiletic* 44:2 (2019), 4–17.

4 *Linn Sæbø Rystad*, I Wish We Could Fast Forward It. Negotiating the Practice of Preaching, in: *Homiletic* 44:2 (2019), 18–42. *Marianne Gaarden/Marlene Ringgaard Lorensen*, Listeners as Authors in Preaching. Empirical and Theoretical Perspectives, in: *Homiletic* 38:1 (2013), 28–45.

5 Some of this qualitative work was shared in *HyeRan Kim-Cragg*, Probing the Pulpit: Postcolonial Feminist Perspectives, in: *Liturgy* 34 (2019), 22–30.

6 The title of the presentation is “BIPOC Preaching Practices for Healing through Hutzpah, Humility, and Hope.”

## 2. Ethical Focus

Another sign that gives me hope for the future of preaching has to do with the way ethical tasks are placed in the center of the practice of preaching in many pulpits. Preaching matters in the work of social justice and social change. Prophetic preaching may provide and has provided a foundation for actions addressing social justice. It empowers people as agents of change. This does not mean that preaching has always contributed to social justice and social change. In fact, preaching has done the opposite, supporting slavery and sexism, perpetuating poverty, promoting Christian supremacy, to just name a few issues where pulpits have been used to entrench and defend social injustices. Preachers must be vigilant lest they fall into the temptation of doing political propaganda for the sake of becoming spokespeople for a particular political agenda or a celebrity for some cause.<sup>7</sup> I have examined the role of preaching as speaking truth in the era of the fake news.<sup>8</sup> This is another aspect that the journal *Homiletic* has been addressing over the last decade. There has been an increase in contributions focusing on ethical approaches to preaching which are submitted, juried and published. Effective ethical approaches to homiletics require a global optic. Justice cannot be achieved without considering intertwined international relationships. In this regard, what gives me hope for the future of preaching is an arduous effort to broaden homiletical horizons by entertaining global visions.<sup>9</sup>

## 3. Minoritized Voices

The third recent development that gives me hope for the future of preaching is the increasing number of scholars from minoritized communities and new focus on issues that matter to them. The current journal editor of *Homiletic Dawn* *Ottoni-Wilhelm* sees a promising future which compels her to find ways to encourage more submissions from Black, Asian, Latinx, women, LGBTQ, and international (read as non-US) scholars.<sup>10</sup> Evidence of hopeful change has come in the form of an entire issue of *Homiletic* dedicated to Black Homiletics (2016).<sup>11</sup> I want to note that

7 Ted Smith, Political Theology through a History of Preaching. A Study in the Authority of Celebrity, in: *Homiletic* 42:1 (2017), 18–34.

8 HyeRan Kim-Cragg, Preaching in a Post-Truth Era. Its Critical Task, in: *International Journal for Homiletics* 4 (2020), 88–102.

9 Jerusha Matsen Neal, Boundaries of Belonging. The Need for a Global Homiletic Conversation, in: *Homiletic* 43:1 (2018), 3–17.

10 Karla J. Bellinger, Catholic Women in Homiletical Leadership. A Discussion of the Current State of Catholic Women Trained in Homiletics, in: *Homiletic* 40:2 (2015), 1–17; Gerald Lieu, An Interreligious Funeral for a Taiwanese Centenarian and the Mystery of Useless Suffering, in: *Homiletic* 40:2 (2015), 18–26; Edgardo A. Colón-Emeric, Microphones of Christ. Lessons from the Pulpit of Oscar Romero, in: *Homiletic* 42:1 (2017), 3–14.

11 Special Issue: Black Homiletics and Economics, in: *Homiletics* (2016).

the growing numbers of minoritized homileticians would not be possible without trailblazers, elders who went before them. Ottoni-Wilhelm underscores the importance of remembering the trailblazers. She calls this “Homiletical Recall” as the current scholars make an intentional effort to mark the historical significance of those who have come before. Once again, we cannot look ahead without fully and critically appreciating the past. If the current generation wants to be cognizant of the past generations’ legacy, we need to consciously lift up the past generations’ contributions. What were homiletical contributions from the first women members of the academy, the first Asian American members, Black members, Latinx members, LGBTQ members? It may be due for an edition of *Homiletic* entitled “Homiletic Recall” dedicated to those who are recently retired and those who are recently deceased (adapting presentations made at the Academy of Homiletics’ Annual Meeting). Moments of historical significance related to the Academy may also be featured (e. g., brief accounts of early meetings, first women members, first Asian American members, first Black members, Latinx members, first queer members, etc.). That is why the Academy of Homiletics has established the “Lifetime Achievement Award” in 2001.<sup>12</sup>

#### 4. Creative Embodied Expressions and Technology

The fourth movement that gives me hope for the future of preaching is the growing interest in creative expressions of preaching. This is related to homiletical efforts to enhance embodied preaching where not just preaching content is important but also the way it is preached through the use of the body and the voice. Creative expressions integral to preaching include the use of slam poetry and musical musings, rap, hip-hop or other musical genres. Exploring these creative expressions may enhance the capacity in preaching for playing with words, word pictures drawing attention to biblical metaphors and visual images in the Bible.

Attention to visibility includes the virtual world and the virtual body. This goes beyond and yet resides in the real world of the pulpit.<sup>13</sup> Due to the COVID 19 pandemic, the prevalence of online preaching and the use of technology in worship has increased. This may not be a temporary development; technology will stay. In this regard, the engagement with the technology is something that offers interesting

12 The criteria for the award are 1) Current membership in the Academy of Homiletics; 2) Contributions to the field of homiletics; 3) Teaching; 4) Publication record; 5) Service to church and society; 6) Influence and public recognition; 7) Past or present contributions to the Academy of Homiletics. Nominees must be retired from full-time teaching and/or academic service by the time of the annual meeting at which the award is presented. Selection of honorees will be determined by consensus among all members of the Executive Committee. <http://www.homiletics.org/news/lifetime-achievement-awards> (access 31.12.2021).

13 *Ilona Nord*, Experiment with Freedom Every Day. Regarding the Virtual Dimension of Homiletic, in: *Homiletic* 36:2 (2011), 31–37.

future possibilities for preachers. It would be exciting to develop a “homiletical reservoir” that includes ideas and resources, examples of online sermons and videos where students of preaching can watch and learn creative and embodied sermons for the social media age.

## 5. Attention to Ecological Crisis

The fifth, as arguably the most needed area that gives me hope for the future of preaching is the serious awareness of the ecological issues in preaching. There is reason to be discouraged at the slow pace of response to the ecological crisis on a global political scale. A much more vigorous homiletical engagement tackling this issue is needed. To be frank, there has not been much published work dealing with this issue in *Homiletic* in the last decade. Yet, I am grateful to find an article drawing on medieval reference from the preaching of the Franciscan known as St. Anthony of Padua in the period between 1221 and 1231 who took special interest in minerals, plants, and animals.<sup>14</sup> Outside the journal, there has been pioneering work addressing ecological issues in homiletics.<sup>15,16</sup>

## A Final Note

My personal reflection on reviewing the last decade of the emerging trends and changes in the scholarship of homiletics in North America has brought five significant signs of hope for the future of preaching. One sentence that captures that change of the North American homiletical landscape would be the impact of critical theories of race, religion, gender, sexuality, class, economics, disability, etc. on homiletics. To be sure, there are many other worthwhile ideas to be included as far as the future of preaching is concerned beyond what I named here. For example, there is an urgent need to engage migration and refugee issues in preaching.<sup>17</sup> The churches are changing as new migrants knock on their doors. The so-called people in the pew are different in terms of their lived experiences, theologies, and world views than they were a generation earlier. Preaching is not doing its job if its mes-

14 *Barnabas Hughes*, OFM, *The Antonian Zoo. Use of Animal and Human Traits in Medieval Sermons*, in: *Homiletic* 37:1 (2012), 1–24.

15 *Leah Schade*, *Creation-Crisis Preaching. Ecology, Theology, and the Pulpit*, St. Louise 2015.

16 I am co-editor of the special issue on “Practical Theology in the Climate Crisis” for the journal *Religions*, cf. [https://www.mdpi.com/journal/religions/special\\_issues/ptaec#editors](https://www.mdpi.com/journal/religions/special_issues/ptaec#editors) (access 31.12.2021).

17 *HyeRan Kim-Cragg*, *Home, Hospitality, and Preaching*, in: *Andrea Bieler/Isolde Karle/HyeRan Kim-Cragg/Ilona Nord* (eds.), *Religion and Migration. Negotiating Hospitality, Agency, and Vulnerability*, Leipzig 2019, 233–245; *HyeRan Kim-Cragg/EunYoung Choi*, *The Encounters. Retelling the Bible from Migration and Intercultural Perspectives*, Daeggeon 2013.

sage does not reach out to the hearts and the heads of the hearers. The impact of migration must be integrated into the sermon content and sermon examples. The other issue that is critical is preaching on illness. The entire world is still suffering from the COVID 19 pandemic, even though levels of suffering differ from different regions. COVID 19 has exposed global inequity and the gap between the rich and the poor. The physical and mental illnesses are on the rise and the aftermath of the COVID 19 pandemic will continue to impact people's health and wellbeing for some time.

Noting other urgent and important issues that shape the future of preaching, the five trends that have been laid out here, interdisciplinary engagements, ethical focus, recognition of minoritized homiletical voices, embodied creative expressions in preaching, and attention to ecological crisis constitute a big "high five" for homiletics. They give me hope for the future of preaching. Well done fellow homileticians! May God use these as steppingstones to help all of us preachers to take our homiletical journey into the future.

HyeRan Kim-Cragg, Th. D., ist Timothy Easton Memorial Church Professor of Preaching am Emmanuel College of Victoria University an der University of Toronto.

E-Mail-Adresse: [hyeran.kimcragg@utoronto.ca](mailto:hyeran.kimcragg@utoronto.ca)

## Doxologisch demütig leben

Johannes Wachowski

---

### Paulus der erste Antisemitismusforscher – Respekt für Israel

„Paulus nahm die ersten Anzeichen von christlichem Antisemitismus wahr. Er war der erste Theologe, der das Spektrum zukünftiger Grausamkeiten kommen sah. Er schuf sprachliche Bilder, aber sie sind nicht immer erfolgreich. Er spricht vom Aufpfropfen, von Wurzeln, von Ästen und von ersten Früchten, vom zuerst dargebrachten Teig. Alle diese Metaphern sind aus Paulus herausgesprudelt – und ihre Bedeutung ist nicht fraglich. [...] All die vielfältigen Bilder, die Paulus verwendet, haben das Ziel, den Nichtjuden zu erklären, dass sie gewaltigen Respekt haben sollen; sie sollen verstehen, dass sie es sind, die von der Wurzel getragen werden, nicht umgekehrt.“<sup>1</sup>

Deshalb hält der Apostel der Völker den „Newcomern“ (11,13) in Röm 9–11 auch einen Vortrag, „dass sie Ehrfurcht haben sollen, dass die Juden in Gottes Hand sind, und [...] dass es nicht ihre Sache sei zu versuchen, das jüdische Volk zu manipulieren, oder gar zu evangelisieren: ‚Ich sage euch ein Geheimnis, damit ihr nicht eingebildet werdet‘“<sup>2</sup> (Röm 11,25).

Diese in Nuancen anachronistisch klingenden Worte *Krister Stendahls*, des akademischen Wegbereiters einer Neuorientierung in der Paulusauslegung, des Moderators des Ausschusses für die Kirche und das Jüdische Volk (CCJP) des ÖRK und des Bischofs im Bistum Stockholm ernstnehmen, heißt für mich, sich dieser neueren Auslegungstradition verpflichtet zu fühlen.

### Paulus der erste Israellehrer – New Perspectives

Paulus entwirft eine Israellehre für die Heidenkirche (Röm 9–11). Andere Modelle der Zuordnung von Juden, Heiden und Christen werden im Neuen Testament folgen.<sup>3</sup>

---

1 *Krister Stendahl*, Das Vermächtnis des Paulus. Eine neue Sicht auf den Römerbrief, aus dem Amerikanischen übersetzt von Kathy Ehrensperger und Wolfgang Stegemann und mit einem Geleitwort von Ekkehard Stegemann, Zürich 2001, 25f. Vgl. auch 73f.

2 AaO., 68.

3 Zu den Modellen vgl. die EKD-Studie *Juden und Christen II* (1991), abgedruckt in: *Christen und Juden I–III. Die Studien der Evangelischen Kirche in Deutschland 1975–2000*, Gütersloh 2002, 78–84. *Michael Wolter* urteilt kritisch, dass Paulus nicht in der Lage war, das Israel-Problem zu lösen, „sondern von ihm in eine Aporie geführt wurde, aus der er sich in

Es ist ein Jammer, dass es so lange gedauert hat, bis die „creatura verbi“ dieses apostolische Traktat als Text wiederentdeckte, das half, das Miteinander von Juden und Christen neu zu gestalten. Es ist ein Jammer, dass die Kirche auch doxologisch einen Triumphalismus gegenüber dem Judentum pflegte, und der apostolische Hymnus und dessen doxologische Sprache sie nicht Demut lehrte. Und es ist ein Jammer, wie anstelle der Lehre des Paulus und seiner Anliegen immer noch die Ideologie einer Trivialisierung von Werkgerechtigkeit versus Gnadengerechtigkeit auf den Kanzeln herumspukt.

Gott sei Dank kam mit dem neuen Blick auf die Kapitel Röm 9–11 auch die „New Perspective on Paul“ auf. 1963 schrieb *Krister Stendahl* den Aufsatz „The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West“ und löste damit eine neue Paulusauslegung mit aus.<sup>4</sup> Im Laufe dieser hermeneutischen Neuorientierung wird deutlich, dass das Thema des Apostels die Frage der Treue Gottes zu seinem Volk ist und erst nachgeordnet rechtfertigungstheologische Überlegungen zu einem in Selbstgerechtigkeit gefangenen Gewissen und dessen befreiende Erkenntnis von der gnädigen Rechtfertigung Gottes. Der Ausgangspunkt für Paulus’ Missiologie des treuen Gottes ist die „Weisheit des Partikularismus“. Das heißt dann:

„Gott wird immer genügend Menschen finden, um die Fackel zu tragen, wenn wir nur jenen Gedanken hinter uns lassen können, der im Römerbrief gänzlich fehlt, nämlich, dass das Heil gleichbedeutend damit wäre, dass wir gewinnen, und andere so werden wie wir.“<sup>5</sup>

Deshalb schließt das Traktat mit einem doxologischen Hymnus auf die unergründliche, barmherzige Treue Gottes! Stendahl urteilt: Es ist „seine einzige Doxologie in reiner Gottes-Sprache, ohne ein christologisches Element. Paulus wollte den Christen keine ‚Christus-Flagge‘ in die Hände geben, damit sie damit herumwedeln.“<sup>6</sup>

**„Paulus wollte den Christen keine ‚Christus-Flagge‘ in die Hände geben, damit sie damit herumwedeln“ (Krister Stendahl).**

11,25–26 nur mit Hilfe einer fingierten esoterischen Offenbarung befreien konnte“. (Paulus. Ein Grundriss seiner Theologie, Göttingen 32021, 437.)

4 *Krister Stendahl*, *The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West*, in: *HThR* 56 (1963), 199–215. Zur Kritik der reformatorischen Paulusdeutung und der Kontroverse um die „New Perspektive on Paul“ vgl. *Gerd Theißen/Petra von Gemünden*, *Der Römerbrief. Rechenschaft eines Reformators*, Göttingen 2016, 27–58. In diesem Kommentar wird die These vertreten: „Paulus war ein Reformator des Judentums, wurde aber gegen seinen Willen zum Architekten des Christentums“ (13; vgl. besonders 53ff.489ff.). Der Kommentar versucht, die reformatorische Deutung der Rechtfertigungslehre mit der „New Perspektive on Paul“ zusammenzuführen und kombiniert dazu verschiedene methodische Ansätze.

5 *Stendahl* (Anm. 1), 85.

6 AaO., 75; vgl. auch 26f. *Theißen/Gemünden* (Anm. 4) differenzieren (79; siehe dazu 285): „Auch wenn Christus in Röm 9–11 im Vergleich zum sonstigen Brief zurücktritt, ist er in diesen drei Kapiteln immer präsent: durch seine vergangene Geschichte, weil er aus Israel stammt und durch seinen Tod zum Stein des Anstoßes geworden ist (9,5.33), als gegenwärtig Lebender, zu dem sich die Christen bekennen (10,10), und als Zukünftiger, der zur Parusie

## Paulus' besonderer doxologischer Abschluss

Stendahl beginnt seine erste Paulusvorlesung mit den Worten: „Zwei Probleme haben Paulus theologisch umgetrieben [...]. Das erste Problem war Paulus selbst [...]. Das zweite Problem des Paulus war die große Sorge um Israel.“<sup>7</sup> Stendahl beschreibt ihn u. a. als hadernden und auch wütenden, als arroganten und zelotischen, als kranken, schwachen und unbeliebten, aber bedeutenden „Apostel der Völker“<sup>8</sup>. Sein zweites Problem traktiert der Völkerapostel in der Israellehre und schließt diese mit einem Hymnus und einer Doxologie ab. Es folgen auch aus anderen Briefen bekannte, paränetische Überlegungen (Röm 12–14; 12,1: παρακαλῶ / *parakalō*).

Die doxologische Komposition (Röm 11,33f.) schließt den Israelvortrag für die „Newcomer (Röm 9–11) und die theologischen Überlegungen zu dem seit alters (Zitat aus Jes 31,33) offenbaren Geheimnis der Barmherzigkeit Gottes (Röm 11,25–32) ab. V. 32 ist ein Scharnier für den Übergang von der biblisch-theologischen in die doxologische Sprachwelt. Er resümiert die Überlegungen des Abschnitts über Israels Rettung (11,25–32), nimmt Israel und die Völker noch einmal in den Blick, spielt auf 9,15 (Ex 33,19) an und mündet in den Hymnus. Der lobpreisende und theologisch fulminante Abschluss für die ganze Welt korrespondiert zu dem einleitenden, sehr persönlichen, fast intimen Zeugnis des Apostels (Röm 9,1–5) zu Gottes Größe und Treue gegenüber seinem Volk Israel. So klingen beide Probleme des Apostels in diesem Gotteslob aus. Das Ende seines Vortrags mahnt zur Bescheidenheit angesichts von Gottes Treue als Geheimnis der Welt.<sup>9</sup>

Der Lobpreis ist kunstvoll, poetisch (Auslaut \*ou in V. 33; *tis*-Fragekette [V. 34f.]; begründende Präpositionenkaskade [theozentrische All-Formel; V. 36a]; Schlusssodoxologie [V. 36]) gestaltet und von alttestamentlicher Gotteslehre gespeist. Auf den staunenden Ausruf über den vielfältigen Reichtum Gottes folgt ein Fragen-Florilegium mit Kardinalstellen des Propheten Jesaja (Jes 40,13) und des Hiobbuches (Hi 41,3). Mit dem Hinweis auf Jesaja 40 wird klar: „Die Weisheit und Erkenntnis Gottes bezieht sich [...] nicht auf irgendwelche theoretischen Lehrgebäude, auf die Entwicklung philosophischer Systeme, sondern auf die Wege, die Gott sein Volk gehen lässt und die er mit ihm geht.“<sup>10</sup> Die Kunst des Abschlusses entspricht so dem inhaltlichen Anliegen: Gott ist treu und erbarmt sich aller (11,32)! Und man könnte

---

aus dem Zion kommt (11,26f.). Zuletzt ist er in einem eschatologischen Pantheismus, in dem Gott alles in allem ist, anonym für alle Zeiten präsent.“

7 Stendahl (Anm. 1), 17.

8 AaO., 17–20.

9 Vgl. Eberhard Jüngel, Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Kreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, Tübingen 2010. Zur alttestamentlich-weisheitlichen Rede von der Unergründbarkeit Gottes (Hi 28; Spr 30,1–6; Sir 24,28f.; 42,15–25; Weish 9,10–18) vgl. Ulrich Wilckens, Der Brief an die Römer, 2. Teilband Röm 6–11 (EKK VI/2), Neukirchen-Vluyn 1987, 270f.

10 Klaus Wengst, „Freut euch, ihr Völker, mit Gottes Volk!“. Israel und die Völker als Thema des Paulus – ein Gang durch den Römerbrief, Stuttgart 2008, 380.

vielleicht sagen, wie das zweite Problem des Apostels in einem Hymnus theologisch ausklingt, so auch das erste mit einem Hymnus auf die Liebe Gottes (Röm 8,31–39).

## Paulus – ein Lehrer der Sprache der Doxologie

Paulus' doxologische Rede kann ein Ausgangspunkt für eine Gebetskultur sein, die hymnisch und in doxologischer Überhöhung eine demütige Frömmigkeit zu Wort kommen lässt. Sie gründet sich auf intensives theologisches Nachdenken, Versiertheit im Umgang mit der Tradition und existentiellen Einsatz für den eigenen Glauben. „Der hymnische Lobpreis ersetzt nicht die Anstrengung des Gedankens, sondern setzt sie voraus.“<sup>11</sup> Diese Gebetswelt hat eine theokratische, sprachliche Prägung. Das ist uns von den Abendmahlgebeten bekannt. Klassische eucharistische Gebete beten zu Gott, im Namen Jesu in der Kraft des Heiligen Geistes. Der „Liebe Jesus!“ ist eher etwas für das stille Kämmerlein. Paulus betete nie zu Christus.<sup>12</sup>

Ich denke darüber nach, dass das hochkirchliche doxologische Beten vielleicht demütiger macht, als das Beten zu Jesus als den Kumpel des Lebens. Und ich frage mich, ob manche gottesdienstlichen Anspiele nicht eher triviales und

**Ich denke darüber nach, dass das hochkirchliche doxologische Beten vielleicht demütiger macht, als das Beten zu Jesus als den Kumpel des Lebens.**

moralinsaures Geschwätz sind, das als frommen Sitz im Leben Gefilde der Überheblichkeit und eben nicht der frommen Demut hat.<sup>13</sup> Vielleicht könnte sogar eine demütige Lebensweise, die ökologisch und therapeutisch orientiert ist, von doxologischer Sprache genährt sein.<sup>14</sup>

Und was für die einfache Gottesrede gilt, das gilt dann auch für die akademisch versierte. Hier mahnt der reformatorische Lehrer des Glaubens am Trinitatisfest: „Mysteria trinitatis rectius adoraverimus quam vestigaverimus.“<sup>15</sup> Das gilt dann be-

11 AaO., 379.

12 Stendahl (Anm. 1), 75f.

13 In vielen sogenannten modernen Gottesdienstformen ist ein „Anspiel“ fester Bestandteil des Gottesdienstablaufes und die Literatur zu diesem neuen Liturgieelement sehr lebendig. Vgl. z. B. *Marlies Eckert-Ziem*, So ein Theater: Anspiele für lebendige Gottesdienste, Wrocław 2017.

14 *Dietrich Ritschl* (Zur Logik der Theologie. Kurze Darstellungen der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken, München 1988) schreibt im Schlusskapitel: „Wenn die Gläubigen die beiden Grundhaltungen, die therapeutische und die doxologische, für ihr Leben bestimmend sein lassen, so ist ihr Leben eine Auslegung des Doppelgebots der Liebe (Mt 22,37–40)“ (338). Es folgt der Schluss „Theologie als Weisheit“ (339–345).

15 *Philipp Melancthon*, Loci Communes. 1521. Lateinisch-Deutsch übersetzt und mit kommentierenden Anmerkungen versehen von Horst Georg Pöhlmann, Gütersloh 1993, 18f. *Pöhlmann* kommentiert: „Dieser Satz [...] ,d. Geheimnisse der Gottheit sollten wir lieber anbeten als sie zu erforschen‘ [...] geht wohl auf Gedanken von Erasmus zurück [...]. Er vergleicht die ‚göttliche Weisheit‘ mit einem Tempel, mit der Sinai-Offenbarung oder mit einem Königspalast, wo ich ehrfurchtsvoll verstumme und mich demütig beuge. Die ‚heilige Schwelle‘ schließt ‚Kälte‘ und ‚Hochmut‘, ebenso wie ‚Ruhmgier‘, ‚Zänkereien‘ und andere

sonders für die sogenannte „immanente Trinitätslehre“, in der kluge Theologen im Hochspekulativen über Gottes Wesen nachdenken und zu reden wagen.<sup>16</sup>

Homiletisch das zu gestalten, könnte heißen, zu Beginn die Frage zu stellen: „Können wir zu Jesus beten?“ Hier finden sich in der pastoraltheologischen Existenz einer Pfarrerin oder eines Pfarrers viele Beispiele. Aus meiner Arbeit als Krankenhausseelsorger könnte ich dies ganz unterschiedlich beantworten. Dann würde ich auf den Hymnus (Röm 11,33–36) und seinen biographischen, theologischen und auch ekklesiologischen Kontext zu sprechen kommen. Hier hat auch Buße und Selbstkritik einen Ort. Schließlich hat noch einmal das „Ich auf der Kanzel“ das Wort und erzählt introspektiv von analogen Erlebnissen, wo ganz zum Schluss nur noch ein demütiges, dankbares und gottergebenes „Ja und Amen“ möglich waren. Auch das kenne ich von meiner Arbeit auf der Palliativstation.

### Paulus' Hymnus und Doxologie als Plädoyer für die ökonomische Trinitätslehre

... trinitarisch von Gott reden und dabei immer Israel im Blick haben.

Paulus geht es um Gottes großen Plan, um die Ökonomie Gottes. Stendahl resümiert: „Es geht um Missiologie, nicht um Soteriologie.“<sup>17</sup> Und so verstehe ich den abschließenden Lobpreis als Aufforderung, trinitarisch von Gott zu reden und dabei immer Israel im Blick zu haben. Israelvergessene Liturgie oder Gottesdienst kann kein Zeugnis vom lebendigen Gott<sup>18</sup> geben.

Theologenlaster aus. Wenn du die heiligen ‚Räume‘ der ‚Religion‘ betrittst, ‚küßt du alles ab, betest du alles an‘ [...]. Denn hier zählt nur der ‚einfältige Glaube‘“ (19).

16 Zur Unterscheidung von ökonomischer und immanenter Trinitätslehre vgl. *Ritschl* (Anm. 14), 176–185. Er schreibt in luzider Kritik des Theismus: „Das biblische Verständnis von Gott, das in der Trinitätslehre mündet, also von Gott nie unter Absehung seiner Beziehung zu den Menschen, seiner Teilnahme am Leiden Israels und aller Menschen, seiner Übernahme des Todes und seiner Gabe des Geistes sprechen will, geht ganz andere Wege als der klassische Theismus“ (177). Und in seiner Grundlegung „Trinitätslehre statt ‚Gotteslehre‘“ beginnt er folgendermaßen: „Die Perspektive, in der die Gläubigen die Story von Abraham über die Geschichte Israels, zu Jesus und der Geschichte der Kirche sowie ihres eigenen Lebens sehen, führt zum Staunen über die Kontinuität der Identität der Rede von Gott. Sie ist eine Perspektive, die den Geschichtsbildern der Historiker nicht widerspricht, die aber durch religionshistorische Studien nicht gewonnen werden kann. Sie entspringt aus der gegenwärtigen Anbetung Gottes und drängt auf die gedankliche Verklammerung des Wirkens des Geistes in der Kirche mit dem Kommen und Gehen von Jesus und dem Gott Israels und Schöpfer der Welten [...]. Ihre erste Form ist [...] die ‚historische‘ oder ‚ökonomische‘ Trinitätslehre (nach der göttlichen Ökonomie der Zeitepochen genannt) [...]. Ihre Überhöhung durch den Umkehrschluss, dass Gott ‚ad extra‘ nicht ein anderer als ‚ad intra‘ sein könne, ergibt die sogenannte ‚immanente Trinitätslehre‘: sie ist das Wagnis, von Gottes innerem Wesen zu sprechen“ (178f.).

17 *Stendahl* (Anm. 1), 79.

18 Zur neuen Rede vom „lebendigen Gott“ vgl. *Günter Thomas*, *Im Weltabenteuer Gottes leben. Impulse zur Verantwortung für die Kirche*, Leipzig 2020, 5.23.260.283.

Das geistliche Leben hat letztlich einen doxologischen Horizont. Und die Doxologie bewegt sich zwischen „freiwilliger Aufnahme der tröstlichen Wortstützen der Tradition und dem Wagnis der Neugierde, Gott in neuen Worten nie zuvor gedachter Gedanken anzureden in der Erwartung seiner erneuten Gegenwart.“<sup>19</sup> Beides ist dem Apostel in seiner Israellehre vorbildlich gelungen. Und gottesdienstliche Gebete, respektive das Gloria patri könnten deshalb in der Kirche so, wie in der Jerusalemer Benediktinerabtei („Hagia Maria Sion“, vormals „Dormitio Mariae“) formuliert, enden: „Ehre sei dem Vater durch den Sohn im Heiligen Geist – dem Einen Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit! Amen.“<sup>20</sup>

Dr. Johannes Wachowski, geb. 1964, ist Pfarrer in Wernsbach und Klinikseelsorger in Ansbach.  
Wernsbach 32, 91629 Weihenzell  
E-Mail-Adresse: pfarrer@wachowski-online.de

---

19 *Ritschl* (Anm. 14), 329. Die Doxologie des Apostels ist der „doxologische Rand“ (337) der Israeltheologie des Apostels im Römerbrief. Sie markiert die Grenzen seiner israeltheologischen Reflexionen.

20 Vgl. *Manuel Goldmann*, Zwischen Bekenntnisfloskel und Arkandisziplin: Neue Zugänge zum alten Sinn der Rede vom Drei-Einen Gott. Diskussionsthesen für ein Werkstattgespräch, in: *Plus-Punkte. Neues Denken mit der Schrift*, hg. v. Studium in Israel, Berlin 2018, 289–292.

## Reicher Mann – was nun?

Hans-Ulrich Gehring

---

### Inszenierungen

„Hört, der große Lukullus ist gestorben! Der Feldherr, der den Osten erobert hat, der sieben Könige gestürzt hat, der unsere Stadt Rom mit Reichtümern gefüllt hat. Vor seinem Katafalk, der von Soldaten getragen wird, gehen die angesehensten Männer des gewaltigen Rom mit verhüllten Gesichtern, neben ihm geht sein Philosoph, sein Advokat und sein Leibross.“<sup>1</sup> Bertolt Brechts Hörspiel „Das Verhör des Lukullus“ setzt mit dem pompösen Begräbnis des römischen Feldherrn ein, dessen Namen die Nachwelt weniger als den eines Heerführers denn als Erfinders „lukullischer Genüsse“ erinnert. Er dient Brecht als Protagonist einer Geschichtsschreibung und -beurteilung „gegen den Strich“. Denn der Verstorbene, vor den Richterstuhl des Schattenreichs gestellt, muss erfahren, dass hier andere Kriterien gelten als ruhm-, blut- und kriegsreiche Taten: „Schatte“, klärt der Totenrichter ihn auf, „du sollst verhört werden. Du sollst Rechenschaft ablegen über dein Leben unter den Menschen. Ob du ihnen genützt, ob du ihnen geschadet hast, ob dein Gesicht man sehen will in den Gefilden der Seligen.“<sup>2</sup> Zeugen treten auf, Menschen aus dem einfachen Volk. Was sie berichten, legt die Kehrseite der Taten des Lukullus bloß – es sieht nicht gut aus für ihn.

Brecht schreibt das Stück 1939 im schwedischen Exil als Reaktion auf den deutschen Überfall auf Polen. Erst nach Kriegsende freilich, im März 1949, wird es vom Bayerischen Rundfunk produziert und gesendet. Unter den Vorzeichen der beginnenden Zweiteilung Deutschlands entscheidet sich Brecht im selben Jahr für Ostberlin als ständigen Wohnort. Mit dem Komponisten *Paul Dessau* zusammen, inzwischen ebenfalls aus dem Exil heimgekehrt, entsteht eine Opernversion des Stücks. Trotz massiver Kritik und Zensurversuche durch das SED-Zentralkomitee wird die Uraufführung im März 1951 zum triumphalen Erfolg. Bis 1990 kommt es in der DDR zu vielfachen Neuinszenierungen, die Oper wird Lehrstück des Musikunterrichts und Lernstoff ostdeutscher Bildung. Allerdings um den Preis einer entscheidenden Konzession an die offizielle Doktrin: Aus dem „Verhör“ ist die „*Verurteilung* des Lukullus“ geworden. Brechts ursprüngliche Fassung, in der sich das Totengericht am Schluss zur Beratung zurückzieht, das Urteil also vorläufig noch

---

1 Bertolt Brecht, *Das Verhör des Lukullus*, aus: ders., *Die Stücke in einem Band*, Frankfurt a. M. 1978, 58f.

2 AaO., 585.

offen beziehungsweise den Betrachtenden überlassen bleibt, bekommt nun ein eindeutiges Ende: „Ah ja, ins Nichts mit ihm und ins Nichts mit allen wie er!“<sup>3</sup>

Offenbar war Lk 16,19–31 schon in reformatorischen Zeiten ein beliebter Stoff auch für bewegte Bilder. Eine Fülle geistlicher Schauspiele sorgte für eine Popularisierung gerade *dieser* Geschichte.<sup>4</sup> Das kann nicht überraschen. Denn gerade sie vereint und weckt die klassischen Affekte des Dramas, ob man sie nun mit *Aristoteles* Jammer und Schrecken oder mit der aufklärerischen Milde *Lessings* Furcht und Mitleid nennt. Geweckt und geschürt werden diese Affekte freilich in einem Wechselbad der Gefühle, evoziert werden Vexierbilder im durchaus wörtlichen Sinn. Dieses Wechselspiel der Identifikationen und Emotionen möchte ich im Folgenden nachvollziehen. Dabei gehe ich von der literarischen Endgestalt aus und schließe mich im Wesentlichen den exegetischen Einsichten von *François Bovon* an.<sup>5</sup>

## Identifizierungen

Die einleitenden Verse 19–21 schildern zunächst das irdische Leben beider Personen in „jesuanischer Präganz“ (unabhängig davon, ob die Geschichte tatsächlich auf Jesus zurückgeht). In wenigen, aber präzisen Strichen werden deren Schicksal und sozialer Status charakterisiert. Wichtig ist hierbei neben dem, was erzählt wird, auch das, wovon nicht berichtet wird. Hervorgehoben wird das luxuriöse und offenbar unbeschwerte Leben des Reichen. Seine Haltung und Gesinnung, seine Taten aber, wie er etwa seinen Reichtum erworben hat und damit umgegangen ist – all das wird nicht erwähnt. Er scheint durch die schlichte Nichtbeachtung dessen, der da vor seiner Tür liegt, hinreichend disqualifiziert. Von diesem ausdrücklich als „Armen“ gekennzeichneten Mann erfahren wir seinen Namen, innerhalb der synoptischen Erzählungen ist das singulär! Lazarus heißt übersetzt „Gott kommt zu Hilfe“ – *nomen est omen*. Diese ausdrückliche Benennung meint aber auch: Armut hat ein Gesicht und einen Namen. Man kann beides ignorieren, aber letztlich nicht leug-

**Armut hat ein Gesicht  
und einen Namen.**

3 AaO., 591.

4 Näheres dazu bei *Johann Anselm Steiger*, Das Gebet im Zeitalter der Reformation und des Barock. Ein Beitrag zu Martin Luther und Heinrich Müller sowie zur Bildtradition des armen Lazarus, Neuendettelsau 2013.

5 *François Bovon*, Das Evangelium nach Lukas (Lk 15,1–19,27) EKK III/3, Neukirchen-Vluyn 2001, 105–130. Nach dieser Deutung besteht die Perikope aus einer ursprünglichen Erzählung, verfasst von einem „Schriftsteller von Format“ (113), der eine damals weit und weitgehend mündlich verbreitete, in einer alten ägyptischen Version sowie im Jerusalemer Talmud auch greifbare Geschichte literarisch gestaltet. Diesen Bestandteil seines Sonderguts ergänzt Lukas durch die beiden weiteren Gesprächsgänge in den Versen 27–29 und 30f. *Bovon* klassifiziert den Text als Beispielgeschichte. Präziser ist hier die Charakterisierung von *Jutta Leonhardt-Balzer* als „fiktive Geschichte zur ethischen Motivation“, vgl. dies., Wie kommt ein Reicher in Abrahams Schoß? (Vom reichen Mann und armen Lazarus), in: Ruben Zimmermann u. a. (Hg.), Compendium der Gleichnisse Jesu, Gütersloh 2007, 648.

nen, dass es immer ein *konkreter* Nächster ist, der einem vor die Füße fällt und vor der eigenen (und sei es der globalen) Haustür liegt. Arm dran ist dieser Mann in jeder Hinsicht: Von Krankheit und Hunger geplagt, von Hunden bedrängt, von Menschen gemieden, äußerlich entstellt, innerlich vermutlich verzweifelt. Auch von ihm erfahren wir nicht, ob er selbstverschuldet, durch Schicksalsschläge oder von Geburt an in diese Situation geraten ist. Armut ist *an sich* ein Skandal, unabhängig von Ursachen und Gründen. Alle Empathie des Lesers bzw. der Hörerin jedenfalls gilt ihm, dem armen Mann mit Namen Lazarus.

Mit V. 23 freilich ändert sich die Szenerie grundlegend: *Vita finita – causa aperta!* Die irdisch so skandalös ungleichen Verhältnisse sind durch den scheinbaren Gleichmacher Tod keinesfalls erledigt, geschweige denn geklärt. Sie verlangen vielmehr nach einer Korrektur und Neubewertung. Diese Idee einer jenseitigen ausgleichenden Gerechtigkeit gehört sicherlich zum Grundbestand religiösen Denkens, ob sie nun in Gestalt eines göttlichen „jüngsten Gerichts“ oder in der Vorstellung einer karmisch konditionierten Wiederverkörperung in anderen Lebensformen begegnet.

In philosophisch aufgeklärter Gestalt begegnet sie in *Kants* Postulat einer jenseitigen Rechtsprechung als einer regulativen Idee der praktischen Vernunft und notwendigen Voraussetzung moralischen Handelns. In literarischer Transformation – diese Meditation wird in den Tagen nach dem Christfest geschrieben – begegnet das Motiv etwa in der Gestalt des Geizhalses Ebenezer Scrooge, dem in *Charles Dickens* Erzählung „A Christmas Carol“ die Geister der Weihnacht erscheinen und schließlich zur Großzügigkeit und Menschenliebe bekehren. Noch Brechts Lehrstück vom „Lukullus“ beerbt in nur scheinbar säkular-materialistischer Form diesen Vorstellungskomplex. Dessen Basis und Nährboden ist das Wissen um die relationale Bedingtheit allen und gerade des menschlichen Lebens bei gleichzeitiger Wahrnehmung himmelschreiender Ungleichheit der faktischen Verhältnisse. Die dauernde Erfahrung eines irdisch offenbar irreparablen Scheiterns angemessener Reziprozität von Geben und Nehmen, die berechtigte Empörung angesichts der Lebenssteigerung einzelner Privilegierter auf Kosten vieler anderer lässt den Schrei nach Gerechtigkeit, nach Ausgleich in einem anderen Leben, nach Genugtuung für die Opfer nicht verstummen.

Entscheidend für das Verständnis der Perikope ist nun aber die Originalität, in der dieser allgemeinreligiöse Topos aufgegriffen und verarbeitet wird. Überraschenderweise werden hier nämlich die empathischen Energien ihrer Rezipient\*innen sukzessive umgeleitet. Sie fließen nun der Figur dieses Reichen zu, der sich mit flehentlichem Bitten und Betteln an Vater Abraham wendet. Gerade weil er, anders als der bittende Freund oder die hartnäckige Witwe in anderen lukanischen Gleichnissen (Lk 11,5–8; 18,1–8), mit seinen nachvollziehbaren Anliegen abgewiesen wird, findet dieser Reiche nun doch das Mitempfinden der Mitlesenden. Deshalb vor allem, weil er sich mit seinem Eintreten für seine Brüder von der ausschließlichen Selbstbezogenheit abkehrt. Nicht zuletzt aber freilich auch, weil die Lesenden ahnen: Auch meine Geschichte wird hier erzählt, auch meine Causa verhandelt; weil

sie es hören, Nathans „Du bist der Mann!“ (2Sam 12,7). Kein Wunder also, dass dieser Reiche im Unterschied zum Armen Lazarus, der jetzt in Abrahams Schoß nur noch zur dramaturgischen Statisterie gehört, eben *keinen* Namen hat: In ihm begegnet uns „*anthropos tis*“ (V. 19) – ein Jedermann.

**Die Lesenden ahnen:  
Auch meine Geschichte  
wird hier erzählt, auch  
meine Causa verhandelt.**

## Traumdeutungen

Ulrike Link-Wieczorek hat im Kontext eines interreligiösen Gesprächs diese Geschichte als „Albtraum der Reichen“ bezeichnet. Sie spricht von einem „Schatten“, der uns hier über die Seele huscht: „Die Ahnung tief im Innern, dass etwas nicht im Reinen ist mit der Welt – vielleicht ist das nichts anderes als die Ahnung der Notwendigkeit des Gerichts Gottes“<sup>6</sup>. Ihre Auslegung versteht diese Geschichte als „Mahnung an die Reichen, eine Mahnung in Form eines Albtraums, aus dem man schweißgebadet erleichtert, aber nachdenklich erwacht. Der selige Lazarus ist Teil des Albtraums der Reichen.“<sup>7</sup> Zwanzig Jahre nach dieser Interpretation und angesichts der weitgehenden Verdunstung des Jenseitsglaubens könnte man versucht sein, diesen Albtraum neu, ganz irdisch und ohne ein seliges Ende zu schildern:

Es war ein reicher Mann, der war alle Zeit in Purpur und feinstes Tuch gekleidet. Täglich schwelgte er in üppigen Freuden und achtete nicht auf die, die vor seiner Haustür lagen, krank und elend waren, verachtet und am Verhungern, Tag für Tag. Lange Jahre verhielt es sich so. Allmählich aber wurden die Schatten seines Reichtums länger und finsterer. Immer spürbarer wurde der Wetterwandel, immer höher stiegen die Temperaturen, immer unerträglicher wurde das Leben in seiner alt gewordenen Welt. Alle litten darunter, die Armen, wie immer, zuerst, am Ende aber auch der einst so sorglose Reiche. Da schmachtete er nach Kühlung, bat darum, dass einer ihm Wasser reiche, und sei es auch nur den Tropfen einer Fingerspitze, um seine empfindliche Zunge zu netzen. In seiner Qual erhob er die Augen und seine Stimme. Aber vergebens rief er. Nur sein Echo antwortete ihm in den weiten Räumen seines leergelebten Hauses. Da erinnerte er sich in seiner Not des Armen, der lange vor seiner Tür gelegen hatte. Gesehen hatte er ihn nie, nur gehört von ihm. Einer von jenen, einer von vielen, die steigende Not und steigende Fluten um alles gebracht und vor seine Tür gespült hatten. Könnte der ihm nicht verschaffen, wonach ihn verlangte? Aber eine Stimme – kam sie aus seinem eigenen Inneren oder von oben? – antwortete ihm: Narr, der du bist, der arme Lazarus ist längst schon gestorben. Nun sieh zu, wie du an dein Ende kommst mitsamt deinen Brüdern ...

6 Ulrike Link-Wieczorek, Der Albtraum der Reichen. Eine Predigtreise durch den Text von Lukas 16,19–31, in: Rudolf Weth (Hg.), Bekenntnis zu dem einen Gott? Christen und Muslime zwischen Mission und Dialog, Neukirchen-Vluyn 2000, 169–175, hier 169.

7 AaO., 170.

## Gestundet ist die Zeit ...

Reicher Mann – was nun? Gibt es eine gute Nachricht in dieser (es ist nicht zu leugnen und nicht zu verharmlosen) dringlich und ernstlich mahnenden Geschichte? Als jenseitige Ortsangabe dieses Reichen gibt die Geschichte den „Hades“ an. In der Vorstellungswelt der Antike ist dies eine Art Zwischenreich, eine Schwebelage „in limbo“. Noch ist der Reiche also nicht im Zustand endgültiger Verdammnis, noch ist er nicht ins Nichts gestoßen. Ebenso übrigens meint wohl (jedenfalls nach *Bovon*<sup>8</sup>) auch die Bergung in Abrahams Schoß nicht, dass Lazarus schon im Paradies und dem Gericht Gottes schon entnommen wäre – auch wenn er dort wohl nichts mehr zu fürchten hat. Noch steht der Reiche jedenfalls trotz einer unüberwindlichen Kluft in Verbindung mit Vater Abraham, der auch ihn noch immer mit „Kind“ (V. 25) anspricht. Noch steht ihm Lazarus („Gott kommt zu Hilfe!“) vor Augen – ja jetzt erst und endlich *sieht* er ihn, wenn auch von Weitem. (Aber sieht er ihn wirklich – oder doch wieder nur als Lakai und Wasserträger?)

Dem Brechtschen Stück und darin dem reichen und mächtigen Lukullus hatte die SED-Zensur ein unseliges Ende vorgeschrieben: „Ins Nichts mit ihm und ins Nichts mit allen wie er!“ Der freilich, Lukullus, hatte sich selbst in der Schattenwelt noch uneinsichtig, eitel und bockig gezeigt. Dagegen wahrte Lk 16,19–31 einen offenen Ausgang zumindest für die, die lesen – und recht verstehen! Sie räumt ihnen die Chance ein, angesichts höchster Dringlichkeit endlich doch noch den Anderen, den Armen vor der eigenen Haustür zu sehen. Angesichts von dessen Not – und der *gerade ihm* verheißenen Seligkeit! – gilt es, Gesetz und Propheten recht zu lesen, Gottes Wille recht zu verstehen. So betrachtet ist diese Geschichte ein mit großem Ernst vorgetragener Ruf „ad fontes“, zu jenen Quellen der Schrift, in denen auch uns, Armen wie Reichen, Wasser des Lebens, Labsal und Kühlung, versprochen ist.

In seinen Überlegungen zum Zeitverständnis Jesu hat *Ernst Fuchs* die Eigenart der Gleichnisse als Zeitgewinn charakterisiert: Jesu Verhalten und Jesu Geschichten gewähren Zeit, „sie geben sie, sie schenken Zeit! Es gilt also, sich selbst nicht

### Jesu Verhalten und Jesu Geschichten gewähren Zeit.

länger zu entfliehen. Der Text will, dass jeder die Gegenwart in ihrer Begrenztheit auf sich nimmt, damit er gerade durch die Begrenztheit der Gegenwart volle Freiheit gewinne. Das ist dann eschatologisch gesehene Gegenwart!<sup>9</sup> So ist es auch hier. Auch diese Geschichte handelt, besonders eindringlich freilich, von der gestundeten Zeit, von der im Gesangbuch Lied EG.BEL 659 („Die Erde ist des Herrn“) singt. Singt davon, dass auch in Sachen Gerechtigkeit auf Erden noch immer gilt: Christus locutus – vita aperta! „Indem sie von Toten redet, richtet sich die Erzählung an die Lebenden: Im Unterschied zum Reichen, der nicht mehr davonkommt, weil es für ihn wirklich zu spät ist, bleibt den Lebenden beim Hören

8 *Bovon* (Anm. 5), 121.

9 *Ernst Fuchs*, Das Zeitverständnis Jesu, in: ders., Zur Frage nach dem historischen Jesus (Gesammelte Aufsätze II), Tübingen 1960, 317.

dieser Geschichte Zeit, die Zeit zur Umkehr.“<sup>10</sup> So Bovon, der am Ende nüchtern bilanziert: „Aber der Text ist wertlos, wenn darauf nicht mit einem Willensentscheid geantwortet wird. Und dieser Entscheid wird nicht ohne die Hilfe Gottes geschehen, direkt durch seinen Geist, indirekt durch die Schrift.“<sup>11</sup>

Reicher Mann – was nun? Du musst und kannst dein Leben ändern! Lies und versteh: Noch ist Zeit.

Pfr. Dr. Hans-Ulrich Gehring, geb. 1962, ist Studienleiter für Theologie, Digitalisierung der Kommunikation und Kultur an der Ev. Akademie Bad Boll und lehrt als Titularprofessor Praktische Theologie an der Theologischen Fakultät der Universität Basel.

Blumenstraße 28, 73760 Ostfildern-Kemnat

E-Mail-Adresse: [hans-ulrich.gehring@ev-akademie-boll.de](mailto:hans-ulrich.gehring@ev-akademie-boll.de)

---

<sup>10</sup> Bovon (Anm. 5), 112.

<sup>11</sup> AaO., 130.

## Lob der Vorläufigkeit

Ilse Junkermann

---

„Nicht selber, Herr, den Weg wir zu Dir finden.  
Nur Du kannst Dir die Boten zubereiten,  
die Du uns schickst, Dein Werk uns zu verkünden  
und uns auf Deinem Pfad zu Dir zu leiten.

So brauch auch mich! Du kannst auch Schwache rüsten.  
Mach wach mein Ohr, Dein herrlich Wort zu hören ...“  
(*Adolf Schlatter*)<sup>1</sup>

### Johannistag – ein Tag der Vorläufigkeit

Johannistag, das ist der Geburtstag von Johannes dem Täufer. Er wird am festen Datum 24. Juni gefeiert, genau sechs Monate vor Jesu Geburt am 24. Dezember.<sup>2</sup> Fällt er wie 2022 auf einen Wochentag, kann Johannis auch am nachfolgenden oder vorausgehenden Sonntag begangen werden. Seine zeitliche Nähe zur Sommersonnwende ist Grund für allerlei Deutungen und Bräuche rund um diesen Tag. Vermutlich ist „Johannis“ durch diese und das viele, das nach ihm benannt ist (wie Johannisfeuer, -regel, -kraut, -käfer bzw. -würmchen, -beere, -brot, -blume, -kerze, -krone, -strauß, -kuchen, -bad, -tau) stärker im Bewusstsein der Menschen als durch eine liturgische Verankerung im Kirchenjahr.

Die Sommersonnwende veranschaulicht, was Johannes im Spruch des Tages aus Joh 3,30 über sich im Blick auf Jesus sagt: „Er muss wachsen, ich aber muss abnehmen“. Als Vorläufer Jesu wird seiner gedacht, dabei auch unserer Vorläufigkeit. Deshalb wird in manchen Gemeinden, insbesondere in Sachsen, aber auch in Thüringen und Bayern, eine Johannis-Andacht auf dem Friedhof gefeiert: Unsere Lebenszeit wird kürzer wie ab Johannis die Tage. Unsere Hoffnung auf neues Leben wächst, wie es uns das Jesuskind aus der Krippe „mit süßen Lippen“ zusprechen wird: „... ich bring alles wieder“<sup>3</sup>. Doch das ist an Johannis in weiter Ferne. Vor Augen liegen die kürzer werdenden Tage; und mit ihnen die Herausforderung, mit Vergänglichkeit und Vorläufigkeit umzugehen.

---

1 *Adolf Schlatter*, Johannes der Täufer. Reime, Stuttgart 1939, 11.

2 Gemäß Lk 1,26–38 drei Monate nach Mariä Verkündigung und sechs Monate vor Christi Geburt.

3 EG 36,5.

## Geistlosigkeit bei Vorläufer-Jüngern?

Beim ersten Hören und Lesen von Apg 19,1–7 klingt die Episode sehr harmonisch: Paulus trifft in Ephesus ‚Jünger‘, die noch nie etwas von einem Heiligen Geist gehört haben, allerdings „auf die Taufe des Johannes“ (V. 3) getauft sind. Er überzeugt diese geist-losen ‚Jünger‘ zur Taufe „auf den Namen des Herrn Jesus“, nachdem er mit wenigen Worten die Taufe des Johannes als „Taufe der Buße“ klassifiziert und an Johannes’ Ankündigung eines, der nach ihm kommt, erinnert, welchen er mit Jesus identifiziert (V. 4). Wie Überläufer erscheinen diese Jünger, ohne jede Diskussion oder Nachfrage lassen sie sich taufen und empfangen den Heiligen Geist, nachdem ihnen Paulus die Hände aufgelegt hat (V. 5f.). Glatt und harmonisch geht das alles über die Bühne, die Lukas vor unseren Augen und Ohren mit dieser Episode bespielt.

Doch wie bei jeder scheinbar ungetrübten Harmonie brodelt es auch hier unter der Decke der glatten Erzählung. Schnell stellen sich beim genaueren Lesen und Hinhören Fragen: Was sind das für ‚Jünger‘, die noch nie von der Existenz eines Heiligen Geistes

**Wie bei jeder scheinbar ungetrübten Harmonie brodelt es auch hier unter der Decke der Erzählung.**

gehört haben? Jünger Jesu? Warum müssen sie dann noch getauft werden? Oder sind sie, als ‚auf die Taufe des Johannes‘ Getaufte, dessen Jünger? Aber müsste es dann nicht ‚auf den Namen des Johannes getauft‘ heißen? Soll hier die ‚Wassertaufe‘ durch eine ‚Geisttaufe‘ überboten und abgelöst werden? Und: Soll so die Konkurrenz zwischen Johannes- und Jesusjüngern geglättet und harmonisiert werden? Festigt hier Lukas seine Charakterisierung von Johannes dem Täufer als zwar von Geburt an „Prophet des Höchsten“ (Lk 1,76)<sup>4</sup>, doch als solcher ausschließlich Fingerzeig<sup>5</sup> auf den „Sohn des Höchsten“ (Lk 1,32). Wie Johannes der Täufer nur Vorläufer Jesu ist, sind auch seine Jünger als solche nur vorläufig<sup>6</sup> und sollen in dieser Episode als Überläufer zu dem gezeichnet werden, auf den der Vorläufer verwiesen hat? So hätte alles seine Ordnung und jeder seinen Platz.

Einer möglichen oder tatsächlichen Konkurrenz ist damit die Dynamik genommen. Spiegelt die Episode also – für den Fall, dass es sich um Johannesjünger handelt – die Klärung eines urchristlichen Konfliktes wider?<sup>7</sup> Oder wird die Kon-

4 Und damit „mehr als ein Prophet“ (Lk 7,26).

5 Bild geworden im überlangen Zeigefinger des Täufers auf den Gekreuzigten hin auf dem Isenheimer Altar von *Matthias Grünewald* (1516).

6 Johannesjünger sind im Lukasevangelium häufiger erwähnt (Lk 5,33; 7,18f.; 11,1) als bei Matthäus und Markus. Hier und in der Apostelgeschichte wird von Johannes dem Täufer ausschließlich in seiner Vorläuferfunktion erzählt (Apg 1,21f.; 10,37; 11,16; 13,24f.; 18,25). Bei Lukas taucht, im Unterschied etwa zu Joh 3,30; 4,1 oder Mk 2,18f. auch nicht ein kleinster Anschein von Konkurrenz zwischen Johannes und Jesus und entsprechend auch nicht zwischen ihren Jüngern auf. Vielmehr werden sie heilsgeschichtlich klar unterschieden und einander zugeordnet.

7 *Jörg Bickelhaupt* sieht Apg 19,1–7 im Horizont eines „Konflikt(s) der frühchristlichen Gemeinden mit Täuferjüngern, die z. T. konkurrierende messianische Vorstellungen mit dem

kurrenzfrage aus den anderen Evangelien<sup>8</sup> eingetragen und dabei die Frage übergegangen, ob sie überhaupt Johannesjünger sind?

Fragen über Fragen! So viele Fragen, dass die Exegeten sich darin einig sind, dass „der knappe ‚Konversionsbericht‘ Apg 19,1–7 [...] mit Schwierigkeiten belastet [ist] wie kaum ein anderer neutestamentlicher Text“<sup>9</sup>. Die „Ratlosigkeit der Acta-Forschung“<sup>10</sup> drückt sich in einer Vielzahl von Thesen und Interpretationsvorschlägen aus,<sup>11</sup> passt das Erzählte doch kaum in ein bekanntes Schema, kaum in das, was wir von den ersten Gemeinden wissen.

Doch braucht es von außen an den Text herangetragene Theorien, um ihn zu verstehen? Ist nicht vielleicht gerade das Nicht-Passende, das Schwer-Verständliche, das Ungewöhnliche Fingerzeig für die Authentizität des Erzählten? Ein genauer Blick auf den Text bringt Klärungen:

V. 1: Die Episode wird dem Beginn der dritten Missionsreise von Paulus zugeordnet. Die Erwähnung des Apollos lässt aufhorchen: In den Versen zuvor (18,24–28) wird von ihm erzählt, wie er in Ephesus „brennend im Geist“ redete und „richtig von Jesus“ lehrte, aber „nur von der Taufe des Johannes“ wusste (V. 25). Aquila und Priszilla als Mitarbeiter:innen des Paulus hören ihn – und taufen ihn *nicht* auf den Namen Jesu. Vielmehr mehren sich bei ihm eine Katechese, genügt, dass ihm die beiden „den Weg Jesu noch genauer auslegen“ (V. 26). Mit ihrem Empfehlungsschreiben macht sich Apollos später auf den Weg nach Achaja und wirkt in Korinth als starker Glaubenshelfer (V. 28). Die Episode mit Apollos in Ephesus ist also abgeschlossen, als Paulus dort ankommt. Dennoch wird er ausdrücklich am Beginn der neuen Episode genannt. Auch die nachfolgend genannten ‚Jünger‘ kennen wie er nur die ‚Taufe des Johannes‘. Sind sie also wie er Jünger Jesu? Dafür spricht, dass bei Lukas das Wort für ‚Jünger‘, *μαθηταί* (*mathētai*) als absolut gebrauchtes Substantiv ausschließlich die Jünger Jesu bezeichnet. Wie Paulus auf sie aufmerksam wird, wird nicht erzählt. Wichtig ist allein das Gespräch.

V. 2: Paulus beginnt es mit der Frage nach dem Empfang des Heiligen Geistes und spricht sie bereits als Glaubende an. Offenbar hält er eine Jesusjüngerschaft ohne Geistbesitz für möglich.<sup>12</sup> Sind sie also „Halbchristen“ bzw. „Jesusanhänger, die von Johannes

---

Täufer verbanden, teilweise aber in die frühchristlichen Gemeinden integriert wurden“, in: ders., Taufe, Glaube, Geist. Ein Beitrag zur neueren innerevangelischen Diskussion (ASyTh 8), Leipzig 2015, 162.

- 8 Insbesondere das Johannesevangelium lässt darauf schließen, dass es einen solchen Konflikt gegeben hat. So resümiert *Josef Ernst*: „An der grundsätzlichen Erkenntnis, daß es eine ausgeprägte Konkurrenz mit entsprechenden apologetischen und polemischen Argumentationshilfen gegeben hat, besteht [...] kein Zweifel“, in: ders., Johannes der Täufer – der Lehrer Jesu? (Biblische Bücher 2), Freiburg i. Br./Basel/Wien 1994, 152.
- 9 *Knut Backhaus*, Die „Jüngerkreise“ des Täufers Johannes. Eine Studie zu den religionsgeschichtlichen Ursprüngen des Christentums (PaThSt 19), 191. *Friedrich Avemarie* bezeichnet diese Erzählung als „eine der rätselhaftesten der Apostelgeschichte“; ders., Die Täuferzählungen der Apostelgeschichte. Theologie und Geschichte (WUNT 139), Tübingen 2002, 68.
- 10 *Backhaus* (Anm. 9), 194.
- 11 Zusammenfassend referieren *Backhaus* (Anm. 9), 191ff., und *Avemarie* (Anm. 9), 414ff.
- 12 Es gab offenbar auch geistlose Jünger Jesu, vgl. Apg 8,16.

dem Täufer herkommen, aber den letzten Schritt noch nicht getan haben“?<sup>13</sup> Mit ihrer Antwort offenbaren sie sich als geist-lose Jünger Jesu, die noch nie von der Existenz eines Heiligen Geistes gehört haben. Dies bestätigt, dass sie keine Johannesjünger sein können. Hat doch Johannes der Täufer an diesem bereits im Leib seiner Mutter Elisabeth Anteil (Lk 1,41f.); hat er doch den nach ihm Kommenden als einen angekündigt, der „mit dem Heiligen Geist und mit Feuer taufen wird“ (Lk 3,16). Ob Paulus mit seiner ersten Frage nach dem Geistempfang in Verbindung mit ihrem Glauben die Möglichkeit, dass sie Johannesjünger sind, ausschließen will? Auf ihre Antwort hin stellt er ihnen eine weitere Frage.

V. 3: Er fragt sie, „auf was“ (εἰς [eis]) (und nicht: „auf wen?“) sie getauft sind. Die Antwort ist merkwürdig. Man erwartet: „... auf den Namen des Johannes“ oder: „mit der Taufe des Johannes“, aber sie lautet: „... auf die Taufe des Johannes“<sup>14</sup>. Kommt hier schon rein semantisch zum Ausdruck, dass diese ‚Jünger‘ ein Sonderfall sind, die in kein Schema passen?

V. 4: Paulus problematisiert diese merkwürdige Formulierung nicht. Vielmehr knüpft er an sie an und charakterisiert die „Taufe des Johannes“ als Bußtaufe. Diese, so weitet er den Horizont der Jünger noch ganz auf der Schiene des Informativen, habe Johannes mit der Ankündigung eines verbunden, der nach ihm komme, an den das Volk glauben solle. Und nun folgt „die wohl kürzeste Missionsrede der Apg“<sup>15</sup> des Apostels Paulus, auch grammatisch gekennzeichnet durch einen Tempus- und Moduswechsel: „Das ist: an Jesus“.

V. 5: Dies ist offenbar eine gute Brücke für ‚die Jünger‘: Sie lassen sich „auf den Namen des Herrn Jesus“ taufen. Mit dieser Namens-Kennzeichnung ist klar: Diese Taufe ist keine „Wiedertaufe“.

V. 6: Diese Taufe ist auch keine „Geisttaufe“<sup>16</sup>. Denn der Geistempfang erfolgt zwar im Zusammenhang, aber zeitlich klar abgegrenzt nach der Taufe, nach der nachfolgenden Handauflegung durch Paulus. So erfahren die, die noch nie vom Heiligen Geist gehört hatten, dessen Wirkung sofort an sich als Zungen- und prophetische Rede.

V. 7: Die anfangs ‚Jünger‘ Genannten werden abschließend ein klein wenig genauer erkennbar (V. 7), aber nur gemeinsam in der Gruppe und nach Geschlecht als „etwa zwölf Männer“.

## Defizite im Vorläufigen: ein Gespräch auf Augenhöhe

Paulus spricht mit den ‚Jüngern‘ auf Augenhöhe, würdigend, fragend, hinhörend, nachfragend: Er spricht sie als Glaubende an und fragt sie nach ihrem Geistempfang. Ihre Antwort scheint ihn weder zu überraschen noch zu empören. Er fragt

13 Ernst (Anm. 8), 56.

14 Der Genetiv bezeichnet Johannes als den Urheber und Stifter der Taufe, nicht als den die Taufe ausführenden; vgl. Avemarie (Anm. 9), 74.

15 Backhaus (Anm. 9), 207

16 Lukas beschränkt die reine Geisttaufe (also ohne Wasser) auf Pfingsten, vgl. Apg 1,8 und 2,2ff.; die Vermittlung von Geistgaben geschieht zwar im Zusammenhang der Taufe mit Wasser, aber deutlich von ihr unterschieden und verbunden mit dem Akt der Handauflegung.

weiter, jetzt nach dem, was sie ‚haben‘. Auch diese merkwürdige Antwort „... auf die Taufe des Johannes“ nimmt er ohne Bewertung auf und charakterisiert sie als ‚Taufe der Buße‘. Allerdings gehört zu ihr, was Johannes „allem Volk“ gepredigt hat: der Glaube an den, der nach ihm kommen werde. Indem Paulus diese Predigt referiert, kommt sie seinen Hörern direkt zu Ohren. So werden sie empfänglich für die Botschaft *seiner* überaus kurzen Predigt: „Dieser ist Jesus“.

Die merkwürdigen ‚Jünger‘ werden mit fragender Offenheit auf Augenhöhe ernstgenommen. Das öffnet sie für den inneren Zusammenhang zwischen ihrer Bußtaufe und ihrem Jesus-Glauben, den Paulus ihnen aufzeigt: Jesus ist der von Johannes als Nach-Kommender Angekündigte. Daraufhin gehen die ‚Jünger‘ selbst in diese Verbindung hinein und lassen sich „auf den Namen des Herrn Jesus“ taufen. Als ihnen Paulus *danach* die Hände auflegt, empfangen sie den Heiligen Geist. Aus ‚Jüngern‘ sind Jünger geworden, die Zwölfzahl rückt sie in die Nähe der Apostel.

**Aus ‚Jüngern‘ sind Jünger geworden.**

Johannes als Nach-Kommender Angekündigte. Daraufhin gehen die ‚Jünger‘ selbst in diese Verbindung hinein und lassen sich „auf den Namen des Herrn Jesus“ taufen. Als ihnen Paulus *danach* die Hände auflegt, empfangen sie den Heiligen Geist. Aus ‚Jüngern‘ sind Jünger geworden, die Zwölfzahl rückt sie in die Nähe der Apostel.

### **Defizite im Vorläufigen: Das Geistdefizit erweist sich als Hör- und Verkündigungsdefizit**

Bleibt noch die Frage: Warum genügt bei diesen ‚Jüngern‘ die „Taufe des Johannes“ nicht, wie sie bei Apollos genügt? Der entscheidende Unterschied ist in der Charakterisierung von Apollos zu finden: „Unterwiesen im Weg des Herrn“ redet er „brennend im Geist“ und „lehrt genau von Jesus“ (Apg 18,25). Solches Unterwiesensein hat den ‚Jüngern‘ gefehlt, sie haben nichts vom Heiligen Geist *gehört*. Dieses Hördefizit ist ein Verkündigungsdefizit. Paulus behebt es durch seine Verkündigung. Durch ihre Taufe kommen sie zu einem ‚richtigen‘ Verstehen Jesu: Mit seinem Kommen ist Gottes Reich angebrochen, der auferstandene Christus hat „das Leben wiederbracht“<sup>17</sup>. Die Taufe auf seinen Namen macht sie zu Bürgern dieses Reiches, durch Paulus’ Händeauflegung empfangen sie den Heiligen Geist. Nun sind sie als Jünger sprach- und auskunftsfähig, ja, noch mehr: Sie sprechen ‚verzückt‘, innerlich bewegt am und beteiligt vom Geist des Gottesreiches. Dieser befähigt sie, die Zeichen der Zeit prophetisch zu deuten, das heißt im Horizont des mit Jesus Christus an- und in diese Zeit eingebrochenen Reiches Gottes zu reden. Sie übernehmen das, was ihnen selbst gefehlt hatte: geistreiche Zeitansage; eine Verkündigung, die an das Eschaton erinnert, das diese Zeit und Wirklichkeit durchbricht und sie zu vorläufiger Zeit und Wirklichkeit macht.

### **Johannistag: Lob der Vorläufigkeit**

Weniger-Werden ist ein Schreckgespenst dieser Zeit, auch ein Schreckgespenst der Kirchen. Johannes lehrt uns, unsere Aufmerksamkeit auf die elementaren Defizite,

<sup>17</sup> EG 106,3.

auf Geist- und Verkündigungsdefizite zu richten. Und Johannes lehrt uns ein Ja zu allem Vorläufigen (auch dem von kirchlichen Strukturen), denn es verortet uns im Fingerzeig-Dienst auf Jesus, im Zeug\*innen-Dienst für sein ewiges Reich, als „Kirche als Gott-Sucherin, die immer neu erwartet, sich selbst von Gott zu empfangen“<sup>18</sup>.

**Weniger-Werden ist ein Schreckgespenst dieser Zeit, auch ein Schreckgespenst der Kirchen.**

Die Erinnerung gerade am Johannistag an unsere Taufe auf den Namen Jesu stärkt uns in Glaubensverzücktheit und entzückender Verkündigung, mit Gesprächen auf Augenhöhe, als Kraft gegen manch geistlose „Gemeindeaufbau“-Programme und formelhafte, dogmatisch korrekte, aber eben nicht „richtige“ Verkündigung, d. h. als Bot\*innen des gekommenen und wiederkommenden Jesus. Paulus' Gespräch auf Augenhöhe mit einigen ‚Jüngern‘ möge uns Beispiel sein, wie wir Menschen ‚am Rande‘ ansprechen können für einen geistreichen und entzückenden Glauben an Jesus.

Ilse Junkermann, geb. 1957, Landesbischöfin a. D., ist Mitherausgeberin der Göttinger Predigtmeditationen und seit September 2019 Leiterin der Forschungsstelle „Kirchliche Praxis in der DDR. Kirche sein in Diktatur und Minderheit“ am Institut für Praktische Theologie der Universität Leipzig.  
Martin-Luther-Ring 3, 04109 Leipzig,  
E-Mail-Adresse: ilse.junkermann@uni-leipzig.de

18 Alexander Deeg, Die Kirche stirbt? Plädoyer für einen veränderten Blick und eine andere Rhetorik, *zeitzeichen-net* vom 6.12.21 (<https://zeitzeichen.net/node/9434>, aufgerufen am 14.12.21); Deeg fährt fort: „... das wäre die Perspektive, die zu Leidenschaft *und* Gelassenheit, zu Bescheidenheit *und* zu immer neuen Aufbrüchen jenseits der quantitativen Imperative und jenseits aller Todes-Krisen-Rhetorik führt.“

## Wie es ist, darf es nicht bleiben

Volker Haarmann

---

### „Ninive wird auf den Kopf gestellt“

„Wie es ist, darf es nicht bleiben“, plakatierte im vergangenen Bundestagswahlkampf eine der Parteien. Der Satz trifft, wie mir scheint, ein Bewusstsein, das mittlerweile von weiten Teilen der Gesellschaft geteilt wird. Auch wenn die Partei, die mit diesem Slogan für sich warb, bisher m. E. nicht als „change agent“ für eine nachhaltige Zukunft aufgetreten war. – Klar ist jedenfalls auch mir: So darf es nicht weitergehen. Der Raubbau an der Schöpfung hat bereits spürbare Konsequenzen, bei uns – und viel dramatischer noch auf anderen Kontinenten. Wir beginnen, die Auswirkungen des Klimawandels zu spüren und es sind nicht nur die jungen Aktivistinnen und Aktivisten von „Fridays for Future“, die uns warnen: Es braucht

**Wie es ist, darf es nicht bleiben. Denn: Wie es ist, wird es nicht bleiben können.**

eine radikale Umkehr! Unser Lebenswandel muss sich drastisch ändern. Wie es ist, *darf* es nicht bleiben. Denn: Wie es ist, *wird* es nicht bleiben können. Das führen uns nicht zuletzt die zunehmend

häufigen Extremwetterlagen vor Augen. Die Flut im vergangenen Sommer an Ahr und Erft hat für viele Betroffene alles mitgerissen und das bisherige Leben zerstört.

Jona hatte sich zunächst geweigert, zu den Nichtisraeliten nach Ninive zu gehen (vgl. Jon 1). Doch Jonas Weigerung und seine Flucht enden im Sturm. Und Jona wäre im Meer geendet, wenn ihn nicht der Wal/der große Fisch gerettet hätte. – An diesem Punkt setzt der Predigttext ein, und zwar mit der abermaligen Entsendung Jonas nach Ninive (vgl. V. 1f.). Die Erzählung ist knapp und konzentriert sich aufs Wesentliche. Die schier unermessliche Größe der Stadt wird dabei auffallend konkret mit „drei Tagereisen“ angegeben, die es braucht, um die Stadt zu durchqueren (V. 3). Die Größe der Stadt verweist zum einen auf den gewaltigen Umfang der heidnischen Völkerwelt, für die Ninive als Hauptstadt Assurs steht. Zum anderen begleitet die Zeitspanne von „drei Tagen“ im Alten Testament wie auch im Neuen Testament oftmals „Ereignisse und Geschehnisse um Leben und Tod, was in Jona 2 (Jonas Abstieg ins ‚Totenreich‘, Jon 2,3) wie in Jona 3 (drohende Vernichtung der Stadt) gleichermaßen angelegt ist.“<sup>1</sup>

Im Predigttext folgt sodann die denkbar kurze Predigt des Jona, mit der er seinen Auftrag nun ausführt: „Es sind noch vierzig Tage, so wird Ninive untergehen!“

<sup>1</sup> Benedikt Hensel, Gottesfürchtige Seeleute (Jon 1,5–16) und bußfertige Feinde (Jon 3,5–10), in: ZAW 133 (2021), 188–207, 196.

(V. 4). Kein Hinweis auf Gott. Keine Aufforderung zur Buße. Im Hebräischen nur fünf kurze Worte. Ohne Wenn und Aber. Jona hat seine Predigt, wie es scheint, „so kahl, barsch und abstoßend wie möglich gemacht. Untergang ohne Entkommen. Alles sachlich, ein Termin dazu: noch vierzig Tage [...]. Punktum! Aus!“<sup>2</sup>

Zwei Fragen jedoch, die Jonas Ankündigung aufwirft, sind hier näher zu beleuchten. Zunächst fällt die Zeitspanne von „vierzig Tagen“ auf, die noch als Frist gegeben werden, ehe das Angekündigte eintritt. „Vierzig Tage“, bzw. in anderen Kontexten „vierzig Jahre“, stehen im biblischen Sprachgebrauch meist für eine *lange Zeit* (vgl. u. a. die Zeit der Sintflut Gen 7,4.17; Mose auf dem Sinai Ex 24,18; Elijas Wanderung zum Horeb 1Kön 19,8). Warum aber diese lange Galgenfrist? Wenn der Untergang unausweichlich ist, wäre dann nicht eine kürzere Zeit der Vorwarnung naheliegender gewesen? Oder will Jona durch die Länge der gegebenen Frist möglicherweise gerade verhindern, dass die Niniviten noch umkehren?<sup>3</sup> Wenn man erstmal noch weitermachen kann, wie bisher, warum sich ändern!? Wenn zwischen eigenem Verhalten und späteren Folgen erstmal noch eine längere Zeit liegt, ist der Zusammenhang leicht zu verdrängen, selbst wenn er grundsätzlich einleuchten würde ...

Ein Zweites kommt hinzu. Anders übersetzt könnte man Jonas Gerichtsankündigung auch lesen: „Noch vierzig Tage und Ninive wird auf den Kopf gestellt!“ Das Verb *haphach* im Nifal kann nicht nur „Untergang“, sondern auch einen „radikalen, umstürzenden Wandel“ anzeigen (vgl. Hi 20,14; Ex 14,5). Damit eröffnet sich für Jonas Ankündigung in V. 4 ein durchaus komplexeres Verständnis als bei einer unbedingten Unheilsankündigung: Angekündigt wird – auch wenn es noch etwas hin ist – *entweder* Untergang *oder* radikaler Lebenswandel. Deutlich ist jedenfalls: So, wie es ist, kann es (längerfristig) nicht bleiben.<sup>4</sup>

### „Ein jeder bekehre sich von seinen bösen Wegen“

Vieles in Jona 3 scheint an die Sintflut-Erzählung (Gen 6–9) zu erinnern: Ninive und die Verfehlungen der durch die Niniviten verkörperten Völkerwelt sind „von einer erneut ‚sintflutreifen‘ Größe“.<sup>5</sup> Anders als die erste Menschheit in der Urge-

2 Kornelius Heinz Miskotte, Wenn die Götter schweigen. Vom Sinn des Alten Testaments, München <sup>2</sup>1964, 428.

3 Vgl. R. Walter L. Moberly, Preaching for a response? Jonah's message to the Ninevites reconsidered, in: VT 53 (2003), 156–168, 167: „He proclaims a message of judgment, in line with his commission, but he does his best to subvert it by implying that there is no urgency, for judgment is still a good way of.“

4 Schon die rabbinische Auslegung hat auf diese Doppeldeutigkeit in der Aussage hingewiesen: Zu Jona sagte der Heilige, gepriesen sei Er, „Ninive werde umgekehrt [...], er wusste jedoch nicht, ob zum Guten oder zum Bösen“ (bSanh 89b). Übersetzung nach: Lazarus Goldschmidt, Der Babylonische Talmud, Bd. IX, Frankfurt a.M. 1996, 23.

5 Friedhelm Hartenstein, Die Zumutung des barmherzigen Gottes. Die Theologie des Jonabuches im Licht der Urgeschichte Gen 1–11, in: Angelika Berlejung (Hg.), Ex Oriente lux. Stu-

schichte reagieren die Niniviten angesichts des abermalig drohenden Gerichts aber mit Buße, radikalem Lebenswandel und Umkehr.

Schon als unmittelbare Reaktion auf Jonas Ankündigung „glaubten die Niniviten an Gott“ und taten Buße (V. 5). Auch der König, heißt es dann, nahm an der Buße teil, weitete sie auf *alle* aus (V. 7) und ruft zur radikalen Umkehr: „Ein jeder kehre um von seinem bösen Wege und vom Frevel seiner Hände!“ (V. 8). Erst wenn diese Grundbedingungen erfüllt sind, ist eine mögliche Hoffnung auf Rettung sogar für das böse Ninive gegeben: „Wer weiß, ob Gott nicht umkehrt und es ihn reut und er sich abwendet von seinem grimmigen Zorn, dass wir nicht verderben“ (V. 9).

Die heidnischen Niniviten, „aufgewachsen in dem Glauben an das astrologische Schicksal, großgeworden unter den unwiderruflichen Verfügungen des Königs als des Gottes auf Erden, sie glauben plötzlich, durch den Gott Israels berührt, nicht mehr an die Unveränderlichkeit Gottes. Wenn sich nur eben eine schwache Brise erhebt, die den reinen Duft von des Herrn Wort mit sich trägt, dann ist es aus mit diesem entsetzlichen Aberglauben, der Gott zum Gefangenen seiner eigenen Ordnung macht.“<sup>6</sup>

Weil die Niniviten „den Gerichtsruf ernst nehmen, rechnen sie mit Gott und setzen auf ihn, indem sie etwas von ihm erwarten.“<sup>7</sup> Hoffnung liegt für die, die ihre Welt bis an den Rand des Abgrundes geführt haben, im *Vielleicht*. Die Niniviten

**Hoffnung liegt für die, die ihre Welt bis an den Rand des Abgrundes geführt haben, im *Vielleicht*.**

ändern grundlegend ihr Tun. Und sie hoffen, dass sich dadurch, *so Gott will*, auch Gottes Absichten ändern könnten. Ninive macht sich dabei „gegen Gottes Wort fest an Gott selbst.“<sup>8</sup>

## Einsicht in einen Tun-Ergehen-Zusammenhang

Im Predigttext für den 2. Sonntag nach Trinitatis geht es um einen „Tun-Ergehen-Zusammenhang“. Mit anderen Worten: Was die Niniviten tun, bleibt nicht ohne Konsequenzen für sie und für ihre Stadt. Das Böse, das sie tun, wird über sie kommen, so erkennen die Niniviten. Dabei bezeichnet das „Böse“ (רָעָה / *ra'ah*) in V. 10 sowohl das Verhalten der Stadt, den „bösen Weg“, als auch dessen Folgen, das „Unheil“, welches über sie kommen soll. Tun und Ergehen werden als zwei Seiten ein und derselben Sache verstanden.

dien zur Theologie des Alten Testaments. FS Rüdiger Lux, Leipzig 2012, 435–455, 441. – Zum einen greift beispielsweise Jona 3,8 mit der Rede von den „bösen Wegen“ und der „Gewalttat“ auf Gen 6,12f. zurück. Zum anderen spielt die ausdrückliche Erwähnung auch des Viehs in V. 7 darauf an, dass in Gen 6,7 von der Totalität der Bosheit „vom Menschen bis zum Vieh“ die Rede ist.

6 *Miskotte* (Anm. 2), 429.

7 *Peter Weimar*, Jona (HThK.AT), Freiburg i. Br. 2017, 316.

8 *Jan-Dirk Döhling*, Der bewegliche Gott. Eine Untersuchung des Motivs der Reue Gottes in der Hebräischen Bibel (HBS 61), Freiburg i. Br. 2009, 443.

Weder die Flut an Ahr und Erft noch andere Naturkatastrophen haben etwas mit einer vermeintlichen Strafe Gottes zu tun. Einen Tun-Ergehen-Zusammenhang sehen aber auch die Klimawissenschaftlerinnen und -wissenschaftler heute. Es gibt einen unmittelbaren Zusammenhang zwischen unserem Raubbau an der Natur und der daraus erwachsenden Klimakrise.<sup>9</sup> – Bei Paulus heißt das: „Irrt euch nicht! [...] Was der Mensch sät, das wird er ernten“ (Gal 6,7).

So deckt Gottes Urteil über Ninive auch für uns die Notwendigkeit zur Umkehr auf. Dabei ist bei der Metapher von Gott als Richter zu bedenken, dass der Richter *urteilt*, nicht vollstreckt. Richter ist der, der den Schuldzusammenhang aufdeckt. Gottes Gericht ist, so verstanden, seine „kritische Einwirkung auf die Geschichte, nicht aber ein Determinismus, der mit kausaler Zwangsläufigkeit Unheil oder Verderben über die Menschen bringt.“<sup>10</sup> Gott kritisiert das Verhalten Ninives, das geradewegs in den Abgrund steuert. Gott kritisiert auch uns, wo wir die Folgen eigenen Tuns ausblenden.

### Was ändert's, wenn ich mich ändere?

Ninive wird tatsächlich auf den Kopf gestellt. Diejenigen, denen man es am wenigsten zugetraut hätte, sehen ein, dass ihr Tun Konsequenzen hat. Und als ihnen deutlich wird, dass es so nicht weitergehen kann, weil sie geradewegs auf den Untergang zusteuern (auch wenn er noch einige Tage hin sein mag), setzen sie einen radikalen Lebenswandel um. Und dieser Wandel schafft Hoffnung auf Zukunft. Der König Ninives fordert *jede* und *jeden* zur Umkehr auf. Niemand, der sagen könnte: Soll doch erstmal jemand anderes beginnen. Und radikaler Lebenswandel bezieht alles mit ein. Selbst die Tierhaltung (V. 7f.).

Was kann ich da schon tun? Was kann ich schon ausrichten? So wird denen entgegengehalten, die einen radikalen Lebenswandel fordern. Was ändert's schon, wenn wir in Deutschland die Klimaziele einhalten, aber in anderen Ländern werden weiter Kohlekraftwerke gebaut? Was ändert's, wenn (nur) ich mich ändere? – Beim jüdischen Gelehrten *Moses Maimonides*, der im 12. Jahrhundert lebte, heißt es: „Die Ehre meiner Seele besteht darin, von den Wegen der Toren abzuweichen,

9 Vgl. z. B. die am 23.08.2021 veröffentlichte Studie der „World Weather Attribution“. Die WWA ist ein Zusammenschluss internationaler Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen, in dem u. a. der Deutsche Wetterdienst, die Universität Oxford, die ETH Zürich und das britische Met-Office mitarbeiten. Sie untersuchen, inwieweit bestimmte extreme Wetterereignisse (wie Stürme, Starkregen, Hitzewellen, Kälteperioden und Dürren) der Klimaerwärmung zuzuordnen sind: <https://www.worldweatherattribution.org/heavy-rainfall-which-led-to-severe-flooding-in-western-europe-made-more-likely-by-climate-change/> (abgerufen am 30.12.2021).

10 *Walter Dietrich/Christian Link*, Die dunklen Seiten Gottes. Willkür und Gewalt, Bd. I, Neukirchen-Vluyn 2000, 181.

nicht aber sie zu besiegen.<sup>11</sup> Es geht nicht darum, durch unser je eigenes Tun den menschengemachten Klimawandel zu besiegen. Es geht darum, von den Wegen der Tore abzuweichen, umzukehren von den bösen Wegen und vom Frevel unseres Wirtschaftens auf Kosten anderer und kommender Generationen.

**Es geht darum, von den Wegen der Tore abzuweichen, umzukehren von den bösen Wegen und vom Frevel unseres Wirtschaftens auf Kosten anderer und kommender Generationen.**

## Gottes Gericht, Umkehr und Ermutigung

An Jom Kippur, dem großen Versöhnungstag, wird das Jonabuch in der Synagoge gelesen. Umkehrhoffnung auch für die Völker. Umkehrhoffnung auch für uns. Denn Gott selber kehrt um. Der Predigttext ist ein zutiefst *ermutigender* Text, auch (oder gerade wegen) des radikalen Gottesgerichts, das im Zentrum steht: „Noch vierzig Tage und eure zerstörerische Lebensweise wird auf den Kopf gestellt!“ Gott offenbart sich, indem er „von Grund auf verwandelnd“ in die Welt eingreift.<sup>12</sup> So auch bei den Niniviten. So auch bei uns. Offenbarung ereignet sich, „indem Menschen erkennen, dass sie von Gott befreit sind, um eine Gesellschaft zu schaffen, die durch Freiheit und Gerechtigkeit geprägt ist.“<sup>13</sup>

Nur als Ermutigung kann ich predigen, was Gottes richtendes Eingreifen in Ninive für die Herausforderungen angesichts der Klimakrise bedeutet: Gott ruft zur Umkehr – und der Predigttext traut uns diese zu. Selbst Ninive hat sich vom Gott Israels zurück auf den Weg des Lebens rufen lassen! Was wir brauchen ist „ein gemeinsamer Wettkampf um die Umkehr von weltweiter, zerstörerischer Bosheit.“<sup>14</sup> Und worin solche Torheit und Bosheit liegt, liegt auf der Hand. Weder den Niniviten noch uns muss das konkretisiert werden. Was falsch ist, und was so nicht weitergehen darf, ist im Licht der biblischen Botschaft offensichtlich:

„Der Mensch soll die ihm von Gott gewährte Freiheit, seine Natur selbst zu vollenden, so nutzen, dass er – durch Gott selbst belehrt – den Intentionen von Gottes befreiendem Handeln und Gottes Recht entsprechend Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und Gotteserkenntnis verkörpert. In diesem Sinn ist der Mensch dazu bestimmt, Ebenbild Gottes zu sein.“<sup>15</sup>

11 *Abraham Joshua Heschel*, Maimonides. Eine Biographie (Information Judentum 12), Neukirchen-Vluyn 1992, 254.

12 *Jan Assmann*, Exodus. Die Revolution der Alten Welt (C. H. Beck 6332), München 2019, 31.

13 *Gregor Etzelmüller*, Gottes verkörpertes Ebenbild. Eine theologische Anthropologie, Tübingen 2021, 271.

14 *Peter von der Osten-Sacken*, „Wie war’s vorzeiten doch so schön ...“. Hochschulandacht am 3. Juli 1992 über Jona 3,1–10, in: Ernst Michael Dörrfuß (Hg.), Am Fuß der Himmelsleiter. Gott suchen, den Menschen begegnen, FS Peter Welten, Berlin 1996, 237–239, 239.

15 *Etzelmüller* (Anm. 13), 278.

Als Ebenbild Gottes soll der Mensch, so zeigt sich in der Urgeschichte (Gen 1–11), in Gottes Schöpfung

„Nischenbauer sein, sich seine eigene Nische durch Eingriffe in die Natur schaffen, seine Nische aber gewaltfrei ausgestalten. [...] Sich die Erde untertan zu machen, heißt also, sie so zu bewirtschaften, dass sie sich immer wieder regenerieren kann und auch dem Vieh und den Wildtieren Nahrung bietet. Als Ebenbild Gottes kommt dem Menschen in der Schöpfung eine ‚universale Ordnungsfunktion‘ zu: Er soll dafür sorgen, dass die Erde als fruchtbarer Lebensraum für ihn, aber auch für die Tiere erhalten bleibt.“<sup>16</sup>

Umkehr beginnt, wo ich mir der Konsequenzen meines derzeitigen Handelns bewusst werde. Auch wenn es noch eine verbleibende Frist gibt, in der ich allzu gerne erstmal noch so weitermachen würde, wie bisher. Wer abweicht von den Wegen der Toren, so predigt der König von Ninive, kann *mit Gott* auf Zukunft hoffen. Wer ein- sieht, dass das eigene Tun nicht folgenlos ist, sondern unmittelbare Konsequenzen auch für nachfolgende Generationen hat, kehre um. So bestärkt die Predigt, wie auch der König von Ninive, alle schon gemachten Schritte der Umkehr. – „Kehret um, kehret um, und ihr werdet leben!“ (EG RWL 589).

Pfr. Dr. Volker Haarmann, geb. 1973, ist seit 2017 Leitender Kirchenrat für das Dezernat „Theologie“ in der Evangelischen Kirche im Rheinland.  
Hans-Böckler Straße 7, 40476 Düsseldorf  
E-Mail-Adresse: volker.haarmann@ekir.de

---

16 AaO., 285f.

## Zähneziehen und Zutrauen

Holger Pyka

---

### Wenn Gott dem Volk über den Mund fährt

Die Perikope setzt ein mit der im Ezechielbuch überaus häufig verwendeten *Wortereignisformel*: „Das Wort erging an mich“, es *geschieht* (וַיְהִי, *waj'hi*, 18,1) so, wie im ersten Schöpfungsbericht Licht, Abend und Morgen geschehen (Gen 1), so wie die mit großer Verve kupierte Perikope alle sechs Jahre Predigerinnen und Predigern passiert. Anders als an anderen Stellen folgt keine weitere Anrede oder Beauftragung an Ezechiel, sodass es fast scheint, „als zähle der Prophet selbst zu den Ermahnten“<sup>1</sup> – was nicht das einzige Mal wäre. Möglich, dass Ezechiel selbst in der Unzufriedenheit des Exils schon einmal jenes Sprichwort vor sich hin geseufzt hat, das Gott dem Volk sogleich aus dem Mund nimmt bzw. ihm über selbigen fährt. „Was soll das bei euch, dass ihr diese Redensart gebraucht auf Israels Boden: Die Vorfahren essen unreife Früchte, den Kindern aber werden die Zähne stumpf?“ (V. 2). Das Sprichwort aus dem Volksmund, das fast, aber eben nur fast identisch (s. u.) auch in Jer 31,29f. zitiert ist, dürfte eine weit verbreitete Kalenderweisheit in der Antike gewesen sein, so wie es offenbar auch üblich und beliebt war, saure, also unreife Trauben zu essen.<sup>2</sup>

Auch zeitgenössische Hörerinnen und Hörer werden kaum Anlass haben, diese Spruchweisheit in Zweifel zu ziehen. Dass Traumata epigenetisch über zwei bis drei Generationen weitervererbt werden können, steht mittlerweile außer Frage,<sup>3</sup> ebenso wie der Umstand, dass der Klimawandel kommenden Generationen buchstäblich „die Zähne müßig“ (Am 4,6) werden lässt, d. h. ihnen die Lebensgrundlagen entziehen wird. Wenn man einmal von der wahrscheinlich notwendigen Erinnerung absieht, dass der vermeintlich gesunde Menschenverstand und göttlicher Heilswille nicht identisch sind – was ist also das Problem am Sprichwort von den Trauben und den Zähnen?

### Zu ziehende Zähne: Gegen das Einigeln und Erstarren

Nach dem deutschen Germanisten und Sprachkritiker *Wolf Schneider* liegt die psychohygienische Funktion von Sprichwörtern darin, dass sie „es uns gestatten,

---

1 *Moshe Greenberg*, Ezechiel 1–20, dt. v. Michael Konkel (HThKAT), Freiburg i. Br. 2008, 372.

2 Vgl. aaO., 387.

3 Vgl. einführend *Monika Klotz*, Transgenerational vererbte Traumata. Eine praktisch-theologische Untersuchung (Praktische Theologie Interdisziplinär 6), Berlin 2020.

den Lauf der Welt schwatzend zu begleiten, und auch dazu trägt die sogenannte Spruchweisheit vorzüglich bei: Kann ich heute plappern ‚Gleich und gleich gesellt sich gern‘, so lässt mich doch morgen, in der umgekehrten Situation, die Sprache nicht im Stich: ‚Gegensätze ziehen sich an‘.<sup>4</sup>

Die beiden biblisch überlieferten Varianten des Sprichworts von den sauren Trauben unterscheiden sich in einem kleinen, aber wichtigen Detail: Während für Jeremia das Thema, erkennbar am verwendeten Perfekt, abzuhaken ist, kursiert in Ezechiels Umgebung eine Version des Spruchs, die ihm mit dem Imperfekt den Rang einer allgemeingültigen Maxime verleiht.<sup>5</sup>

In diesem Kontext ist anzunehmen, dass es dabei um eine Selbstentlastung der Zeitgenossen Ezechiels geht, was durchaus verständlich ist: Bei so gut wie jedem Schicksalsschlag stellen Betroffene früher oder später die Schuldfrage. Das (selbst irrealen) Zuweisen von Verantwortung und Schuld macht es möglich, Erfahrungen von Kontingenz und Ohnmacht in einen Ursache-Wirkungs-Zusammenhang zu stellen – die Vorstellung, dass jemand schuld ist, ist leichter zu ertragen als die Einsicht, dass das Leben uns auch unverschuldet einfach so unter den Händen wegbröckeln kann. *Monika Klotz* hat die enorme Wirkung der Entdeckung epigenetischer Vererbung von Traumata eindrücklich beschrieben:

**Die Vorstellung, dass jemand schuld ist, ist leichter zu ertragen als die Einsicht, dass das Leben uns auch unverschuldet einfach so unter den Händen wegbröckeln kann.**

„Selten taucht eine Erkenntnis einem hellen Scheinwerferlicht gleich das Leben in ein neues und völlig unerwartetes Licht. Dieses Potential haben die Informationen zu den Phänomenen der transgenerationalen Weitergabe von Kriegstraumata. Die damit verbundenen Einsichten machen Zusammenhänge offensichtlich, die man nie erwartet hätte. Sie erklären Erlebtes, entlasten und entschulden und wandeln Verzweiflung in Erleichterung.“<sup>6</sup>

Das Risiko besteht freilich darin, sich mit der bloßen Diagnose zufrieden zu geben und sich der Verantwortung für das eigene Handeln zu entledigen – im Bild gesprochen: Warum sollten die Exulanten in Babylon sich noch die Zähne putzen, wenn die Vorfahren sie ihnen ohnehin schon ruiniert haben? Aber genau diesen Zahn will Gott seinem Volk ziehen: Die beim ersten Lesen, zumal im vorliegenden Textzuschnitt, freilich sehr massiv und apodiktisch daherkommenden Auslegungen zu individueller Schuld und Vergebung können als ermutigende Ansprache an mündige Menschen verstanden werden, als *Empowerment* – dazu muss man jedoch vielleicht noch einmal klären, was *nicht* im Text steht.

4 *Wolf Schneider*, Wörter machen Leute. Magie und Macht der Sprache, München/Zürich 1976, 155.

5 Vgl. hierzu ausführlich *Rodney R. Hutton*, Are the Parents Still Eating Sour Grapes? Jeremiah's Use of the *Māšāl* in Contrast to Ezekiel, in: CBQ 71 (2009), 275–285.

6 *Klotz* (Anm. 3), 1.

## Was nicht im Text steht

Walther Zimmerli beklagt in seiner Predigtmeditation nicht zu Unrecht, die Perikopenordnung mache aus dem Text „ein Knochengerüst, dem das Fleisch fehlt“.<sup>7</sup> Ausgelassen wird zum Beispiel die ausführliche Konkretion in den Versen 5–20, wo nicht nur falsche Annahmen über verwandtschaftliche Sippenhaftung ausgeräumt, sondern auch die Kriterien genannt werden, nach denen sich bemisst, ob ein Leben gerecht geführt wird oder nicht. Neben Kult- und Reinheitsvorschriften und dem Verbot des Götzendienstes geht es vor allem um bewusste und eigensüchtige Rechtsbeugung, um entzogene Hilfe im Notfall und im weitesten Sinne um Gewalt gegen sozial Schwächere. Im Zentrum steht der „Schlüsselgedanke des ‚Verlangens nach Leben‘.“<sup>8</sup> In einer Predigt, die den *Empowerment*-Aspekt stark machen will, sollte dies zumindest genannt werden. Zum einen bewahrt es den Prediger davor, die hier wiederholten Regeln der Gemeinschaftsgerechtigkeit vorschnell als vermeintliche „Werkgerechtigkeit“ abzutun. Zum anderen schützt es die Hörenden davor, mit einem diffusen Gefühl von Schuld allein gelassen zu werden.

Gegen Letzteres spricht auch die Tatsache, dass „[w]eder der Singular in den Beschreibungen des Gerechten und des Frevlers [...] noch die Auswahl der Verhaltensweisen [...] einen Wechsel der Fokussierung weg von der nationalen Gemeinschaft hin zu Individuen“<sup>9</sup> implizieren. Es geht um gesellschaftliche Standards kollektiv gestalteter Gerechtigkeit, und vor diesem Hintergrund ist das vielfach zitierte Sterben weder als göttliche, noch als juristische Strafe zu verstehen, sondern als Konsequenz eines Lebenswandels, der in letzter Konsequenz die Lebensgrund-

... leidenschaftliches Werben für  
gutes und verantwortliches Leben.

lagen aller zerstört. Die ganze Passage ist keine wütende Androhung unvermeidlicher Strafe, sondern ein leidenschaftliches Werben

für gutes und verantwortliches Leben, zu dem der im Ezechielbuch zu Wort kommende Gott die Angesprochenen offensichtlich in der Lage sieht.

## Empowerment der Traumatisierten

Das nun mehrfach genannte Stichwort *Empowerment* wird in vielen Kontexten verwendet und meint ganz allgemein „Entwicklungsprozesse [...], in deren Verlauf Menschen die Kraft gewinnen, derer sie bedürfen, um ein nach eigenen Maßstäben buchstabiertes ‚besseres‘ Leben zu leben.“<sup>10</sup> In politischer Hinsicht kann es dabei um verstärkte Partizipation und damit um Zugang zu Entscheidungsmacht gehen,

7 In: Arnold Falkenroth/Heinz Joachim Held (Hg.), hören und fragen. Eine Predigthilfe. Bd. 4/2, Neukirchen-Vluyn 1976, 43–50, 43.

8 Greenberg (wie Anm. 1), 386.

9 AaO., 381.

10 Norbert Herriger, Empowerment in der sozialen Arbeit. Eine Einführung, Stuttgart 2020, 13.

mit Blick auf die alltägliche Lebenswelt kann eine vermehrte Selbstbestimmung in der Lebensgestaltung gemeint sein.

*Ruth Poser* definiert (Re-)Empowerment in ihrer Auslegung des Ezechielbuchs aus traumapsychologischer Perspektive als die Eröffnung von Möglichkeiten, „die zur Wiedergewinnung von Macht über die eigene Person und der Wahrnehmung eigener Handlungsmöglichkeiten führen.“<sup>11</sup> Solche Möglichkeiten sieht sie in der Perikope eröffnet:

„Die lange Antwort JHWHs hätte demzufolge auch etwas damit zu tun, die Angesprochenen als Gemeinschaft in die Sphäre des Lebens zurückzuholen, indem sie jedem und jeder Einzelnen gerechtes – in mehrfacher Hinsicht lebensförderliches – Handeln nicht in erster Linie vorschreibt, sondern zutraut! Aus einer Situation völliger Ohnmacht (neu) ins Handeln zu kommen, den Todeserfahrungen zum Trotz sich dem Leben (neu) zuzuwenden, dafür will Kap. 18 mit Nachdruck werben und dazu will es befähigen.“<sup>12</sup>

In diesem Zusammenhang leuchtet besonders V. 31 auf. Er erinnert an den bekannten Ps 51,12 („Schaffe in mir, Gott, ein reines Herz ...“), unterscheidet sich davon aber, ebenso wie von ähnlichen Stellen im Ezechielbuch (11,9; 36,36), deutlich: In der vorliegenden Perikope sind die Angesprochenen aufgefordert, für ihr verändertes Herz, d. h. ein argloses Denken, selbst zu sorgen. Ein wirklicher Widerspruch ist das bei genauerem Hinsehen nicht. Während in Ps 51,12 und an vergleichbaren Stellen Gott um eine wirkliche *Neuschöpfung* gebeten wird (ברא / *bara*), steht in Ez 18,31 ein Verb (עשה / *asah*), das vielleicht in diesem Kontext und in dieser Form nicht unbedingt mit „machen“, sondern eher mit „an etwas arbeiten“ zu übersetzen ist – dass das durchaus mit Mühen verbunden sein kann, scheint bei dieser Wortwahl mitzuschwingen.<sup>13</sup> Das ändert nichts daran, dass der Vers eine „singuläre Bevollmächtigung des Volkes, die so im Gegensatz zur sonstigen Stimmung des Buches steht“<sup>14</sup>, darstellt.

### **Der werbende, flehende, bittende Gott**

Das eine Problem mit dem Sprichwort von den sauren Trauben und den stumpfen Zähnen liegt in der (Selbst-)Entmächtigung derer, die es benutzen, und in der Verfügung zum Erstarren in der bloßen Feststellung erlebten Unglücks. Das andere ist das falsche Gottesbild oder mindestens „ein falsches Bild von Gottes jetzigem Handeln“<sup>15</sup>. In ihrer Untersuchung zeigt Poser auf, dass das Gottesbild im Ezechielbuch durchaus ambivalent ist, bis dahin, dass JHWH selbst als Täter erscheinen

11 *Ruth Poser*, Das Ezechielbuch als Trauma-Literatur (VTSup 154), Leiden 2011, 72.

12 AaO., 366.

13 Vgl. *Gesenius*.

14 *Greenberg* (Anm. 1), 380.

15 AaO., 379.

kann.<sup>16</sup> Das Kapitel 18 dagegen ist an dieser Stelle eindeutig, und dadurch passt die Perikope gut in den Textraum, den die sonstigen Perikopen des 3. Sonntags nach Trinitatis eröffnen – die allesamt auch ein (natürlich jeweils eigenständiges und eigenwilliges) Gottesbild zeichnen, das heilsam irritieren kann: Die hektisch nach einer Münze suchende Hausfrau, die ihre ganze Nachbarschaft aufscheucht (Lk 15,8–10). Der mit Händen und Füßen, mit ganzem Körpereinsatz Sünde und Schuld niederringende Erbarmer (Mi 7,18–20). Der bissig gegen religiöse Rechthaberei und für das Lebensrecht aller Geschöpfe argumentierende Streitpartner (Jona 4).<sup>17</sup>

Ez 18 ist von JHWHs „heißem Atem“<sup>18</sup> durchzogen: Schon die fünfmalige Gottespruchformel („Spruch des HERRN“), die im Laufe des Kapitels immer schneller aufeinander folgt, gibt der ganzen Perikope etwas Emphatisches, das durch Imperative, rhetorische Fragen und weitaus mehr Gestaltungselemente noch verstärkt wird – „[e]ine eindeutige Steigerung der Leidenschaft, die am Schluß ihren Höhepunkt erreicht, durchzieht das Wort.“<sup>19</sup> Ez 18 zeichnet das eindrückliche, vielleicht auch heilsam verstörende Bild eines leidenschaftlich argumentierenden (V. 19f.), streitenden (V. 29), ermutigenden (V. 31), werbenden (V. 23), flehenden (V. 32) Gottes, der nicht tatenlos zusieht, während seine Menschen auf den Abgrund zulaufen.

## Eine späte Wirkungsgeschichte

1965 besuchte *Konrad Adenauer* als erster ranghoher deutscher Politiker Israel. Die Initiative zu diesem Besuch hatte einige Jahre zuvor *David Ben-Gurion* bei einem Treffen mit Adenauer im New Yorker Hotel „Waldorf Astoria“ ergriffen. Obwohl 1965 nicht mehr im Amt, nahm Ben-Gurion an Adenauers Staatsbesuch, der in Israel auf geteiltes Echo stieß, teil. Einige Monate später erklärt er im Gespräch mit dem SPIEGEL:

**Das Bild eines Gottes, der nicht tatenlos zusieht, während seine Menschen auf den Abgrund zulaufen.**

„Ich habe Grund zu glauben, daß die überwiegende Mehrheit des Volkes nicht sehr weit weg ist von dem Standpunkt, den ich immer vertreten habe, und das ist ein prinzipieller Standpunkt. Ich entnehme ihn dem Buch der Bücher, dem Kapitel achtzehn des Buches

„Ich habe Grund zu glauben, daß die überwiegende Mehrheit des Volkes nicht sehr weit weg ist von dem Standpunkt, den ich immer vertreten habe, und das ist ein prinzipieller Standpunkt. Ich entnehme ihn dem Buch der Bücher, dem Kapitel achtzehn des Buches

16 Vgl. *Poser* (Anm. 11), 431 u. ö.

17 Die vorgeschlagenen Wochenlieder „Jesus nimmt die Sünder an“ (EG 353) oder „Ich lobe meinen Gott, der aus der Tiefe mich holt“ (EG.E 17) passen zum Thema des Sonntags. EG 353 ist auch auf andere Melodien singbar (z. B. 331 oder 115), die von der Stimmung her an diesem Sonntag vielleicht sogar besser passen. Eine Stichwortverbindung zu Ezechiel bietet EG 234,1 („So wahr ich lebe“, spricht dein Gott“), der Aspekt des Streitgesprächs, der in Ez 18 auch mitschwingt, könnte in EG 392 („Gott ruft noch, soll ich nicht endlich hören“) anklängen.

18 *Zimmerli* (Anm. 7), 49.

19 *Greenberg* (Anm. 1), 375.

Hesekiel: ‚Die Väter haben saure Trauben gegessen, und die Zähne ihrer Söhne sind stumpf geworden. So wahr ich lebe, sagt der Ewige, unser Gott, soll dieses Wort in Israel nicht mehr benutzt werden. Wohl sollen die Söhne für die Väter leiden, aber siehe, alle Seelen sind mein; die Seelen der Väter wie auch die Seelen der Söhne. Die Seele, die sündigt, soll sterben.‘ Ich sage, die Seelen, die schuldig geworden sind, sollen sterben, aber nicht die der Söhne. Ich sage, es gibt heute ein anderes Deutschland.<sup>20</sup>

Dr. Holger Pyka, geb. 1982, ist Gemeindepfarrer in Elberfeld, Dozent am Predigerseminar Wuppertal und Mitherausgeber der Göttinger Predigtmeditationen.

Röttgen 102, 42109 Wuppertal

E-Mail-Adresse: holger.pyka@ekir.de

---

20 DER SPIEGEL vom 8. Mai 1966, online unter: <https://www.spiegel.de/politik/die-vaeter-haben-saure-trauben-gegessen-a-a01e2550-0002-0001-0000-000046407153> (abgerufen am 30.12.2021).

## Wer sitzt auf der Anklagebank?

### Wieso niemand den ersten Stein werfen konnte

Friederike Kunath

---

#### Nur eine Geschichte über Vergebung?

Auf den ersten Blick fügt sich der Predigttext leicht in das Sonntagsthema ein. Es geht um Verantwortung und „friedliches Zusammenleben“<sup>1</sup>. Die Texte dieses Sonntags rufen zu Frieden auf – kein leichtfertiger Aufruf, denn intensive Bilder werden dafür evoziert, wie Frieden im Angesicht von Bösem und gegenseitiger Belastung errungen wird. Wir Menschen sind einander eine Zumutung, wir machen es einer der anderen schwer.

An diesem Sonntag hören die Gottesdienstbesucher gleich mehrere berühmte, starke Sätze. Als Wochenspruch „Einer trage des andern Last, so werdet ihr das Gesetz Christi erfüllen“ (Gal 6,2), in der Epistel „Lass dich nicht vom Bösen überwinden, sondern überwinde das Böse mit Gutem“ (Röm 12,21) und im Evangelium das prominente Gleichnis vom Splitter im Auge des Bruders und dem Balken im eigenen Auge, ein eindrückliches Bild von Selbstgerechtigkeit und notwendiger Vergebung (Lk 6,36–42).

Im Predigttext fällt der nicht weniger berühmte Spitzensatz: „Wer von euch ohne Sünde ist, werfe den ersten Stein auf sie“ (Joh 8,7). Jesus gegenüber der Ehebrecherin – schlicht ein moralisches Vorbild für den Umgang miteinander? Ja, und doch viel mehr. Wie so oft bei Johannes, eröffnet sich auf den zweiten Blick eine tiefgründige theologische Reflexion darüber, was Sünde eigentlich ist, wer darüber wie Gericht spricht, wer für die Folgen der Sünde mit dem Leben bezahlt und was Ehebruch damit zu tun hat.

Auch wenn diese Geschichte wohl ursprünglich nicht im Johannesevangelium enthalten war,<sup>2</sup> steht sie passend an ihrem Ort und kann mit großem Gewinn im Kontext des vierten Evangeliums ausgelegt werden.

---

1 <https://www.kirchenjahr-evangelisch.de/article.php#1052/viewport2> (abgerufen am 31.12.2021).

2 Die ältesten Handschriften enthalten die Perikope nicht, bei den übrigen Zeugen gibt es wechselnde Platzierungen, sowohl im Johannesevangelium als auch im Lukasevangelium.

## Ehebruch und Gotteslästerung

Die Geschichte von der Ehebrecherin findet sich am Beginn von Joh 8. Jesus befindet sich seit 7,10 erneut in Jerusalem, anlässlich des Laubhüttenfestes. Bevor es zu der Begegnung mit der Ehebrecherin kommt, geht Jesus schon einmal zum Lehren in den Tempel (7,14 und dann wieder 8,2) und wird dort von „den Juden“ auf die erstaunliche Qualität seiner Lehre angesprochen. Es entspinnt sich eine Diskussion über die göttliche Herkunft der Lehre Jesu und die Bedeutung der Tora des Mose, denn Jesus wird Gesetzesbruch vorgeworfen. Die Debatte um die Tora nimmt ein Ereignis aus Joh 5 auf, wo Jesus am Sabbat einen Gelähmten geheilt hatte. Nach dieser hitzigen Auseinandersetzung im Tempel zieht sich Jesus, offenbar über Nacht, an den Ölberg zurück (8,1), um am nächsten Morgen erneut in den Tempel zum Lehren zu kommen. Hier wird er nun durch Schriftgelehrte und Pharisäer mit der „auf frischer Tat ertapten“ Ehebrecherin konfrontiert, die es gemäß der Tora klar zu steinigen gelte – was Jesus dazu sage (8,3–5)?

Ehebruch ist in dieser Geschichte, wie auch noch in Europa im 20. Jahrhundert,<sup>3</sup> ein Verbrechen. Auch wenn die Todesstrafe zur Zeit Jesu für Ehebruch offiziell wohl nicht mehr angewandt wurde (maximal als Lynchmord),<sup>4</sup> ist aus den Bestimmungen der Tora klar, dass es sich um ein schweres Vergehen handelt. Diese kriminelle Tat hat eine gesellschaftliche und juristische Bedeutung und ist anders als der heute in der westlichen Kultur sogenannte „Seitensprung“ oder das „Fremdgehen“ nicht eine private und nur noch moralische Angelegenheit.

Die Frau ist für zeitgenössische Lesende eine Kriminelle. Um dies in einer Predigt deutlich zu machen, könnte die Frau verfremdet werden. Was, wenn es um eine Person ginge, die Betrug, Kindesvernachlässigung oder sogar Mord begangen hat? Eine Mutter, die ihr Kind hat verhungern lassen? Fällt es uns noch immer so leicht, instinktiv Mitleid mit ihr zu haben, wenn es um eine zutiefst abstoßende Person und nahezu unvergebbare Tat ginge? Täten wir uns dann so leicht mit dem Verhalten Jesu?

**Fällt es uns noch immer leicht, instinktiv Mitleid zu haben, wenn es um eine zutiefst abstoßende Person und eine nahezu unvergebbare Tat ginge?**

Ehebruch hat außerdem eine theologische Dimension. Er steht häufig mit Götzen dienst und Gotteslästerung zusammen und kann als Metapher für den Treuebruch am Gott Israels stehen.<sup>5</sup> Gott zu lästern, ist Ehebruch an Gott. Es ist gut denkbar, dass diese Verbindung auch in dieser Geschichte von der Ehebrecherin im Kontext

3 Noch am Beginn des 20. Jahrhunderts stand in den meisten europäischen Ländern auf Ehebruch eine Haftstrafe. 1969 wurde in Deutschland und schon 1955 in der DDR Ehebruch als Straftat abgeschafft. Vgl. <https://de.wikipedia.org/wiki/Ehebruch> (abgerufen am 20.12.2021).

4 Vgl. *Michael Theobald*, Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1–12 (RNT), Regensburg 2009, 561.

5 Vgl. Jer 5,7: „Wie soll ich dir denn gnädig sein, weil mich deine Kinder verlassen und schwören bei dem, der nicht Gott ist? Und nun ich sie gefüllet habe, treiben sie Ehebruch und laufen ins Hurenhaus.“ Weiter etwa Ez 18,6.15; 1Kor 6,9. Ehebruch gehört für *Tertullian* ge-

des Johannesevangeliums eine Rolle spielt, zumal sie inmitten des Diskurses um Jesu Umgang mit der Tora, seine Glaubwürdigkeit als Gesandter und sein Verhältnis zu Gott platziert ist.

### Die Frau als Platzhalterin – Jesus als Angeklagter

Ebenso wie die Ehebrecherin entgeht auch Jesus zweimal einem Steinigungsversuch (8,59; 10,31–33), beide Male ist seine vermeintliche Gotteslästerung der Grund. Joh 8 ist also von den Steinigungsversuchen gerahmt.

Könnte die Ehebrecherin als Parallelfigur zu Jesus gelesen werden? Dafür spricht auch, dass sie in der Geschichte explizit dazu missbraucht wird, um Jesus eine Falle stellen und ihn anklagen zu können (8,6). Sie und ihr Fall bilden also tatsächlich einen Stellvertreterfall für die Auseinandersetzung der Pharisäer mit Jesus. Eigentlich ist Jesus angeklagt.<sup>6</sup>

Nehmen wir diese Spur der Stellvertretung zwischen Jesus und der Ehebrecherin auf, fällt zudem auf, wie sich die Bedrohung im Zuge der verschiedenen Steinigungsversuche verschärft. Während es die Gegner Jesu hier noch einmal sein lassen, wollen sie es am Ende des Kapitels wirklich tun – der Versuch scheitert nur, weil Jesus wunderbarerweise entwischt. Hier und in 10,31–33 kommt Jesus der tödlichen Bedrohung näher, die der Frau erspart bleibt.

### Wer von euch ohne Sünde ist – vor Scham getroffen?

Der dramatische Höhepunkt der Geschichte liegt in dem einen Satz, den Jesus zu den anklagenden Pharisäern und Schriftgelehrten sagt: „Wer unter euch ohne Sünde ist, der werfe den ersten Stein auf sie“ (8,7). Nachdem die Gegner Jesu ihn zuvor gedrängt hatten, sich zum Fall zu äußern, doch dieser nur stumm mit dem Finger im Sand geschrieben hatte,<sup>7</sup> lässt er sich nun mit diesem gewichtigen Satz hören, nur um sofort erneut kniend in den Sand zu schreiben. Und offenbar genügt dieser eine Satz, die Angelegenheit auf einen Schlag zu beenden: Die Ankläger der Frau und Jesu gehen einer nach dem anderen weg, man stellt sich vor, mit gesenkten Köpfen, die Frau bleibt allein in der Mitte zurück.

meinsam mit Götzendienst und weiteren Vergehen zu den „delicta mortalia“, vgl. Tert, Pud 19,25; vgl. *Theobald* (Anm. 4), 556.

6 Dass es den Pharisäern und Schriftgelehrten kaum wirklich um die Frau und ihren Fall geht, zeigt sich auch daran, dass der männliche Ehebrecher abwesend ist. Er müsste jedoch nach mosaischem Recht ebenfalls getötet werden. Vgl. Lev 20,10; Dtn 22,22. Auch dass der Ehemann fehlt, ist auffällig.

7 Die Deutung dieser Geste ist sehr schwierig. Möglich ist ein Verweis auf Jer 17,13: „... die sich von dir abwenden, werden auf die Erde geschrieben“. Oder es ist einfach ein demonstratives Nicht-Beachten. Vgl. *Theobald* (Anm. 4), 558.

Eine beliebte Deutung des Satzes ist, dass er ähnlich wie das paulinische „Alle stehen unter der Sünde“ (Röm 3,9) eine tiefgreifende, erschütternde anthropologische Sicht formuliert, in deren Gewährwerden jedes Verurteilen eines anderen Menschen in sich zusammenfallen muss.<sup>8</sup> Wir sind alle gleich, vor der Heiligkeit Gottes sind wir alle Sünder und niemand steht über dieser Ehebrecherin. Von Scham getroffen, in Selbsterkenntnis erschüttert, verlassen also die Ankläger die Szene und nehmen ihre Niederlage gegen Jesus in Kauf. Sicher kann Scham als instinktiv plausible Reaktion hier eine Rolle spielen – auch dann ist die Reaktion innerhalb des Johannesevangeliums allerdings erstaunlich. An anderer Stelle geben die Gegner Jesu nicht so schnell auf und liefern sich erbitterte Debatten mit Jesus.<sup>9</sup> Insofern ist, wenn man die Geschichte innerhalb des vierten Evangeliums liest, schon diese Reaktion ein Wunder!

Es ist allerdings fraglich, ob Johannes wirklich sagen will, dass nun einmal alle Menschen schlechthin Sünder sind und sich die Verurteilung der Frau deshalb erübrigt. Denn Johannes hat einen sehr eigenen, deutlich profilierten Sündenbegriff:<sup>10</sup> Sünde ist für ihn im Kern Unglaube, die Weigerung, Jesus anzuerkennen: „Sünde (heißt), dass sie nicht an mich glauben“ (16,9).

Der johanneische Jesus spricht seine Gegner auf ihre Weigerung an, ihn anzuerkennen, auf ihren Unglauben. Dieser ist ja, das passt zur typisch johanneischen Ironie, in der Geschichte sowieso evident! Eben ihr Ansinnen, Jesus zu verklagen, ist also letztlich der Grund, dass sie ihre Legitimität zur Beurteilung und Verurteilung der Ehebruchs-Angelegenheit und vor allem zur Anklage Jesu verlieren. Wären sie ohne Sünde, also würden sie Jesus wirklich erkennen, dann würden sie natürlich von ihrem Ansinnen ablassen.

Die wirklichen Sünder, d.h. Ungläubigen, sind die Pharisäer und Schriftgelehrten. Dieses Verständnis findet sich erneut in Joh 9 wieder, in der Geschichte vom Blindgeborenen. Hier ist die Frage, wer eigentlich Sünder ist, zentral – der blind, also in Sünde Geborene, oder diejenigen, die seine Heilung durch Jesus nicht akzeptieren können und wie besessen den Geheilten, ehemals Blinden und Jesus anzuklagen versuchen? Auch der Blindgeborene ist, ganz ähnlich wie die Ehebrecherin, eine Figur, die nur oberflächlich als Sünder zu gelten hat, die wegen ihres Geschicks mit Jesus zusammenfindet und sich der Anklage und den Angriffen der Gegner Jesu ausgesetzt sieht und innerhalb der Geschichte entlastet wird – während es die Gegner sind, die als blind und damit als wirkliche Sünder erwiesen

8 So etwa *Theobald* (Anm. 4), 559.

9 Vgl. etwa Joh 6,22–59; 7,11–52; 8,30–59(!); 9,8–41.

10 Das erste Mal ist in 1,29 von Sünde die Rede, prominent in dem Moment, als Jesus die Handlung betritt und von Johannes d. Täufer mit wuchtiger Autorität als Lamm Gottes identifiziert wird: Gottes Lamm, das die Sünde der Welt hinwegnimmt, das ist die erste Aussage über Jesus (Joh 1,29). Vgl. zum johanneischen Sündenbegriff *Martin Hasitschka*, *Befreiung von Sünde nach dem Johannesevangelium. Eine bibeltheologische Untersuchung* (IThS 27), Innsbruck 1989.

werden: „Wärt ihr blind, so hättet ihr keine Sünde; weil ihr aber sagt: Wir sind sehend, bleibt eure Sünde“ (9,41).

So wie die Rolle der Angeklagten sich in der Geschichte von der Ehebrecherin zu Jesus und zu den Anklägern hin verschiebt, so wandert auch die Zuschreibung des Sünders – von der Frau über Jesus bis zu denen, die sich selbst keiner Sünde bewusst sind. Sehr modern ist für Johannes Sünde letztlich fehlende Selbsterkenntnis und fatale Selbstgerechtigkeit.

**Für Johannes ist Sünde letztlich fehlende Selbsterkenntnis und fatale Selbstgerechtigkeit.**

## Die Sünderin stellt sich ihrem Richter

Die Ankläger zwingen Jesus in die Rolle eines Richters, doch nur die von ihnen angeklagte Frau akzeptiert diese Rolle in ihrer ganzen Tragweite. Während die Ankläger in dem Moment, wo sie selbst zu Angeklagten werden, verschwinden und sich ihrer eigenen Sünde sowie dem Urteil Jesu entziehen, steht die Frau im wahrsten Sinne des Wortes zu ihrem Vergehen und stellt sich dem Richter Jesus. Dabei hätte sie gut Gelegenheit gehabt, mit der Menge gleichfalls unbesehen zu verschwinden.<sup>11</sup>

Das Thema Gericht und die Rolle Jesu als Richter wird intensiv u. a. in Joh 8,12–29 verhandelt, dem Abschnitt, der unmittelbar auf die Geschichte von der Ehebrecherin folgt.<sup>12</sup> Als kommentierte er das Ereignis mit der Frau, sagt Jesus nun: „Ihr richtet nach dem Fleisch, ich richte niemand“ (8,15) und fährt fort: „Wenn ich aber richte, so ist mein Richten gerecht; denn ich bin's nicht allein, sondern ich und der Vater, der mich gesandt hat“ (8,16). Mehr noch, auch als Zeuge bezeichnet sich Jesus, der wie in einem ordentlichen Prozess verlangt, zwei Zeugen mitbringt: „Ich bin's, der von sich selbst zeugt; und der Vater, der mich gesandt hat, zeugt auch von mir“ (8,18).

In dieser richterlichen Autorität stellt der johanneische Jesus fest, dass es seine Kontrahenten sind, die „in ihrer Sünde sterben“ werden (8,21.24). Das Gericht zieht sich selbst zu, wer im Unglauben, d. h. in der Sünde verharret. Insofern kann das Verhalten der Ehebrecherin, sich dem Urteil Jesu zu stellen, als Anerkenntnis ihres Vergehens und damit gerade als Überwinden von Sünde verstanden werden, analog dazu, dass der Blindgeborene sehend geworden ist. Denn auch wenn keine Rede von ihrem Glauben an Jesus ist, so demonstriert sie doch eine deutliche Anerkennung seiner Autorität.

11 Vgl. für dieses schöne Detail: <https://docplayer.org/77434853-Evangelien-jesus-und-die-ehebrecherin.html> (abgerufen am 20.12.2021).

12 Diese thematische Verbindung ist ein weiterer Grund, von einer sinnvollen Platzierung der Geschichte zu sprechen.

## Sündige nicht mehr – vergibt Jesus der Ehebrecherin ihre Sünde?

Die Art, wie der johanneische Jesus seine Richterfunktion wahrnimmt, ist sehr interessant. Mir scheint plausibel, dass er deshalb kein Urteil im Fall der Ehebrecherin spricht, weil ihre Ankläger und Zeugen verschwunden sind und er somit gar keinen Fall mehr vor sich hat. „Dann verurteile ich dich auch nicht“ ist insofern eine Aussage, die das Verfahren einstellt. Sie ist m. E. keine Vergebungsaussage<sup>13</sup> – dafür müsste die Schuld klar festgestellt werden, was nicht möglich ist – und auch kein „Freispruch“,<sup>14</sup> denn das wäre die Feststellung der Unschuld.

Dass Jesus trotzdem von der Richtigkeit des Vorwurfs an die Frau ausgeht, zeigt sich in dem Satz „Sündige hinfort nicht mehr“, mache nicht weiter mit deiner Sünde. Das muss sich nicht allein auf den Ehebruch beziehen und eröffnet der Frau angesichts ihrer überraschenden Rettung vor dem Lynchtod einen Neuanfang.

Insofern „schwebt“ die Frage, wie Jesus eigentlich mit der Sünde der Frau umgeht, etwas in der Luft. Weder ist sie unschuldig noch wird ihre Schuld vergeben. Der Fall wird schlicht nicht weiterverfolgt. Gleichzeitig ist wichtig, dass Jesus in keiner Weise das geltende Recht in Bezug auf Ehebruch aufhebt. Doch die Legitimität des Verfahrens ist hinfällig, durch die Art, wie die Anklage zustande kam. Er lässt die Frau nun nicht dafür, dass er selbst das eigentliche Ziel der Aktion war, büßen.

**Jesus spricht die Frau als Jüdin an, die selbst weiß, was in der Tora steht.**

Mit dem schlichten Satz „Sündige nicht mehr“ verweist Jesus die Frau auf ihr Verhältnis zu Gott, er spricht sie als Jüdin an, die selbst weiß, was in der Tora steht, und die selbst beurteilen kann, was sie tun soll.

Die Geschichte von der Ehebrecherin in Joh 8 ist viel mehr als ein Lehrstück über vorbildhaftes Verhalten mit Sündern und über Vergebung. Die Geschichte deckt Mechanismen von Selbstgerechtigkeit und Vermeidung von Schuldbewusstsein auf und vor allem thematisiert sie den großen, letztlich tödlichen Vorwurf an Jesus: dass er ein Gotteslästerer sei und damit die größte aller Sünden begangen habe. Obwohl er unschuldig ist, muss Jesus wegen dieses Vorwurfs sterben und erleidet so stellvertretend das, was der Ehebrecherin und mit ihr uns Sündern erspart bleibt.

Dr. theol. Friederike Kunath, geb. 1982, ist Kursleiterin, Schreibcoach, Lektorin und Verlegerin ([www.schreibstimme.ch](http://www.schreibstimme.ch)).

Forchstrasse 3, CH-8610 Uster

E-Mail-Adresse: [kunath@schreibstimme.ch](mailto:kunath@schreibstimme.ch)

<sup>13</sup> So auch *Leon Morris*, *The Gospel according to John* (NICNT), Grand Rapids (MI) 1971, 891.

<sup>14</sup> Von „Freispruch“ und „Vergabung“ spricht *Theobald* (Anm. 4), 560. Dies sind m. E. zwei unterschiedliche Phänomene.

## Der denkbar größte Reisesegen

Magdalene L. Frettlöh

---

„Der theologische Zwischenbegriff im AT zwischen Gott und dem Glück etc. des Menschen ist [...] der des Segens. Gewiss geht es im AT, also z. B. bei den Erzv Vätern, nicht um das Glück, aber es geht um den Segen Gottes, der alle irdischen Güter in sich schließt. Dieser Segen ist die Inanspruchnahme des irdischen Lebens für Gott, und er enthält alle Verheißungen.“  
*Dietrich Bonhoeffer*<sup>1</sup>

### (K)ein Sommer- und Urlaubsreiseevangelium?

Mitten im Sommer, wenn für viele Menschen Ent- und Ausspannen, Ferien und Freizeit, Unterbrechung von Alltag und Arbeit angesagt sind und auch die meisten Gruppen und Kreise in unseren Gemeinden pausieren, bietet das Proprium des 5. Sonntags nach Trinitatis eine unbequeme Provokation: Die Lese- und Predigttexte muten Abschied und Aufbrechen, Loslassen und Neubeginn zu. Kein Wunder, dass der Kurzkomentar des Perikopenbuchs für diesen Tag mit dem Satz beginnt: „Gottes Ruf und seine Botschaft folgen nicht immer menschlicher Logik“<sup>2</sup>, womit selbstredend noch mehr und anderes gemeint ist als das auf den ersten Blick Unzeitige dieses Sonntagsevangeliums.

Zugleich aber ist die Sommerzeit Reisezeit. Und auch eine Urlaubsreise kann zu einem Gleichnis für größere, gewichtigere Aufbrüche im Leben werden. Bereits ein

**Aufbrüche lassen ja nicht nur uns aufbrechen, sondern brechen bisweilen auch manches in uns auf.**

Tagesausflug mag das Bedürfnis nach einem Reisesegen wecken, ist der Segen doch die *rite de passage* schlechthin. Nie sind wir segensbedürftiger als in Schwellensituationen, in

- <sup>1</sup> *Dietrich Bonhoeffer*, Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft (DBW 8), hg. von Christian Gremmels, Eberhard Bethge und Renate Bethge in Zusammenarbeit mit Ilse Tödt, Gütersloh 1998, 548 (Brief an Eberhard Bethge vom 28.7.1944). Zur Vertiefung der hier vorgelegten Auslegung vgl. *Magdalene L. Frettlöh*, Theologie des Segens. Biblische und dogmatische Wahrnehmungen, Gütersloh <sup>5</sup>2005, 271ff.; online: [https://www.reformiert-info.de/Magdalene\\_L.\\_Frettlöh\\_Theologie\\_des\\_Segens-5698-0-56-7.html](https://www.reformiert-info.de/Magdalene_L._Frettlöh_Theologie_des_Segens-5698-0-56-7.html) (aufgerufen am 1.09.2021). Zu *Bonhoeffers* Segensverständnis vgl. dort 189–214.
- <sup>2</sup> Perikopenbuch, hg. von der Liturgischen Konferenz für die Evangelische Kirche in Deutschland, Bielefeld/Leipzig <sup>3</sup>2019, Zwischenblatt nach 360.

denen sich die Verletzlichkeit, das Ungeborgensein und die Endlichkeit unseres Lebens deutlicher als sonst aufdrängen. Es könnte ja sein, dass es keine Rückkehr ins Altvertraute und Gewohnte geben wird oder dass wir, wenn wir zurückkehren, nicht mehr die sein werden, als die wir aufgebrochen sind. Aufbrüche lassen ja nicht nur uns aufbrechen, sondern brechen bisweilen auch manches in uns auf. Was hielte unser Leben diesseits und jenseits der Schwelle zusammen, wenn nicht die Treue des segnenden Gottes?!

Der segensverheißungsvolle Aufbruch Abrams auf göttliche Weisung hin, der sich ereignet, wann immer Gen 12,1–4a zur Sprache kommt,<sup>3</sup> kann mit Fug und Recht als *die* Aufbruchserzählung der Weltliteratur gelten, wobei nicht selten der Aufbruch Abrams (ohne Rückkehr) und der Aufbruch des Odysseus (mit Rückkehr) einander als Sinnbilder hebräischen Alteritäts- und griechischen Identitätsdenkens kontrastiert wurden.<sup>4</sup> Die Segensverheißung an Abram, der denkbar größte Reisesegen, hat Geschichte gemacht und Geschichte geschrieben. Und womöglich wird es die Kernfrage der Predigt sein, wo wir, die wir nicht Abra(ha)m und nicht Israel sind, in dieser Geschichte vorkommen. Die wunderbare Segensverheißung – „Ich werde dich segnen [...], und du sei ein Segen!“ – gilt Abram, seiner Familie und seinem Volk. Ein Segen zu sein, macht ihre von Gott gewollte, geschenkte und bewahrte Identität aus. Die Frage, ob und, wenn ja, wie wir uns auf dieses an Abram adressierte Segenswort berufen können und was das dann für uns als christliche Gemeinde heißt, hängt aufs Engste zusammen mit dem Ort, der uns in diesem ersten Wort, das Adonaj mit Abram/Israel spricht, zukommt.

**Die Segensverheißung  
an Abram – der denkbar  
größte Reisesegen.**

### **Lech lecha! – „Drauflosgehen“ oder die Zumutung eines radikalen Abschieds und zielgerichteten Aufbruchs?**

Die Website zum evangelischen Kirchenjahr empfiehlt – unter dem Titel „Drauflosgehen“ – eine (mindestens zweistündige) Übung, die der Einfühlung in die Situ-

3 Abram und Sarai sowie die anderen Akteur:innen der Erzelternerzählungen sind *literarische* Gestalten. Die Geschichten von ihnen modellieren – komplementär zu prophetischen Texten – Möglichkeiten eines verbindlich gestalteten Lebens nach dem Babylonischen Exil. Frei nach *Elie Wiesels* Hiob-Diktum: „Hiob hat nie gelebt, aber er hat sehr gelitten“ (*Elie Wiesel*, Adam oder das Geheimnis des Anfangs, München <sup>2</sup>1982, 211) ließe sich sagen: „Abram hat nie gelebt, aber er ist sehr gesegnet und wirklich aufgebrochen.“

4 Um nur ein Beispiel zu nennen: *Emmanuel Lévinas*, Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und zur Sozialphilosophie, Freiburg i. Br./München <sup>3</sup>1992, 213–218 („Bewegung ohne Wiederkehr“): „Dem Mythos von Odysseus, der nach Ithaka zurückkehrt, möchten wir die Geschichte Abrahams entgegensetzen, der für immer sein Vaterland verlässt, um nach einem noch unbekanntem Land aufzubrechen, und der seinem Knecht gebietet, selbst seinen Sohn nicht zu diesem Ausgangspunkt zurückzuführen.“ Bei Abraham findet *Lévinas* „eine Bewegung des Selben zum Anderen, die niemals zum Selben zurückkehrt“ (215f.).

ation des aufbrechenden Abram (oder der in die Nachfolge Jesu berufenen Jünger im Evangelium Lk 5,1–11) dienen soll:

„Wie ist das wohl, alles stehen und liegen zu lassen und zu vertrauen? [...] Legen Sie [I]hre Uhr ab, lassen Sie Ihr Handy daheim und machen sich einfach auf den Weg – ganz egal ob zu Fuß oder mit der Straßenbahn. Nehmen Sie sich keine feste Route vor, sondern lassen Sie sich von Ihrer Lust leiten. Wie fühlt es sich an, einmal keinen Plan zu haben? Spüren Sie die Freiheit – oder auch die Unsicherheit, wohin es gehen soll? Wie wäre das – nur aus dem Vertrauen zu leben? Geht das überhaupt? Vielleicht möchten Sie Ihre Gedanken in einem Gebet vor Gott bringen.“<sup>5</sup>

Dass diese – ziemlich unausgegorene – Übungsanleitung zu einer hilfreichen und befreienden, aber auch irritierenden und verunsichernden (Selbst-)Erfahrung führen kann, will ich nicht ausschließen. Was sie auslöst, hängt wohl nicht zuletzt daran, wer oder was einem:einer da unterwegs begegnet oder zu-fällt. Doch hat sie etwas mit dem *lech-lecha*-Ruf, den Abram vernimmt, gemeinsam? Wenn der Duden für „drauflosgehen“ die Bedeutung „ohne zu zögern, geradewegs auf sein Ziel losgehen“<sup>6</sup> angibt, dann ist das offenbar ein anderes Drauflosgehen als das der kleinen Übung, die eher an Goethes Gedicht „Gefunden“ (1813) erinnert: „Ich ging im Walde / So für mich hin / Und nichts zu suchen / Das war mein Sinn.“<sup>7</sup>

## Die Unvertretbarkeit des Aufbruchs

Das programmatische *lech-lecha* am Anfang der Gottesrede an Abram bleibt in der Wiedergabe mit „Geh/e!“<sup>8</sup>, die das *lecha* unterschlägt, unterbestimmt. Es kommt in der Wendung ja eine eigenartige Selbstbezüglichkeit, ein Auf-sich-selbst-Zurückgeworfensein zum Ausdruck, das des verheißenen göttlichen Segens um so bedürftiger macht. *Lecha*, verstanden als „für-dich“ oder, stärker noch, „auf dich gestellt“<sup>9</sup>, markiert die ganze Radikalität des Aufbruchs, sowohl im Rückblick auf das, was losgelassen, verlassen und aufgegeben werden muss, als auch im Ausblick auf das, was kommen, begegnen und widerfahren wird. Es lässt keinen Raum für Halbheiten, macht kein Gehen und Bleiben zugleich möglich, lässt nicht auf der Schwelle verweilen. *Benno Jacob* hat darauf aufmerksam gemacht, dass hier ein Dativ des

5 <https://www.kirchenjahr-evangelisch.de/article.php#1054/viewport2> (aufgerufen am 2.09.2021).

6 <https://www.duden.de/rechtschreibung/drauflosgehen> (aufgerufen am 2.09.2021).

7 *Johann Wolfgang Goethe*, Sämtliche Werke, Briefe, Tagebücher und Gespräche. Bd. 2: Gedichte 1800–1832, hg. von Karl Eibl, Frankfurt a. M. 1987, 20.

8 So etwa Zürcher Bibel 2007, Elberfelder 2006; Luther 2017. Als weitere Verdeutschungen begegnen: „geh fort ...“; „zieh hinweg ...“; „geh für dich heraus ...“; „geh für dich hin ...“; „geh vor dich hin ...“; „Isolier dich!“; „verlass ...“; „Geh los!“

9 So in der Übersetzung für den DEKT 2001 in Frankfurt a. M.; vgl. *Jürgen Ebach*, Ein weites Feld – ein zu weites Feld? Bibelarbeit über 1. Mose 12, in: ders., Ein weites Feld – ein zu weites Feld? (Theologische Reden 6), Bochum 2004, 76–100, 78.81–83.

Interesses (auch *dativus ethicus*), also ein Aufbruch, bei dem Abram innerlich engagiert ist, ganz bei der Sache ist, zu wenig sagt. Für Jacob bezeichnet das *lecha*

„negativ die Uninteressiertheit an allem Sonstigem, sich um nichts anderes kümmern, als nur das Gehen an sich, sich darin verlieren, seinen eigenen Weg gehen [...] durchschneide alle Bande, geh, ohne zurückzublicken. Es ist die Forderung an den Gottberufenen, einzig *seinen* Weg zu gehen. [...] Gott lockt gleichsam (vgl. Hos 2,10) den Abraham: komm, folge mir, ich will dir etwas zeigen, lass darum alles hinter dir.“<sup>10</sup>

Die Radikalität dieses *lech-lecha*, mit dessen Befolgung Abram alles auf eine Karte setzen soll, nämlich darauf, künftig das an ihn ergangene Wort Adonajs vorbehaltlos an sich geschehen zu lassen und seinerseits zu *verantworten*, fällt umso mehr ins Gewicht, als der 75-jährige Abram ja keineswegs allein aufbricht (vgl. V. 4f.). Ist dieser Aufbruch also kein einsamer, so liegt die Härte in der Unvertretbarkeit, die Abram zugemutet wird. *Er* ist gerufen und kann diesen Ruf an keine:n Andere:n abtreten. Die Antwort auf Gottes Anspruch kann ihm niemand abnehmen, auch nicht seine Frau Sarai oder sein Neffe Lot.<sup>11</sup> Indem aber dieser Ruf ein Herausgerufenwerden, und zwar aus einer dreifachen Bindung ist, eignet ihm – bei allen Entsicherungen und Verunsicherungen – zugleich etwas ungemein Befreiendes.

### *Das Befreiende des Aufbruchs*

„Geh, auf dich gestellt, aus deinem Land, aus deiner Verwandtschaft, aus deinem Elternhaus ...!“ Die Zumutung dieses Rufs wäre ohne die Zusage des göttlichen Segens, welcher biblisch *das* Medium der *providentia Dei*, der Fürsorge Gottes in Gestalt von Bewahrung, Begleitung und Leitung, der Inbegriff also der lebensförderlichen Gegenwart Gottes ist, kaum auszuhalten. Das Herausgerufenwerden impliziert aber auch, dass Abrams und Sarais Zukunft nicht von all’ den Einflüssen und Prägungen, die sie in Ur und Charan (vgl. Gen 11,27–32) erfahren haben, bestimmt bleibt, dass sie – mit den Bindungen an Land und Leute, Familie und Elternhaus – auch die Fesseln, die ihnen diese Bindungen auferlegt hatten, bis hin zu möglichen Traumata, hinter sich lassen können. Sie sollen ihr künftiges Leben nicht überschatten. Im „Verlassen der Vergangenheit“ geht es um ein „Freilassen

10 Benno Jacob, Das erste Buch der Tora. Genesis, Berlin 1934/Reprint Stuttgart 2000, 333f. Vgl. Ebach (Anm. 9), 82: „Abram soll (und wird) gehen ohne Rückversicherung, ohne zu fragen, was die andern sagen, die Mehrheit denken wird, ohne Anpassung an das, was üblich, ohne das Leitbild dessen, was ‚man tut‘.“

11 Diese Unvertretbarkeit erreicht ihren Höhepunkt in der Erzählung von der *Aqeda*, der Bindung Isaaks, in Gen 22,1–19; nur hier, in V. 2, begegnet *lech-lecha* noch einmal, so dass bereits mit dem Aufbruchgebot am Beginn der Segensverheißung auf die Situation der größten Gefährdung dieses Segens vorgegriffen wird. Allerdings kommt die Wendung in der 2. Person fem. Sg. (*lechi-lach*) in Hld 2,13 als Aufforderung ihres Geliebten an Shulamit vor. In den Lebensräumen, in denen das Hohelied spielt, ereignet sich etwas von der Erfüllung der Abram gegebenen Verheißung (vgl. Klara Butting, Die Buchstaben werden sich noch wundern. Innerbiblische Kritik als Wegweisung feministischer Hermeneutik, Berlin 1994, 121–133).

**Was war, soll nicht mehr schuld sein an dem, was kommt.**

der Zukunft<sup>12</sup>. Indem sie mit ihrem Leben fortan den Ruf Gottes verantworten, sind sie davon frei, ihre Herkunft für ihre Zukunft verantwortlich zu machen. Was war, soll nicht mehr schuld sein an dem, was kommt.<sup>13</sup>

Mich erinnert dies an die etwa in dieselbe Zeit weisende Verheißung von Jes 65,17: „Ja, siehe doch, wie ich einen neuen Himmel erschaffe und eine neue Erde. Der früheren wird man sich nicht erinnern, sie steigen nicht ans Herz hinauf.“ Damit ist keine Schlussstrichmentalität gemeint, „sondern das Setzen darauf, dass die alten Muster nicht ewig gelten, dass sie die Zukunft gerade nicht determinieren sollen.“<sup>14</sup>

### *Nur das Wort als Halt*

Am Anfang ihres Weges haben Abram und Sarai dessen Ziel nicht vor Augen, sondern nur als göttliches Versprechen im Ohr. Gott verspricht ihnen, dass ihr Weg nicht ins Ungewisse, nicht ins Leere führen wird. Ohne eigene Anschauung, wohin ihr Aufbruch sie führen wird, bleibt ihnen nichts anderes übrig, als sich – mit Haut und Haar, auf Gedeih und Verderb – auf dieses Wort zu verlassen, sich ihm anzuvertrauen und darauf zu pochen, dass Gott es an ihnen und ihren Kindern wahr macht, dass Gott ihnen nicht nur das verheißene Land, sondern unterwegs auch sich selbst zeigen wird. In Gen 22, am tiefsten Abgrund seines Lebens, wird Abraham bekennen, dass Gott sich hat sehen lassen (V. 14). Wie könnte Gott auch sonst gerecht(fertigt) sein?!<sup>15</sup>

Dieses Wortvertrauen, das Abram und Sarai abverlangt wird, nennt die Bibel Glaube – kein dem Menschen von Haus aus eigenes Tun, vielmehr Gabe Gottes, wie der Wochenspruch Eph 2,8 bezeugt. Das aber hat Abram (und Sarai) nicht daran gehindert, bisweilen selbst der Erfüllung der göttlichen Verheißung kräftig nachzuhelfen (vgl. die Hagarerzählung in Gen 16 und 21) oder sie ihrerseits zu gefährden (schon in Gen 12,10–20), was die Erzelternerzählungen in dem ihnen eigenen Realismus nicht tabuisieren. Es ist bisweilen ja so verdammt schwer, nicht

**Es ist bisweilen ja so verdammt schwer, nicht mehr als nur ein Wort, und sei es auch ein Gotteswort, zu haben.**

12 *Butting* (Anm. 11), 122.

13 *Michael Schäfer* fokussiert seine Predigthilfe zu Gen 12,1–4 „Heldentum des ganz normalen Lebens“ (in: *Predigtmeditationen im christlich-jüdischen Dialog. Zur Perikopenreihe IV*, Berlin 2017, 269–274) ganz auf diese Redeeröffnung und bietet im Gespräch mit jüdischen Auslegungen vier Übersetzungsmöglichkeiten und damit verbunden auch anregende Aktualisierungen.

14 *Jürgen Ebach*, *Die Utopie hat einen Ort. Bibelarbeit über Jesaja 65,17–25*, in: ders., *Vielfalt ohne Beliebigkeit. Theologische Reden 5*, Bochum 2002, 34–56, 39.

15 Vgl. das doppeldeutliche „Und Abram vertraut auf Adonaj, und das rechnete er ihm als Gerechtigkeit an“ (Gen 15,6). Doch wen rechtfertigt hier Abrams Gottvertrauen: Abram in den Augen Gottes oder Gott in den Augen Abrams? Wie so oft, ist auch hier nur die Alternative falsch.

mehr als nur ein *Wort*, und sei es auch ein *Gotteswort*, zu haben. Wie gut, dass es da trotzig-getroste Mütter und Väter im Glauben gibt, die Gott wie die Beter:innen des 73. Psalms, des Wochenpsalms, ihr Dennoch (V. 23) entgegengehalten haben. Oder Dichter:innen, die nur als Wortbewohner:innen zu überleben vermochten: „Mutterland // Mein Vaterland ist tot / sie haben es begraben / im Feuer // Ich lebe / in meinem Mutterland / Wort“<sup>16</sup>. Gottes (Verheißungs-)Wort als Mutterland bewohnen, in ihm allein heimisch sein – eine Utopie?

## Der in den Abramsegen eingewickelte Schöpfungssegen

Das Wort, das Gott Abram gibt, hat es in sich, dreht es sich doch um die künftige Identität Abrams (und seiner Nachkommen) und dabei von Anfang an auch um das Verhältnis zwischen dem von Abram abstammenden Gottesvolk und den anderen Völkern, „allen Mischpoken des Erdbodens“ (V. 3b). Nach Gen 12,2f. ist der Segen Gottes das Band, das Israel und die Völkerwelt zusammenhält. Wie genau aber sieht diese segensreiche Lebensverbindlichkeit aus?

Anmutig heißt es in *Matthias Claudius'* Erntedanklied „Wir pflügen und wir streuen“, das die Selbstwirksamkeit des göttlichen Segens ebenso thematisiert wie die menschliche Kooperation mit dem segnenden Gott: „Er wickelt seinen Segen / gar zart und künstlich ein“ (EG 508,2). Um einen kunstvoll eingewickelten Segen handelt es sich auch in Gen 12,2f.: Was hier in den Abramsegen eingewickelt wird, ist der Schöpfungssegen von Gen 1,28 und Gen 5,2. Die *Universalität* des allen Menschen geltenden Schöpfungssegens wird eingebunden in die *Partikularität* des Abramsegens.<sup>17</sup> „Es kommt darin der großartigste religiöse Universalismus zum Ausdruck, den kein Prophet hat übersteigen können, und den man [...] vergebens zu verkleinern versucht.“<sup>18</sup>

Die Segensverheißung an Abram begründet im biblischen Kanon nicht nur die Geschichte der Mütter und Väter Israels; in ihr macht Gott auch einen neuen Anfang mit der Menschheit – vergleichbar dem ersten Schöpfungstag: Fünfmal ist hier von Seg(n)en die Rede, ebenso oft wie vom Schlüsselbegriff Licht in Gen 1,3–5. Das an Abram gerichtete „Werde du ein Segen!“ korrespondiert dem „Es werde Licht!“ (1,3). Von Gott gesegnet, wird Abra(ha)m/Israel zum „Licht für die Völker“ (Jes 42,6; 49,5f.). Das heißt aber nun gerade nicht, dass Israel nur Durchgangsstation für den Segen Gottes ist, der sich in alle Welt verströmen soll. Das von Gott gesegnete Israel ist nicht nur ein Segensparadigma für Wünsche wie: „Sei gesegnet wie Abram!“ Ebenso wenig wie hier nur Israel und nicht auch die Völker Segen

16 *Nelly Sachs*, Sanduhrschritt. Gedichte, Frankfurt a. M. 1994, 94.

17 Es geht hier nicht um eine anthropozentrische Sicht auf den Schöpfungssegen. Dass auch Flora und Fauna von Gott gesegnet sind, ist vorausgesetzt, doch ist dieser Segen hier nicht explizit im Blick, wo das Verhältnis von Israel und Völkerwelt segentheologisch bedacht wird.

18 *Jacob* (Anm. 10), 339.

empfangen sollen, geht es darum, dass Israel um der Völker willen gesegnet wird. Das Gewicht der Verheißung liegt eindeutig darauf, dass Abram und seine Nachkommen von Gott um ihrer selbst willen gesegnet sind und bleiben und dass nicht-jüdische Menschen um Gottes und um Israels willen dem segnenden Verhalten Gottes entsprechen sollen. Menschen aus der Völkerwelt haben keinen unmittelbaren Zugang mehr zum ursprünglichen Segen Gottes. Jenseits von Eden ist er nur noch als Abra(ha)mseggen zu ‚haben‘. Die Abramverheißung von Gen 12,3 ist das Tor zu Gen 1,28, zum Segen des Schöpfers, der *allen* Menschen gilt.<sup>19</sup> Weil in der Ambivalenz des Lebens jenseits von Eden Segen und Fluch oft ununterscheidbar ineinander liegen, was sich z. B. darin zeigt, dass – wie Kain in Gen 4 – Menschen mit den ungewollt widrigen Folgen ihres gutgemeinten Tuns nicht zurande kommen, errichtet Gott mit der Segensverheißung an Abram ein neues Kriterium für ein Leben im göttlichen Segen.

Achten wir darum noch etwas genauer auf die Rollen, die in V. 2f. Gott, Abram und uns Menschen aus der Völkerwelt zukommen: „*Segnen werden sich lassen mit dir alle Familien des Erdbodens!*“ (V. 3b). Sich segnen lassen – das heißt weder sich selbst segnen noch einfach gesegnet werden. Sich segnen lassen, heißt, das segnende Handeln eines anderen zulassen, es geschehen lassen, es wahr- und annehmen.

**Manchmal ist dieses Zulassen viel schwerer, als etwas selbst aktiv zu tun.**

Und manchmal ist dieses Zulassen viel schwerer, als etwas selbst aktiv zu tun. Das Subjekt dieses Segnens ist Gott: Der Abram segnet, will auch die Völker segnen, aber eben *mit* Abraham – nicht ohne, nicht anstelle, nicht gegen, sondern zusammen mit und durch ihn. Das kleine Wörtchen *mit* ist eine geradezu fundamentaltheologische Präposition.<sup>20</sup>

Vor dem „Sich-Segnen-Lassen aller Familien der Erde“ steht die göttliche Zusage: „Und ich will segnen, die dich segnen, und wer dich geringschätzt, den will ich verfluchen“ (V. 3a). Fluchen – das meint: jemanden geringschätzen, ihn leicht-

19 Gen 12,2f. ist ein göttliches Schöpfungswort, aber es geht hier nicht um eine „Schöpfung 2.0“, wie in *Wolfgang Brantschs* satirischer Erzählung, in der Gott aus Zorn über die aus dem Ruder gelaufene erste Schöpfung einen Gallenstein bekommt und aus diesem eine neue Schöpfung gestaltet (Die Schöpfung 2.0. Eine fast reale Fiktion, Norderstedt 2017), und auch nicht wie im preisgekrönten Schweizer Dokumentarfilm „Genesis 2.0“ (2018) von *Christian Frei* und *Maxim Arbugaev* (siehe die Filmdateien und die Kritik in epd-Film: <https://www.epd-film.de/filmkritiken/genesis-20>, aufgerufen am 1.09.2021), der eindrucksvoll den gefährlichen Alltag der Sammler von Mammutstoßzähnen auf einer abgelegenen sibirischen Inselgruppe porträtiert und zugleich das ethische Grenzen verletzende Treiben von verantwortungslosen Klonforschern in Gen-Laboren (bis hin zu kommerziellen Klon-Firmen) zeigt – eine aktuelle Turmbau-zu-Babel-Geschichte. Weder errichtet Gott eine neue Schöpfung auf den Trümmern der alten, noch wird der Mensch anstelle Gottes zum Schöpfer einer zweiten Welt. Es geht um menschliche Mitarbeit am göttlichen Segenswirken. Das Segnen ist ein bevorzugter Ort der Kooperation des Menschen mit Gott, was etwa auch die Rahmenverse des aaronitischen Segens in Num 6,22–27 zeigen.

20 Das habe ich vor allem von *Hans Joachim Iwand* gelernt: *Magdalene L. Frettlöh*, „Vergesst das mit nicht!“ Eine Erinnerung an Hans Joachim Iwands Predigthilfe zu Pfingsten 1946 (Eph 2,19–22 – 9.6.1946 – Pfingstsonntag), in: GPM 70 (2016), 288–303.

nehmen und leichtmachen, sie übersehen, missachten, demütigen, erniedrigen, wie Luft behandeln. Segnen dagegen bedeutet, jemandem Gewicht verleihen, sie wichtig nehmen und wertschätzen, ihr Anerkennung, Ehre und Achtung zukommen lassen. Segen stiftet Gemeinschaft, Fluch exkommuniziert.

Der biblische Text spricht von der *singulären* Möglichkeit, dass Menschen Abram geringschätzen und darum von Gottes Fluch getroffen werden, aber von denen, die Abram segnen, im Plural (die Lutherbibel hat diese Differenz eingeebnet). Ich muss gestehen, dass mich dieser Vers bleibend anfiel, wurde durch das deutsche Volk doch aus der singulären Möglichkeit eine sechsmillionenfache Wirklichkeit und das jüdische Gottesvolk so leichtgenommen, dass „Israels Leib zog aufgelöst in Rauch / Durch die Luft“<sup>21</sup>, und gefährdet Judenhass und Antisemitismus bis heute und heute wieder verstärkt jüdisches Leben in Deutschland.<sup>22</sup> Lebe ich nicht als Nachgeborene des Täter:innenvolks, weil Gott dieses sein Abram gegebenes Wort „Wer dich geringschätzt, den will ich verfluchen“ *nicht* eingelöst hat? Ich kann über die Segensverheißung an Abram nicht nachdenken, ohne mir diese/mich dieser Frage zu stellen.

Das Segnen Israels wird zum *gottgegebenen* Kriterium für die Teilhabe der Völker an Gottes Segen. Die Völker brauchen nicht, um von Gott gesegnet zu werden, mit Israel zu einem Einheitsvolk zu verschmelzen – darauf zielte das Weltprojekt des babylonischen Turms (Gen 11) –, aber sie können sich genauso wenig von Abram dispensieren. Ihr multikulturelles Gedeihen bindet Gott an ihr Verhalten gegenüber Israel. Nicht die totalitäre und damit lebensfeindliche Konzentration aller Menschen mit *einer* Sprache in *einem* Namen und auf *eine* Weltstadt (Gen 11,4), sondern ihre lebensförderliche Orientierung auf die Existenz und das Ergehen dieses einen Volkes hin bewirkt Segen.

Paulus hat in Gal 3,6–14 – in einer aufregenden segens- und fluchtheologischen Interpretation des Christuseignisses<sup>23</sup> – in Jesus den Nachkommen Abrams erkannt, der den Segen in die Völkerwelt trägt, in dem damit das Ja und Amen auf das Abram gegebene Gotteswort gesprochen (vgl. 2Kor 1,20) und die universale Dimension von Gen 12,3 bekräftigt ist. Der gesegnete Abramssohn aus Nazareth ist für Paulus der Rechtsgrund unserer Berufung auf die an Abram adressierte Verheißung. Er weist uns den Ort an, der uns in Gen 12,1–4a zukommt: Wir stehen nicht im Mittelpunkt, sind nicht die Adressierten, aber wir können *mithören*, was Gott Abram sagt, und dabei entdecken, dass Gott auch für uns Segen im Sinn hat.

21 Nelly Sachs, Fahrt ins Staublose. Gedichte, Frankfurt a. M. 1988, 8 (aus dem Gedicht *O die Schornsteine*).

22 Neben alltäglichen Nachrichten verweise ich hier auf die so nachdenkliche Dankesrede von Rachel Salamander anlässlich ihrer Auszeichnung mit dem Heine-Preis am 29. August 2021 in Düsseldorf: [https://www.duesseldorf.de/fileadmin/Amt13/presseanhang/2108/210829\\_Rede\\_Salamander.pdf](https://www.duesseldorf.de/fileadmin/Amt13/presseanhang/2108/210829_Rede_Salamander.pdf) (aufgerufen am 2.09.2021).

23 Vgl. Frettlöh, Theologie des Segens (Anm. 1), 300–345.

## Als herausgerufene Gemeinde mit „Abrahams Samen“ Gott segnen

Die Geschichte des Gottesvolkes Israel ist von allem Anfang an, dem kanonischen mit der Segensverheißung an Abram oder dem historischen mit dem Exodus aus dem Sklav:innenhaus in Ägypten, eine Aufbruchs- und Migrationsgeschichte. Erst ihr Ziel, nicht ihr Ursprung ist das Leben im verheißenen Land. Abram und Sarai werden in dem Land, das Gott sie sehen lassen wird, nicht (ein)heimisch, nicht seine indigenen oder autochthonen Bewohner:innen, sondern Einwanderer:innen sein.

Nach ihrer griechischen Bezeichnung *ekklesia* ist auch die christliche Gemeinde eine aus angestammten Verhältnissen Herausgerufene. Sie kommt nicht von ihrer Heimat her, sondern geht auf diese zu.<sup>24</sup> Ihr eignet folglich eine wesensmäßige

**Der *ekklesia* eignet eine wesensmäßige Heimatlosigkeit, und sie ist buchstäblich vorläufig.**

Heimatlosigkeit, und sie ist buchstäblich *vorläufig*. Der (nicht nur geistlichen, sondern auch institutionellen) Verfassung der Kirche müsste demnach etwas abzuspüren sein von einem

Provisorium in dieser Welt, von ihrem Parochie-Sein<sup>25</sup>, von einem Wissen darum, dass ihre Zeit die messianische Zwischenzeit und nicht die Ewigkeit ist, denn „die Kirche kann als Institution nur leben, wenn sie sich in einer unmittelbaren Beziehung zum eigenen Ende hält“<sup>26</sup>. Ebendies macht sie so (reise)segensbedürftig.

Womöglich könnte ja eine Predigt zu Gen 12,1–4a, die in der Entfaltung des Mitgesegnetseins mit Abram/Israel den Weg bereitet für einen als *Reisesege*n gestalteten liturgischen Schlussegens, zum Aufbrechen aus dem Allzu-fest-Eingerichtetsein motivieren, denn „wer aufbricht, / der [die] kann hoffen / in Zeit und Ewigkeit“ (EG 395,3). Unterwegs aber bedarf es, um nicht schlapp zu machen und aufzugeben, hie und da des Aus- und Durchblicks auf das verheißene Ziel, wie fragmentarisch auch immer. Im Gottesdienst mag sich das am ehesten im Gotteslob ereignen. Das intensivste Gotteslob, das die Bibel kennt, das dickste Lob, das Menschen Gott machen können, ist die *B'racha*, jene Grundform jüdischer Spiritualität, in der der von Gott ausgegangene Segen mit dem Mehrwert irdisch geteilten Segens zu Gott zurückströmt.<sup>27</sup> Israel zu segnen und sich darin von Gott mitsegnen

24 Vgl. Hebr 13,14 und die herausfordernden Texte in *Améle Adamavi-Ekué/Frank Mathwig/ Matthias Zeindler*, Heimat(en)? Beiträge zu einer Theologie der Migration, Zürich 2017.

25 „Das griechische Wort *paroikousa* [...] bezeichnet den provisorischen Aufenthalt des Vertriebenen, des Siedlers oder des Ausländers im Gegensatz zum vollen Wohnrecht des Bürgers. [...] der Ausdruck *paroikein*, in der Fremde leben wie ein Ausländer, bezeichnet den Aufenthalt des Christen in der Welt und seine Erfahrung der messianischen Zeit. [...] Messianisch ist nicht das Aufhören der Zeit, sondern die Beziehung eines jeden Augenblicks, eines jeden *kairos*, zum Ende der Zeit und zur Ewigkeit“ (*Giorgio Agamben*, Kirche und Herrschaft, in: Maja Tschumi/Simon Helbling, Apokalypse. Das Theater/Giorgio Agamben, Kirche und Herrschaft, Fribourg (CH)/Basel 2011, 51–62, 53.55, online: [https://www.unifr.ch/orthodoxia/de/assets/public/Egregia\\_4\\_kurz.pdf](https://www.unifr.ch/orthodoxia/de/assets/public/Egregia_4_kurz.pdf) [aufgerufen am 2.09.2021]).

26 AaO., 61.

27 Darum könnte statt der vorgeschlagenen Verse aus Ps 73 auch Ps 103 oder Ps 115, die beide ins Gottsegnen hineinnehmen, als Eingangspsalmen gesprochen werden. Zum Gottsegnen vgl. *Frettlöh* (Anm. 1), 384–403.

zu lassen mit dem jüdischen Gottesvolk, also Gen 12,3 wahrwerden zu lassen, kann ins gemeinsame Gottsegnen einmünden: „Wir aber, wir wollen Jah segnen, von nun an und für immer, Hallelu-Jah!“ (Ps 115,18). Ist nicht die Erkenntnis, dass wir Menschen aus den Völkern im allerersten Wort, das die EWIGE, gesegnet sei SIE, mit Abram/Israel spricht, als die vorkommen, die – um Gottes willen – in den *Mitgenuss* dieses Segens kommen sollen, Anlass genug zum Gotteslob?! Darum: „Alles, was Odem hat, lobe *mit* Abrahams Samen.“<sup>28</sup>

Prof. Dr. Magdalene L. Frettlöh, geb. 1959, lehrt Systematische Theologie/Dogmatik und Religionsphilosophie an der Theologischen Fakultät der Universität Bern und ist Mitherausgeberin der Göttinger Predigtmeditationen.

Länggassstrasse 51, CH-3012 Bern

E-Mail-Adresse: magdalene.frettlöh@theol.unibe.ch

---

28 EG 317,5. „Lobe den Herren, den mächtigen König“ verbindet mit dem gemeinsamen Gotteslob von Christ:innen und Jüd:innen Schöpfungs-, Providenz-, Weg- und Segensmotive. Weitere Liedvorschläge: nach der Lesung des Predigttextes das biblische Erzählild EG 311 „Abraham, Abraham verlass dein Land und deinen Stamm“, nach der Predigt „Vertraut den neuen Wegen“ (EG 395; vgl. dazu auch *Ilse Junkermann*, Gott vertrauen macht heimatlos, in: GPM 72 [2018], 357–362; gleichsam eine Zwillinge-GPM zu meiner), als Zwischenruf bei den Fürbitten EG 348 „Gott verspricht: ich will segnen“ und als Segenslied EG 171 „Bewahre uns Gott, behüte uns Gott“.

## Hineingestorben in den Raum des neuen Lebens

Kerstin Menzel

---

### Wissen sie nicht? – Doch sie wissen!

In Predigtmeditationen geht das Gerücht, dass Eltern mit der Taufe ihres Kindes einer Konvention folgen, die wenig mit dem neutestamentlichen Topos des Herrschaftswechsels gemein habe, dass die paulinische Tauftheologie hart auf die vorherrschenden Emotionen der Freude und Dankbarkeit treffe und dass die Dimension des Todes im Verständnis der Taufe wenig mit den Motiven der Eltern und Pat:innen zu tun habe.<sup>1</sup> Dem halte ich die dichten Momente und die Tränen in vielen Taufgesprächen entgegen, die im Gottesdienst mitschwingen, auch wenn an dem Tag die Feier und die Freude im Vordergrund stehen. In der Schwangerschaft, unter der Geburt und im Leben mit einem Neugeborenen ist der Tod überaus präsent, liegt das Leben in seiner Verletzlichkeit und Endlichkeit in besonderer Weise offen. Vorsorgeuntersuchungen und Elternratgeber ändern nur wenig an der damit verbundenen Verunsicherung. Eltern, die mit ihrem Baby oder Kleinkind am Taufstein stehen, wissen auch sehr genau, wie sich ein radikaler Neuanfang anfühlt, ein Aufbruch, der in die Liebe hineindrängt, eine grundlegende Veränderung der eigenen Identität und des Verhältnisses zur Welt.

*Regina Sommer* hat in einer empirischen Studie zum Verständnis der Kindertaufe unter Eltern herausgestellt, dass diese viel enger mit den theologischen Deutungen der Taufe verbunden sind, als die Gerüchte sagen. So beschreiben etliche Eltern die Taufe ihrer Kinder sehr wohl als Entscheidung für eine bestimmte Kultur, in der andere Werte als sonst in der Gesellschaft gelten, die Taufe wird gesellschaftlichen Tendenzen wie „Vereinzelung, Nivellierung der einzelnen Person, Bewertung allein aufgrund von Leistung, Technisierung und Rationalisierung“<sup>2</sup> entgegengesetzt – Dimensionen eines Herrschaftswechsels in der gegenwärtigen Gesellschaft. Gerade für Eltern mit eher distanzierter Kirchenbindung sei dies, so *Regina Sommer*, „eine nicht zu unterschätzende Entscheidungs- und Bindungsleistung.“<sup>3</sup>

Die Kindertaufe, so wird in den Interviews deutlich, ist im Kontext von Krisen- und Grenzerfahrungen angesiedelt: in Schwangerschaft und Geburt, im all-

---

1 Ich verzichte hier auf Beispiele. Vgl. auch *Regina Sommer*, Kindertaufe – Elternverständnis und theologische Deutung (Praktische Theologie heute 102), Stuttgart 2009, 314f.

2 AaO., 243.

3 Ebd.

täglichen Zusammenleben mit dem Kind, im Erleben von Krankheit und Überforderung. „Die neue familiäre Konstellation erfordert ebenso Vergewisserung und Neuorientierung wie auch die die Elternschaft begleitende Erfahrung der grundlegenden Gefährdung eines jeden Lebens.“<sup>4</sup> Darüber hinaus sind im Taufgottesdienst häufig weiter zurückreichende biographische Erinnerungen präsent, auch an verstorbene Familienangehörige.<sup>5</sup>

Nicht immer wird am Taufsonntag auch getauft. Aber die Erinnerung an die kürzer oder länger zurückliegende Taufe der eigenen Kinder oder Patenkinder kann diese Themen aufrufen und die mit der Taufe verbundene Zusage vergegenwärtigen. Die Hoffnung auf Bewahrung in einem Leben, das von Beginn an vom Tod umfassen ist, gilt aber auch jeder und jedem im Blick auf die eigene Taufe, wobei immer damit zu rechnen ist, dass nicht alle im Gottesdienst Anwesenden selbst getauft sind.

**Hoffnung auf Bewahrung in einem Leben, das von Beginn an vom Tod umfassen ist ...**

### **Der Sünde gestorben oder täglich neu zu sterben?**

Die Taufpraxis, die Paulus im Römerbrief voraussetzt, unterscheidet sich natürlich in ihrem kulturellen Kontext von der unseren, setzt die Taufe von Erwachsenen und eine mit ihr verbundene gesellschaftliche Marginalisierung voraus. Auch geht Paulus' Argumentationsgang in der Perikope des Taufsonntags über den Mitvollzug des Todes Jesu in der Taufe eigentlich hinaus, zielt auf das neue Leben in Christus, in Freiheit von der Macht der Sünde, ist Predigt von der Heiligung („dass ihr heilig werdet“, V. 22, vgl. V. 19) und nicht allein Tauftheologie.

Ausgangspunkt der Argumentation in Röm 6–8 ist ein mögliches Missverständnis paulinischer Betonung der Gnade. „Wo aber die Sünde mächtig geworden ist, da ist die Gnade noch viel mächtiger geworden“, schreibt Paulus in Röm 5,20. Und expliziert dann eine unmögliche Konsequenz dieser Zusage: „Sollen wir denn in der Sünde beharren, damit die Gnade umso mächtiger werde? Das sei ferne! Wir sind doch der Sünde gestorben. Wie können wir noch in ihr leben?“ (Röm 6,1f.). „Zur imputativen Gerechtigkeit, die dem Menschen [...] angerechnet wird, tritt die effektive Gerechtigkeit [...]. Die Aporien des Heilskonzepts einer universalen Rechtfertigung durch den Glauben werden durch das Konzept der Verwandlung aufgefangen.“<sup>6</sup> Diese Aporien sind wohl nicht nur zu Paulus' Zeiten aufgefallen. So wird von *Herzog Georg dem Bärtigen*, der nicht als Freund der Reformation bekannt ist, berichtet, dass er „1537 seinen sterbenden Sohn auf das Verdienst Christi wies“, woraufhin ihn seine Tochter fragte „warum er das nicht öffentlich predigen

4 AaO., 282.

5 AaO., 280f.

6 *Gert Theißen/Petra von Gemünden*, *Der Römerbrief. Rechenschaft eines Reformators*, Göttingen 2016, 69.

lasse. Antwort: „Liebe Frau Tochter, man soll’s nur den *Sterbenden* zum Troste vorhalten, denn wenn die gemeinen Leute wissen sollten, daß man allein durch Christum selig würde, so würden sie gar zu *ruchlos* werden und sich gar keiner guten Werke befleißigen.“<sup>7</sup>

Eine solche Haltung traut dem Christusgeschehen, traut der Taufe entschieden zu wenig zu. Für Paulus hat das neue Leben, das mit der Taufe beginnt, geradezu zwingenden Charakter. In V. 4 steht die Auferstehung in klarer Parallele zum neuen Leben der Getauften (*ὡσπερ – οὕτως / hōsper – houtos*, so wie Christus – so auch wir). Beides liegt in Gottes Macht (so lässt sich Herrlichkeit hier auch übersetzen) begründet. Mit der Taufe hat die Sünde ihre Macht bereits verloren: „Haltet euch für Menschen, die der Sünde gestorben sind und für Gott leben in Christus Jesus“ (V. 11).

Der Vers bindet die beiden Motive der Auferstehung (V. 5f.) und der Freiheit von der Sünde (V. 7f.) zusammen. Der argumentative Weg in Röm 6 ist durch die Abgrenzung der Perikope allerdings nicht völlig erkennbar: Die Frage aus V. 1 wird entschieden verneint und mit einer rhetorischen Frage gekontert (V. 2). Diese Behauptung wird dann in drei parallelen Argumentationsgängen entfaltet (V. 3f.5–7.8–10) und in V. 11 zusammengefasst. In V. 12–14 wird diese paränetisch entfaltet.<sup>8</sup>

Bei Paulus ist diese Unbedingtheit in der eschatologischen Perspektive fundiert. Mit dem Tod und der Auferstehung Jesu findet ein Herrschaftswechsel statt, bricht

**Mit dem Tod und der Auferstehung Jesu bricht die neue Zeit für diejenigen an, die Christus angehören.**

die neue Zeit für diejenigen an, die Christus angehören.<sup>9</sup> Wo dieser eschatologische Horizont zurücktritt, gewinnt die Auslegung von Röm 6 einen stärker moralischen Akzent, tritt dem Indikativ der Imperativ des täglich neu vollzogenen Kampfes gegen Sünde

zur Seite. Überwunden ist mit der Taufe dann in der altkirchlichen Theologie nur die Erbsünde, der Sünde nach der Taufe wird das Bußsakrament als eigenständiger Ritus zugeordnet. Dieser Trennung zwischen Taufe und Buße tritt *Luther* in seinen Auslegungen des Textes entgegen. In den Katechismen etwa wird die Buße zur täglichen Taufe:

„Es bedeutet, daß der alte Adam in uns durch tägliche Reue und Buße soll ersäuft werden und sterben mit allen Sünden und bösen Lüsten; und wiederum täglich herauskommen und auferstehen ein neuer Mensch, der in Gerechtigkeit und Reinheit vor Gott ewiglich lebe.“<sup>10</sup>

7 *Gottfried Voigt*, Homiletische Auslegung der Predigttexte. Reihe II: Das heilige Volk, Göttingen <sup>1</sup>1984, 331 (Hervorhebungen im Original), dort zitiert nach *Franz Blanckmeister*.

8 *Klaus Wengst*, „Freut euch, ihr Völker, mit Gottes Volk!“. Israel und die Völker als Thema des Paulus – ein Gang durch den Römerbrief, Stuttgart 2008, 235.

9 Vgl. *Volker Stolle*, Taufe und Buße. Luthers Interpretation von Röm 6,3–11, in: *Kerygma und Dogma* 53 (2007), 2–34.

10 *KlKat*, Taufe, Zum vierten, BSLK 516, 29–38.

Oder im Großen Katechismus:

„Beides soll unser Leben lang in uns weitergehen, so dass ein christliches Leben nichts anderes ist als ein tägliches Taufen, das einmal angefangen hat und in dem immer weitergegangen wird.“<sup>11</sup> „Darum lebt sich der alte Mensch in seiner Natur unaufgehalten aus, wenn man nicht durch die Kraft der Taufe ihm wehrt und ihn dämpft. Umgekehrt, wenn Menschen zu Christen geworden sind, so nimmt er täglich ab, so lange, bis er ganz untergeht. Das heißt recht in die Taufe hineingekrochen und täglich wieder daraus hervorkommen.“<sup>12</sup>

Aus dem einmaligen Wechsel der Herrschaftsordnung ist damit ein Kampf zweier in uns liegender Seiten geworden, „ein innerer Streit also zwischen Geist und Fleisch“,<sup>13</sup> der andauert bis zum tatsächlichen Tod:

**Aus dem einmaligen Wechsel der Herrschaftsordnung ist ein Kampf zweier in uns liegender Seiten geworden.**

„Denn ob schon geschehen und volbracht, ists doch in uns noch nicht gar gewurget, sondern es hebt sich das würgen inn der Tauff an und weret bis ins grab [...]. Drumb wenn du getaufft wirst, so hebt sich an zu tödten, zusterbenn alle Sunde, ungerechtigkeit, unnd dis weret bis inn die grube, bis wir verfaulet sind [...].“<sup>14</sup>

Den Auslegungen Luthers ist das Ringen um das Ineinander von vollzogenem Heilsgeschehen und der Bedeutung dieser Zusage für das Leben der Christen in dieser Welt abzuspielen. Die Verlagerung dieser Spannung in den Menschen hinein und die Metapher des Kampfes (zwischen Geist und Fleisch) läuft jedoch Gefahr, die paulinische Dynamik in den Imperativ zu verschieben.

## Politiken und Techniken des Todes

*Christian Strecker* hat die thanatopolitischen Kontexte von Röm 6 herausgearbeitet. Der Zustand nach der Taufe, wie ihn Paulus imaginiert, sei besser verständlich auf dem Hintergrund gestufter Bestattungspraxis in der Antike. Zwischen der ersten Bestattung des Leichnams und der den Prozess der Skelettierung folgenden Beisetzung der Knochen lag ein Prozess komplexer Transformation: „Zum einen verwandelt sich der Tote in dieser Periode allmählich in ein Mitglied der vom sichtbaren sozialen Kollektiv unterschiedenen unsichtbaren Ahnengemeinschaft, zum anderen bietet die besagte Phase den Hinterbliebenen die Chance, sich sukzessive als Gemeinschaft ohne die verstorbene Person neu zu konstituieren.“<sup>15</sup> Der Tod wird

11 GrKat, Taufe, BSLK 704.

12 GrKat, Taufe, BSLK 705.

13 *Stolle* (Anm. 9), 12.

14 Predigt zu Röm 6,3ff. vom 20. Juli 1544, WA 49, 514,30–32.35–36.

15 *Christian Strecker*, Auf den Tod getauft – ein Leben im Übergang. Erläuterungen zur lebenstransformierenden Kraft des Todes bei Paulus im Kontext antiker Thanatologien und Thanatopolitiken, in: Martin Ebner/Paul D. Hanson, *Leben trotz Tod* (JBTh 19), Neukirchen-Vluyn 2005, 259–295, 263.

damit zur Initiation einer „Wandlung auf individueller wie auch sozialer Ebene“, in der sich klare Grenzen zwischen Tod und Leben verwischen.<sup>16</sup> Ebenso beschreibt Paulus die Transformationsphase, die mit der Taufe beginnt: „So sind wir ja mit ihm begraben durch die Taufe in den Tod, auf dass, wie Christus auferweckt ist von den Toten durch die Herrlichkeit des Vaters, so auch wir in einem neuen Leben wandeln“ (V. 4). Anders als in Eph 2,5f. oder Kol 2,12f. ist die Parallele bei Paulus keine der völligen Entsprechung: Der Mitvollzug der Auferstehung steht noch aus (Futur in V. 5)! Dem Tod folgt zunächst das Wandeln im neuen Leben, eine „Passage“, ein „Übergang in eine neue Lebens- und Machtsphäre“.<sup>17</sup> Eingespannt zwischen dem Grunddatum der Freiheit der Kinder Gottes, der Zugehörigkeit zu Christus einerseits und der Hoffnung auf die Vollendung und die Auferstehung andererseits.

Der Zustand des „dazwischen“ gleicht in vielerlei Hinsicht der Phase der Liminalität, wie sie *Victor Turner* im Rückgriff auf die Beschreibung der Übergangsriten durch *Arnold van Gennep* ausgeführt hat.<sup>18</sup> Nicht umsonst wird diese Phase in vielen Kulturen mit Metaphern des Todes (Begrabensein, Unsichtbarkeit, Dunkelheit) verbunden. Die geltenden sozialen Ordnungen, Konventionen und Hierarchien sind in dieser Phase suspendiert, alltägliche Regeln außer Geltung, selbstverständliche Werte in Frage gestellt. Die in der liminalen Phase sich Bewegenden gehören dem bisherigen Status schon nicht mehr an, aber auch noch nicht dem neuen, die Grenzen zwischen Transzendenz und Immanenz lösen sich auf. Bei Turner ist es die Phase kreativer Verwandlung von Individuen und sozialen Konstellationen. Mit der Taufe, so Strecker, sind die Christ:innen also in einen „permanent liminalen Raum überführt“.<sup>19</sup>

## Uns entgegen kommend

**Kein Kampf also, sondern ein Prozess kontinuierlicher Verwandlung ...**

Kein Kampf also, sondern ein Prozess kontinuierlicher Verwandlung und des (heilenden) Zusammenwachsens mit Christus (vgl. das im Neuen Testament nur hier verwendete „zusammenwachsen“ in V. 5 im

Perfekt, sonst etwa für verletzte Wunden oder Knochen oder für das Verwachsen von Pflanzen gebraucht<sup>20</sup>).

Die Kraft „[zur Befreiung aus den Verstrickungen der Sünde] besteht nicht zuletzt darin, dass das besagte Ereignis dereinst geschehen ist und gleichwohl nicht aufhört, noch auszustehen (Parusie). Seine dauerhafte Wirkung entfaltet sich mithin in jener Spannung, die sich zwischen einer Präsenz und ihrem permanenten Entzug aufbaut. Als zurückliegendes, vermeintlich greifbares Geschehnis ist es

16 Ebd.

17 AaO., 276.

18 Vgl. zum Folgenden aaO., 279f.

19 AaO., 280.

20 *Robert Jewett*, *Romans. A commentary (Hermeneia)*, Minneapolis 2007, 400.

doch zugleich auch das unentwegt Entgegenkommende, und in dieser Unverfügbarkeit bleibt es reine *χάρις* / *charis*, reine Gnade.<sup>21</sup> Ob sich so von der Taufe predigen lässt? Als schon geschehenes und noch auf uns zukommendes, als zurückliegendes und uns entgegen kommendes Geschehen?

Als solches unterscheidet sich die Suche nach dem neuen Leben auch grundlegend von philosophischen „Techniken des Selbst“ in der Antike, in denen „die meditative Praxis der Besinnung auf den Tod einen prominenten Platz“ einnahm.<sup>22</sup> Die Trennung von irdischen Leidenschaften und körperlichen Begierden wird hier zur geistigen Übung, zur „Selbstsorge“.<sup>23</sup> Damit unterscheidet sich die christliche Suche nach dem neuen Leben (V. 4) auch von gegenwärtigen Körpertechniken der Selbstsorge und der Suche nach Überwindung von eigenen Begrenzungen durch übende Arbeit am Selbst.

### Communitas als Raum der Transformation

Die liminale Phase des „Dazwischen“ ist durch ein spezifisches Verhältnis der Menschen untereinander charakterisiert, das Turner mit dem Begriff der *Communitas* bezeichnet. Unterschiede zwischen Geschlechtern, sozialen und hierarchischen Ebenen sind aufgehoben, Herrschaft wird außer Kraft gesetzt. So auch mit der Taufe im Zustand permanenter Liminalität: Die Verben dienen (*δουλεύειν* / *douleuein*, V. 6) und herrschen (*κυριεύει* / *kyrieuei*, V. 9) rufen den Bedeutungsraum der Herrschaft auf. Der Herrschaftswchsel der Taufe wird in V. 22 auf den Punkt gebracht: „Nun aber, da ihr von der Sünde frei und Gottes Knechte geworden seid ...“ (vgl. V. 9f., auch Röm 5,21 und 14,9). Die lokalen Begrifflichkeiten (in Christus, in seinem Tod; V. 3, in neuem Leben wandeln; V. 4) weisen darauf hin, dass die Taufe in einen Raum hinein führt, in den Machtbereich Gottes.<sup>24</sup> Für die Eltern in den Interviews von Regina Sommer, gerade für diejenigen in sozial wenig gesicherten Verhältnissen, ist eine solche Hoffnung auch präsent: dass ihre Kinder einen sozialen Ort haben und einen Ort bei Gott – gerade im Fall ihres Todes.<sup>25</sup>

Der Tod unterbricht soziale Bindungen und macht einsam. Dieser tiefen Einsamkeit, die in der Trauer um andere Familienangehörige, nicht selten auch frühere Kinder, und in der Angst um das eigene Kind bei der Taufe ebenso präsent sind wie die Angst vor dem eigenen Tod, die einem angesichts des jungen Lebens vor Augen steht („wie die Zeit vergeht“), dieser Einsamkeit gegenüber steht das „mit“ im Predigttext: mitgekreuzigt (V. 6), mitgestorben (V. 8), mitbegraben (V. 4), mitleben (V. 8). Die Gemeinschaft mit Christus, die durch den

**Die Gemeinschaft mit Christus, die durch den Tod hindurchreißt ...**

21 *Strecker* (Anm. 15), 290.

22 AaO., 270.

23 AaO., 271.

24 Vgl. *Sommer* (Anm. 1), 332f.

25 AaO., 324f.

Tod hindurchreißt: „Ich hang und bleib auch hangen an Christus als ein Glied; wo mein Haupt durch ist gungen, da nimmt er mich auch mit. Er reißet durch den Tod, durch Welt, durch Sünd, durch Not, er reißet durch die Höll; ich bin stets sein Gesell“ (Auf, auf, mein Herz, mit Freuden [EG 112,5]). Wie die Bibel in gerechter Sprache übersetzt: „Oder wisst ihr nicht, dass alle, die wir in den Messias Jesus hinein getaucht wurden, in seinen Tod hinein getaucht wurden?“ (V. 3). Und: „Wenn wir nämlich mit ihm zusammengewachsen sind in der Erfahrung seines Todes, so werden wir es gewiss auch in der Erfahrung der Auferstehung sein“ (V. 5).

Die Verheißung der Gemeinschaft mit Gott, die durch Leiden bewahrt, erklingt auch in der alttestamentlichen Lesung aus Jes 43, vor allem in V. 1f. Und wie in Röm 6 führt auch diese Vision in eine veränderte und wiederhergestellte soziale Gemeinschaft (V. 5–7). So ließe sich Röm 6,3 auch kollektiver lesen. Die Taufe ist hier nicht etwa auf den Namen Jesu, sondern – fünfmal taucht die Bezeichnung Christus in V. 2–11 auf – in *Christus* Jesus hinein, in dessen Leib, die communitas seiner Gemeinde: „In einem Geist sind wir alle in einen Leib hineingetaucht worden“ (1Kor 12,13).<sup>26</sup> Im Bild des Leibes Christi in 1Kor 12 (ebenso Röm 12) wird eine Gemeinschaft gleichwertiger Glieder beschrieben, die weltliche Maßstäbe zutiefst in Frage stellt (vgl. Gal 3,28). Auch dies wird auf dem Hintergrund römischer Thanatopolitiken noch deutlicher sichtbar, wie etwa der (ursprünglich im Rahmen von Totenfeiern verorteten) Gladiatur, die in der Arena „die Macht über die gefährvolle Natur“ (Kampf mit wilden Tieren), „die Macht über Gesetzlosigkeit bzw. politische Feinde“ (Hinrichtungen) und „die Macht des Starken und Mutigen über den Tod“ (Gladiatorenkämpfe) zelebriert und auf den Rängen „vermittels einer strengen Sitzordnung und eingespielter Verhaltenscodices etablierte sozialhierarchische Distinktionen und Geschlechterrollen wie auch das Prestige der herrschenden politischen Autorität öffentlich ausagiert und darin jeweils neu etabliert.“<sup>27</sup> Auch wenn Paulus den egalitären Grundzug seiner Theologie nicht immer stringent durchgehalten hat – die von ihm entworfene *communitas* ist keine der tödlichen Machtausübung und Unterwerfung, sondern eine in das Leben aller hineinziehende.

### Wissen sie es? – Wir wissen!

Paulus scheint die Christ:innen in Rom an gemeinsames Wissen zu erinnern: „wisst ihr nicht“ (V. 3), „dieses wissen wir“ (V. 6), „wir wissen“ (V. 9). Ist es bekannte

**Wir wissen es vielleicht, aber nie so, dass wir es ergriffen hätten.**

Tauftheologie? Oder ist es eine Neudeutung der Taufe, mit der Paulus hier die Theologie seiner früheren Briefe zuspitzt?<sup>28</sup> Wie dem auch sei: Wir wissen es vielleicht, aber nie so, dass wir es ergriffen hätten. Eltern am Tauf-

<sup>26</sup> Wengst (Anm. 8), 236.

<sup>27</sup> Strecker (Anm. 9), 269.

<sup>28</sup> Vgl. Jewett (Anm. 2), 397f.

stein ahnen etwas von der Größe des Geschehens, das da vor sich geht. Im Licht der Taufkerze, vielleicht schon vor Jahrzehnten entzündet, unsere Biografie über spannend, und in den Steinen des Taufsteins, den die Generationen mit Wasser gefüllt haben, mit dem Wasserkreuz der Tauferinnerung auf der Stirn spüren wir es sinnlich. Das „wir“ zieht sich durch den gesamten Text, ebenso wie die Metaphern des Todes, des Lebens und das „mit“. Die Gemeinschaft der Kirche, die *communitas* derjenigen, die von Gott kontinuierlich verwandelt werden, trägt dieses Wissen und den Raum, in dem uns dieses immer wieder neu zugesprochen wird. Zum Beispiel am Taufsonntag.

Dr. Kerstin Menzel, geb. 1981, ist seit 2020 wissenschaftliche Assistentin am Institut für Praktische Theologie der Universität Leipzig sowie wissenschaftliche Mitarbeiterin im DFG-Projekt „Sakralraumtransformation im säkularen Kontext am Beispiel hybrider Räume“.

Beethovenstraße 25, 04107 Leipzig

E-Mail-Adresse: [kerstin.menzel@uni-leipzig.de](mailto:kerstin.menzel@uni-leipzig.de)

## So gut wie nichts?

Dagmar Pruin

---

### Eine Liturgie der Dankbarkeit angesichts knapper Ressourcen

Das Wunder der Brotvermehrung, wie es bei Johannes erzählt wird, unterscheidet sich deutlich von der parallelen Erzählung in den synoptischen Evangelien. Das Wunder selbst, nämlich dass alle aßen und satt wurden, wird hier gar nicht erzählt, sondern nur als Ergebnis eher selbstverständlich festgestellt: „Als sie aber satt waren ...“ (V. 12). Jesus beauftragt die Jünger, am Ende den Überfluss einzusammeln. Die Jünger kommen aber im Gegensatz zu den Synoptikern nicht aktiv vor als diejenigen, die zuvor das Brot an die Menge austeilen. Die Einteilung der Menschen in Sitzgruppen einer bestimmten Zahl wird ebenfalls nicht berichtet.

Der zentrale Unterschied ist, dass in der Erzählung bei Johannes die Initiative nicht von den Jüngern, sondern stets und ausschließlich von Jesus ausgeht: Er nimmt den Hunger der Menschen wahr, er fragt, wie sie gesättigt werden sollen. Sein Reden und Handeln hat hier das Motiv einer Prüfung des Glaubens der Jünger. Er ist als der Geber der Gaben vor allem und vor allen anderen im Blick, was die in seinem Handeln mit dem Brot (*Nehmen – Danken – Geben*, hier bei Johannes: ohne das *Brechen* des Brotes) ohnehin enthaltenen Anklänge der Geschichte an das Abendmahl nochmals unterstreicht.

Neu ist bei Johannes die Figur des Jungen, der fünf Brote (hier: Gerstenbrote, das Nahrungsmittel armer Menschen<sup>1</sup>) und zwei Fische hat. Dieser Junge wird von dem Jünger Andreas entdeckt und ist offensichtlich bereit, seine kleine Gabe für die große Menge einzubringen. Sein Beitrag wird jedoch von der entmutigten und entmutigenden Frage des Jüngers Andreas begleitet und entwertet: „Aber was ist das für so viele?“ Hier wird eine tiefe Diskrepanz in der Wahrnehmung der Situation und ihrer Möglichkeiten zwischen Jesus und seinen Jüngern deutlich: Während die Jünger mit ihrer rein ökonomisch-rationalen Beurteilung der Lage an der Oberfläche des Geschehens bleiben und kein Gespür dafür haben, was Jesus aus dieser Situation machen kann und will, sieht dieser viel tiefer und weiter: „Jesus allein kennt also das Bedürfnis der Menschen und kann darauf angemessen reagieren.“<sup>2</sup> Und seine Reaktion besteht weder in einer Kalkulation der benötigten Lebens- und Finanzmittel oder in einem Klagelied – was naheliegend wäre; sondern er feiert in dieser Mangelsituation eine jüdische Tischliturgie des Lobes und

---

1 Vgl. Klaus Wengst, Das Johannesevangelium (ThKNT), Neuausgabe Stuttgart 2019, 190.

2 Jean Zumstein, Das Johannesevangelium, Bd. 2 (KEK), Göttingen 2016, 246.

des Danks: Er nimmt das wenige Brot, das da ist, er dankt Gott für diese Gabe und gibt es denen, die da sind. Damit öffnet er die Situation über den ökonomischen Befund hinaus für die Wirklichkeit Gottes und für sein verwandelndes Handeln.

**Jesus feiert in dieser Mangelsituation eine jüdische Tischliturgie des Lobes und des Danks.**

Die, die satt geworden sind, reagieren auf das Erlebte mit einem Glaubensbekenntnis (V. 14). Sie erkennen in Jesus einen von Gott gesandten Propheten, der sein Volk satt macht, und wollen ihm politische Macht geben. Doch Jesus entzieht sich dieser Zuschreibung und Rollenzuweisung durch Menschen, denn er versteht sich nicht in diesem Sinn als König, sondern ist auf dem Weg, um die grundsätzlich andere Qualität seines Königtums durch seine Passion hindurch zu offenbaren (vgl. Joh 18,37).

### **Hermeneutik des Hungers: Hungernde als Handelnde**

Der Ausgangspunkt der Erzählung ist der konkrete, leibliche Hunger von Menschen und die Notwendigkeit, ihn mit ausreichend Nahrung zu stillen. *Luzia Sutter-Rehmann*, die neutestamentliche Texte aus einer Hermeneutik des Hungers heraus neu in den Blick nimmt, warnt davor, die Essens- und Mahlerzählungen der Evangelien zu schnell zu spiritualisieren oder als Metaphern für Sehnsuchts- und Mangelserfahrungen unterschiedlichster Art zu lesen.<sup>3</sup> Ihres Erachtens besteht die entscheidende Aufgabe zum angemessenen Verständnis auch dieser Speisungsgeschichte für diejenigen, die genug Nahrung haben und täglich satt werden, darin, den Text aus der Perspektive echten, realen Hungers lesen zu lernen. Es geht darum, hungrige Menschen als handelnde Akteurinnen und Akteure in den neutestamentlichen Erzählungen zu entdecken und nachzuvollziehen, welche Erfahrung sie mit Jesus gemacht und welche Theologie sie aus ihrem Hunger heraus entwickelt haben – was sie wirklich satt gemacht hat.

„Die Wucht des Hungers, die zermürbt, aufreißt, aushöhlt, kann sich die jüngere Generation im deutschsprachigen Raum nicht vorstellen. Viele haben sich an die Rede von den seligepriesenen Armen gewöhnt, ohne dass sie bei den Armen an Hungernde denken und bei der Bitte um das tägliche Brot an die Notwendigkeit, die dieses Gebet auch heute für Hungrige hat. Mir geht es darum, den Hunger als theologischen Faktor zu erkennen. Welche Theologie haben die Hungrigen entwickelt? Was können wir von ihnen lernen?“<sup>4</sup>

Sie bezieht sich auf die markinische Version der Speisungsgeschichte und findet darin Anklänge an den Exodus: an den Weg des Volkes Gottes in die Freiheit und die Speisung durch Manna und Wachteln in der Wüste. Ihres Erachtens geht es in der

<sup>3</sup> *Luzia Sutter-Rehmann*, *Wut im Bauch. Hunger im Neuen Testament*, Gütersloh <sup>2</sup>2016.

<sup>4</sup> AaO., 28.

neutestamentlichen Speisungsgeschichte zum einen darum, deutlich zu machen, dass Gott auf der Seite der Hungrigen ist, und zum anderen

„aus den Hungrigen ein Volk zu formen, das sich auf einen neuen Exodus aufmacht. Der Menge [...] wurde der Rücken gestärkt, so dass sie sich aufmacht auf den mühsamen Weg durch die Wüste: weg aus dem Sklavenhaus, das die herodianischen Könige im eigenen Land bereiteten, in das Land, wo Milch und Honig fließt – hin zu der Vision der Zwölf, die gemeinsam am Tisch essen als Nachkommen Jakobs. Die Toralehre bietet der Menge die Vision eines Volkes an, die durch gemeinsame Aufbruchserfahrungen, durch den gemeinsamen Weg und die Hoffnung auf den nährenden Tisch für alle geformt wird.“<sup>5</sup>

Diese sozialgeschichtliche und befreiungstheologische Auslegung, die allerdings zum Teil auch mit sehr gewagten sprachlichen Herleitungen einhergeht, hat aus meiner Sicht ihren entscheidenden Punkt darin, dass sie die Menge, die Hunger hat, nicht einfach als passive Adressatin des Wunders Jesu und als gefangen in ihrer Fehlinterpretation der Person Jesu beschreibt, sondern dass sie deren aktive Rolle und ihren Beitrag in der Interaktion mit Jesus und mit seinen Jüngern auffindet und stark macht und darin ein befreiendes Motiv erblickt. Diese Spur kann in die Predigt hinein weiterverfolgt werden.

### **Seelsorgliche Zugänge: Ein Junge bringt so gut wie nichts ein – und mit Gottes Hilfe reicht es aus**

Aus dem Bereich der Gemeindeberatung und Teamentwicklung kommt ein Material, in dem eine zentrale, aber meist übersehene Figur aus dieser Perikope in ihrer Rolle explizit hervorgehoben und gewürdigt wird: Es ist der „Junge mit so gut wie nichts“<sup>6</sup>, ohne Namen, klein und machtlos, der aber zur richtigen Zeit am richtigen Ort ist und das Wenige, was er hat, nicht still und heimlich alleine verzehrt, sondern seinen Beitrag für die Gesamtheit einbringt und es Jesus ermöglicht, Gott dafür zu danken und es weiterzureichen. Er nimmt es in Kauf, für diesen Beitrag von einem der Jünger mit einem Urteil bedacht zu werden, das seine kleine Gabe angesichts der Größe des Bedarfs als völlig unzureichend und fast schon lächerlich abqualifiziert. Aber Jesus schließt sich diesem Urteil nicht an, sondern feiert mit diesen wenigen Broten und Fischen eine Liturgie des Lobes und der Freude.

Das Material, in dem der Junge als Rolle vorgestellt wird, verbindet mit ihm die Beobachtung: „Das Wenige, das man zur Verfügung stellen kann, reicht mit Gottes Hilfe aus, um die Bedürfnisse von vielen zu stillen.“ Und daraus folgt die Frage: „Wann habe ich erlebt, dass aus ‚so gut wie nichts‘ mehr wurde, als ich zu hoffen

5 AaO., 410.

6 Vgl. <https://teamunser.de/>, ein Material aus der Ev.-luth. Landeskirche Hannovers für Kirchenvorstände und andere Teambuildingprozesse in Gemeinden und darüber hinaus [abgerufen am 31.12.2021].

wagte?“<sup>7</sup> Aus meiner Sicht liegt darin ein Zugang zur Perikope, der in Verbindung gebracht werden kann mit Erfahrungen, die in der versammelten Gemeinde vorhanden sind.

Wir legen diese Geschichte hier im deutschsprachigen Raum oft eher in einer Gemeinde aus, in der ein Teil der Menschen materielle Not leidet, aber die wenigsten wirklich hungern. Dies oder ihre vermeintliche oder vermutliche Undankbarkeit für Nahrung im Überfluss sollten ihr auch nicht platt zum Vorwurf gemacht werden, denn das entspricht nicht der Intention des Textes. Ebenso wenig enthält die Geschichte einfach nur die Aufforderung zum Teilen und Abgeben oder lässt sich auf Spendenaufrufe reduzieren. Dankbarkeit und Teilen sind als Dimensionen menschlichen Handelns in der Geschichte präsent, aber sie werden nicht einfach eingefordert, sondern es wird ihre verwandelnde Kraft gezeigt, wo Gaben in Gottes Gegenwart gebracht und in seine Hände gelegt werden. Dass hier auch der kleinste Beitrag zählt und dass nichts und niemand zu wenig, zu schwach, zu klein, zu unbedeutend ist, um sich in diese Geschichte mit einzuklinken zu können, ist eine Linie im Text, die es ermöglicht, den Predigttext nicht als Anklage oder als ethische Forderung auszulegen, sondern ihn als Ermutigungsgeschichte angesichts knapper persönlicher und gesellschaftlicher Ressourcen, angesichts von Ohnmachts- und Schamgefühlen und angesichts der Überkomplexität der Krisen und Gefahren unserer Gegenwart zu predigen.

**Dankbarkeit und Teilen  
haben verwandelnde  
Kraft, wo Gaben in Gottes  
Gegenwart gebracht und in  
seine Hände gelegt werden.**

Viele Menschen kennen sehr wohl, auch wenn sie nicht arm sind an Lebensmitteln, den Mangel (zugespitzt durch die Erfahrung der Pandemie): den Mangel an Beziehung und Berührung, an Zukunftsperspektive und Lebensmöglichkeiten, auch den Mangel an Einfluss und Mitgestaltungsmöglichkeiten angesichts von rasantem Wandel auf allen Ebenen. Viele Menschen kennen das Gefühl der Ohnmacht und Überforderung angesichts der riesigen Ausmaße der zu lösenden Probleme (globale Pandemiebewältigung, Klimawandel und ökologische Krise, daraus folgende Ressourcenknappheit und Ressourcenkonflikte und deren Folgen uvm.) – und sie kennen das Grundgefühl, angesichts dessen fast nichts beitragen, verändern und bewirken zu können.

Dieses Gefühl wird von außen teilweise durch Verurteilungen, Entwertungen und Exklusionserfahrungen unterschiedlichster Art verstärkt, so dass Menschen sich gekränkt oder beschämt zurückziehen und mit „fast nichts“ bei sich selbst bleiben. Hier den Jungen, der fast gar nichts hat und kann, stark zu machen und ihn als Schlüsselfigur dieser Geschichte vorzustellen, könnte dazu führen, dass die Predigt seelsorgliche Kraft entfaltet: dass sie zum Vertrauen auf Gott und dann im zweiten Schritt auch zu sich selbst einlädt, im Modus des Zuspruchs bleibt und gerade so dazu beiträgt, dass Menschen ihre eigenen, ganz unterschiedlichen Ressourcen, ihre Brote und Fische (Zeit, Gabungen, Kompetenzen, Ideen, Kontakte, Finan-

<sup>7</sup> Ebd.

zen ...) entdecken, neu anschauen, sich ihrer nicht schämen, sondern es wagen, sie einzubringen – gerade weil sie in der Begegnung mit Christus nicht beschämt oder abgewertet, sondern maximal gewürdigt und vervielfacht werden.

„The healing experience of looking at the face of Christ is intensely personal, corporate, and relational. Christ enters the ‚space‘ of humanity but this does not happen at humanity’s expense. There is no competition between God’s space and ours. Indeed we are invited into the freedom of ‚face-to-face‘ partnership with God, which leads not to our extinction or humiliation but to our liberation and honor.“<sup>8</sup>

Zu dieser Qualität der Partnerschaft mit Gott einzuladen und dabei keinen Beitrag als zu gering zu betrachten – und auch bei großen und gewichtigen Beiträgen im Blick zu behalten, dass sie ohne die segnende Kraft Gottes aus sich heraus nicht fruchtbar werden und ihre lebensfördernde Kraft entfalten können –, das kann aus der Lähmung und dem Rückzug herausführen, die entstehen, wo Menschen permanent im Krisenmodus funktionieren müssen und mit globalen und lokalen Horrorszenarien konfrontiert werden, so wie das seit mindestens zwei Jahren dauerhaft der Fall ist.

Die Haltung des Danks und des Lobs für eine sehr kleine Gabe mit großem Potential kann dabei zusätzlich eine weiterführende Perspektive vermitteln: „The face of Christ conveys a depth of interaction with humanity that calls for a response of thanksgiving and praise.“<sup>9</sup> Und diese Antwort hat verwandelnde und vervielfältigende Kraft.

## Die Ressourcen sind schon da!

Der Text lässt sich auch auf einer entwicklungspolitischen Ebene entfalten und enthält wichtige Impulse für das Nachdenken über die Arbeit derer, die sich in den Gemeinden damit auseinandersetzen und/oder aktiv in „Eine Welt Läden“, in Gemeindepартnerschaften etc. damit befasst sind. Zwei Gedanken sind hier wichtig:

(1) Johannes betont, dass Jesus alleine die wahren, tatsächlichen Bedürfnisse der Menschen kennt, während die Jünger mit ihrer Wahrnehmung an der Oberfläche bleiben. Was brauchen die Menschen, bei denen wir Mangel wahrnehmen, wirklich? Was ist ihr tiefstes Bedürfnis? Die Geschichte fordert dazu heraus, bei Analysen tiefer zu graben und nicht nur auf der materiellen und ökonomischen Ebene stehen zu bleiben. Welcher Hunger psychosozialer und spiritueller Art steht im Hintergrund? Welche politischen Ansätze sehen wir? Welche Nöte sind erst auf den zweiten Blick wahrnehmbar, weil sie aus unterschiedlichen Gründen nicht deutlich verbalisiert und kommuniziert werden? Welche Sehnsucht bringt diese Menschenmenge dazu, Jesus zu folgen – was erwarten sie von ihm, und auf welche Weise schenkt er Erfüllung bzw. welcher Art von Wünschen und Projektionen ent-

8 Robin Stockitt, *Restoring the Shamed. Towards a theology of shame*, Eugene (OR) 2012, 152.

9 AaO., 153.

zieht er sich? Was bringen die Menschen selbst ein, wie handeln sie, was sind ihre Ressourcen, was können und wollen sie geben? Hören und sehen wir das, und nehmen wir es wirklich ernst – oder qualifizieren wir es ab, weil es in unseren Augen so kümmerlich wirkt? Wozu fordert uns das Handeln Jesu in dieser Geschichte heraus? Was ist daraus für eine ganzheitliche Entwicklungszusammenarbeit zu lernen?

(2) Die Ressourcen, die benötigt werden, sind in der Gemeinschaft, um die es geht, schon da. Sie werden nicht von externen Geldgebern zur Verfügung gestellt. Aber sie müssen entdeckt, wahrgenommen, gewürdigt, entfaltet werden, damit sie sättigend wirksam werden. Das Wenige, das gegeben wird, reicht aus, wo es Gottes unverfügbarer Kraft zur Verfügung gestellt wird. Wo das Geben des einzelnen sich mit dem Vertrauen auf seinen Geist verbindet, werden Blockaden unterschiedlichster Art gelöst – und eine ganze Gemeinschaft wird verändert. Das ist für diejenigen, die geben, die „entwickeln“ wollen, eine höchst ermutigende und verheißungsvolle und zugleich eine sehr begrenzende Botschaft, die auch demütig macht. Ermutigend und verheißungsvoll ist sie, weil offensichtlich rein ökonomische Kriterien nicht ausreichen, um einzuschätzen, was erreichbar und möglich ist, und dass auch aus Mitteln und Gaben, die angesichts der Größe der Nöte, um die es geht, bescheiden oder sogar kümmerlich und armselig wirken, viel mehr entstehen kann, als wir es ermessen könnten – wenn Gottes Geistkraft sie erfüllt und vervielfältigt. Heilsam begrenzend ist diese Botschaft, weil sie deutlich macht, dass Hunger nicht rein ökonomisch gelöst und beendet werden kann. Denn es geht um hungernde Menschen. Das Moment der Unverfügbarkeit des Handelns Gottes und seines Geistes kann niemand „machen“, sondern es führt in die Bitte an ihn – und in Dank und Lob. Und daraus erwächst Verwandelndes und Vervielfältigendes, das nicht ohne Bezug auf die materielle Dimension und die ökonomische Planung bleibt, aber längst nicht darin aufgeht.

... weil offensichtlich rein ökonomische Kriterien nicht ausreichen, um einzuschätzen, was erreichbar und möglich ist.

Dr. Dagmar Pruin, geb. 1970, leitet seit März 2021 die evangelischen Hilfswerke „Brot für die Welt“ und „Diakonie Katastrophenhilfe“.  
E-Mail-Adresse: dagmar.pruin@brot-fuer-die-welt.de

## Alles aus Nichts

Jan-Dirk Döhling

---

### Frech achtet die Liebe das Kleine

Der Predigttext am 8. Sonntag nach Trinitatis steht in einem Textraum, der die von Zion ausgehende Weisung (Jes 2, alttestamentliche Lesung) und die Größe Gottes mit dem Glanz und der Erhabenheit der Gottesstadt und des Zions verbindet (Ps 48,1–3.9–15). Ähnlich stellt die Evangelienlesung (Reihe V) fest: Licht auf dem Scheffel und die Stadt auf dem Berge sollen und müssen selbstverständlich sichtbar sein (Mt 5,13–16). Die aller Welt aufgehende Sonne der Gerechtigkeit (Mal 3,20 und Wochenlied EG 282) wirft, so scheint es, not-wendig Schatten der Differenzierung und gar der Scheidung (vgl. die Episteln Eph 5,8–14; 1Kor 6,9–14(15–18)19–20). So fragt sich: Wer kann sich wie und warum in solch sommerlich gleißenden Lichtverhältnissen sehen lassen? Und wer muss allererst sehen lernen (Joh 9,1–7, Reihe II)?

Der Auftakt des Predigttexts über das sogenannte Scherflein der Witwe stellt sich als ein Sehen Jesu dar, das zur Wahr-Nehmung wird.

Jesus setzt sich im Vorhof des Tempels gegenüber der Schatzkammer bzw. den davor aufgestellten Opferstöcken (das Wort *γάζοφυλάκιον* / *gazophylakion* bezeichnet beides) und sieht genau hin. Ins Auge fällt eine Witwe, die zwei Lepta einlegt bzw. den zuständigen Kollektenpriestern unter Angabe des Spendenzweckes übergibt; was klären würde, wieso Jesus über die Summen orientiert ist.<sup>1</sup>

Ein Lepton ist eine ca. elf Millimeter kleine und ca. elf Gramm leichte, ältere lokale Kupfermünze. Für internationale Leser:innen wird es in die kleinste Münze römischer Währung (ein Quadrans) buchstäblich heruntergerechnet.<sup>2</sup> Nach dieser Logik hätte eine der Münzen, die die Frau einwirft, heute den Gegenwert von 0,5 Eurocent.<sup>3</sup> Dass die denkbar kleinste Summe in zwei Münzen einlegt wird, unterstreicht, dass die Witwe wirklich nicht einmal eine Münze zurückhielt.<sup>4</sup>

Was Jesus wahrnimmt, stellt die Erzählstimme (V. 41b) und auch Jesu Deutewort (V. 43b.44a) den reichlichen Gaben der Reichen gegenüber. Doch ist über diesen

---

1 *Rudolf Pesch*, Das Markusevangelium. Teil 2: Kommentar zu Kapitel 8,27–16,20 (HThK.NT, Freiburg i. Br. 1989, 265.

2 *Peter Dschulnigg*, Das Markusevangelium (ThKNT 2), Stuttgart 2007, 329.

3 *Wilfried Eckey*, Das Markusevangelium. Orientierung am Weg, Neukirchen-Vluyn 2008, 410.

4 *Joachim Gnilka*, Das Evangelium nach Markus. 2. Teilband: Markus 8,27–16,20 (EKK II/2), Freiburg i. Br./Neukirchen-Vluyn 1994, 177.

unmittelbaren Kontrast hinaus nicht gleichgültig, wo in der erzählten Welt die Gabe der Witwe in den Fokus der Wahr-Nehmung kommt.

Die kleinen Münzen einer kleinen Frau sind in buchstäblich großer Kulisse verortet. Von Mk 11,15 mit der sogenannten Tempelreinigung bis zum Beginn der Endzeitrede in 13,1 sind alle Szenen im oder am Tempel angesiedelt. Genauer im sogenannten herodianischen Tempel, dessen Goldglanz, so der jüdische Historiker *Flavius Josephus*, „nichts vermissen [ließ], was irgendwie Herz und Auge überwältigen konnte“ (Bell V, 6). Rund 50 Jahre zuvor hatte der jüdische König, der dem römischen Kaiser und der griechisch-römischen Kultur persönlich und politisch verpflichtet und verbunden war und sein Reich mit zahlreichen Infrastruktur- und Architekturprojekten überzog, den alten Tempelneubau aus nachexilischer Zeit ersetzt. Aufwändigst und kostspieligst erweitert mehrte der Bau mit seiner Pracht und schieren Größe nicht nur den Ruhm des Gottes Israels, sondern auch die Legitimität des hasmonäischen Königshauses.

„Herodes ließ die Tempelfläche auf 144.000 m<sup>2</sup> vergrößern, indem er am Rand des Tempelberges gewaltige Stützmauern errichten ließ, die – mit Erde aufgefüllt – eine riesige trapezförmige Fläche ergaben. Die einstigen Umfassungsmauern [...] sind nicht nur an der heutigen Westmauer (‘Klagemauer’) zu sehen [...]. Die [...] mächtigen Quader wurden ohne Zement und Bindemittel aufeinandergereiht und nur aufgrund ihres Gewichts zusammengehalten.“<sup>5</sup>

Der Tempel zählte zu den Weltwundern der Antike. Nicht nur Jesu Nachfolger\*innen mag er Rufe des Staunens und Gefühle religiöser Erhebung entlockt haben, wie es nach der Perikope (Mk 13,1) heißt.

„Das Bauvorhaben war gewaltig, so gewaltig, dass man ihm [sc. Herodes] nicht erlauben wollte, mit dem Tempelbau zu beginnen, bevor er das ganze Material herbeigeschafft hatte (JosAnt, 11,15). Im Jahr 20/19 v. Chr. begann er [...] mit dem Bau und nach knapp zehn Jahren war der größte Teil vollbracht, wenn auch erst im Jahr 64 n. Chr. (!) die letzten Bauarbeiten abgeschlossen waren. Das Ergebnis war so beeindruckend, dass die Menschen sich geradezu in Superlativen ergingen: ‚Wer den Tempelbau des Herodes nicht gesehen hat, der hat keinen Prachtbau gesehen‘ (Babylonischer Talmud, Traktat Baba Batra 4a, s. auch JosBell 6, 267).“<sup>6</sup>

Wie so oft verbinden sich hier große Gefühle mit großen Bauten großer Männer. Der sprichwörtliche kleine Mann und erst recht die kleine Frau wird (und soll) sich da just so vorkommen – klein.

Ähnlich fällt auch in der markinischen Komposition ein Kontrast ins Auge. Die zwei Münzen der Witwe kommen zwischen großen Bauten und großen Themen in den Blick. Von der sogenannten Tempelreinigung über die Streitgespräche bis hin zur sogenannten Endzeitrede dominiert die große Geste, wird das große

5 *Peter Hirschberg*, Israel und die palästinensischen Gebiete (EVAs Biblische Reiseführer 6), Leipzig <sup>2</sup>2014, 204.

6 AaO., 203.

Wort geschwungen, werden große Fragen diskutiert und die große Katastrophe heraufbeschworen. Was im Markusevangelium von Mk 11,15 bis zum Beginn des Passionsberichtes in hoher Dichte und mit hohem Pathos traktiert wird, liest sich – nur wenig umformuliert – wie ein theologisches Vorlesungsverzeichnis oder Verlagsprogramm: Kult und Kommerz (11,15ff.), Institution und Charisma (11,27–31), Gottes Liebesdrama mit Israel (12,1–12), JHWH oder Caesar? (12,13–17), Das Leben nach dem Tod (12,18–27), Die Mitte der Tora (12,28–34), Davids- und/oder Gottessohnschaft (12,35–37), Das Ende der Welt – Wann? Wie? Für wen? (13,2–27).

Geht's auch ein bisschen kleiner? Weniger wortreich, etwas weltlicher und womöglich weiblicher?, könnte man – und sollte man – fragen. Und kriegt als Antwort die kleinen Münzen einer kleinen Frau vor Augen gehalten. Die Szene ist eine jesuanische *Wahr-Nehmung* im Wortsinne. „Jesus setzt sich so, daß er beobachten kann, wie die Leute Geldspenden in die Schatzkammer bringen.“<sup>7</sup>

Frech achtet die Liebe das Kleine. Die Liebe der Frau, die – in diesem Setting – sich und Gott ernst genug nimmt, um ihren Beitrag für relevant zu halten. Und die Liebe Jesu, der ihr und ihrem Tun Aufmerksamkeit schenkt, Sichtbarkeit gibt und sie – wie die großen Fragen zuvor – eines theologisch deutenden Wortes würdigt.

Jenseits irdisch-himmlicher Wechselkurse ist buchstäblich bemerkenswert, dass Markus – anders als Matthäus, der die Szene auslässt – und Jesus zwischen den großen Bauten, Fragen und Summen die Frau und ihre Tat überhaupt be- und vermerken. Sie ist buchstäblich der Rede wert. Ein Wert wohlgermerkt, der – wie gerade der schräge Vergleich zeigt – nicht im Kontrast entsteht, sondern den Gabe und Geberin *in sich* haben. Die Predigt lässt sich – wie die Jünger (V. 43a) – herbeirufen zu genauen Wahr-Nehmungen. Sie lässt sich locken zu eigener Aufmerksamkeit. Die kleinen Gesten, Zahlen, Reichweiten und Kräfte kleiner Leute sind ihr liebevolle Blicke und sorgfältiger Rede Wert.

**Die Frau ist buchstäblich der Rede wert.**

## Statistisches und Märchenhaftes

Die Perikope hat einen klar erkennbaren sozialkritischen Zug. Dies belegt schon der Status der Spenderin als Witwe, die aufgrund ihrer unsicheren Position in einer männerdominierten Sozial- und Rechtskultur<sup>8</sup> zusammen mit den Fremden und Waisen zu den paradigmatischen *personae miserae* im Alten Orient und im Alten Testament zählt. Den Witwen gilt die besondere Aufmerksamkeit gerechter Könige (Ps 72,4); sie stehen im Fokus ethischer und prophetischer Mahnung (Ex 22,21; Dtn

<sup>7</sup> Eckey (Anm. 3), 410.

<sup>8</sup> Johann Georg Ebelings Text zu Paul Gerhards „Du meine Seele, singe“ gibt mit einer für heutige Sänger\*innen wohl eher irritierenden oder anstößigen Formulierung, wonach für die Witwe Gott „selbst ihr Trost und Mann“ werde (EG 302,7), diese in der Antike wie offenbar auch noch im 17. Jahrhundert virulente sozialgeschichtliche Realität exakt wieder.

24,17,19; Jes 1,17,23; Jer 5,28; Sach 7,10 u.ö.) und der Achtsamkeit Gottes (Ps 10,18; 68,6; 146,9; Spr 15,25; 23,11 u.ö.).<sup>9</sup>

Hinzu kommt Jesu zuvor notierte Kritik an Schriftgelehrten, die „die Häuser der Witwen fressen“ (12,40). Zum Kontrasthorizont zählt ferner der wegen vieler Güter zur Nachfolge unfähige sogenannte reiche Jüngling (Mk 10,17–22). Ihre Hingabe all dessen, was sie hat (V. 44b), ist genau das, was ihm empfohlen war (10,21). Und schließlich ist da die reiche und gleichwohl – oder deshalb? – ausgegrenzte Frau in Mk 14,3–9. Sie verschwendet ein Vermögen nicht an die Armen, sondern an Jesus.

Die Frage ist weniger ob, sondern *wie* die Predigt die materielle Dimension und den Arm-Reich-Kontrast aufnimmt. Hier lauern gleich mehrere Fallen. Die gegenwärtig naheliegendste ist die keineswegs unnötige, aber homiletisch oft fruchtlose, weil an den meisten Hörenden vorbeipredigende – und die sensibleren gleichwohl demoralisierende – Kritik an Reichtum und Hyperreichtum. Richtig ist, dass die exorbitante (Ungleich-)Verteilung von Vermögen weiter wächst; weltweit und in den reichen Industrieländern. Und noch immer betrifft Armut eher Alleinstehende und ist vornehmlich weiblich. Doch sind die Begriffe und Realitäten im Einzelnen hochkomplex. Eine Predigt, die hier den Akzent setzt, sollte dem gerecht werden.

Armut und Reichtum sind Relationsphänomene. Die „absolute Armut“ der Witwe, die die Perikope im Blick hat, wird gegenwärtig als eine Situation definiert, in der Menschen von weniger als 1,90 US-Dollar bzw. 1,60 Euro ihr Dasein fristen müssen. In Deutschland wird sie durch die Sozialgesetze verhindert. Real ist die sogenannte relative Armut bzw. die Armutsgefährdung. Sie ist trotz jahrzehntelangen Wirtschaftswachstums nicht schwindend, sondern steigt nach jüngsten Zahlen leicht. Sie wird definiert als Situation, in der das Einkommen *deutlich unter* dem mittleren gesellschaftlichen Einkommen liegt. In diesem Sinne arm waren nach letzten Zahlen 16,1%, also über 13 Millionen der Bevölkerung in Deutschland.<sup>10</sup>

So wertvoll und unverzichtbar Definitionen und so erhellend wie mitunter empörend Statistiken sind, so problematisch ist es, dass sie konkrete Lebensgeschichten in Ziffern und Prozentpunkte verwandeln.

Eine spiegelbildliche, auslegungsgeschichtlich prominente Lesart läuft auf die vorschnelle Spiritualisierung der Armut nach dem Motto „Sind wir nicht alle ein Stück weit arm?“ hinaus. – Nein, sind wir nicht!

**„Sind wir nicht alle ein Stück weit arm?“ – Nein, sind wir nicht!**

Zweifellos stellt Jesus den Jüngern – also der Gemeinde – die Witwe als Vorbild des Glaubens und frommer Hingabe vor. Aber beides findet ja nicht losgelöst von den je eigenen Verhältnissen statt; und anders als neutestamentliche Gemein-

<sup>9</sup> *Dschulnigg* (Anm. 2), 330.

<sup>10</sup> Umfangreiches und komplexes Datenmaterial findet sich unter <https://de.statista.com/statistik/daten/studie/72188/umfrage/entwicklung-der-armutsgefahrungsquote-in-deutschland>. Hilfreiche Differenzierungen und Begriffsdefinitionen bietet die Seite <https://www.sozialpolitik.com/armut-und-reichtum>; lesenswert ist auch ein Dossier der Bundeszentrale für politische Bildung: <https://www.bpb.de/politik/grundfragen/verteilung-von-armut-reichtum> [alle Webseiten abgerufen am 2.1.2022].

den, wo die Armut und der spirituelle Reichtum von Witwen präsent waren (Apg 6,1; 9,39; 1Kor 7,8f.; 1Tim 5,3–6), gehören „Wir“, die wir uns zum allsonntäglichen Normalgottesdienst versammeln, nach allen soziologisch zugänglichen Daten, zu einem sehr homogenen, ökonomisch durchaus gut- bis bessergestellten Milieu. Armut und Arme kennen „wir“ höchstens vom Hörensagen.

Womöglich – dies ist die dritte Falle – wollen wir es auch nicht genauer wissen. Geben uns lieber mit leichtfertigen Armutsklischees zufrieden. Eines davon bleibt unter Kirchgänger\*innen wohl eher unausgesprochen. Explizit wurde es in der seinerzeitigen BILD-Kampagne gegen „Florida Rolf“ und/oder in RTL-Serien-Formaten wie „Armes Deutschland“. Es läuft darauf hinaus, dass es Arme als vermeintlich notorische Bildungs- und Beziehungsversager, Alkohol- und Drogensüchtige, Arbeitsverweigerer und Sozialbetrüger *verdienen*, arm zu sein. Wie ja nach dem neoliberal-meritokratischen Leistungsmärchen jeder Platz in der gesellschaftlichen Pyramide ‚verdient‘ wird und sein soll.

Ein komplementäres Klischee ist die kitschige Überhöhung und Romantisierung der Armut. Sie findet sich klassisch in Grimms Märchen „Der Arme und der Reiche“. Gott, der inkognito auf Erden wandelt – in anderen Fassungen (und schon das darf misstrauisch machen) ist es der Zar oder der König –, findet im Haus des bescheidenen Armen Aufnahme, während der Reiche ihn abweist. Als sich Gott zu erkennen gibt, wünscht der Arme sich und seiner Frau aber weiter nichts als „die ewige Seligkeit, und daß wir zwei, solange wir leben, gesund sind und unser notduerftiges taegliches Brot haben; fuers Dritte weiß ich mir nichts zu wuenschen“.<sup>11</sup> Kaum zufällig kommen derlei Geschichten ohne echte Veränderung aus.

Beide Phantasien sind komplementäre bürgerliche Selbstvergewisserungsstrategien. Wertet die eine den Armen ab und redet sich in der Abgrenzung ein, der eigene Status sei so berechtigt wie unverlierbar, so gönnt die zweite dem Hungerleider gern die moralische Überlegenheit, solange er nur nichts ‚von uns‘ möchte.

Die Predigt legt gegenüber solchen Verkürzungen die subversive Kraft der Wahr-Nehmung Jesu frei. Denn so wenig die Witwe von Mk 12,40 her einfach ‚selber schuld‘ ist, so wenig wird sie in V. 41–44 darauf reduziert, ein Opfer der Reichen oder der Verhältnisse zu sein und dies bleiben zu müssen. Im Gegenteil.

## Poor Economics

„In einem Bilderbuch über Mutter Theresa hatte Esther als Sechsjährige gelesen, in einer Stadt, die damals noch Kalkutta hieß, lebten so viele Menschen, dass jedem nur ein Quadratmeter zur Verfügung stehe. Sie stellte sich die Stadt als ein riesiges Schachbrett vor, mit auf dem Boden gezeichneten Feldern von einem Meter Länge und überlegte,

11 Kinder und Hausmärchen. Gesammelt durch die Brüder Grimm, Bd. 2: Vergrößerter Nachdruck der zweibändigen Erstausgabe 1812 und 1815 nach dem Handexemplar des Bräder Grimm-Museums Kassel mit sämtlichen handschriftlichen Korrekturen und Nachträgen der Brüder Grimm, Göttingen 1996, 3.

was sie dagegen tun könnte. Mit vierundzwanzig kam sie zum ersten Mal nach Kalkutta. Als sie mit dem Taxi durch die Stadt fuhr, fühlte sie eine leichte Enttäuschung in sich aufsteigen. Wohin sie auch schaute, war nichts als leerer Raum, Bäume, Grasstreifen, leere Gehwege. Wo war all das Elend. [...]? Wo waren all die Leute?

Mit sechs Jahren wusste Abhijit genau, wo die Armen wohnten. Sie lebten in baufälligen Hütten hinter dem Haus seiner Eltern in Kalkutta. Ihre Kinder hatten anscheinend viel Zeit zum Spielen, und sie schlugen ihn in jeder Sportart. Wenn er hinunterging, um mit ihnen Murmeln zu spielen, landeten die Murmeln am Ende immer in den Taschen ihrer zerlumpten Hosen. Er beneidete sie.

Dieser Hang, die Armen auf ein paar Klischees zu reduzieren, existiert so lang wie die Armut. Sowohl die Soziologie als auch die Literatur stellt sie abwechselnd als faul oder geschäftstüchtig, als edel oder kriminell, als aufsässig oder ergeben, als hilflos oder selbstgenügsam dar. Kein Wunder, dass die politischen Positionen, die auf dieser Einschätzung beruhen, in ähnlich schlichte Formeln gefasst werden können. [...] Arme treten allenfalls als Figuren in komischen oder tragischen Geschichten auf; solche Leute kann man bewundern oder bemitleiden, aber nicht als Quelle für tiefere Erkenntnisse heranziehen oder danach fragen, was sie meinen, wollen oder tun. [...]

Das Feld der Armutsbekämpfung ist übersät mit den Ruinen wunderbar einfacher Lösungen – die o Wunder – einfach nicht funktionierten. Wenn wir vorankommen wollen, müssen wir aufhören, die Armen zu Karikaturen ihrer selbst zu machen.<sup>12</sup>

So beginnt das Buch „Poor Economics“ der 2019 mit dem Wirtschaftsnobelpreis geehrten Forscher\*innen *Esther Duflo* und *Abhijit Banerjee*, die einen genauen empirischen Blick auf die ökonomischen Prämissen, Prioritäten und Strategien von Armen selbst einfordern und vorführen.

Den Autor\*innen geht es darum, Arme als selbsttätige ökonomische Subjekte sichtbar zu machen, ihre komplexen ökonomischen Logiken zu verstehen, um *so* und *dann, mit* ihnen und *für* sie Modelle der Armutsbekämpfung zu entwickeln. Das Wortspiel im englischen Titel hebt die Armen als Subjekte einer ganz eigenen Ökonomie hervor und kritisiert hintergründig die dürftigen (poor) Annahmen und Konzepte der klassischen Wirtschaftswissenschaften, wenn es um Armut geht. Für die Predigt zu Mk 12,41–44 sind weniger die wissenschaftlichen Details und Vorschläge als die zu Tage tretende Haltung hilfreich.

Anders als Markus hebt Lukas (Lk 21,1–4) den Kontrast zu den Reichen hervor. Er lässt die Worte Jesu – wie bei den anderen Streitgesprächen – öffentlich an das Volk gerichtet sein und die Witwe damit gleichsam zum ‚Predigtbeispiel‘ werden. Markus hingegen markiert die Worte Jesu als intimere Belehrung an die Jünger. Sie – und somit gerade die Gemeinde als Jesu inner circle – sollen von und über die Witwe lernen. Zugleich aber wird so auch ihrer Tat das Eigenrecht und die Würde belassen.

Die Predigt versucht, die Gabe der Witwe als Tat einer besonderen Ökonomie und theo-ökonomischer Klugheit zu verstehen. Aber sie redet dazu nicht *über*

12 *Abhijit V. Banerjee/Esther Duflo*, *Poor Economics*. Plädoyer für ein neues Verständnis von Armut, aus dem Englischen von Susanne Warmuth, München <sup>2</sup>2019, 5f.

die Armen. Sie schreibt die Wahr-Nehmung und Würdigung Jesu fort, indem sie sich – wenn irgend möglich – um eine Haltung des Diskurses mit Armen bemüht. Die, so behauptet Jesus, nur ein paar Seiten weiter, haben die Seinen ja „allezeit bei sich“ (Mk 14,7; vgl. Dtn 15,11). Ob dem realiter so ist und, wenn ja, ein Gespräch ohne Beschämung möglich ist oder wird, ist vor Ort zu entscheiden. Allemal möglich – und mal wieder dran – ist ein interessiertes Telefonat mit dem Kreisdiakoniefarrer, den Mitarbeitenden in der Obdachlosenarbeit, der Schuldner\*innen- oder der Flüchtlingsberatung oder einem der anderen Berührungspunkte von Kirche und Armut. Die entscheidenden Fragen lauten: „Was beeindruckt dich an deinen Klienten? Was verblüfft dich an ihrem Umgang mit Geld? Was berührt dich an ihrer Religiosität? Was hast du von ihrer Solidarität füreinander oder für andere gelernt?“

### Ausgerechnet

Noch vor Jesu Deutung und auch ganz ohne sie trägt die Witwe in großer Würde und, so scheint es, großer Selbstverständlichkeit mit ihren kleinen Münzen zum großen Ganzen bei. Anders als wohl die meisten Beobachtenden hält sie die ‚objektiv‘ unerhebliche Summe von zwei Lepta dabei nicht für ein Hindernis.

Jesus würdigt diese Gabe in schöner Entsprechung zu den zwei Münzen einer doppelten Deutung (V. 44ba+b). Auf den ersten Blick redundant betont er, sie habe von „ihrer ganzen Habe alles, was sie zum Leben hatte,“ gegeben, wobei das *holos* (alles) den Bogen zum *Schema Jisrael*, dem Gebot der Gottesliebe mit *ganzem* Herzen, *ganzer* Seele und *aller* Kraft (*holos*) schlägt, das er im Gespräch mit den Schriftgelehrten zitierte (Mk 12,30.33; vgl. Dtn 6,4).<sup>13</sup> Die Doppelung fügt auf der Sachebene nichts hinzu, wendet aber mit der rhetorischen Überkodierung den vermeintlichen Mangel der Geldsumme schon sprachlich in Fülle.

In die gleiche Richtung weist ein grammatisch-logisches Störgefühl, das sich am Reich-arm-Kontrast in V. 44 einstellt. Es ist auch noch in vielen Verdeutschungen greifbar.<sup>14</sup> Die Reichen, so heißt es, hätten *aus* ihrem Überfluss (*ἐκ τοῦ περισσεύοντος αὐτοῖς / ek tou perisseuontos autois*) gegeben. Der Überfluss ist dabei logisch nachvollziehbar als Menge vorgestellt, „aus der heraus“ (*ek*) etwas, hier eine kleinere Teilmenge, entnommen und weggegeben wird. Irritierend und bemerkenswert ist, dass die Tat der Witwe sprachlich exakt gleich beschrieben wird (*αὕτη δὲ ἐκ τῆς ὑστερήσεως αὐτῆς ... ἔβαλεν / hautē de ek tēs husterēsēs autēs ... ekbalen*). Sie hat wörtlich „aus ihrem Mangel“ gegeben. Auch der Mangel, der logisch gerade kein Haben, sondern ein Fehlen ist, kommt sprachlich als Größe zu stehen, aus der heraus etwas entnommen werden kann, wobei diese Witwe –

<sup>13</sup> Pesch (Anm. 1), 263f.

<sup>14</sup> So die sprachlich präzise Wiedergabe der Zürcher Bibel, der Einheitsübersetzung und der Elberfelder Bibel. Luther 2017 wie schon 1545 übersetzt allzu frei „etwas von ihrer Armut“.

wie der Einschub informiert – hieraus nicht nur etwas, sondern sogar πάντα ὅσα εἶχεν / *panta hosa eichen*, alles, was sie hatte, gab.

Was eine semantische Spitzfindigkeit des Auslegers oder logisches Unvermögen des Evangelisten sein könnte, lässt sich sinnvoller als subversive Umkodierung des Mangels deuten. Die Frau – so der Beobachter Jesus – gibt nicht *trotz* ihres Mangels, sondern *aus* ihm. Sie behandelt ihren Mangel coram Deo, als wäre er Reichtum. Indem sie gibt, was sie nicht hat, schlüpft sie in die Rolle der Reichen und überbietet sie sogar.

Damit entkommt sie nicht nur der ihr und anderen Bedürftigen noch in den wohlmeinendsten Sozialgesetzen stereotyp zugewiesenen Rolle der notorisch passiven Almosenempfängerin. In ihrer Gabe implodiert auch das, was der Systematische Theologe *Ralf Miggelbrink* in seinen Überlegungen zu einer Theologie der Fülle als „Mangelobsession“ bezeichnet hat.<sup>15</sup> Der Begriff bezeichnet in der gegenwärtigen gesellschaftlichen Realität und dem Wirtschaftssystem die bis in die Theoriebildung von Biologie (survival of the fittest) und Ökonomie (homo oeconomicus) reichende Grundannahme vom Leben als Zustand des universalen kompetitiven Mangels. Sie führt zu einem Lebensgefühl des permanenten Zuwenig mit dem Zwang zur dauerhaften Aggregation. „Wie wohlhabend eine Gesellschaft auch sein mag, die ökonomische Realität fordert von ihren Gliedern, sich als von Armut bedrohte Konkurrenten aller anderen zu deuten.“<sup>16</sup>

Die Witwe erlaubt sich eine Großzügigkeit, die sie sich nach monetären Maßstäben nicht leisten kann. Sie mimt einen Reichtum, den sie ausgerechnet im Weggeben gewinnt.

**Die Witwe mimt einen Reichtum, den sie ausgerechnet im Weggeben gewinnt.**

### **Ich eine schöne Blum'**

Man wird die Gabe der Frau, die Gott alles das, was sie zum Leben hatte, anvertraute und die Markus womöglich bewusst im Nahbereich der Passionsgeschichte platziert oder jedenfalls anders als Matthäus nicht aus einer möglichen Vorlage entfernt hat, nicht mit der Lebenshingabe Jesu parallelisieren wollen, obwohl diese in Mk 10,45 mit der Rede vom Lösegeld (*lytron*) für viele ebenfalls in eine monetäre Metapher gefasst wird.

Aber man kann bei aller Differenz doch wahrnehmen, dass bei der Gabe der Frau wie im Kreuzesgeschehen eine vergleichbare (Un-)Logik der Umbuchung aufblitzt, die es Gott zutraut, aus Schmach und schmachvoll Wenigem, aus Nichts und Vernichtung für viele Vieles und sogar Alles zu machen.

15 *Ralf Miggelbrink*, Lebensfülle. Für die Wiederentdeckung einer theologischen Kategorie (QD 209), Freiburg i.Br. 2009, bes. 22–67.

16 Ders., Fülle als Kategorie dramatischer Theologie, in: Nikolaus Wandel/Petra Steinmeier-Pösel (Hg.), Im Drama des Lebens Gott begegnen. Einblicke in die Theologie Józef Niewiadomskis, Münster 2011, 250–265, 257f.

Im Vertrauen auf einen Gott, der anders rechnet, ist die Witwe gewiss, mit dem Ihren zum Wesentlichen beitragen zu können. Hierin liegt ihre Würde und die Schönheit ihres Tuns.

\* \* \*

Zu *Johannes Ebelings* und *Paul Gerhards* Choral, „Du meine Seele, singe“ (EG 302), der in seiner siebten Strophe Gottes Fürsorge für die Witwen besingt, findet sich eine instruktive Notiz von *Fulbert Steffensky*:<sup>17</sup>

„Meine verstorbene Frau und ich haben das Lied von Paul Gerhardt ‚Du meine Seele, singe!‘ besonders geliebt. In der letzten Strophe heißt es: ‚Ach, ich bin viel zu wenig, zu rühmen seinen Ruhm. Der Herr allein ist König, ich eine welke Blum.‘ Meine Frau hat gesungen: ‚... ich eine schöne Blum.‘ Ich habe gesungen: ‚... ich eine welke Blum.‘ Das sind zwei Erfahrungen von der einen Sache: die Erfahrung des eigenen Ungenügens und die größere und gültigere Erfahrung der eigenen Schönheit und Ganzheit vor den Augen der Güte.“

Die Witwe an Gottes Schatzkammer im Tempel hätte wohl zugestimmt.

Landeskirchenrat Dr. Jan-Dirk Döhling, geb. 1972, ist Dezernent für Gesellschaftliche Verantwortung der Evangelischen Kirche von Westfalen und einer der Schriftleiter der Göttinger Predigtmeditationen.

Altstädter Kirchplatz 5, 33602 Bielefeld

E-Mail-Adresse: jan-dirk.doehling@ekvw.de

---

<sup>17</sup> *Fulbert Steffensky*, Bibelarbeit zu Lk 10,1–19 am Samstag, 27. Mai 2017, Veranstaltungszelt, Lutherstadt Wittenberg, in: Deutscher Evangelischer Kirchentag, Berlin – Wittenberg 2017. Dokumente, hg. im Auftrag des Deutschen Evangelischen Kirchentages von Stefanie Rentsch und Heide Stauff unter Mitarbeit von Mario Zeißig, Gütersloh 2018, 162–168, 166.

## Lamento Mori

### Von Talentschmieden und Zähneklappern

Lars Hillebold

---

#### Talenti und Lamento

Im Sommer des Jahres 3 nach Corona werden Wellen nur noch auf dem Meer in Sicht sein. Oder? Alles ruht am erholsamen Abend einer lauen Sommernacht: still oder starr. Köpfe stecken zusammen: Talenti und Lamento. Gar Mori, wo Klage-lieder mit Heulen und Zähneklappern ausklingen? Oder der Hammer der Talentschmiede? Ein Text wird zum *locus classicus* von Investitionsstrategien: Vision versus Vorsicht; gib aus oder grabe ein! Die Talentförderung, im Sinne von empfangen-vertrauen-vermehrten wird fünffach und zweifach vertreten. Doch dem Lamento – mit dem Kopf im Sand und dem Zentner in der Erde – gehört die große Bühne. Bleibt am Ende Heulen, Zähneklappern und Kapi-*talent*-zug? Oder kommt einem bei fünf und zwei noch ein ganz anderer Ausgang in den Sinn, als der mathäisch doppelte im Weltgericht (Mt 25,46)?

Zwei talentieren – einer lamentiert, und der wirkt. Perikopenschneidern und Matthäuskonstruktion könnte ein Hang zum dramatischen Ende mit Hammer-schlag nachgesagt werden, während der Talentschmiedehammer nur leise pocht. Dabei reicht der fröhliche Klang vom Ende des Evangeliums mit verheißener Gegenwart (Mt 28,20) bis hin zur Weisheit der Perikope. Eine Predigt zur Endzeitrede mag nicht im kalten Reden enden; eher in sommerlicher Frische. Es entstehen Predigten voller Emotionen. Das ist ein Gefühl, das in die Ethik eingeht. Mit dem Anvertrauten sich in die Welt trauen. Was tragen wir in die Welt? Investituren und Investitionen werden – als kirchenpolitische Nuance des Textes – spannungsvoll anklingen: Wen und was setzen wir wie ein? Welche (Sprach-)Mittel riskieren visionäre Taten? Und welche Visionen brauchen welche Mittel? Klappert im Rhythmus des Lamento oder tanzt den Flamenco, den einen Tanz aller Gefühle von Angst und Wut, von geteilter und feierlicher Lebensfreude!

Mit dem Anvertrauten sich  
in die Welt trauen.

#### Ein Ende mit Schrecken oder „Watzlawicks Hammer“

Die Begriffswelt des ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων / *ho klauthmos kai ho brygmos tōn odontōn* („Heulen und Zähneklappern“) berührt die biblische

Sprachwelt der inneren Not und Trauer (Hi 30,31; Jer 3,21). Sie beschreibt die Spannungsräume zwischen dem Sündersein und den Gerechten (Ps 112,10).<sup>1</sup> Zugleich begegnet die klanghafte Redewendung bei *Hippokrates* als medizinisch-diagnostische Beschreibung eines Schüttelfrost. Exegetisch-kontextuell interessiert hier die matthäische Verwendung: In sechsmaliger Redewendung verbindet Matthäus drei verschiedene Endzeithorizonte: 8,12; 22,13; 25,30 führt in die Finsternis, 13,42.50 endet im Feuerofen, und bei 24,51 wird „er in Stücke geschnitten“. Die Finsternis als die am weitesten draußen liegende Dunkelheit trifft den Hochzeitsgast im glänzenden Saal, der den Dresscode nicht befolgt, besonders. Die Strategie des Matthäusevangeliums fokussiert mit Tod, Feuerofen und Finsternis ein äußeres Schreckensszenario. *Luther* hingegen verbindet mit dem Äußeren eine innere Depression:

„Es wäre die äußerste Pein etwa, die einem bösen Gewissen wird folgen, das ist, Verzweiflung; nehmlich, wissen, daß man von Gott muss ewig geschieden seyn. Denn ein böses Gewissen fürcht sich für allen Creaturen. Ein Blatt am Baum hat niemals jemand erschlagen, gleichwohl fürcht sich und fleuget ein erschrocken und zitternd Herz für ihm. Wenns verzagt ist, so erschrickts für einer jeglichen Creatur, auch die gut ist.“<sup>2</sup>

Das schüttelfrostig-zitternde Herz beschreibt den psychosomatischen Zustand des dritten Knechts. Der medizinisch bewanderte Leser des Matthäusevangeliums könnte Angstzustände diagnostizieren. Sinnfällig zeigt Matthäus geknechtete bis geißelnde Symptome eines Katastrophendenkens. Bevor „der Herr“ agiert, wusste

**Im Teufelskreis zwischen Zähneklappern und Katastrophendenken verstärken sich die Gefühle von Angst und Panik.**

„der Knecht“ schon von der Härte des Herrn (V. 24). Die Haltung – „Es wird etwas ganz Schlimmes passieren!“ – ist signifikant für diese depressive Angsthaltung, die körperlich mit Symptomen wie Herzrasen, feuchten

Händen, Zittern, weichen Knien oder Druck auf der Brust einhergehen kann. Im Teufelskreis zwischen Zähneklappern und Katastrophendenken verstärken sich die Gefühle von Angst und Panik. Die körperlichen Symptome setzen erneut ein, die Angst vor der Angst bestimmt wiederum das Denken. Der Kreislauf des Schreckens ohne Ende nimmt seinen Lauf.

Und so vertraut die folgende Geschichte ist, so trifft *Watzlawicks* Parabel die Haltung des Knechts und den Nagel auf den Kopf:

„Es war ein Mann, der ein Bild aufhängen wollte. Den Nagel hatte er bereits. Ihm fehlte der Hammer. ‚Der Nachbar müsste einen haben!‘, grübelte er. ‚Ob er mir den Hammer leiht? Neulich schon hat er nur so kühl und flüchtig gegrüßt.‘ Sein Zweifel wuchs. ‚Ich habe ihm doch gar nichts getan. Ich würde ihm den Hammer sofort leihen. Aber es gibt ja so Menschen. Eigensinnig. So wie der ist, würde er mir den Hammer eh gar nicht geben. Solche Menschen können die Nachbarschaft, was sag ich, das ganze Leben ver-

1 Vgl. Ps 35,16; 37,12, Klg 2,16.

2 *Martin Luther*, WA.TR 6, 582.

giften. Wahrscheinlich glaubt der Herr Nachbar noch, ich sei auf ihn angewiesen. Auf seinen blöden Hammer.' Da stürmt der Mann wütend aus seiner Wohnung, klingelt beim Nachbarn. Der öffnet die Tür. Und bevor der Nachbar etwas sagen kann, schreit der Mann ihn an: ‚Sie können Ihren Hammer behalten, Sie Rüpel!‘<sup>3</sup>

### **Von der Gattung zur Komposition zur Theologie und zurück: Verheißene Gegenwart**

Man kann solche Parabeln wie einen Hammer schwingen, die zu jeder Kommunikationssituation passen. Oder sie werden als vergleichbare Fabel in die neutestamentliche Gattungsgeschichte der Perikope eingeordnet, um das Matthäusevangelium mit seiner systemischen Kompositionskunst als Theologie zu verstehen. In der Gattung Fabel zeigen sich immer wieder autoritäre Strukturen. In diesem Zusammenhang fallen Urteile über einen Menschen und sein (Nicht)Handeln. Die Unterscheidung in zwei Typen oder Gruppen ist symptomatisch fabelhaft. Der autoritär-juridische Charakter verführt dazu, Modellfälle zu denken. Diese (ver)föhren die Predigt in scheinbare Eindeutigkeiten. Zumal in der Fabel wirklichkeitsgetreue Welten bedient werden, die zugleich aus der antiken Gattung fiktiver Fabeln erwachsen sind.

Die Funktion dieser Perikope als *Narratio* hat das Ziel, den Hörer zu überreden. Sie wirkt eindrücklich durch die geschlossene Darstellung von Anfang („Denn es ist wie mit einem Menschen ...“ [V. 14f.]) über die Mitte der Erzählung (mit formelhaftem, fast langweiligem Muster Geldanlage-Anlagestrategie-Kapitalertrag-Urteil 1. Knecht: 15a/16/20/21; 2. Knecht: 15b/17/22/23, 3. Knecht: 15c/18/24f./26–28) bis hin zum Ende (29f.). Die *Peroratio*, den bildlich-emotionalen Schluss, kann man mit Heulen und Zähneknirschen geradezu sinnlich hören. Mit diesem formgeprägten Ende, mit dem wiederkehrenden Motiv „Heulen und Zähneklappern“ im Matthäusevangelium und mit dem Gesamtaufbau der Perikope in seiner rhetorischen Kunstform werden die Leser\*innen auf die rhetorische Gesamtstrategie des gesamten Evangeliums hingewiesen. Von der Gattung her skizziert sich die Theologie der matthäischen Komposition und könnte für die Theologie der Predigt in Bezug auf den Kontext und die Positionierung innerhalb des Matthäusevangeliums relevant werden.

Das theologische Gewicht der Gattung ist eingebettet in die rhetorisch-theologische Strategie des gesamten Evangeliums bis hin zum Ende, das kompositionell kein Ende ist, sondern in Mt 28,20: verheißene Gegenwart. Wenn diese rhetorische Komposition theologisch nachvollziehbar ist, wäre die Perikope in der Zeit der Bewährung einzuordnen und gerade nicht als Urteil der Endzeit. Dass der Text zum Achtsamkeits- und Wachsamkeitstext für den Gebrauch von Gaben und Talenten wird, ist durch den dritten Knecht besonders sinnfällig und rhetorisch wirk-

3 Vgl. Paul Watzlawick, Anleitung zum Unglücklichsein, München 1983.

sam komponiert. Für die Leserin der isolierten Perikopen mag das Heulen überraschender sein, als dass ein gewohnter Endzeitredenerleser einem Zähneklappern eine höhere Dignität beimisst als der verheißenen Gegenwart Christi.

### Mehr Raum für Talente

Manchen Predigtklischees folgend wäre es homiletisch nicht überraschend, in das „Lamento Mori“ mit einzusteigen: die Kritik derer in *der* Kirche über *die* Kirche, die letztlich *ihre* Kirche kritisieren, ohne sich selber in *dieser* Kirche zu meinen.

Es ist nur eine Vermutung, dass eine fortlaufende menschliche und kirchliche Selbstkritik dem oben beschriebenen spezifischen Katastrophendenken ent-

**Lamentieren nimmt ein Zähneklappern vorweg; damit es nicht so schlimm wird, wenn es denn schlimm wird.**

springt. Lamentieren nimmt ein Zähneklappern vorweg; damit es nicht so schlimm wird, wenn es denn schlimm wird. Das Klappern vor dem Heulen füllt die Verse und den Raum mit Lamento.

Dabei hätte ich die Talentschmieden des Herzens mit Freude und Wonne, das Lob mit fröhlichem Munde und das Liegen im Bett mit allen Sinnen (vgl. Wochenpsalm 63) fast vergessen. Ist doch vom *Talento ohne mori* der ersten beiden Knechte zu lernen: mit Risiko raus – aus der selbstkritischen Nabelschau – in die Welt; mit der Ahnung: Schmieden und Investitionen brauchen Zeit; mit der Mahnung: In (matthäisch-eschatologischen und kirchlich-gegenwärtigen) Bewährungszeiten ist die Aufgabe nicht, strukturelle Finanzen und individuelle Talente zu vergraben.

Vielleicht wäre es überraschender, wenn wir sprachfähig auf die Welt der Talente sehen, die sich entwickelt haben. Statistiken über einen längeren Zeitraum zeigen gegenüber allen Stimmungen und relevanten Krisen auch eines: Es leben immer weniger Menschen in extremer Armut. Die Kindersterblichkeit sinkt. Die wöchentlichen Arbeitszeiten waren nie kürzer. Die Menschen wurden nie älter. Der Analphabetismus nimmt stetig ab; zunehmend mehr Menschen besuchen mindestens eine Grundschule. Es leben immer mehr Menschen in Demokratien. Die Kriegsherde fordern weniger Opfer. Menschen sind gegen Diphtherie, Starrkrampf und Keuchhusten geimpft. Die Anzahl der Morde in Europa geht zurück. Die Todesstrafe in den USA nimmt ab. Homosexualität wird in immer mehr Ländern entkriminalisiert. Gewaltstraftaten von Jugendlichen werden weniger. Gewalt in häuslichen Zusammenhängen wird weniger. Kaum sagt man das, gehört dazu zu sagen: Es gibt Wellen, die zeigen, wie unsicher alles bleibt.

### Paradox predigen

Gibt es also zwischen Talentieren und Lamentieren nur wenig Neues unter der Sonne dieses Sommers? Oder ist endlich die Zeit gekommen? Talente sind für die Endzeit

wirksam. Erstens werden Gottesklischees sichtbar: Der „harte Herr“, der von einigen Knechten in eigenwilliger „Orthodoxie“ übernommen wird. Zweitens werden wir in einer veränderten Welt wieder sprachfähig für die „Paradoxie“: *Ernten, wo Gott nicht gesät hat; und er wird sammeln, wo er nicht ausstreute*. Die Paradoxie des Textes als entlastendes Moment und als Infragestellung selbstgemachter Strategien.

**Die Paradoxie des Textes als entlastendes Moment und als Infragestellung selbstgemachter Strategien.**

Es ist der Moment der „Unverfügbarkeit“, der jeglicher Resonanz auf Talente – und auch auf kirchliche Reformprozesse – innewohnt. Dem Unverfügbaren gehört ein Raum. Genau hier geht die Kommunikation des Evangeliums in der Kirche ein Risiko ein. Sie verfügt nicht über die Hoheit der Deutung. Sie lebt damit, nicht effizient zu sein, und weiß zugleich nicht, ob sie damit am Leben bleiben kann. Sie verkündigt die Existenz der Unverfügbarkeit Gottes und will zugleich ihre eigene Existenz verfügbar halten. Predigen ist Reden im Angesicht der Paradoxie dieser Perikope oder mit anderen Worten:

### **Wi(e)der Erwarten – Ein Gebet dazwischen**

Gott, du bist bei denen, wo wir noch hingehen,  
bist an den Orten, die uns noch fremd sind,  
stehst denen bei, die auf uns warten.

Wider Erwarten wird unsere Kirche neu,  
ärmer an Mitteln und reich an Gaben.  
Wir werden leiser im großen Tönen und fein im Hören.  
Wir machen andere nicht kleiner und uns selber nicht.  
Erwarte wieder was von uns  
und wir erwarten Dich.

Wider Erwarten:  
Protestiert eine gegen das Unerträgliche.  
Erzählt einer vom Leben gegen das Vergängliche.  
Vertrauen sie wieder kindlich dem Guten.  
Geht alles Böse und der Hass vorbei.  
Und ein Gericht gegen davongekommene Verbrecher  
wird zum Ort gegen Heulen und Zähneklappern  
für Gerechtigkeit und Frieden.  
Und wo es auf Erden nicht war  
muss es am Ende wahr werden:  
Siehe, ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende. Amen.

## Perikopen sind auch nur Menschen

Predigttexten und Menschen ist einiges gemeinsam. Vor allem lesen sie sich im Textverlauf und Zeitablauf von hinten her anders; besonders wenn einem zum Heulen ist. Wenn ein Kind weinend angelaufen kommt, geschehen oft zwei Dinge gleichzeitig: umarmen und sorgen. „Ich bin für dich da!“ und „Was ist dir geschehen?“

Geschichten von der letzten zur ersten Zeile gelesen sind keine Palindrome. Sie ergeben weder den gleichen Text noch den gleichen Sinn. Mit der Biografie und damit der Psychologie eines Menschen erklingt am Ende eine Hymne an die Demut leichter als das hybride Lied des Besserwissers. Heulen und Zähneklappern wird nicht zynisch abgetan, sondern umarmt und versorgt. Depressionen und Katastrophendenken werden nicht als lösbares Problem des Verstandes vorgestellt, sondern als Dispositionen. Sie begrenzen Menschen machtvoll. So lässt sich der dritte Knecht vom Heulen und Zähneklappern her vielleicht umarmend und fürsorglich lesen. Ich suche das Gespräch mit ihm. Darin würde vielleicht mit *Nietzsche*<sup>4</sup> das matthäische Gottes- und Christusbild befragt werden:

„Der [scil. Christus] – liebte nicht genug: sonst hätte er auch uns geliebt, die Lachenden! Aber er hasste und höhnte uns, Heulen und Zähneklappern verhiess er uns. Muss man denn gleich fluchen, wo man nicht liebt? Das – dünkt mich ein schlechter Geschmack.“

Und Matthäus würde vielleicht vom Ende her antworten und lesen: *Siehe, ich bin bei euch alle Tage*. So ist die Gegenwart Christi. Sie geht weiter als der äußerste Rand der Finsternis. Du, Nietzsche, sagst, Gott „selber liebte nur nicht genug: sonst hätte er weniger gezürnt, dass man ihn nicht liebe.“ Ich aber sage dir: „Gott ist bei dir bis an der Welt Ende.“

Solche Dialoge mit den kritischen Knechten der dritten Art brauchen einen Raum, wie die Perikope ihn gibt. Denn es ist schon so: Die eine Lamentoszene (V. 24–27) beansprucht mehr für sich als die beiden kapitalistischen Erfolgsgeschichten (V. 20f.22f.). Einerseits ist das typisch für ein Lamento, andererseits ist der dritte Knecht so sehr viel eigensinniger und individueller. Die beiden ersten Knechte treten mit identischer Satzkonstruktion, Grammatik und Worten gleichförmig auf. Nur durch zwei Zahlen sind sie unterschieden. Im seelsorglichen Gespräch mit dem dritten Knecht käme vielleicht im Lesen vom Ende her nicht das Widerständige des Knechts allein, sondern auch das Verständnis des Knechts zur Sprache. Das Gespräch verstünde die Handlung des Knechts. Es wird eingeordnet in rhetorisch-theologische Strategien, in psychologische Disposition oder in kommunikationstheoretische Wirklichkeit. Es käme das so genannte „Frau Lot-Phänomen“ zur Sprache. Es sieht den Vorteil des Festhaltens an der Vergangenheit und weiß sich nicht der Ungewissheit ausgesetzt. Es würde biblisch-theologisch an die matthäische Osterbewegung anknüpfen: Der Sicherheit des Begrabens (Mt 27,57–61) steht die Unsicherheit der Auferweckung (28,16f.) gegenüber. Beides wird im doppelten

4 *Friedrich Nietzsche*, Also sprach Zarathustra, Berlin 1968, 361.

Sinne aufgehoben: in Zusage und Aufgabe für die Gegenwart Jesu (28,19f.). Um der prognostizierten Enttäuschung zu entgehen, scheint dem dritten Knecht die konstruierte Flucht nach vorne zu helfen.

Sein Klischee des Gottesbildes war der Hammer Watzlawicks. Dessen Konstruktivismus geht vom Leben in konstruierter Wirklichkeit aus. Die haben wir aufgrund persönlicher Erfahrungen und Urteile geformt (vgl. Mt 25,24). Die subjektive Wirklichkeit beinhaltet Wahrheit und handlungsleitendes Interesse. Sie bestimmt nachfolgendes Handeln unabhängig, aber eben nicht folgenlos. Sie trifft auf die „Wirklichkeit“ der anderen. Aber ginge es auch anders? Geht es ohne den Hammer und ohne Heulen?

### Emotionen gehen in die Ethik ein: Energisch und elegisch

Wenn im letzten Satz geheult wird, ist die Euphorie am „Ende der Geschichte“ (*Francis Fukuyama*), in der sich Demokratie und Marktwirtschaft durchsetzen, dahin. Der manischen Phase scheint mit dem „Ende der Illusionen“ (*Andreas Reckwitz*) gegenwärtig eine depressive Phase zu folgen. Regierende à la *Trump*, „Fake News“ und „Hate Speeches“, Brexits und Austritte allenthalben machen ratlos.

Die wachsende Anzahl an Transformationsprozessen in den Kirchen verdeutlichen die Krisenzeit. Es wird sich zeigen, ob solche Prozesse nur aus Furcht vor dem Rückgang der Zahlen oder auch mit Freude an neuen Gaben geprägt sind. Letztlich sind es die beiden zentralen Emotionen der Perikope und des Matthäusevangeliums,<sup>5</sup> Furcht (V. 25) und Freude (V. 21,23), die deutlich machen, wie Ethik und Emotionen Reden zur gegenwärtigen Endzeit prägen.

Im Aufschwung allein scheint der politische Populismus zu sein, und zugleich entstehen in solchen Zeiten die großen Reden zur Endzeit: von Soziologen wie *Fukuyama* über *Reckwitz* und *Rosa* bis zurück zu Evangelisten wie Matthäus (24f.). Sie alle sind von großer Wachsamkeit geprägt (vgl. Mt 25,13). Wachsam genug, um zu sehen, was am Ende geschieht. Dass eben kein Ende ist, sondern die Emotionen gehen in die Ethik ein. Der dritte Knecht beschreibt seine Furcht im Zusammenhang mit seinem angstvollen Handeln. Vielleicht spürt er es am stärksten: Ich bin gemeint. Meine Emotionen und geprägten Gottesbilder bewirken mein präreflexives Verhalten.

Das Bild des „harten Herrn“ hat ihn bestimmt; aus Furcht den Kopf und die Gaben in den Sand gesteckt. Die religiöse Vorstellung Gottes nimmt ihn in Besitz. Er will sie behalten, statt sie zu teilen. Glauben als verfügbare Bewahrung, statt als unverfügbare Investition. Wie soll aus solch einer religiösen Entgeisterung Be-

<sup>5</sup> Vgl. zum Zusammenhang von Emotion und Ethik sowie zu daraus folgenden exegetischen Anregungen: *Tanja Dannenmann*, Emotion, Narration und Ethik. Zur ethischen Relevanz antizipatorischer Emotionen in Parabeln des Matthäus-Evangeliums (Kontexte und Normen neutestamentlicher Ethik XI), Tübingen 2019, 367.

geisterung werden? Das (schleiermachersche) Gefühl, die Gegenwart Gottes führt den einen Knecht in die elegische und die beiden anderen Knechte in die energische Ethik. Die wehmütige Situation des dritten Knechts kommt letztlich aus dem gleichen Woher der Quelle des Lebens. Wo aus ihr für die einen Lebensmut fließt, wird der andere lebensmüde. Am Ende fällt der Text ins elendig Absurde und Schreckliche. Wer den Text am Ende ernst nimmt, hat die Predigt noch vor sich. Wie kann die Predigt aufhören: So wie die Perikope? Oder Kling(t) es nach Watzlawick weiter:

**Wer den Text am Ende ernst nimmt, hat die Predigt noch vor sich.**

### „Fünf und zwei“ – Da war doch was?

Am Ausgang fehlt noch die Inclusio zum Eingang dieser Predigtmeditation und zu den fünf und zwei Zentnern Silber, die die beiden Knechte investierten. Ist es Zufall oder gibt es das in der Komposition des Evangeliums eher selten?

Es waren doch fünf Brote und zwei Fische, die sie investierten (Mt 14,17), Christus brachten, der sie teilte und alle wurden satt. Es wären fünf Zentner vom ersten Knecht, der daraus zehn schuf und insgesamt vier vom zweiten. Dazu den einen, unvermehrten, vom dritten Knecht. Zusammen hätten sie fünfzehn und könnten teilen. So, dass alle gleich viel haben.

Am Ende fällt manchmal ein Groschen oder der Hammer, und es klingelt an der Tür des Nachbarn:

„Hallo. Ich bin gerade eingezogen, wollte mir Eierkuchen backen, und da ist mir aufgefallen, dass ich vergessen habe, Eier zu kaufen.“ Ich nicke, gehe in die Küche und komme mit zwei Eiern zurück. [...] Bald darauf klingelt es wieder. „Gerade ist mir aufgefallen, dass ich auch kein Salz habe ...“ Nach Milch und Mehl, Schneebeesen und Rührgerät, klingelt es wieder: „Kein Herd ...“, sagt das Känguru nur. Ich nicke und gebe den Weg frei. [...] „Und zur Füllung: Gemüse oder Hackfleisch?“ „Müsste ich erst kaufen“, sage ich. „Kein Problem. Ich habe Zeit.“, sagt das Känguru, [...] und endet mit den Worten: „Ich glaube, das wird der Anfang einer wunderbaren Freundschaft.“<sup>6</sup>

Lars Hillebold, geb. 1972, ist Pfarrer und Leiter der Referats Gottesdienst und Theologie im Landeskirchenamt der Ev. Kirche von Kurhessen-Waldeck.  
Wilhelmshöher Allee 330, 34131 Kassel  
E-Mail-Adresse: lars.hillebold@ekkw.de

<sup>6</sup> Vgl. *Marc-Uwe Kling*, Die Känguru-Chroniken. Ansichten eines vorlauten Beuteltieres, München 2009, 11ff.

## Der Doppelpunkt

Anne Gidion

---

### Kasus Israelsonntag

Mitten im Sommer ist der 10. Sonntag nach Trinitatis ein Erinnerungstag. Er ist verbunden mit dem *Tischa beAw*, dem jüdischen Trauer- und Gedenktag an die zweifache Zerstörung des Tempels in Jerusalem. So weit, so fern. Früher wurde das eher triumphal begangen – als Sieg des Christentums über die jüdische Tempelreligion. Damit einher ging durchaus eine theologische Siegesinterpretation: Gott selbst habe den Tempel zerstört und damit sein exklusives Verhältnis zu Israel beendet. Das Christentum habe das Erbe angetreten und sei nun das eigentliche Gottesvolk.

Heute ist der Akzent ein völlig anderer: Der Trauer- und Gedenktag erinnert im Judentum weiterhin an das Ende des Tempels, an Exil und Vernichtung jüdischer Existenz in Jerusalem. In christlichen Gottesdiensten gefeiert, erinnert dieser Tag an Trauer und Scham über Mord und an Vertreibung von jüdischen Menschen im vergangenen Jahrhundert und davor. Verbunden damit ist meist der Versuch einer Rekonstruktion des jüdisch-christlichen Verhältnisses.

Kein leichter Kasus. Mitten in der Trinitatiszeit – gottesdienstlich eher ein Fest der gemeindlich Hochverbundenen oder der explizit christlich-jüdisch Motivierten. Zugleich ein angespannter Kasus: Wie das Richtige sagen, sensibel und bewusst genug sein angesichts der Grauen der Vergangenheit und haarsträubender antisemitischer Übergriffe der Gegenwart?

Der Textraum des Sonntags versucht es festlich. Der Jerusalemer Tempel klingt als Friedensort an: „Wünschet Jerusalem Frieden! [...] Es möge Frieden sein in deinen Mauern und Glück in deinen Palästen!“ (Ps 122,6f.). Aus dem Buch Exodus kommt in der alttestamentlichen Lesung eine Zusage Gottes vom Berg hinzu. Gott spricht zu Mose und durch ihn zum Volk Israel: „Siehe, ich will zu dir kommen in einer dichten Wolke, auf dass dies Volk es höre, wenn ich mit dir rede, und dir für immer glaube“ (Ex 19,9). Und der Wochenspruch trägt bei: „Wohl dem Volk, dessen Gott der HERR ist, dem Volk, das er zum Erbe erwählt hat!“ (Ps 33,12).

Die ausgewählten Texte betonen: Am 10. Sonntag nach Trinitatis wird die Tora-treue zwischen Gott und Israel gelobt und begangen. Die Verbindung zwischen Gott und Israel ist unverbrüchlich da. Der Bund lebt auf zwischen Gott und seinem Volk – in allem und trotz allem.

Der Kasus feiert zugleich: Christinnen und Christen sind in den Bund dazugekommen.

Eine Predigt an diesem Sonntag spricht in diesen Kontext hinein. Zugleich steht sie immer wieder vor den Herausforderungen der desaströsen Störungen, die dieses Verhältnis geprägt hat und prägt. Was kann an diesem angespannten Kasus gute Nachricht sein?

## Kontext Bergpredigt

Das Matthäusevangelium zeichnet Jesus als toratreuen Juden, als Erfüller und Wegbereiter des Gesetzes und Gottes Gerechtigkeit. In Mt 5ff. spricht Jesus vom Berg zu den Zuhörenden. Moses auf dem Sinai schwingt als Erinnerung mit. Berge sind biblisch Orte der Gottesbegegnung, der Erkenntnis, des über Menschen Hinausgehenden. In Kapitel 5 der Bergpredigt sind die Verse 17–20 ein Präfix für die sog. „Antithesen“. Matthäus stellt seine Einschätzung allen Einzelauslegungen voran. Unmissverständlich heißt es:<sup>1</sup>

„Glaubt nicht, dass ich gekommen bin, um die Tora oder die Propheten zu zerstören. Ich bin nicht gekommen, zu zerstören, sondern um zu erfüllen. Amen ich sage euch: Wenn die Gerechtigkeit auf eurer Seite nicht mehr als auf Seiten der Schriftgelehrten und Pharisäer überfließend vorhanden ist, werdet ihr nicht in das Himmelreich hineinkommen.“

Dieser Vorspruch besteht wohl ursprünglich aus vier verschiedenen Logien, die der Evangelist in seinem Sinne bearbeitet hat.<sup>2</sup> Matthäus macht deutlich, wie wichtig das Thema Gesetz für alles Folgende ist. Die Jünger werden in die Welt geschickt – aber nicht um aufzulösen, sondern um zu erfüllen. „Meint nicht“ – fängt V. 17 an. Vermutlich ist eine Geschichte im Umlauf. Skandal in Jerusalem und Umgebung: Jesus will die Tora aufheben. „Meint nicht“ – das steuert gegen, das konstruiert mit Nachdruck ein neues Narrativ. Es gilt wohl, verschiedene Irrtümer abzuwehren. Möglicherweise verbreiten die Pharisäer, dass Jesus und seine Leute die Tora nicht genau genug befolgen. Matthäus stellt im Laufe des Evangeliums diverse Konflikte über Tora-Observanz dar (Mt 12,1–8: Ährenausraufen am Sabbat; Mt 15,1–20: Auseinandersetzungen über die Interpretation von Reinheit und Unreinheit; Mt 19,3–9: Über Ehescheidung und Ehelosigkeit; Mt 22,34–40: Die Frage nach dem wichtigsten Gebot). Auch die direkt folgende Antithesenreihe mit ihrem wiederholten „Ich aber sage Euch“ hat etwas von fortwährendem Zurechtrücken einer kursierenden Fehlinterpretation.

Zusätzlich kann das „Meint nicht“ aber auch auf die eigenen Leute gerichtet sein, gegen „Gruppen, die die Tora vernachlässigen“<sup>3</sup> und sich an den Geboten vorbei als radikale Bewegung verstehen.

1 Die Übersetzung findet sich in: *Peter Fiedler*, Das Matthäusevangelium (ThKNT 1), Stuttgart 2006, 122.

2 *Matthias Konradt*, Das Evangelium nach Matthäus (NTD 1), Göttingen 2015, 74.

3 AaO., 75.

Die beiden Fronten schließen einander nicht aus, Matthäus kann innerhalb der christlichen Gemeinden die Ordnungen der Tora hochhalten und zugleich den Kritikern aus den jüdischen Reihen deutlich machen, wie fest Jesus auf dem Boden der Toratreue steht.

Was kann das heißen, „die Tora zu erfüllen“? „Erfüllen“ – das kann heißen, etwas von den Propheten Vorhergesagtes tritt ein und eine Weissagung erfüllt sich. Es kann auch heißen, etwas einzulösen und zu befolgen, was Gottes Recht und Wille ist, also als Subjekt Gottes Willen zu erfüllen. „Tun und lehren“ – V. 19 deutet die Richtung an.

Jesus ist für Matthäus Erfüller und Interpret zugleich. Er ist so dicht an Gott, so vertraut mit dem Willen des Vaters, dass er „den Vollsinn des Gebotenen aufdeckt“<sup>4</sup>.

V. 18 verstärkt V. 17: Die gesamte Tora bleibt bis zum Ende der Welt gültig. Jedes Jota, jedes Häkchen, jedes noch so kleine Detail, auch ritueller Art bleibt erhalten. In V. 20 gewichtet Matthäus allerdings: Die Grundhaltung ist der Punkt: die Gesamtausrichtung auf die Tora und auf Gott. Wem die rituellen Nuancen wichtiger sind als die Grundhaltung, verfehlt den Kern der Tora.

Zentral ist daran aber nicht die Abwertung des rituellen Judentums. Wichtig im ganzen Matthäusevangelium ist vielmehr der Zugang zum Heil auch für die, die nicht alle Gebote befolgen. Mit *Klaus Wengst*<sup>5</sup> kommt es darauf an, die ausgetretenen markionitischen Interpretationspfade zu verlassen, die den Pharisäern allein „Gerechtigkeit“ und dem auf Jesus basierenden Christentum allein „Liebe“ zubilligen. „Das Schema sitzt fest in der Gemeindefrömmigkeit. Die Vorstellung, Jesus habe die Liebe verkündigt, während im Alten Testament und im Judentum das ‚Auge um Auge, Zahn und Zahn‘ gelte, begegnet immer wieder.“<sup>6</sup> Gerechtigkeit und Liebe auseinander zu reißen und den Konfliktgruppen der frühen Zeit nach Jesu Tod zuzuordnen, hat gefährliche Folgen – die Geschichte hat es gezeigt.<sup>7</sup>

**Gerechtigkeit und Liebe auseinander zu reißen und den Konfliktgruppen der frühen Zeit nach Jesu Tod zuzuordnen, hat gefährliche Folgen.**

Mt 5,17–20 ist ein Präfamen für die sog. Antithesen der Bergpredigt – und diese stellen keineswegs Gerechtigkeit und Liebe einander antithetisch gegenüber. Vielmehr geht es in allen Fällen um das *Tun* – das Tun von Gottes Willen, wie ihn die Tora zeigt. Jesus auf dem Berg spricht dabei in Kontinuität zu dem göttlichen Gesetz, das Moses auf einem anderen Berg empfangen hat. Und in beiden Fällen

4 AaO., 76.

5 *Klaus Wengst*, Jesus zwischen Juden und Christen. Re-Visionen im Verhältnis der Kirche zu Israel, Stuttgart 2004, § 13 Liebe und Gerechtigkeit, 167ff.

6 AaO., 167.

7 Zum markionitischen Gegensatz von Gerechtigkeit und Liebe tritt mit der lutherischen Interpretation von Gesetz und Evangelium ein weiteres umfassendes Interpretationsfeld der vorliegenden Perikope hinzu.

geht es nicht um „Jota und Häkchen“ und auch nicht um Buchstaben und Zahlen, sondern um eine Haltung zu Gott und darin um eine Haltung zum Leben.

### **Ich bin der HERR, Dein Gott.**

Gesetze brauchen Auslegung. Sie brauchen einen hermeneutischen Zugang. *Martin Luther* nimmt sich im Kleinen Katechismus das Kernstück der Tora vor, die *Dewarim*, das Zehnwort. Jedes Gebot befragt er mit seiner religionspädagogischen und lebenspraktischen Frage: „Was ist das?“, und zeigt neben allen Detailinterpretationen vor allem, *dass* es der Interpretation bedarf. In seiner Lesart steht das erste Gebot wie ein Doppelpunkt vor allen anderen Geboten: „Ich bin der HERR, dein Gott. Du sollst keine Götter haben neben mir.“

Die christliche Interpretation des jüdischen Gesetzes ist stark von einer bestimmten Pauluslektüre bestimmt. Paulus allerdings braucht seinerseits Interpretation und Kontext: Auf welche Fragen der jungen christlichen Gemeinden antwortet er? Und für wie knapp hielt er „die Zeit, die bleibt“ (*Giorgio Agamben*)? – zu kurz jedenfalls zum Streiten über Gesetze.

Der aktuelle Textraum des Israelsonntags legt diesen Streit zur Seite. Im Zentrum steht die Freude am Gesetz als Zeichen der Treue zwischen Gott und Menschen. Durch die griechische *dikaosyne* klingt die hebräische *zedaka* hindurch.

**Es geht um Fest und Feier der bleibenden Nähe zu Gott, nicht um Recht und dessen Übertretung.**

„Gerechtigkeit“ übersetzt das nicht hinreichend. Im Original schwingt mehr mit. *Dikaosyne* und *Zedaka* sind Zeichen der Lebensfreude und Gemeinschaftstreue. Es geht um Fest und Feier der bleibenden Nähe zu Gott, nicht um Recht und dessen Übertretung.

Ich bin der HERR, Dein Gott – das erfüllt Jesus aus Matthäus' Perspektive. Nichts ist größer, nichts kann größer sein. Gott ist bleibend der Gott seines Volkes, ja. Und er ist zugleich der Gott für die, die sich an Jesus halten. Alles Weitere folgt daraus – so wie all die weiteren *Dewarim* aus dem einen ersten folgen. Wenn die Grundhaltung steht, ergibt sich der Rest.

Abgekoppelt von einem Gott, der sein Volk in die Freiheit geführt hat, wird ein ethischer Rigorismus daraus. Ohne eine lebensfrohe Gerechtigkeit Gottes wird die Negation stark, das „Du sollst nicht“. Auch davon zeugt eine unheilige Interpretationsspur: Kirche als Raum des Verbots, der Unfreiheit und des gebeugten Willens.

Martin Luther bindet in seiner Übertragung des Zehnwortes jedes einzelne Wort an das zurück, was *vor* dem Doppelpunkt steht. Du sollst nicht töten. Was ist das? Und dann erfolgt die Rückbindung: Wir sollen Gott fürchten und lieben. Bei jedem einzelnen Gebot stellt er das in der Auslegung voran. Wie ein Doppelpunkt ist das, der ankündigt: Was jetzt folgt, verstärkt das vorher Gesagte. Und da steht also vor jedem Gebot der Gott, der in Freiheit führt. Das Zehnwort ist ein Beziehungsgeschehen. Wenn ich falsches Zeugnis wider meinen Nächsten rede, dann stimmt das Verhältnis zu dem vor dem Doppelpunkt Gesagten nicht: Dann stimmt

etwas mit meiner Gottesbeziehung nicht. Gottesbeziehung führt – so Matthäus, so Jesus, so das Zehnwort – in die Gemeinschaftstreue. Und die gilt auf beiden Seiten des Doppelpunktes. Das ist das Gesetz im Herzen, by heart, inwendig gelernt, nicht auswendig.

Das ist eine bessere, eine vollumfassende Vorstellung von Gerechtigkeit. Jesus erfüllt sie und bietet zugleich den Zugang zu ihr: Tun, was man sagt und sagen, was man tut.

Ab V. 21 wird diese bessere Gerechtigkeit entfaltet. „Die Abfolge der neun Seligpreisungen bei Matthäus wird [...] auf die Königsherrschaft Gottes (bei Matthäus: Königsherrschaft der Himmel) konzentriert.“<sup>8</sup> Und die Seligpreisungen zeigen, was Matthäus unter Gerechtigkeit versteht und Jesus sagen lässt. Die Gerechtigkeit ist konkret. Neue Sozialstrukturen entstehen – ganz in der Tradition der Ethik für die Armen und Schwachen aus den Prophetenbüchern. Sozialstrukturen wie sonst nur bei Gott.

Die Seligpreisungen sind keine „Einlassbedingungen als Voraussetzungen“<sup>9</sup>, sondern indem Menschen sich so verhalten, entsteht diese neue Wirklichkeit bereits. Mt 5,17–20 ist so der Doppelpunkt vor den Makarismen: Ich, Jesus, habe die Tora erfüllt. Ihr, christliche Gemeinde, müsst das nicht mehr tun. Ihr müsst etwas ganz anderes, wenn Ihr teilhaben wollt am Reich Gottes und seiner Gerechtigkeit: Ihr müsst es leben.

In Mt 6 wird der Gedanke weiter ausgeführt: Die Regeln zu Almosen, Beten, Fasten können ruhig im Verborgenen geschehen. Im Vaterunser (Mt 6,9–13) liegt das Kerngebet – mit Gott, dem Vater, als Gegenüber. Der sieht das Herz. Zugespitzt dann in Mt 6,33: „Trachtet zuerst nach dem Reich Gottes und nach seiner Gerechtigkeit, so wird euch das alles zufallen.“ Oder in der Sprache einer anderen Zeit: Gottes Gesetz und der Wille der Menschen sind keine Feinde mehr.<sup>10</sup>

### **„Glücklich das Volk, das Gott die Lebendige zu ihrem Erbe erwählt“<sup>11</sup>**

Was ist daran eine gute Nachricht für Menschen, die im Sommer 2022 einen Gottesdienst besuchen? Einerseits hat der Israelsonntag im Kirchenjahr den Zweck eines erweiterten Familienfestes. Ja, Judentum und Christentum gehören zusammen. „Gottes Güte, Gottes Treu / sind an jedem Morgen neu“ (EG 454, Kommt

8 Lukas Bormann, Gerechtigkeitskonzeptionen im Neuen Testament, in: Markus Witte (Hg.), Gerechtigkeit, Themen der Theologie 6, Tübingen 2012, 69–97, 80f.

9 AaO., 82.

10 Hans-Joachim Iwand, Die Predigt des Gesetzes, in: EvTh 1 (1934), 1, München 1934, zit nach: ders., in: Gerhard Sauter (Hg.), Hans Joachim Iwand, Glaubensgerechtigkeit. Lutherstudien, München 1991, 166.

11 Übertragung des Wochenspruchs Ps 33,12 und zugleich Titel der Arbeitshilfe von Aktion Sühnezeichen Friedensdienste zum Israelsonntag 2021, [https://www.asf-ev.de/fileadmin/Redaktion/Dateien/Kirchengemeinden/Materialien/Predigthilfen/Israelsonntag/Vollversionen/ph\\_israelsonntag\\_2021.pdf](https://www.asf-ev.de/fileadmin/Redaktion/Dateien/Kirchengemeinden/Materialien/Predigthilfen/Israelsonntag/Vollversionen/ph_israelsonntag_2021.pdf) [aufgerufen am 29.9.2021].

und macht die Herzen weit) – das ist ein umfassendes, aktuelles Versprechen durch alle Krisen hindurch. Stellt Euch dem Erbe, lebt mit der eigenen Geschichte, auch mit dem Grauen. Zugleich steckt in dem Sonntag bleibend ein Appell – auch das einem Familientreffen vergleichbar. Wir gehören zusammen – das braucht Einsatz. Braucht Feste und gemeinsame gute Erfahrungen. Braucht immer wieder die Geschichten aus alter Zeit, braucht ein Leben mit Verletzungen und einen gemeinsamen Einsatz gegen Unrecht, Brutalität und Diskriminierung gegenüber den Geschwistern. Und zugleich steckt in dem Sonntag die gute Nachricht eines Gottes, der dem Menschen zugewandt ist und bleibt.

Ich bin der ich bin und sein werde, verspricht Gott Mose am Dornbusch (Ex 3,14f.). Oder mit Matthäi am letzten neu versprochen: „Siehe ich bin bei Euch alle Tage bis zum Ende der Welt“ (Mt 28,20).

Anne Gidion, geb. 1971, ist Rektorin des Pastorkollegs der Ev.-luth. Kirche in Norddeutschland.

Domhof 34, 23909 Ratzeburg

E-Mail-Adresse: [a.gidion@pastorkolleg-rz.de](mailto:a.gidion@pastorkolleg-rz.de)

# Schuldvergebung inmitten des verursachten Leids

## Der Fall König Davids

Thomas Naumann

---

### Das Batscha-Syndrom und die Folgen der Schuld

Die Geschichte von Davids Ehebruch und dem Mord an Urija gehört seit langem zu den Predigttexten im evangelischen Gottesdienst. Und das aus gutem Grund. Denn an keiner anderen biblischen Figur wird der Weg von schwerster Verschuldung über ein Schuldeingeständnis bis hin zur Vergebung so eindrucksvoll demonstriert wie am berühmtesten aller biblischen Könige.

Schon Kirchenväter und Rabbinen bezeugen diesen Umgang. Und als sozial-ethisches Exempel für eklatanten Machtmissbrauch gegenüber Schutzbefohlenen führen die Spuren dieser Geschichte über die Fürstenspiegel in Mittelalter und früher Neuzeit bis in gegenwärtige Schulungen von Führungskräften. Hier wird vom „Batscha-Syndrom“<sup>1</sup> geredet und die Me Too-Debatte der letzten Jahre hat zahlreiche Vergehen dieser Art aus dem Dunkel des Verschweigens ans Licht gebracht. Theologisch geht es vor allem darum, über Schuld und ihre Folgen nachzudenken und über das, was Vergebung bedeuten kann. Allerdings hat der Text einige schwer verdauliche Widerhaken, worauf schon der Umstand verweist, dass die Verse 11f. aus dem Predigttext herausgenommen sind.

### Davids Sündenfall verändert alles

In Kap. 11 wird erzählt, wie es zum Ehebruch Davids mit der schönen Batscha kommt und wie David ihren Mann Urija im Krieg hinterrücks töten lässt, damit er die schwangere Kriegerwitwe heiraten und seinen Ehebruch vertuschen kann. Kap. 12 erzählt, wie Gott den Propheten Natan zu David schickt, der ihn mit einer Gleichniserzählung dazu bringt, seine Schuld einzugestehen, woraufhin David Vergebung erfährt.

---

1 Das Batscha-Syndrom bezeichnet das moralische Versagen von Führungspersonen auf dem Höhepunkt ihrer Karriere. Vgl. *Dean C. Ludwig/Clinton O. Longenecker*, The Bathsbeba Syndrome. The Ethical Failure of Successful Leaders, in: *Journal of Business Ethics* 12 (1993), 265–273; ein deutscher Bericht darüber beim FAZ-Journalisten *Matthias Rüb* „König David und das Batscha-Syndrom“, in: FAZ.net vom 18.12.2012 ([www.faz.net/-gpf-74fsn](http://www.faz.net/-gpf-74fsn)); aufgerufen am 26.9.2021). Ich verdanke den Hinweis *Dr. Andrea Fischer* (Kassel).

Allerdings bleiben die Folgen seines Unheils in der Welt. Das Kind des Ehebruchs wird sterben, obwohl David sieben Tage um sein Leben ringt, und fortan regieren Gewalt und Verbrechen in Davids Königshaus. Beide Episoden (Kap. 11 und 12) gehören zu einer literarischen Einheit und bilden ein Gemälde auf zwei Tafeln (Diptychon), die sich gegenseitig beleuchten.<sup>2</sup> Der dramatische Umschlagpunkt wird in 11,27–12,1 theologisch markiert: „Und es war böse in den Augen JHWHs, was David getan hatte. Und er schickte Natan zu David.“ Dieser Umschlagpunkt betrifft die Davidüberlieferung insgesamt. Denn fortan reihen sich die Desaster in der königlichen Familie und im Königtum aneinander. Aus dem Segen des erwählten David wird Unheil und der Fluch der bösen Tat. Noch die Deuteronomisten in der Exilszeit können an ihrem Davidgeideal nur mit einer Ausnahme festhalten „ausgenommen die Sache mit Urija“ (1Kön 15,5). Und die Psalmendichter denken diese Szene weiter und legen das große individuelle Schuldbekennnis von Psalm 51 König David in der Situation in den Mund, da er vor Natan steht. Der Psalm empfiehlt sich als Lesung im Gottesdienst.

**Aus dem Segen des erwählten David wird Unheil und der Fluch der bösen Tat.**

### Natans bühnenreifer Auftritt

Es lohnt sich, die theatralischen Dimensionen der erzählten Welt zu beachten und auch für die Predigt zu nutzen. Denn der bühnenreife Auftritt des Propheten ist von großem Format. Unerschrocken tritt er vor den König, obwohl er mit dem Zorn des Königs oder mit noch Schlimmerem rechnen muss.<sup>3</sup> Die Gestaltung als Musterszene, in der gezeigt wird, was kritische Prophetie angesichts königlicher Macht bzw. im politischen Raum vermag und leisten sollte,<sup>4</sup> setzt die prophetische Königskritik (seit Amos und Am 7,10–17) bereits voraus.

Natan konfrontiert David aber nicht sogleich mit seiner Schuld, sondern erzählt von einem reichen Mann, der das einzige Lamm eines armen Mannes raubt, um es einem Gast vorzusetzen, sagt aber nicht, was er damit bezweckt. Machtmissbrauch aus Habgier auf Kosten der Ärmsten zählt in allen altorientalischen Rechtskulturen zu den schwersten Verfehlungen und ruft den König in seiner besonderen Fürsorgepflicht für rechtsschwache Personen (*personae miserae*: Arme, Witwen,

2 Vgl. unter den Kommentaren jetzt besonders *Walter Dietrich*, *Samuel. 2 Samuel 9–14* (BK.AT VIII/4), Göttingen 2021, 90–275.

3 In Jer 26,20–23 wird von einem Propheten Urija erzählt, der wegen seiner Königskritik mit dem Tod bedroht wird, nach Ägypten flieht, wo er in einer Geheimdienstmission gekidnappt, nach Jerusalem zurück gebracht und von König Jojakim mit dem Schwert hingerichtet wird.

4 *Wolfgang Oswald*, *Nathan, der Prophet. Eine Untersuchung zu 2 Samuel 7 und 12 und 1 Könige 1* (AThANT 94), Zürich 2008, 278. Zahlreiche neuere Arbeiten betonen das Exemplarische der literarischen Gestaltung von Kap. 12, wobei die jetzige Fassung der Gottesrede durch die dtr. Redaktion bestimmt wird.

Waisen, Ortsfremde) auf den Plan. Diese Einladung nimmt David gerne an. Voller Empathie und Erregung lässt sich der König in den Fall des armen Mannes verstricken und fällt ein hartes Urteil. Davids moralische Antennen sind hier jedenfalls intakt, auch wenn er die Transfersignale auf sein eigenes Leben nicht sehen kann oder nicht sehen will. Als „erzählter Erzähler“ müsste Natan jetzt abtreten, weil ein Erzähler es seinen Adressat:innen überlassen muss, welchen Gebrauch sie von seiner Geschichte machen. Nicht aber als Prophet: Mit seinem berühmten „Du bist der Mann!“ (im Hebräischen nur zwei Worte) stellt er den Bezug zu Davids Leben her. Und dem König, der gerade noch voller Abscheu sein Urteil über diesen habgierigen Reichen gesprochen hat, wird nun schlagartig bewusst, dass es um ihn geht. Durch Natans furchtlose Identifikation kommt es auf der Bühne der Erzählung zu einem kathartischen Schock, der sich auch den Rezipienten (vor der Bühne) vermittelt.<sup>5</sup> Wie wird der König darauf reagieren? Dass er, der so brachial mit seinen Verbrechen konfrontiert wird, sich dann aber einsichtsvoll zeigt und seine Schuld eingesteht, ist in der Königsüberlieferung der Antike ganz einzigartig und macht die Besonderheit dieser biblischen Konstellation aus. Nicht der König trägt die Vollmacht Gottes, sondern die kritische Prophetie, der sich auch ein König wie David beugen muss. Es ist bemerkenswert, dass die biblische Überlieferung eine solche Musterszene von ihrem größten König geformt hat und nicht von einem der vielen anderen königlichen Versager in der Bibel.<sup>6</sup>

Es ist bemerkenswert, dass die biblische Überlieferung eine solche Musterszene von ihrem größten König geformt hat und nicht von einem der vielen anderen biblischen königlichen Versager.

### Gottes Drohung als Belastung biblischer Gottesrede

In Natans Strafrede erinnert Gott seinen Erwählten daran, was er alles für ihn getan hat, und konfrontiert ihn mit den Folgen seiner Vergehen. Die Schuldfolgen sind in der Welt und nehmen dabei ihr Maß an Davids Vergehen (Zusammenhang von Tun und Ergehen). Für die hebräische Auffassung von Schuld, die mit dem gleichen Wort das Vergehen und seine Unheilsfolgen bezeichnet, ist dies zentral. Doch nun beginnen die Irritationen, denn die Strafdrohungen Gottes ähneln Davids Vergehen: Weil David die Frau eines anderen genommen hat und diesen töten ließ, so wird nun auch Gott dafür sorgen, dass ein anderer die Frauen Davids

5 *Thomas Naumann*, David als Spiegel und Gleichnis. Ein Versuch zu den Wirkweisen alttestamentlicher Geschichtserzählungen am Beispiel von 2Sam 11f, in: Rüdiger Lux (Hg.), *Erzählte Geschichte – Beiträge zur narrativen Kultur im alten Israel* (BThSt 40), Neukirchen-Vluyn 2000, 29–52.

6 *Sebastian Grätz/Heike Grieser*, David, der Versager. Der Sündenfall des Königs aus alttestamentlicher und frühchristlicher Perspektive, in: dies. (Hg.), *Der Herrscher als Versager?! Vergleichende Perspektiven auf vormoderne Herrschaftsformen*, Mainz/Göttingen 2019, 189–220.

nimmt und öffentlich „unter den Augen der Sonne“ vergewaltigt. In der Gottesrede wird der Schuld/Strafe-Diskurs in einen Ehre/Schande-Diskurs verwandelt. Weil David seinen Gott verachtet und verhöhnt hat, werde Gott ihn nun dafür beschämen. Und im patriarchalen Horizont männlicher Ehre sind es die Frauen, die die Ehre oder auch die Schande eines Mannes repräsentieren. Auf ihrem Körper wird der männliche Kampf um Ehre und Schande ausgetragen.<sup>7</sup> Auch wenn die Gottesrede damit auf die öffentliche Schändung der Nebenfrauen Davids durch den Usurpator Abschalom in 2Sam 16,21–23 anspielt, so ist sie doch eine schwere Belastung für die biblische Gottesrede, die eine eigene Predigt rechtfertigen würde. Daher ist es gut, dass dieser Teil der Gottesrede im Zuschnitt der Perikope wegfällt.

### Vergebung inmitten bleibender Unheilsfolgen

David reagiert auf diese donnernde Strafrede mit dem knappen Eingeständnis seiner Schuld: „Ich habe gesündigt gegen Gott“ (auch hier nur zwei Worte), worauf David sofort eine Vergebungszusage erhält, um die er doch gar nicht gebeten hatte. David darf sein Leben behalten, doch das Kind des Ehebruchs muss sterben. Auch diese Szene irritiert: Wieso das Schuldeingeständnis so knapp, warum Vergebung so schnell? Wieso „Schuld gegen Gott“, wenn es doch um Wiedergutmachung und den rechtlichen Ausgleich mit der geschädigten Familie gehen müsste? Und warum muss das Kind sterben, wenn David doch Vergebung erfährt? *Lienhard Delekat* nannte diese Szene „ein Labyrinth von Unbegreiflichkeiten“<sup>8</sup>.

Wenn die Bibel von Vergebung spricht, dann nicht in der Weise, dass die Unheilsfolgen böser Taten einfach zum Verschwinden gebracht werden, sondern nur so, dass sie durch eine Intervention Gottes (nur er ist das Subjekt der Vergebung!) am eigentlichen Täter nicht mehr unmittelbar zur Auswirkung kommen. Vergebung meint, dass ein Mensch auch im Angesicht seiner Tat neues Leben gewinnen kann und nicht mehr (ausschließlich) an die Folgen seines Tuns gekettet wird. Die hebräische Bibel denkt groß (und sehr realistisch) von den Folgen menschlicher Schuld, die oft Unschuldige treffen und auch dann in der Welt bleiben, wenn die Täter teilweise oder ganz „entbunden werden von den Folgen ihres Tuns“ (*Hannah Arendt*).<sup>9</sup>

**Vergebung meint, dass ein Mensch auch im Angesicht seiner Tat neues Leben gewinnen kann.**

- 
- 7 Das Thema ist ausführlich behandelt in *Thomas Naumann*, Schuld- und Beschämungsdiskurse im Auftritt des Propheten Natan (2 Sam 12), in: Alexandra Grund-Wittenberg/Ruth Poser (Hg.), *Die verborgene Macht der Scham. Ehre, Scham und Schuld im alten Israel*, in seinem Umfeld und in der gegenwärtigen Lebenswelt (BThSt 173), Göttingen 2018, 84–111.
- 8 *Lienhard Delekat*, *Tendenz und Theologie der David Salomo Erzählung*, in: Fritz Maass (Hg.), *Das ferne und das nahe Wort*, FS Leonhard Rost (BZAW 105), Berlin 1967, 26–36.
- 9 *Hannah Arendt*, *Freiheit und Politik*, in: dies., *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*, hg. von Ursula Ludz, München/Zürich 2000, 201–226. Zur theologischen Rezeption *Magdalene L. Frettlöh*, „Der Mensch heißt Mensch, weil er ...“

Wie realistisch ein solches Denken ist, ist auch heute noch sozialpsychologisch und politisch sehr leicht nachzuvollziehen. Kirchliche Seelsorge weiß von den Schwierigkeiten der Vergebung ein Lied zu singen. Denn der Zuspruch der Vergebung kann nicht ungeschehen machen, dass die Tat begangen und ihre Folgen in der Welt sind. Übrigens geht das deutsche Wort „vergeben“ nicht davon aus, dass Schuld einfach weggewischt werden kann („Schwamm drüber“ und verschwunden ist die Schuld!), sondern davon, dass sie weg-gegeben wird, damit sie im Beziehungsverhältnis zwischen Geschädigtem und Schädiger (und Gott) keine belastende Rolle mehr spielen kann und so ein Neuanfang möglich wird.<sup>10</sup>

Die Irritation der Auslegenden rührt oft daher, dass sie Schuldvergebung als generelles Zunichtemachen von Schuldfolgen in der Welt verstehen und daher erwarten, dass mit dem Vergebungszuspruch an David auch das durch ihn heraufbeschworene Unheil aus der Welt weicht. Das aber ist biblisch und auch im wirklichen Leben nicht der Fall. Daher gehören hier Vergebung und „Gericht“ zusammen.<sup>11</sup> Keine der durch Natan angekündigten Tatfolgen (Strafen) wird vermindert. Alle werden eintreten. Nur David darf trotz schwerster Vergehen leben (obwohl die Gottesrede ein Todesurteil gar nicht verkündet hatte, sondern nur David selbst in V. 7): Davids Kind wird sterben, seine Frauen werden vergewaltigt und das Schwert wird in seiner ganzen Dynastie auf immer (*‘ad ‘olam*) nicht mehr zur Ruhe kommen. Vom Nahbereich der Familie bis in künftige Generationen seines Königtums werden sich Davids Vergehen als Unheil weiter auswirken.

Vergebung ist in der christlichen und jüdischen Tradition an Schuldeinsicht, tätige Reue und Bereitschaft zur Wiedergutmachung geknüpft. Die Mischna hält fest: „Sünden zwischen Menschen sühnt der Versöhnungstag (d. h. Gott) nur, wenn sich einer zuvor mit seinem Nächsten versöhnt hat“ (bJoma 7,9). Ob dies alles hinter Davids knappem Schuldeingeständnis steht, ist nicht erweisbar. Kritiker haben sogar gemeint, dass sich David nur durch ein schnelles Lippenbekenntnis aus seiner verzwickten Lage befreien wollte, weil er seine Angelegenheit lieber mit dem Himmel regeln wollte als sich irdischer Strafe zu stellen. Es hindert uns aber auch nicht, in dieser bemerkenswerten Szene, in der ein des Mordes überführter König seine Schuld bekennt und Vergebung erfährt, echte Erschütterung und Reue zu sehen.

## Warum muss das Kind sterben?

Doch was kann das Kind dafür, fragen wir als Lesende? Sein Tod berührt uns deswegen besonders stark, weil es als unschuldiges Neugeborenes doch nicht verant-

---

vergift“? Philosophisch-politische and anthropologische Vergebungs-Diskurse im Licht der fünften Vaterunserbitte, in: Jabboq 5 (siehe Anm. 11), 178–216, bes. 191–195.

10 Vgl. *Thomas Naumann*, Versöhnung ohne Vergebung – Die letzte Szene der Josefsgeschichte (Gen 50,15–21), 4. Sonntag nach Trinitatis, in: GPM 71 (2017), 338–344.

11 *Klara Butting*, Schuld und Schuldvergebung. Überlegungen zu 2 Samuel 12,1–15, in: Jürgen Ebach u. a. (Hg.), „Wie? Auch wir vergeben unseren Schuldigern?“ Mit Schuld leben (Jabboq 5), Gütersloh 2004, 59–73.

wortlich gemacht werden kann für die Schuld seines Vaters. Genau das soll aber gezeigt werden, dass sich menschliche Schuld oft gerade an Unschuldigen auswirkt, die nicht betroffen sind, nichts dafür können und doch die Schuld anderer aushalten und ausbaden müssen.

Der von Gott verhängte Tod des Kindes zeigt an, dass Davids Vergehen so gravierend sind, dass sie sich weiter auswirken und unschuldige Menschen treffen werden. Falsch ist allerdings die in Kommentaren verbreitete Annahme, das Kind sei stellvertretend für David oder als eine Art „Sühneopfer“ gestorben. Diese These hat insbesondere *Gillis Gerleman* etabliert, der davon ausging, dass der Tod, den David eigentlich verdient hat, von Gott am Täter vorbei auf das Kind gelegt wird. Erst mit seinem Tod werde der Sünde-Unheil-Zusammenhang beendet und daher sei der Tod des Kindes als Heilszeichen aufzufassen.<sup>12</sup> Das ist einigermaßen absurd.<sup>13</sup> Die Formulierung in V. 13b–14 macht indes ganz klar, dass der Tod des Kindes mit der Verschonung Davids nicht kausal verknüpft wird. Eine genaue Übersetzung lautet: „Zwar hat Jhwh deine Schuld (an dir) vorüber gehen lassen, so dass du nicht sterben musst. Weil du jedoch Jhwh mit dieser Sache schändlich verhöhnt hast, wird (nichtsdestotrotz) der dir geborene Sohn gewiss sterben.“

Das Kind stirbt<sup>14</sup> nicht deshalb, weil David leben darf, sondern deshalb, weil Davids Vergehen so groß sind, dass ihre Unheilsfolgen sich auch im Nahbereich seiner Familie weiter auswirken werden. Von Stellvertretung oder gar Sühne ist keine Rede. Und der Tod des Kindes wird auch keine Bereinigung der Unheilsituation bringen, die David fortan umgeben wird.

**Von Stellvertretung oder gar Sühne ist keine Rede.**

Bemerkenswert ist indes, dass David den göttlichen Urteilsspruch nicht einfach hinnimmt, vielleicht erleichtert, mit dem Leben davon gekommen zu sein, sondern dass er um das Leben seines Kindes kämpft. Er selbst hatte gerade einen sein Leben verschonenden Gott erfahren, warum nicht ein zweites Mal. So wird die erstaunliche Szene geschildert, wie David sieben Tage und Nächte hungrig und schmutzig auf dem Boden verbringt und Gott weinend anfleht, ein Urteil zu ändern, von dem er doch weiß, dass er das verdient hat, was er über sich selbst und über andere gebracht hat und was unwiderruflich zu sein scheint. Der um sein Kind kämpfende David rechnet mit einem Gott, der selbst ein solches Urteil revidieren kann, und gibt erst auf, als es nicht gelingt (12,15b–23).

- 
- 12 *Gillis Gerleman*, Schuld und Sühne. Erwägungen zu 2 Samuel 12, in: Herbert Donner (Hg.), Beiträge zur alttestamentlichen Theologie, FS Walther Zimmerli, Göttingen 1977, 132–139. Seine These findet bis heute sehr viele Nachfolger.
- 13 Die häufige Rede vom Tod des Kindes als Stellvertretung, als Sühn- oder sogar Heilsopfer in der wissenschaftlichen Literatur hat eine Teilnehmerin an meinem Seminar (eine pensionierte Lehrerin) einmal so erregt, dass sie im Zorn das Seminar verließ und leider nie wiederkam. So kann ich ihr nicht mehr sagen, dass ihr Zorn sehr berechtigt war.
- 14 Der Tod eines Säuglings ist in antiken Familien überdies trauriges Dauerthema. Nur ca. 30 % der Neugeborenen überlebten die ersten drei Jahre.

## David, Natan und das Drama göttlicher Vergebung

Der Auftritt Natans bietet eine Vielzahl von Möglichkeiten der Applikation und Vertiefung: Habgier und Gier versus Gerechtigkeit ist ein großes Thema gegenwärtiger Welterfahrung. Dürfen sich Mächtige alles erlauben? Und wo begegnet heute der furchtlose und kritische Widerstand gegen die etablierte Gier? Hinter Natans Idee, durch eine Parabel dem eigenen Leben zu begegnen, stehen Phantasie und Kreativität prophetischer Protestkultur. Dass sich schuldhaftes Handeln auf Unschuldige auswirkt, auch über Generationen hinweg, ist uns nicht erst durch die aktuellen Fragen des Klimawandels und der Klimagerechtigkeit unmittelbar einleuchtend, auch, dass Menschen aus generationenübergreifenden Unheilszusammenhängen nicht einfach aussteigen können. Was kann Vergebung bedeuten inmitten der bleibenden Folgeschäden und dem Leid, das unschuldige Menschen trifft?

Man kann dem Text vieles vorwerfen: dass David als Richter ein ungerechtes Urteil fällt, dass er den Bezug zu seinem eigenen Leben leugnet, dass die Gottesrede patriarchale und letztlich frauenverachtende Dimensionen enthält, Davids Lippenbekenntnis und mangelnde Reue, das Fehlen von Wiedergutmachung und der rechtliche Ausgleich mit den Opferfamilien, dass die Trauer der Mutter um ihr totes Kind übergangen wird u. v. m. Man kann diesen vielschichtigen Text indes auch als Einladung verstehen, das Drama göttlicher Vergebung inmitten von verursachtem Leid nachzuzeichnen und weiterzudenken.

David erfährt Vergebung, nicht weil er der Erwählte Gottes ist und für ihn daher andere Maßstäbe gelten, sondern weil er als Mensch in tiefster Schuldverstrickung gezeigt wird. Der Scherbenhaufen seiner Verschuldung trifft ausschließlich Unschuldige, nicht allein Batscheba und den hingemordeten Urija, nicht nur das Kind des Ehebruchs, auch die von ihrem Bruder vergewaltigte und völlig zerstörte Tamar, auch die von Absalom geschändeten zehn Palastfrauen, auch die im Bruderkrieg Davids gegen Absalom getöteten Israeliten. Sie alle erleiden die Folgen einer fremden Schuld.

Dennoch ist bei Gott ein Neuanfang möglich, ohne den wir nicht leben können. Denn es gehört zur theologischen Dramatik göttlicher Vergebung, dass sie inmitten des verursachten Leids, inmitten kaum bewältigbarer Schuldfolgen, auch inmitten nicht mehr gut zu machender Schäden und gescheiterter Versöhnung ein göttliches Wort der Befreiung birgt. Genau dies wird in diesem denkwürdigen Auftritt dramatisch und exemplarisch dargestellt.

Prof. Dr. Thomas Naumann, geb. 1958, lehrt Altes Testament an der Universität Siegen und arbeitet derzeit an einem Kommentar zum 2. Buch Samuel (IEKAT).  
Universität Siegen, Seminar für Evangelische Theologie,  
Adolf Reichwein Straße 2, 57068 Siegen  
E-Mail-Adresse: [naumann@evantheo.uni-siegen.de](mailto:naumann@evantheo.uni-siegen.de)

## Um nichts

### Der Sinneswandel des Saulus und unser Umgang mit Meinungsverschiedenheiten

Christian Walti

---

#### Medialisierte Spiralen von Meinung und Gegenmeinung

Kaum öffnet sich die Wall meiner Social Media-Plattform, erscheint ein Post eines „Freundes“, der sich über die – in seinen Worten – „untaugliche Impfung“ gegen Corona auslässt. Auch wenn ich mich an solche Meinungsäußerungen längst gewöhnt habe, schnaube ich innerlich, baut sich eine Aggression auf, die eine solche Haltung nicht stehenlassen kann – als müsste ich den vom „Freund“ geschriebenen Satz zuerst vernichten oder zumindest abwerten, bevor ich einer anderen Beschäftigung nachgehen könnte.

Es ist längst bekannt, dass die Algorithmen der Social Media-Plattformen erkennen, welche Posts mich besonders ärgern, meine Aufmerksamkeit möglichst lange auf sich ziehen und in mir Gegenreaktionen provozieren. Sie servieren mir solche Posts, um mich länger an sie zu fesseln, meine eigenen Reaktionen hervorzukitzeln und so wiederum mehr über mich zu erfahren. Die Spiralen von Meinungsäußerung und Gegenmeinungsäußerung sind längst nicht mehr private Fehden zwischen mir und meinen Freunden. Sie orchestrieren öffentliche Debatten, lassen Einzelne in zuvor unvorstellbaren Konstellationen auf der Straße demonstrieren und verführen gar anständige Mitmenschen zu Gewalttaten, wie etwa bei den jüngsten Erstürmungsversuchen von Parlamentsgebäuden in Deutschland, der Schweiz und den USA.

Die Versuchung, eine aggressive Meinungsäußerung zu machen, wird durch die Sozialen Medien begünstigt. In ihnen scheinen Meinungen distanzlos mit den Menschen, die sie hervorbringen, zu verschmelzen. Es bleibt keine Luft und kein Abstand, um den Menschen hinter der Meinung zu erkennen, seine oder ihre Geschichte wahrzunehmen, zu verstehen, dass auch er sich in verschiedenen Situationen sehr unterschiedlich, sehr situativ verhält, gelegentlich an seiner Meinung zweifelt und sie von Zeit zu Zeit auch ändert.<sup>1</sup> Obschon wir wissen, dass Menschen

---

1 Die Beachtung der Differenz wird von Vertreter:innen einer theologisch begründeten Situationsethik betont; vgl. etwa *Johannes Fischer*, Das moralisch Richtige und das moralisch Gute. Über zwei gegensätzliche Auffassungen von Moral, in: ZEE 61 (2017), 9–25.

nie auf ihre Äußerungen oder ihre Taten reduziert werden können, erscheint uns dies in den Social Media zunehmend so. Und auch wir selbst konstruieren das, was uns ausmacht, immer öfter in Form von Posts, Fotos und Memes, die wir medial mit anderen teilen.

Die Damaskusepisode aus der Apostelgeschichte erscheint demgegenüber eine für unsere Kultur und die Menschheitsgeschichte äußerst seltene Begebenheit zu schildern. Der Mann, der in ihr beschrieben wird, erlebt einen tiefgreifenden Sinneswandel. Überzeugungen, die zu Beginn der Geschichte und auch in den Kapiteln davor seine ganze Lebensenergie, seine Gefühle und Anstrengungen ausgefüllt haben, legt er im Laufe der Ereignisse ab und wechselt am Ende die Seite, indem er zum eifrigen Anhänger von Jesus wird.

### Ein eifriger, skeptischer Empiriker

Es geht beim Damaskuserlebnis jedoch nicht um einen plötzlichen Identitätswechsel einer Hauptfigur. Der eifrige und atemlose Charakter des Christengegners Saulus/Paulus ist derselbe wie derjenige des Verkündigers Saulus. Der Namenswechsel vom Saulus zum Paulus ist bekannterweise nicht direkt mit der Episode in Apg 9 verbunden, sondern erfolgt im Erzählfluss der Apostelgeschichte erst in Kap. 13, wo erklärt wird, dass Paulus schon vor dem prägenden Erlebnis nahe Damaskus den Doppelnamen „Saulus Paulus“ trug (Apg 13,9). Der Namenswechsel ist eine von uns Leser:innen hineingelesene Vereindeutigung, die den Kern der Vorgänge nicht trifft.<sup>2</sup>

Charakterlich scheint bei Saulus vieles die Ereignisse zu überdauern. Während er zu Beginn der Geschichte noch „Drohung und Mord“ „schnaubte“ (V. 1), „predigte“ er laut V. 20 ohne zeitliche Verzögerung, dass Jesus Gottes Sohn sei. Sein lebensumfassendes Engagement – er hat offenbar keine nennenswerten anderen Tätigkeiten oder Verpflichtungen – wird in Dynamik und in der Art des Engagements nicht verändert. Saulus ist nach wie vor ein „Wort-Täter“. Die Veränderung bei ihm ist zunächst eine inhaltliche, beinahe thesenartige: Jesus *ist* für ihn nun der Sohn Gottes.

Saulus ist nach wie vor ein „Wort-Täter“.

Es ist deshalb heikel, den Sinneswandel des Saulus als kategorisches Ereignis oder *metabasis eis allo genos* zu deuten, wie es in der Wirkungsgeschichte häufig getan wurde.<sup>3</sup> Saulus kommt nicht erst hier „zum Glauben“, sondern korrigiert seinen Glauben, indem er ihn an neuen Tatsachen ausrichtet. Etwas lapidar könnten

2 So in etwa versuchen esoterisch-spirituelle Gruppen mit Seminaren und Techniken des „Rebirthing“ ihre Teilnehmenden dazu zu ermutigen, mittels der simulierten Geburt den „eigentlichen“ Namen zu entdecken. Nicht wenige Menschen wechseln so ihren Vornamen im Laufe ihres Erwachsenenlebens.

3 *Alain Badiou* versucht dies, indem er die Ereignishaftigkeit der Botschaft des Apostels Paulus herausarbeitet; ders., *Paulus. Die Begründung des Universalismus*, übers. von Heinz Jatho, München 2002.

wir sagen, dass ihm vor diesem Erlebnis schlicht die nötigen Informationen gefehlt haben, um die Tatsachen anzuerkennen.<sup>4</sup> Mehr noch: Saulus benötigte im Unterschied zu allen Jünger:innen seiner Zeit eine Vision oder Audition sowie einen gewaltigen Sinnesverlust, um sich zu Jesus zu ‚bekehren‘. Er wird hier also quasi als skeptischer Empiriker dargestellt, näher an der johanneischen Figur des Thomas (Joh 20,24–29ff.) als derjenigen des Hiob, der auch mitten in gegenteiligen Sinneserfahrungen daran festhalten würde, dass „sein Erlöser lebt“ (Hi 19,25). Dies könnte ihn für manch skeptische:n Zeitgenoss:in sympathisch werden lassen.

### Ein seelsorgliches Gegenstück zur modernen Metamorphose

Die Verwandlung des Saulus, wie sie in der Episode geschildert wird, ist aber nicht nur in ihrem Resultat, sondern auch in ihrem Verlauf für moderne Menschen bemerkenswert. Der Protagonist erhält zunächst eine Vision, „Lichtglanz aus dem Himmel umstrahlt ihn“ (V. 3), als direkte Folge davon „fällt“ er zu Boden. Dieses Ereignis wird oft als Fall von einem Reittier dargestellt, obschon ein solches nirgends erwähnt wird – vielleicht um dem Geschehen etwas mehr Drastik zu verleihen und es als Demütigung darzustellen: Er stürzt „vom hohen Ross“. Darauf folgt in V. 4ff eine Audition, welche die entscheidende<sup>5</sup> Frage stellt: „Warum verfolgst du mich?“ Die Frage ist rhetorisch, denn sie erwartet keine Antwort. Saulus zumindest vermag sie nicht zu geben und zeigt mit der Gegenfrage „Wer bist du, Herr?“ (V. 5a), dass er sich der überwältigenden Erscheinung im Wortsinne unterlegen fühlt. Mit der Selbstidentifikation des hörbaren Wesens („Ich bin Jesus“, V. 5b) ist nun alles Notwendige für den Sinneswandel des Saulus vorhanden.<sup>6</sup>

Seine Verwandlung geschieht aber nicht sofort. In V. 6 schließt die Audition eine Aufforderung an („steh auf und geh’ in die Stadt“), welcher Saulus mit Hilfe seiner Begleitenden wortlos Folge leistet. Er ist nach den gewaltigen Sinneseindrücken in einen Stand-by-Modus versetzt und nicht mehr aufnahmefähig: Er kann weder sehen, noch essen und trinken. Erst nach einigen Tagen wird er durch eine als Heilung oder Segnung gestaltete Handlung von einem gewissen Hananias aus diesem Zustand befreit.

Hananias erhält einen Auftrag, den er – im Unterschied zu Saulus offenbar unangeregt (V. 10: „Siehe, hier bin ich, Herr“) – ausführt. Dieser Auftragnehmer verdient besondere Aufmerksamkeit, denn er ist der einzige, der in der Geschichte

4 So gibt es zunehmend Berichte von Impfgegner:innen, die sich nach dem Erleben eines schweren Coronaverlaufs darauf besinnen, dass ihre vormalige ablehnende Haltung über Impfungen falsch gewesen sei.

5 Die Frage ist das einzige Element der Damaskusepisode, das in beiden Nacherzählungen in Apg 26 und Apg 29 wörtlich zitiert wird.

6 Es ist bemerkenswert, dass der entscheidende Sinneseindruck nicht die Vision, sondern die Audition war. Wird damit die spätere paulinische These, dass „der Glaube vom Hören“ kommt (Röm 10,17), untermauert?

Übernatürliches vollbringt, indem er dem erblindeten und zerknirschten Saulus mit Zeichenhandlungen und Handauflegen zur eigenen Wiederherstellung verhilft. Ist er deshalb vielleicht eine geeignete Identifikationsfigur für uns Seelsorger:innen in dieser Episode? Und erscheint Saulus hier nicht wie ein von einer Krise oder Krankheit geknicktes Gemeindeglied? Die behutsame Intervention des Hananias jedenfalls lässt die Erkenntnis des Saulus als seelsorglichen Wandlungsprozess erscheinen, an dessen Ende die Sinneskorrektur bei Saulus mit einer vollständigen Wiederherstellung seiner Sinnes- und Tatkräfte einhergeht.

**Ist Hananias vielleicht eine geeignete Identifikationsfigur für uns Seelsorger:innen in dieser Episode?**

Die Metamorphose des Saulus ist so gesehen auch ein Gegenstück zur degenerativen Verwandlung, die sich bei vielen Erwachsenen im Erwerbs- und Familienleben beobachten lässt. Sie werden von ihren Kindern, ihrer Arbeitssituation und ihren eigenen Erwartungen oft derart an der Entfaltung ihrer Kräfte gehindert, dass sie zwar „irgendwie überleben“, dabei aber weder Lebenssinn noch Schwung erfahren. Diese moderne Form der Metamorphose ist literarisch kaum je zutreffender beschrieben worden als in *Franz Kafkas* beklemmender Figur des Gregor Samsa aus der Erzählung „Die Verwandlung“. Samsa wacht eines Tages als Käfer auf und findet sich zunehmend mit dieser Verwandlung ab.<sup>7</sup> Der käfergewordene Mensch ist ein den Anforderungen seines Umfeldes, den nötigen Leistungen, dem Konsum und den mit ihm verbundenen Vorstellungen von Glück perfekt angepasstes Wesen. Solche Selbstzerstörung kann auch in Form von „Selbstfindungsseminaren“, Selbsthilfeliteratur, Coachings und Therapie fortgeführt werden, wenn es dabei letztlich um den Gewinn einer optimalen Lebensführung geht.<sup>8</sup> Dem gegenüber steht die Verwandlung des Saulus, der – wenn auch unfreiwillig – eine Auszeit von jeglichem „Input“ erlebt und danach seine volle Lebenskraft einem neuen Ziel zuführen kann.<sup>9</sup>

## Zwecklose Aggression

Saulus ändert nicht nur auf behutsame Weise seine Meinung, sondern findet eine neue Art, seine Meinung eifrig zu vertreten. Er hat erkannt, dass Verfolgung von Menschen durch Drohgebärden und abwertende Rede, die letztlich zu Gewalttaten führen, nicht das bewirkt, was sie sollte: eine Meinungsänderung bei den Verfolg-

7 Vgl. Jürg Beat Honegger, *Bildung als Verantwortung. Anregungen für Unterrichtende und an Literatur Interessierte*, Zürich 2021, sowie Peter Sloterdijk, *Du mußt dein Leben ändern*, Frankfurt a. M. 2009, 110–118.

8 Vgl. Eva Illouz, *Die Errettung der modernen Seele. Therapien, Gefühle und die Kultur der Selbsthilfe*, Frankfurt a. M. 2009.

9 Manchmal kann eine solche Unterbrechung auch durch eine psychische Krankheit bewirkt werden. So beschreibt etwa Daniel Hell den Sinn von Depressionen in: ders., *Welchen Sinn macht Depression. Ein integrativer Ansatz*, Reinbek bei Hamburg 2014.

ten. Die Frage „Weshalb verfolgst du mich?“ hat auch einen provokativen Charakter. Sie entlarvt sein fehlgeleitetes Engagement in Bezug auf Andersglaubende. Die korrekte Antwort auf die Frage wäre wohl: *für nichts*. Menschen, die an Jesus als Sohn Gottes glauben, werden ihre innerste Überzeugung nicht durch Gewaltandrohungen verändern.

Somit wirft die Damaskusepisode auch ein kritisches Licht auf gewaltsame Überzeugungsversuche verschiedenster Art, sowohl historische als auch zeitgenössische.

**Welche Mittel sind in Überzeugungsfragen legitim?**

Welche Mittel sind in Überzeugungsfragen legitim? Folgen wir dem Beispiel des Saulus, gehören Drohungen und Gewalt nicht dazu. Der konsequente

Gewaltverzicht in allen noch so gerechtfertigten Debatten ist bedingt durch die Tatsache, dass es beim enthemmten Schaukelspiel von Meinungen und Gegenmeinungen schon nach kurzer Zeit *um nichts* mehr geht. Menschen werden ihre innersten Überzeugungen bestenfalls durch einen Verzicht auf weitere Inputs, sicher aber nicht durch weitere, mit Gewalt untermauerte Argumente und Gebärden verändern.

Saulus fungiert somit als Vorbild in einer Reihe mit großen Versöhnungsfiguren. So hat etwa der Ende 2021 verstorbene anglikanische Erzbischof *Desmond Tutu* bei einer Demonstration gegen die Apartheid im Juli 1985 einen vermeintlichen politischen Gegner vor dem Lynchmord durch seine Anhänger geschützt. Solches Handeln zeugt von einem überlegten und konsequenten Engagement. Mit solchen Taten können auch die Herzen von Gegner:innen gewonnen werden.

## **Auf ein Bier mit Mustafa und Srdjan**

Meistens jedoch benötigen Menschen viel Zeit und eine sehr entspannte Atmosphäre, um der Spirale von Gewalt und Gegengewalt zu entkommen. So etwa auch Srdjan und Mustafa. Srdjan, ein Mitvierziger aus der Serbischen Republik, und Mustafa, der bosnisch-muslimische Mitdreißiger, waren Touristenführer auf unserer Bildungsreise ins Land des ehemaligen Bürgerkriegs. Mustafa war noch ein Jugendlicher gewesen, als Sarajevo von serbischen Truppen eingekesselt war. Er erzählt davon, wie er auf dem Schulweg manchmal ins Visier eines Heckenschützen geriet und unter Todesangst im Zickzack rennend den Kugeln ausweichen musste. Srdjan stand zeitgleich auf der anderen Seite der Frontlinie, zwar nicht als Heckenschütze, aber doch als Teil des serbischen Belagerungsringes. Er war ein junger Mann gewesen, und etwas missmutig, aber doch ohne Zögern mit den serbischen Truppen in den Krieg gezogen.

Mustafa und Srdjan sitzen mit uns in einem Pub in Sarajevo, vor sich je ein Glas mit lokalem Bier – Mustafa trinkt ab und an ein Bier, wie viele bosnische Muslime. Sie sprechen über ihre korrupten Politiker, die heute noch Gräben zwischen Bosniaken und Serben heraufbeschwören und dann auch über die Zeit des Krieges.

Plötzlich fragt Srdjan, mit echtem Erstaunen: „Weshalb wollten wir einander umbringen? Worum ging es uns eigentlich damals?“ „Um nichts“, entgegnet Mustafa. Sie starren für einen Augenblick schweigend in die halbvollen Biergläser.

Nicht nur die verstrichenen knapp fünfundzwanzig Jahre seit dem Bosnienkrieg haben bei beiden einen Sinneswandel bewirkt. Die schiere Sinnlosigkeit der anhaltenden Aggression hat sie ermüdet: Worum es ging – Freiheit, die richtige Religion, Ehre der Familie oder des Volkes? Sie sind sich einig: In Wahrheit ging es *um nichts*. Sie haben längst erkannt, dass ihr gegenseitiger Hass im Interesse anderer war und ihnen selbst nur Armut, Verzweiflung und den Verlust geliebter Menschen gebracht hat. Die bierselige Einsicht in die Realität dieses und so vieler Konflikte unserer Zeit hat ihnen ihr ganz eigenes Damaskuserlebnis ermöglicht.

Pfr. Dr. Christian Walti, geb. 1982, arbeitet an der Friedenskirche und in der Kirche im Haus der Religionen in Bern.  
Steigerhubelstrasse 65, CH-3008 Bern  
E-Mail-Adresse: christian.walti@refbern.ch

## Ende offen

Christine Jahn

---

### Angekommen

Ist es denkbar, dass die Ratsvorsitzende der EKD auf dem Weg durch den Englischen Garten Hilferufe hört und einfach weitergeht? Sicher muss sie mit allem Möglichen rechnen. Aber dass sie vorbeigeht oder sogar die Seite wechselt (*ἀντιπαρήλθεν* / *antiparēlthen*)<sup>1</sup> ist nicht zu erwarten. Selbst wenn der bischöfliche Terminkalender eng getaktet ist, wird mindestens ein Notruf per Smartphone abgesetzt werden.

Auch bei einer Fahrt der päpstlichen Wagenkolonne oder der radelnden GemeindepfarrerIn ist Erste Hilfe zu erwarten, selbst auf dem Weg zu einem Gottesdienst. Dafür sorgt schon die engmaschige soziale Kontrolle. Würden Kleriker sich unterlassener Hilfeleistung schuldig machen, schafften sie es schnell in die Schlagzeilen.

„Geh hin und tu desgleichen“, die Aufforderung ist angekommen. Davon zeugen große Hilfswerke und private Hilfsaktionen, Denkschriften<sup>2</sup> und politische Grundordnungen,<sup>3</sup> die Freundlichkeit, mit der eine PfarramtssekretärIn Durchreisenden die Tür öffnet, und die Barmherzigkeit, die man vom kirchlichem Personalwesen erwartet. Um der Liebe willen, die in der Epistel des Sonntags in unlöslicher Verbindung von Gottes- und Nächstenliebe auftritt, erscheint das Vorübergehen unvereinbar mit dem Geist Jesu, ja sogar das Abgrenzen. Der parallele Predigttext aus Reihe I, Mk 3,31–35, Jesu Zurückweisung der eigenen Familie, ist schwer vermittelbar. Und wer im Diskurs um kirchliches Engagement in der Flüchtlingspolitik abweisend erscheint, gerät leicht in den Verdacht der Lieblosigkeit und kann sich in der BILD-Zeitung als „Herzlos-Pfarrer“ wiederfinden.<sup>4</sup>

1 So interpretiert *Bovon* das ungewöhnlich zusammengesetzte Verb: *François Bovon*, Das Evangelium nach Lukas, Lk 9,51–14,35 (EKK III/2), Zürich/Düsseldorf/Neukirchen-Vluyn 1996, 90.

2 Es wäre einer eigenen Untersuchung wert, welche Rolle die Perikope in Denkschriften spielt. Ein Beispiel ist EKD-Text 85, Zum Umgang mit Menschen ohne Aufenthaltspapiere, Hannover 2006, wo das Gleichnis als biblischer Zugang aufgeführt ist, 9.

3 *Dietmar Mieth* führt das Sozialprinzip mit Verfassungsrang als „politisches Erbe“ auf: *Dietmar Mieth*, Der barmherzige Samariter oder die narrative Ethik Jesu (Lk 10,25–37), in: Paul-Chummar Chittilappilly (Hg.), Horizonte gegenwärtiger Ethik, Freiburg i. Br. 2016, 229–239, 235.

4 Zur Debatte um einen Beitrag eines Nürnberger Pfarrers im Korrespondenzblatt des bayerischen Pfarrervereins, vgl. eine Zusammenfassung im Münchner Sonntagsblatt, <https://>

Wie sehr sich die soziale Ausrichtung der Gesellschaft genuin christlicher Einwirkung verdankt, sei dahingestellt. Ein Alleinstellungsmerkmal ist die Nächstenliebe nicht. Dass sie im Judentum wurzelt, macht die alttestamentliche Lesung deutlich: Sie räumt sowohl mit dem Vorurteil auf, das Gebot der Nächstenliebe sei „durch Jesus zur nova lex geworden, die das alte Gesetz aufhebe“<sup>5</sup>, als auch mit dem Vorwurf exklusiv partikularer Orientierung. „Wenn ein Fremdling bei euch wohnt [...], du sollst ihn lieben wie dich selbst“ (Lev 19,33f.).

## Die andern sind es

Die Rollenbesetzung spiegelt das Zeitkolorit und die eigene theologische Position. In einer seiner Predigten zum Evangelium des 13. Sonntags nach Trinitatis<sup>6</sup> kritisiert *Martin Luther* Mönche und Nonnen und verortet Gottes- und Nächstenliebe in den Pflichten des je eigenen Standes. „Er will, daß einer dem andern dienen und helfen soll. Zu Rom brauchen wir ihn nicht zu suchen, wir finden ihn daheim in unserem eigenen Hause, an unserem Weib, Kind, Gesinde, Vorgesetzten, Obrigkeit, ebenso in unseres Nachbarn Haus, auf der Straße, auf dem Markt und allenthalben.“<sup>7</sup>

In der ersten für Württemberg gedruckten Bibel von 1564 mit 134 Holzschnitten verrät die Darstellung des Samariters das Feindbild der Zeit. Er ist als Türke gezeichnet,<sup>8</sup> im 16. Jahrhundert eine kühne Zuschreibung, heute ein fast gängiges Muster, beherrschen doch Fragen der Zugehörigkeit und der Exklusionen, Fremdenfeindlichkeit und Rassismus die Debatten. Das Gleichnis lege die „Universalität des Helfsethos jenseits ethnischer und religiöser Schranken“ dar.<sup>9</sup> *Matthew Michael* erkennt die Grenzziehungen der modernen Welt wieder, die vom Reich Gottes durchkreuzt werden: „The modern world is increasingly divided by self-created borders. [...], these modern borders imposed a limitation to our innate call for love

---

[www.sonntagsblatt.de/artikel/kirche/wie-steht-es-um-die-debattenkultur-der-evangelischen-kirche](http://www.sonntagsblatt.de/artikel/kirche/wie-steht-es-um-die-debattenkultur-der-evangelischen-kirche) [abgerufen am 19.08.21].

- 5 Vgl. *Claudia Janssen/Luise Schottroff*, Wie liest du die Tora? Lk 10,25–37 – eine Anleitung zum Leben, in: Kerstin Schiffner/Steffen Leibold u. a. (Hg.), Fragen wider Antworten. Festschrift für Jürgen Ebach zum 65. Geburtstag, Gütersloh 2011, 446–463, 452 Anm. 19. Und: *Hanna-Maria Mehring*, Der Samaritaner als Gesetzeslehrer (Lk 10,25–37). Eine Strategie der Statusaufwertung der Jesus-Gruppe, in: Christoph Heil/Rudolf Hoppe (Hg.), Menschenbilder – Gottesbilder. Die Gleichnisse Jesu verstehen, Ostfildern 2016, 192–216, 194–196.
- 6 Im Folgenden zitiert nach: Luther Deutsch, hg. von Kurt Aland, Bd. 8. Die Predigten, 342–349.
- 7 AaO., 348.
- 8 Darauf macht *Bovon* (Anm. 1), 96, aufmerksam.
- 9 Darin sehen *Mirjam und Ruben Zimmermann* auch den Anknüpfungspunkt für die Diakonie: *Mirjam und Ruben Zimmermann*, Der barmherzige Wirt. Das „Samariter-Gleichnis“ (Lk 10,25–37) und die Diakonie, in: Arnd Götzelmann (Hg.), Diakonische Kirche. Anstöße zur Gemeindeentwicklung und Kirchenreform. Festschrift für Theodor Strohm zum 70. Geburtstag, Heidelberg 2003, 44–58.

and compassion to all race, ethnicity, religion, and creeds. [...] Ironically, the kingdom of God has no borders; it should be everywhere and in every place.<sup>10</sup>

Wen wundert's, dass zwei feministisch verortete Theologinnen ihr Augenmerk auf die Genderfrage legen und betonen, dass die Rollen ausschließlich männlich besetzt sind. Frauen lägen Empathie, Pflege und Hilfsdienste ohnehin näher. Ihr Thema – bedienen oder diskutieren – würde in der anschließenden Episode mit Maria und Marta, Lk 10,38–42, verhandelt, das ebenfalls noch als Auslegung des Doppelgebotes der Liebe zu lesen sei. Den Männern dagegen empfehle Jesus, über ihre männliche Rolle nachzudenken, hindere sie sie doch oft daran, am Leben in seiner Fülle teilzuhaben.<sup>11</sup>

So liest jede(r) die Geschichte in seiner (ihrer) Zeit und mit je eigenen Augen. Text und Kontext sind offen für vielfältige Konkretion und leben von situationsgemäßen Bezügen.

Eine hermeneutische Falle ist allerdings auch aufgestellt: Meist werden die anderen identifiziert als die, die vorbeigehen. So zeigt der ehemalige Mönch auf solche, die im Kloster verblieben. Dem international vernetzten Forscher an der südafrikanischen Stellenbosch-Universität ist das von ihm geforderte *border-crossing* selbst sicher geläufig, und die feministischen Exegetinnen sehen sich selbst natürlich nicht zu einer Kurskorrektur aufgefordert. Sie haben's drauf, rechtfertigen sich mit der Auslegung selbst und stehen damit erstaunlich nah an dem biblischen νομικός / *nomikos*, der sich mit seinen Fragen rechtfertigen möchte (Lk 10,25.29). Wer selbst die Maßstäbe setzt, hat gute Chancen, ihnen gerecht zu werden.

**Wer selbst die Maßstäbe setzt, hat gute Chancen, ihnen gerecht zu werden.**

## „Wie liest du?“

Zwei gehen vorüber, von denen man eigentlich erwarten konnte, dass sie dem Opfer zu Hilfe kommen. Es ist nicht der Gottesdienst, dem sie alles andere vorziehen, denn sie sind offenbar auf dem Heimweg von ihrem Dienst im Jerusalemer Tempel. Es ist auch nicht die Rede davon, dass sie in dem Überfallenen einen Fremden erkennen, der außerhalb ihrer Solidargemeinschaft steht.<sup>12</sup> Irgendein Mensch ist es, ἄνθρωπος τις / *anthrōpos tis*, nackt ist er, aller Attribute beraubt, die eine nationale, ethnische, religiöse Zugehörigkeit zum Ausdruck brächten. Wenn es nicht nur die simple Angst

10 Matthew Michael, Border-crossing and the Samaritan Traveler. The crossing of borders in the parable of the „Good Samaritan“ (Lk 10:25–37), in Stellenbosch Theological Journal 5 (2019), 3, 443–471, 465.

11 Janssen (Anm. 5), 461.

12 In der Begrenzung auf die „Bundesgenossen“ sieht Karl-Heinrich Bieritz die Beschränkung, die durchbrochen wird: Karl-Heinrich Bieritz, Bedingungslos menschlich – Lukas 10,25–37, Erstveröffentlichung in EPM 1984/85 und GPM 39 (1984/85), zitiert nach: ders., Die Bibel im Kirchenjahr. Zeitgenössische Essays und Meditationen, Rheinbach 2011, 352f.

vor der unübersichtlichen Situation ist oder die vor Überforderung – *van Goghs* Gemälde zeigt eindrucksvoll, welche Kraftanstrengung nötig ist, um einen Halbtoten aufzuheben<sup>13</sup> – wenn es nicht der alte Adam ist, der eben auch in den Besten wohnt, dann ist die derzeit plausibelste Erklärung die eines Normenkonfliktes. Priester hatten die Verunreinigung durch Tote zu vermeiden (Lev 21,1–3), wengleich es auch Möglichkeiten gab, sich wieder zu reinigen (Num 19,11–22).

Die es eigentlich besser wissen mussten, versagten. Ihnen zum Vorbild dient einer, der ein rotes Tuch *par excellence* war. Wie es um das Verhältnis zwischen Israel und der Garizimgemeinde im ersten Jahrhundert stand, ist mehrfach zusammengestellt.<sup>14</sup> Einen Aspekt will ich hervorheben. Das Moselied spricht davon, dass Gott Israel reizen will durch ein Nicht-Volk, durch ein gottloses Volk (Dtn 32,21: נִבְּלִי בְּגוֹי נָבָל / *b<sup>e</sup> goj nabal*; LXX: ἐπ’ ἔθνεϊ ἀσυνέτω / *ep’ ethnei asynetō*), ein „nerrichten volck“ [Luther 1534].<sup>15</sup> Dieses Etikett haftet dem Volk der Samaritaner an, die als „törichte“ Leute von Sichern gelten (Sir 50,25f.). Trotzdem kommt ihnen eine heilsgeschichtliche Aufgabe zu. Es fällt auf, dass der hilfsbereite Samaritaner eine genau entsprechende Funktion hat. Der Deklassierte reizt zur Eifersucht, zur rechten Gottesverehrung und Nächstenliebe.

Hinzu kommt, dass auch im Kontext des Gleichnisses das Gegenüber von Weisen und *νηπίοι* (*nēpioi*), den Kindlichen, Unmündigen thematisiert wird. Es geht um die Vollmacht der Jünger, die von Jesus ausgesandt mit beeindruckenden Machterweisen zurückkehren. Freudestrahlend erzählen sie von ihrer Macht über die bösen Geister (Lk 10,17). Jesus aber lenkt ihre Freude weg von den eigenen Erfolgen auf das, was ihnen von Gott her zukommt, darauf, dass ihre Namen im Himmel verzeichnet seien (Lk 10,20). Dem folgt der Lobpreis, dass Gott den *νηπίοι* (*nēpioi*) offenbarte, was er den Weisen und Klugen verborgen hat (Lk 10,21), sowie die Seligpreisung derer, „die sehen, was ihr seht“, im Gegenüber zu vielen Propheten und Königen, denen dies verwehrt war (Lk 10,23f.). Die Jünger sind von Gott Erwählte und finden sich an der Seite der *νηπίοι* (*nēpioi*) und der Samaritaner. *Hanna-Maria Mehring* zieht darüber hinaus eine Querverbindung zur paulinischen Theologie (1Kor 1,18–25) und ihrer Kritik an der Wertung von Weisheit und Machterweisen als Indikatoren für Autorität und Führungsanspruch unter Christen. Ermahnt wird die eigene Gruppe, nicht andere, denen gegenüber ein Erkenntnisvorsprung zu verzeichnen wäre.<sup>16</sup>

„Was ist dann mit mir“, „was muss ich tun, dass ich das ewige Leben ererbe“, ist die Frage des Gesetzeslehrers in diesen Zusammenhang. Wo steht er mit dem, was er gelernt hat?

13 [https://de.wikipedia.org/wiki/Datei:Van\\_Gogh\\_-\\_Der\\_barmherzige\\_Samariterer.jpg](https://de.wikipedia.org/wiki/Datei:Van_Gogh_-_Der_barmherzige_Samariterer.jpg) [abgerufen am 16.08.21].

14 U. a. von *Martina Böhm* Artikel: Samaritaner (2010), in: <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/25967/> [abgerufen am 16.08.21].

15 Das arbeitet *Mehring* (Anm. 5), 202, heraus.

16 Ebd.

Auch das Gasthaus, das dem Opfer zur Reha wird, ist in der Sphäre des Geringgeschätzten angesiedelt. In hellenistisch-römischer Zeit, als die Gastfreundschaft ein hohes Gut war, hatte die gewerbliche Unterkunft, *πανδοχείον* / *pandocheion* (Lk 10,34), einen denkbar schlechten Ruf.<sup>17</sup>

**Dass ein so missachtetes Gewerbe zum Ort der Nächstenliebe wird und einer Wirtsperson die Pflege samt Pflegegeld anvertraut ist, ist eine Provokation.**

Wirte waren sozial deklassiert, in Palästina meist Nichtjuden, Bedienungen galten als lasterhaft. Dass ein so missachtetes Gewerbe zum Ort der Nächstenliebe wird und einer Wirtsperson die Pflege samt Pflegegeld anvertraut ist, ist eine Provokation. So ein Zutrauen! Dass beides, die spontane uneigennützig-e Hilfe des Samariters und die bezahlte, im anrühigen Umfeld Israels angesiedelt werden, muss beschämt oder im oben genannten Sinn zur Eifersucht gereizt haben.

### Das Ende vom Lied?

Die Geschichte vom reichen Jüngling (Lk 18,18–27) beginnt mit der gleichen Frage: „Was muss ich tun, dass ich das ewige Leben ererbe?“, endet aber mit einem eindeutigen Affekt. Jesu Aufforderung, alles zu verkaufen und ihm nachzufolgen, lässt den Fragesteller traurig davongehen.

Dem Gesetzeskundigen in Lk 10 wird keine Reaktion zugeschrieben. Ein Grund zur Trauer ist auch nicht gegeben, ist doch das Geforderte im Bereich des prinzipiell Leistbaren. Im Gegenteil, das Gleichnis kann als Bestärkung und Ermächtigung gelesen werden: Dir ist alles gegeben, was du brauchst, Augen, die den Notleidenden sehen, Wein und Öl zur Wundbehandlung, ein Transportmittel, Geld, Kooperationspartner, sogar dein etwas verqueres Verständnis der Heiligen

**Eines gesellt sich zum andern in einem Leben, das gar nicht darauf ausgerichtet erscheint.**

Schrift genügt, um zu tun, was not ist. Eines gesellt sich zum andern in einem Leben, das gar nicht darauf ausgerichtet erscheint. Eigentlich Grund zur Freude. Nur, du verfügst nicht darüber. Du bist darauf angewiesen, dass Gott dein Mitleid erregt, *ιδὼν ἐσπλαγχνίσθη* / *idōn esplangchnisthē* (V. 33), und dich in den Dienst nimmt, sonst kannst Du trotz bester Konzepte, tadelloser Haltung, liebevoller Achtsamkeit an dem vorübergehen, der dich braucht.

So instruktiv Luthers Deutung des Gleichnisses ist, vielleicht ist es ja gerade einer der stur gebliebenen Mönche, denen er hätte zum Nächsten werden können. So notwendig es ist, Grenzen zu überschreiten, der Hilferuf kann gerade diesseits der Grenze erschallen, da, wo die Klugen es nicht vermuten und die Törichten ungewollt drüber stolpern.

*Johann Sebastian Bach* hat drei Kantaten zu diesem Evangelium komponiert. Sie sind auf Buße gestimmt: „Wir hören noch des Nächsten Seufzer an! Er klopft

<sup>17</sup> Zimmermann (Anm. 9), 53f.

an unser Herz, doch wird's nicht aufgetan!“ Hart angegangen wird die Gemeinde: „Ihr, die ihr euch von Christo nennet, wo bleibet die Barmherzigkeit, daran man Christi Glieder kennet?“<sup>18</sup> Gott wird angefleht, ein Samariterherz zu geben. Dass es dabei nicht um einen belanglosen Eingriff geht, zeigt der Schlusschoral, der *Elisabeth Kreuzigers* Epiphaniastrophe entnommen ist: „Ertöt' uns durch dein' Güte, erweck' uns durch dein Gnad'! Den alten Menschen kränke, dass der neu' leben mag.“ Ich bin darauf angewiesen, dass Gott an mir handelt. Natürlich unterliegt solche Aufnahme des Gleichnisses dem Quietismusverdacht. Sich den Verdacht des Aktivismus zuzuziehen, ist allerdings auch nicht besser. Die Ausrichtung der Predigt hängt davon ab, wo derzeit die größere Gefährdung der Kirche und der Gemeinden gesehen wird.

Das Lied der Woche, EG 412: „So jemand spricht, ich liebe Gott“, schärft ein, was zu tun ist. Überflüssig ist das nicht, unbekannt aber auch nicht. Die Bitte, dass Gott unsere Möglichkeiten erwecken möge, könnte zumindest an die Seite treten, z. B. mit EG 236: „Ohren gabst du mir, hören kann ich nicht: der du Taube heilst, Herr, erbarm dich mein.“

Der Spruch des Sonntags, Mt 25,40b, stammt aus dem Gleichnis vom Weltgericht, Mt 25,31–46. Am Ende wissen wir gar nicht, was wir getan haben. Wir werden dereinst nicht nur beschämt fragen, wann wir einem Durstigen nicht zu trinken gaben. Wir werden genauso verduzt fragen, wann, Herr, haben wir dich als Fremden gesehen und haben dich aufgenommen? Oder nackt und haben dich gekleidet? Beides wissen wir nicht. „Wer kann dann selig werden?“, fragen, die den reichen Jüngling gehen sehen. Jesu Antwort: „Was bei den Menschen unmöglich ist, das ist bei Gott möglich.“

**Am Ende wissen wir gar nicht, was wir getan haben.**

Christine Jahn, geb. 1960, ist Pfarrerin in Baiersdorf.  
E-Mail-Adresse: christine.jahn@elkb.de

<sup>18</sup> Beide Zitate aus BWV 164.

## Worte für morgen heute gesagt

Kay Weißflog

---

### Der Prophet, die Dichter und die Beter

Die gedankliche Antizipation und Vorwegnahme des Zukünftigen ist ein alltägliches Phänomen. Prognosen, Hochrechnungen, Computermodelle und Simulationen sagen uns heute, was morgen (voraussichtlich) sein wird. Hoffnungen und Befürchtungen beeinflussen bewusst oder unbewusst unser Denken und Handeln. Wer sind die Heils- und die Unheilsprediger unserer Zeit und wie lauten ihre Botschaften? Was sagen die Bibel, die Kirche, der Glaube? Welche Sprache sprechen sie bzw. wir, welche Stimmung verbreiten sie bzw. wir? Jes 12 ist in diesem Zusammenhang eine Vorhersage ganz eigener Art.

Jesaja ben Amoz, der Prophet, der dem Jesaja-Buch seinen Namen gegeben hat, wirkte in der zweiten Hälfte des 8. Jh. v. Chr. Es war die Zeit der Expansion des neuassyrischen Großreiches. Kleinstaaten wie Juda und Israel gerieten damals an den Rand ihrer Existenz oder wurden ganz ausgelöscht. Die ursprüngliche Zielrichtung der Verkündigung Jesajas in dieser Situation lässt sich historisch nicht mehr zweifelsfrei ermitteln.<sup>1</sup> Für die späteren Verfasser, Redaktoren und Bearbeiter „seines“ Buches ist Jesaja ein Gerichtsprediger gewesen, der die neuassyrische Eroberungspolitik als Strafe Gottes verstand (vgl. u. a. Jes 5,25–30; 7,1–25; 8,1–15), der gleichzeitig aber auch von Heil und Rettung (zumindest für einen Teil seines Volkes) sprechen konnte (vgl. Jes 8,23–9,6; 11,1–16 u. v. m.).

Auf den Propheten und die Dichter folgen die Beter. Jes 12 ist ein Dankgebet. Dazu aufgefordert sind auf der Textebene zunächst diejenigen, von denen im vorhergehenden Abschnitt (Jes 11,10–16) die Rede ist, d. h. ganz Israel.<sup>2</sup> Der Wechsel vom Singular zum Plural erklärt sich aus der Möglichkeit, eine Gruppe als Einheit anzusprechen oder als Vielzahl von Einzelpersonen. Das „du“ vom Anfang (V. 1) wiederholt sich in V. 6, wo sich die „Bewohnerin Zions“, also die Stadt Jerusalem, dahinter verbirgt. Wahrscheinlich nahm der Verfasser auch Rücksicht auf vorgegebene Formulierungen, die er in seinen Text integrierte. Das ist bei V. 2, einem Zitat aus Ex 15,2, der Fall (Singular) und vermutlich auch bei V. 3 (Plural).

**Auf den Propheten und die Dichter folgen die Beter.**

1 Vgl. zusammenfassend Kay Weißflog, „Zeichen und Sinnbilder.“ Die Kinder der Propheten Jesaja und Hosea (ABG 36), Leipzig 2011, 212–257.

2 Anders Willem A. M. Beuken, Jesaja 1–12 (HThK.AT), Freiburg i. Br. 2003, 329f., der in dem Propheten selbst den (fiktiven) Sprecher sieht, der von Gott zum Beten aufgefordert wird.

Hier könnte es sich um ein Element aus der Jerusalemer Tempelliturgie handeln, das auf einen dort praktizierten Wasserritus anspielt.<sup>3</sup> Für die Gebetssprache ist der Wechsel der Anrede nichts Ungewöhnliches, wie zahlreiche Psalmen zeigen.

Als Gebet schlägt Jes 12 zugleich eine Brücke zu den Leserinnen und Lesern des Jesaja-Buches und ihrer Gegenwart. Im Blick ist zunächst eine frühe, mit der Entstehung dieser Ausgabe gleichzeitige Leserschaft.<sup>4</sup> Auf der buchexternen Kommunikationsebene sind sie es, die hier angesprochen werden. Neben der eschatologischen Perspektive, die Jes 12 eröffnet, taucht dieses Kapitel auch die vorangehenden Aussagen nachträglich in ein bestimmtes Licht.<sup>5</sup> Dass hier im Grunde Lese- und Verstehensanweisungen gegeben werden, darauf deutet auch das Spiel mit dem Namen Jesajas („JHWH hat geholfen“) hin, der in dem sehr pointiert gebrauchten Wort „Heil/Hilfe“ (V. 2f.) anklingt. Die Botschaft des Propheten ist für Jes 12 am Ende vor allem eine Heilsbotschaft. Aus den Worten „seines“ Buches schöpfen die Lesenden das Heil, für das sie Gott danken und loben sollen.<sup>6</sup>

### Ein Danklied zum Schluss

Jes 12 steht am Ende des ersten großen Abschnitts im Jesaja-Buch (Kap. 1–11) und schließt diesen Teil ab. Die Gerichtsworte und Heilsansagen dort münden in ein Danklied, das sich zusammenfassend darauf bezieht. Seine Gebetssprache hebt es aus dem Kontext heraus und verleiht ihm einen besonderen, einen feierlichen Charakter.

Inhaltlich versetzt uns Jes 12 an das Ende einer von Krisen und Katastrophen geprägten Zeit, die als Folge des göttlichen Zorns betrachtet wird. Das Wort „Zorn“ kommt in Jes 1–11 mehrfach vor (5,25; 9,11.16.18.20; 10,4.25). Es beschreibt hier v. a. das Strafhandeln Gottes am Nordreich Israel. Aber auch Juda ist davon betroffen. Beiden wird ein Neuanfang in Aussicht gestellt. Heil und Rettung sind in Sicht. Leid und Zerstörung behalten nicht das letzte Wort. Neben der Verheißung eines neuen Herrschers und seines Friedensreiches (vgl. Jes 9,1–6; 11,1–9) spielt dabei auch die Rückkehr aus der Gefangenschaft eine Rolle. Jes 11,10–16 beschreibt diese Rückkehr mit Bildern und Worten, die an den Auszug aus Ägypten erinnern. Mit dem Zitat aus Ex 15,2 liegt in Jes 12,2 (und möglicherweise auch in V. 3) eine deutli-

3 Vgl. Klaus Seybold, Der Jesajapsalm (Jes 12,1–6), in: ders., Studien zu Sprache und Stil der Psalmen (BZAW 415), Berlin 2010, 207–217, 214.

4 Vgl. Seybold (Anm. 3), 215.

5 *Beuken* (Anm. 2), 328f., spricht von einem „Schlüssel zum Verständnis der vorausgehenden Kapitel“. Zu Inhalt und Funktion von Jes 12 vgl. auch *Beate Schmidtgen*, Denn meine Kraft und mein Gesang ist Gott. Jesaja 12,1–6, in: *Junge Kirche* 62/2 (2001), 71–74.

6 Auch Seybold (Anm. 3), 216, geht davon aus, dass mit den „Quellen des Heils“ letztlich „das Buch Jesaja selbst, d. h. Jes 1–12 selbst gemeint oder mitgemeint sein könnte“ und so die Vorstellung zum Ausdruck kommt, „dass nunmehr ohne Tempel und Wasserkult inskünftig das Lesen prophetischer Schriften der Vermittlung des Heils dienen wird.“

che Anspielung darauf vor. Es ist diese unmittelbar vorangehende Schilderung des Anbruchs einer neuen Zeit, auf die sich die Angabe „an jenem Tag“ in V. 1 und V. 4 bezieht. In einer eigenartigen Mischung aus Gebet und prophetischem Text nimmt Jes 12 nun die Perspektive der Gemeinde ein und beschreibt deren Reaktion auf dieses Geschehen. Literarisch handelt es sich „um einen Anhang an das Gedicht vom zweiten Exodus, der näherhin ausführt, wie jener zukünftige Heilstag gefeiert [werden] und was dabei zur Sprache kommen soll“.<sup>7</sup>

„Es ist die Zeit der Heilsvollendung, in der gleichwohl gilt, dass die Gemeinde und/oder der/die Einzelne rückblickend auf die Vergangenheit ein Bekenntnis zu dem ‚Gott des Heils‘ sprechen, kultische Feiern (wie das Wasserschöpfen) veranstalten und dann vor allem sich um die ‚Völkermission‘ kümmern sollen. Am Ende aber, und Jes 12 geht davon aus, wird es Jerusalem und den Zion [...] immer noch geben mit dem zentralen und weltweit wichtigen Faktum, dass der ‚Heilige Israels‘ in ihrer Mitte präsent ist.“<sup>8</sup>

Von der Gattung her ist Jes 12 eine Kombination aus individuellem und kollektivem Danklied. Mit ein wenig Mühe lassen sich drei Strophen ausmachen. Die Formel „an jenem Tag“, die das Gedicht gleich doppelt an seinen Kontext zurückbindet, und der Wechsel bei der Anrede (Singular/Plural) liegen dazu allerdings etwas quer.

In der ersten Strophe (V. 1f.) folgt auf die Gebetsanrede wie üblich die Angabe von Gründen für den Dank (V. 1). Zu erwarten ist an dieser Stelle ein Rückblick auf die Situation der Not und die von Gott her zuteil gewordene Hilfe. Das spricht für eine textkritische Korrektur des masoretischen Textes. Es wird vermutet, dass dieser sich einer Lesart verdankt, für die das Ende des göttlichen Zorns vorerst nur ein Gegenstand der Bitte und noch nicht des Dankes war.<sup>9</sup>

Zu dem einen wie zu dem anderen passen das anschließende Bekenntnis und die Vertrauensaussagen in V. 2. Ihre kunstvolle poetische Sprache, die mit den hebräischen Worten und ihrem Klang spielt (אָבֵטַח וְלֹא אֶפְחָד / *avtach w<sup>e</sup> lo aefchad* – „ich bin sicher und fürchte mich nicht“) und mit ganz „unlogisch“ wirkenden Wortkombinationen („Stärke“ und „Psalm/Lied“) überrascht,<sup>10</sup> entzieht sich letztlich einer schlüssigen Übertragung auf die rationale Bedeutungsebene. Als Gebet und poetischer Text will Jes 12 weniger interpretiert und ausgelegt werden als vielmehr zum feiernden Mitsprechen einladen.

Dem sollte auch die Predigt Rechnung tragen. Gebete sind nicht dazu da, dass *über sie* gesprochen wird. Gebete sind dazu da, dass *sie* gesprochen werden.<sup>11</sup> Mit sei-

7 AaO., 210.

8 AaO., 215.

9 So *Otto Kaiser*, *Der Prophet Jesaja*. Kapitel 1–12 (ATD 17), Göttingen 1981, 254.

10 Anstelle von „Lied“ (Wurzel זמר / *zmr*) lesen manche Exegeten „Schutz“, abgeleitet von einer angenommenen zweiten hebräischen Wurzel זמר / *zmr* – vgl. *Beuken* (Anm. 2), 328, der diese Sichtweise nicht teilt und stattdessen mit dem Vorliegen einer „alte[n] liturgische[n] Formulierung“ rechnet.

11 Vgl. dazu die Ausführungen von *Rüdiger Lux*, *Theologie im Vorhof*. Psalm 19 und die Predigt der Psalmen, in: *GPM* 73/1 (2018/2019), 4–13, 4: „Wenn im Folgenden von der ‚Predigt der

nen verschiedenen Anredeformen entspricht Jes 12 dem Setting des Gottesdienstes, bei dem der/die Einzelne, eine Gruppe und Gott miteinander agieren und kommunizieren. Eine Predigt auf der Grundlage von Jes 12 könnte der Frage nachgehen, welche Verheißung uns gegeben ist und was wir deshalb dereinst sagen werden – zueinander und zu Gott. Ich stelle mir eine Predigt vor, die im Stil eines Dankgebetes von morgen spricht und die Gründe dafür benennt. Wohl wissend und anerkennend, dass wir in der Logik von Jes 12 zu den „Völkern“ gehören,<sup>12</sup> die durch Israel von Gottes Wohltaten an seinem Volk erfahren. Aber steckt in der Freude *mit* Israel nicht auch die berechtigte Freude über Gottes heilvolles Handeln an uns und allen Menschen, das uns durch Jeschua von Nazareth, den *Heiland* aus dem Volk Israel, vermittelt wird?

**Gebete sind nicht dazu da, dass über sie gesprochen wird. Gebete sind dazu da, dass sie gesprochen werden.**

Die zweite Strophe (V. 3f.) greift das Stichwort „Heil“ aus V. 2 auf. Angesprochen ist nun eine Gruppe. Die Einzelstimme wendet sich an den Chor. Dass die Abfolge der Aussagen in V. 3 durcheinander geraten ist,<sup>13</sup> braucht nicht unbedingt angenommen zu werden. Inhaltlich zeigt sich ein logischer Gedankengang. An die Einladung, aus den „Quellen des Heils“ zu schöpfen, schließen sich vier Aufforderungen an, die paarweise zusammengehören: Gott danken und seinen Namen anrufen (Adressat Gott) und seine Taten bekannt machen und die Erhabenheit seines Namens verkündigen (Adressaten Völker/Welt).

Was die dritte Strophe (V. 5f.) bietet, ist zunächst Wiederholung und Steigerung. Das Lob Gottes, das Rühmen seiner Taten und ihre Bekanntmachung sind Motive, die bereits in der zweiten Strophe begegneten. Eine Verstärkung ist vor allem bei der Art und Weise zu beobachten, wie dies geschehen soll. Die verwendeten Verben stehen für eine lautstarke Proklamation, für kräftige Musik und Gesang.<sup>14</sup> Thematisch neu ist die Anrede der „Bewohnerin Zions“, der Stadt Jerusalem. Mit der Aussage von der Gegenwart des „Heiligen Israels“ in ihrer Mitte setzt Jes 12 einen fulminanten zionstheologischen Schluss- und Höhepunkt.

## Die Sache mit dem Zorn

Je nach verwendeter Ausgabe weicht der Wortlaut von V. 1 in den Übersetzungen ab. Während die aktuelle Fassung der Lutherbibel die jussivische Formulierung bevorzugt („Möge dein Zorn sich abkehren, dass du mich tröstest“),<sup>15</sup> halten an-

Psalmen<sup>7</sup> die Rede ist, dann geschieht dies im doppelten Sinne der Formulierung als *Genitivus subjectivus* und *Genitivus objectivus*. Denn es ist ja nicht nur die Aufgabe des Predigers *über* die Psalmen zu sprechen (Gen obj.), sondern zunächst einmal auf ihre eigene Sprache zu hören (Gen subj.), die selbst zu einer Predigt werden kann.“

12 Vgl. den entsprechenden Hinweis von *Lux*, ebd.

13 So die Annahme von *Seybold* (Anm. 3), 212.

14 Vgl. aaO., 214.

15 Sie entspricht der Meinung etlicher Kommentatoren, z.B. *Beuken* (Anm. 2), 327; *Hans-Peter Mathys*, Dichter und Beter. Theologen aus spätalttestamentlicher Zeit (OBO 132), 181.

dere an einer adversativ-perfektischen Deutung des hebräischen Wortlautes fest („Aber dein Zorn hat sich gewendet, und du tröstest mich“) und haben dabei gewichtige Textzeugen auf ihrer Seite.<sup>16</sup> Inhaltlich ist sie zweifelsohne die leichtere Lesart. Der Grund für den Dank besteht dann stärker in der Abkehr des Zorns als im Zürnen Gottes selbst, und das Danklied wird nicht durch eine Bitte unterbrochen. Auch von der Gattung her liegt ein Rückblick auf eine bereits erfolgte Rettung durchaus nahe.

Die textkritischen und grammatikalischen Schwierigkeiten an dieser Stelle gehen mit einer theologischen Frage einher: Kann, muss und darf von Gottes Zorn und Strafgericht gesprochen werden und wenn ja wie? Was hat Gott mit aktuellen und zurückliegenden Krisen und Katastrophen zu tun? Solche Überlegungen sind in letzter Zeit virulenter geworden. Die Antwortversuche – manche theologisch hoch komplex, andere vergleichsweise simpel – fallen sehr unterschiedlich, ja sogar gegensätzlich aus. Wie redlich und wie überzeugend sind sie?

Im Alten Testament ist die Rede von Gottes Zorn nichts Ungewöhnliches. Es handelt sich um eine verbreitete Deutung dessen, was Israel in seiner Geschichte widerfahren ist. Krieg, Zerstörung, Fremdherrschaft und Exil haben sich auf diese Weise erklären lassen. Nicht Gott war schuld daran, sondern sein Volk Israel selbst oder zumindest Teile davon. Durch ihr Verhalten hatten sie es sich mit Gott verscherzt und mussten die Konsequenzen tragen. Literarisch bezieht sich Jes 12,1 auf die Gerichtsaussagen im vorangegangenen Textabschnitt. Gleichzeitig dürfte hier aber auch die geschichtliche Situation im Hintergrund dieses späten Textes durchscheinen, die hinter den Erwartungen zurückblieb. Vieles war (noch) nicht so gekommen, wie es „Jesaja“ vorausgesagt hatte. Warum?

Eine Predigt über Jes 12 wird sich dieser Thematik schwerlich entziehen können. Welches Gottesbild vermittelt sie und wo haben darin Leid und Unheil ihren Platz? Die Rede vom Zorn Gottes bot die Möglichkeit, das Geschehene zu verarbeiten, ohne letztlich den Glauben an Gott zu verlieren. Wobei es im Alten Testament auch genügend andere Stimmen gibt, die diese Schuld-Strafe-Theologie als eine Zumutung und Überforderung empfunden haben. Das Buch Hiob und auch die Fluterzählung in Gen 6–9 sind Beispiele dafür.<sup>17</sup>

## **Gottes große Taten und das Sprechen davon**

Die letzte Perikopenrevision hat das ursprünglich dem Sonntag Kantate zugeordnete „Danklied der Erlösten“ auf den 14. Sonntag nach Trinitatis verlegt. Das tut seiner Rolle und Funktion im Kontext des Propriums keinen Abbruch. Denn auch

<sup>16</sup> So u. a. Seybold (Anm. 3), 210f.

<sup>17</sup> Zur kollektiven Deutung Hiobs als Repräsentant Israels und zur Kritik des Hiobbuches am deuteronomistischen Konzept des Zusammenhangs von Frömmigkeit und Segen vgl. Raik Heckl, Hiob – vom Gottesfürchtigen zum Repräsentanten Israels (FAT 70), Tübingen 2010.

dieser Sonntag ist dem Thema Loben und Danken gewidmet. Wobei Jes 12 aufgrund seines Charakters durchaus eigene Akzente setzt. Gegenstand ist nicht eine bereits eingetretene Wende zum Heil, sondern eine, die sich erst noch ereignen wird. Der für Danklieder typische Rückblick auf Not und Rettung geschieht aus einer zukünftigen Perspektive heraus. Aber Jes 12 weiß schon, dass es eines Tages Grund gibt, Gott zu danken und zu loben.

Als zweite Besonderheit ist die literarische Gestalt des Textes als Gebet mit verschiedenen Formen der Anrede zu nennen. Eine Einzelstimme spricht zu und von Gott und fordert eine Gruppe auf, es ihr gleichzutun. Statt Gottes heilvolles Handeln nur abstrakt zu beschreiben, *feiert* Jes 12 es mit Herz, Mund und Händen. Jes 12 ist eine Einladung, heute schon von dem zu reden, was wir morgen ganz gewiss werden sagen können.

**Jes 12 ist eine Einladung, heute schon von dem zu reden, was wir morgen ganz gewiss werden sagen können.**

Und schließlich spielt das Verhältnis von Zorn und Rettung eine wesentliche Rolle. Jes 12 spricht ganz selbstverständlich davon, dass Gott zornig sein kann und Menschen das zu spüren bekommen. Das Dankgebet kennt eine dunkle, für den Menschen gefährliche Seite Gottes. Leid und Not sind eine Tatsache, die die Frage nach Gott aufwirft. Jes 12 bringt diese Erfahrungen genauso mit ihm in Zusammenhang wie das Heil, das von ihm kommt. Ja, Gott kann auch anders, aber das ist und bleibt nicht sein letztes Wort.

Pfarrer Dr. Kay Weißflog, geb. 1977, ist Pfarrer in Bautzen.  
Ev.-Luth. Kirchspiel Bautzen, Am Stadtwall 12, 02625 Bautzen  
E-Mail-Adresse: [kay.weissflog@evlks.de](mailto:kay.weissflog@evlks.de)