



schaut hin
Mk 6,38

Exegetische Skizzen zu den biblischen Texten



3. Ökumenischer Kirchentag

Frankfurt am Main, 13.–16. Mai 2021

digital und dezentral

Kunst schaut hin

Parastou Forouhar (geb. 1962 in Teheran) studierte in Teheran und in Offenbach Kunst. Heute lehrt sie als Professorin an der Kunsthochschule Mainz und stellt sowohl in Deutschland als auch international aus. Parastou Forouhars Werke überraschen, verändern Blick und Perspektive des Betrachters. Ihre Kunst weist eine unglaubliche Vielfalt auf – von der Verfremdung von Gegenständen über Performance und Fotografie bis zur klassischen Zeichnung und zur Druckgrafik.

Parastou Forouhar nutzt die Formensprache und Schönheit orientalischer Ornamentik und bricht gleichzeitig deren Starre auf. „Nichts ist so totalitär wie das Ornament“, sagt sie – und setzt dieser Übermacht Irritationen entgegen, indem sie menschliches Leid und politische Opfer in den Ornamenten zugleich versteckt und sichtbar macht. Dabei wirken ihre Arbeiten oft humorvoll und augenzwinkernd. Sie sind „Rendi“, das bedeutet auf Persisch, die Kunst, Perspektiven zu verdrehen und mit subtiler Komik Verwirrung zu stiften.

So spielen die in diesen Exegetischen Skizzen abgedruckten Arbeiten mit Mustern und Perspektiven und mit Seh-Erwartungen. Augen werden in „The Eyes“ als Ornament, als Muster gezeigt – und wirken dadurch übermächtig. Figuren, Hände, Köpfe, Füße versuchen, sich vor den Blicken zu schützen. Ähnliches geschieht in „Black is my Name, White is my Name“ mit Fingerzeigen: – sie werden zu Anklägern, vor denen Figuren sich ducken. Schmetterlinge, die Symbole der Schönheit und Anmut, zeigen in „The Time of Butterflies“ auf den zweiten Blick fallende, verletzte Menschen. Parastou Forouhars Kunst arbeitet mit dem zweiten und dem dritten Blick. Sie nutzt und fordert genau das, was das Leitwort des 3. Ökumenischen Kirchentages meint: „schaut hin“. Daneben ist sie selbst Blicken und Zuschreibungen ausgesetzt und reflektiert diese Rollen sehr genau: „Als ich [...] nach Deutschland kam, war ich Parastou Forouhar. Aber im Laufe meines Studiums an der Hochschule für Gestaltung in Offenbach, in der Zusammenarbeit mit Künstlerkollegen und in der Bestimmung des eigenen künstlerischen Territoriums wurde ich immer mehr zu der ‚Perserin‘.“

1998 wurden ihre Eltern Parvaneh und Dariush Forouhar ermordet. Seitdem besucht sie alljährlich das Grab ihrer Eltern und verbindet diese Besuche international mit Ausstellungen und künstlerischen Aktionen. 2016 wurde sie vom Informationsministerium der Islamischen Republik wegen „Propaganda gegen das System“ und „Beleidigung von Sakrosanktem“ verklagt. Parastou Forouhar zeigt, dass Kunst mit Mut, Engagement und einem kritischen Blick genau hinschaut – und so Veränderungen anmahnt. Wir danken der Künstlerin dafür, ihre Kunst als Hingucker, als Reflexions- und Resonanzraum für diese Exegetischen Skizzen zur Verfügung zu stellen.

Weitere Informationen finden Sie unter: www.parastou-forouhar.de/

Titelbild/Rückseite und S. 14/16: Aus der Serie „The Eyes“, digitale Zeichnung, 2020.

S. 34/35: Aus der Serie „The Time of Butterflies“, digitale Zeichnung, 2020.

S. 66/67: Aus der Serie „Black is my Name, White is my Name“, digitale Zeichnung, 2020.

Impressum

Alle Rechte vorbehalten

Herausgeber: 3. Ökumenischer Kirchentag Frankfurt 2021 e.V.

Verlag: Verein zur Förderung des Deutschen Evangelischen Kirchentages e.V.

Verantwortlich: Dr. Julia Helmke und Marc Frings

Bilder: Parastou Forouhar

Redaktion: Prof. Dr. Christl M. Maier, Prof. Dr. Thomas Söding, Constanze von Wrangel

Layout und Satz: Stephan Gärtner / Druck: Print Pool GmbH, Taunusstein-Neuhof

ISBN: 978-3-943984-08-8

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	4	Bibelarbeiten Samstag	56
Julia Helmke und Marc Frings Schaut hin: die biblische Botschaft für den 3. Ökumenischen Kirchentag		Da sahen sie, dass der Stein weggerollt war – Lukas 24,1–10 Übertragung in Leichte Sprache* Sabine Bieberstein Sehen – sich erinnern – verstehen. Die Frauen am offenen Grab	
Leitwort und Eröffnungsgottesdienste	7	Konfessionelle Gottesdienste	68
Geht hin und seht nach – Markus 6,35–44 Übertragung in Leichte Sprache* Christine Gerber „Schaut hin!“ Die wunderbare Speisung als Lehrstück für Jünger*innen Jesu		(Feierabendmahl/Vorabendmesse) Gott ist Liebe: Und wir haben gesehen und bezeugen – Epistel/Lesung: 1. Johannes 4,11–21 Übertragung in Leichte Sprache* Marlene Crüsemann Sichtbare Liebe	
Psalm des 3. Ökumenischen Kirchentags	16	Konfessionelle Gottesdienste	75
Öffne mir die Augen – Psalm 119,10–18 Übertragung in Leichte Sprache* Christl M. Maier „Öffne mir die Augen!“ – Der Kirchentagssalm		(Feierabendmahl/Vorabendmesse) Selig sind, die nicht sehen und doch glauben – Evangelium: Johannes 20,24–29 Übertragung in Leichte Sprache* Konstantin Nikolakopoulos Der auferstandene Herr und Thomas. Eine exegetische Skizze gemäß der orthodoxen Tradition	
Christi Himmelfahrt	23	Schlussgottesdienst	86
Erzählung von Christi Himmelfahrt: Was seht ihr zum Himmel? – Apostelgeschichte 1,1–12 Übertragung in Leichte Sprache* Hans-Ulrich Weidemann Blickwechsel? Zeugenschaft bis ans Ende der Erde statt Regentschaft über Israel		Schaut auf Abraham und Sarah – eure Verheißung – Jesaja 51,1–5 Übertragung in Leichte Sprache* Ilse Müllner Mit Blick auf Gott – Licht für die Völker	
Bibelarbeiten Donnerstag	36	Zu den Autor*innen	95
Wie sind Deine Augen geöffnet worden – Johannes 9,1–12a Übertragung in Leichte Sprache* Thomas Söding Blinde sehen. Ein Zeichen, das die Augen öffnet: Die Heilung des Blindgeborenen		*Dieter Bauer, Claudio Ettl, Michael Hofmann, Ulrike Kahle, Peter Köster, Sr. Paulis M. Mels FSGM und Christian Möring	
Bibelarbeiten Freitag	45		
Mit Dir will ich meinen Bund aufrichten – Genesis 6,12–22 Übertragung in Leichte Sprache* Jan-Dirk Döhling „Die Erde wehrt sich...“ – Aber was tut eigentlich Gott?			

Vorwort

Schaut hin: die biblische Botschaft für den 3. Ökumenischen Kirchentag

Julia Helmke und Marc Frings

„schaut hin“ (Mk 6,38) – das Leitwort des 3. Ökumenischen Kirchentages fordert uns auf, zu sehen und beim Sehen nicht stehenzubleiben. Wir sollen aktiv werden. In der Geschichte von der Speisung der Vielen (Mk 6, 38) werden Augen geöffnet: Jesus sieht den Hunger der Menschen, die ihm lange zugehört haben, die Jünger*innen suchen und sehen die Ressourcen, die da sind und alle gemeinsam sehen, dass es nicht reichen wird. Mit Gottes Hilfe werden dennoch alle satt. Jedes Augenöffnen und Schauen bleibt nicht bei sich allein, sondern ändert die Blickrichtung und führt schließlich zum Handeln. Jeder neue Blick verändert die Welt. Für den 3. Ökumenischen Kirchentag (ÖKT) stellen sich mit diesem Leitwort Fragen: Wie nehmen wir die Welt wahr? Wie urteilen und handeln wir? Was sehen wir und was übersehen wir? Welche Perspektive nehmen wir ein und wessen Blick halten wir stand oder weichen wir aus? Wem wollen wir die Augen öffnen und von wem wollen wir unsere Perspektive verändern lassen? Wie gehen wir mit unseren menschlichen und natürlichen Ressourcen um?

Von Blicken und Sehgewohnheiten, vom Augenöffnen und von Zukunftsaussichten erzählen die Bibeltexte des 3. Ökumenischen Kirchentages ausgehend vom Leitwort „schaut hin“. Die Texte für die Bibelarbeiten von Donnerstag bis Samstag öffnen und lenken unseren Blick in den Tag. Sie gehen mit durch die gesellschaftlichen und politischen Themen des Tages, durch alle Veranstaltungen, Workshops, Podien und Konzerte.

Am Donnerstag geht es um Sehen und Blindsein, um das Blindsein von Sehenden und um die Wahrnehmung abseits der Augen. Es geht um die Vorurteile, die unseren Blick trüben und lenken. Der Bibeltext für den Freitag erzählt eine Katastrophe. Die Sintflut kommt, die Welt geht unter! Wie kann es weitergehen?

In diesem Text sind wir mittendrin! Wir sehen eine Katastrophe kommen und fragen uns: wie kann es Rettung geben? Am Ende der Geschichte steht ein Bund, der nicht nur über die Sintflut hinweg entsteht, sondern uns auch heute anspricht und motiviert: Unser ganzer Planet muss zu einer Arche werden – dafür einzutreten, ist unser Auftrag.

Im Osterevangelium von den Frauen, die das Grab Jesu leer finden – dem Bibeltext für den Samstag – geht es wieder um das Sehen und Nicht-Sehen, um die Differenz von Sehen und Erkennen. Dabei schauen wir mitten hinein in den Tod und das Leben, mitten hinein in Sorge und Angst und weit hinaus in die Horizonte der Hoffnung und Zuversicht, die das Evangelium öffnet.

In der Geschichte von der Speisung der Vielen, aus der das Leitwort entnommen ist, richtet sich der Blick auf den Mangel und auf die Ressourcen. Aus beiden Blicken wird mit Gottes Hilfe genug für alle! Hier werden wir nach unserer Blickrichtung, nach unserer Wahrnehmungsfähigkeit und unserer Urteilskraft gefragt.

Neben den Bibelarbeiten sind in dieser Publikation Skizzen zu den herausgehobenen, vom 3. ÖKT verantworteten Gottesdiensten zu finden: Im Himmelfahrtstext bleiben die Jünger*innen im weltabgewandten traurigen Blick zum Himmel hängen. Die Frage „Was steht ihr und schaut zum Himmel?“ holt sie – und damit uns – zurück in die Welt, ins Leben, in den Alltag.

Mit der Bitte des Kirchentagspsalms „Öffne uns die Augen, dass wir sehen die Wunder an deinem Gesetz!“ bekennen wir, dass wir zum Sehen Gottes Hilfe brauchen. Wir haben nicht alles im Blick, sondern sind vielfach blind. Wir müssen uns die Augen öffnen lassen. Mit dem Psalm schauen wir auf die Verheißung des Wortes Gottes, auf unsere guten Vorsätze und auf Gottes Macht, uns in seinen Dienst zu nehmen.

Dass Gott nicht sichtbar ist und Glaube nie ohne Zweifel auskommt – damit beschäftigen sich die Texte zu den konfessionellen Gottesdiensten (Feierabendmahl und Vorabendmesse) am Samstagabend. „Niemand hat Gott jemals gesehen“ konstatiert trocken und nüchtern der Johannesbrief. Thomas, der „Zweifler“, der mit eigenen Augen sehen und mit Fingern tasten will, was er als Erzählung nicht glauben kann und der doch gern sicher sein und glauben möchte – mit ihm können wir mitfühlen.

„Schaut auf Abraham, euren Vater, und auf Sara, die euch gebar.“ Mit diesem Text schauen wir zum Abschluss des Kirchentages auf das, was uns gemeinsam ökumenisch trägt und was weit tiefer liegt, als wir es bauen können. Damit schließt der Bogen, der den 3. ÖKT prägt: Wir schauen hin – auf Frankfurt, auf die Gemeinschaft des Ökumenischen Kirchentages, auf die guten Gaben Gottes, auf die Gemeinschaft mit Jesus Christus und auf die Sendung der Glaubenden in die Welt.

Die Exegetischen Skizzen wollen Hilfestellung sein, die Texte des 3. ÖKT, deren historische Kontexte und Symbolsprache zu durchdringen und zu verstehen. Sie liefern Interpretationsangebote, werfen weiterführende Fragen auf oder weiten die Blickrichtung. Die Texte unserer Autor*innen sind Lesehilfe, um die hebräischen und griechischen Texte theologisch und historisch-kritisch zu erschließen, Wissen zu vermitteln und Interpretationen anzubieten. Dabei gibt es nie die eine, richtige Auslegung, sondern unterschiedliche Perspektiven auf einen Text.

Verfasst wurden die Exegetischen Skizzen durch ein ökumenisches Team von Theolog*innen: Katholische, evangelische und orthodoxe Exeget*innen haben bohrende, kritische, liebevolle und kenntnisreiche Blicke auf ihre jeweiligen Texte geworfen, sie ausgeleuchtet und für die Leser*innen aufgeschlossen. Zu der Gruppe der Exeget*innen gehören für den 3. Ökumenischen Kirchentag: Prof. Dr. Sabine Bieberstein, Dr. Marlene Crüsemann, Dr. Jan-Dirk Döhling, Prof. Dr. Christine Gerber, Prof. Dr. Ilse Müllner, Prof. Dr. Konstantin Nikolakopoulos und Prof. Dr. Hans-Ulrich Weidemann. Hervorzuheben sind als unermüdliche Impulsgeber*in und erste Ansprechpartner*in Prof. Dr. Christl M. Maier (DEKT) und Prof. Dr. Thomas Söding (ZdK), die als „ökumenisches Dream-Team“ diese Skizzen ehrenamtlich und maßgeblich mitvorbereitet und begleitet haben. Allen danken wir herzlich für das Aufzeigen vielfältiger und neuer Perspektiven zu den ausgewählten Texten aus dem Alten und Neuen Testament.

Herzlichen Dank auch an Constanze von Wrangel vom DEKT in Fulda für ihre Koordination und Unterstützung. Um die biblischen Texte für möglichst viele Menschen erschließbar zu machen, wurden sie für den 3. ÖKT eigens in Leichte Sprache übertragen. Dem 3. ÖKT ist es ein wichtiges Anliegen, dass Leichte Sprache in den Gottesdiensten, Bibelarbeiten und weiteren Veranstaltungen gelesen, gesprochen und gehört wird. Die biblischen Texte in Leichter Sprache sind von einem ökumenisch besetzten Team von Expert*innen für Leichte Sprache erarbeitet worden. Zu dieser Gruppe gehören: Dieter Bauer, Claudio Ettl, Michael Hofmann, Ulrike Kahle, Peter Köster, Sr. Paulis M. Mels FSGM und Christian Möring. Wir sind dankbar für diese wichtige Arbeit.¹ Die künstlerische Rahmung verdanken wir der iranischen Künstlerin Parastou Forouhar, die in Offenbach lebt. In ihrer Kunst wird eine weitere Ebene des Hinschauens angesprochen: Bildnerische Elemente werden aus dem gewohnten Zusammenhang genommen und in neue Bezüge gesetzt. Es entstehen neue Zusammenhänge und Aussagen, die sich den Betrachter*innen oft erst bei genauem Hinschauen erschließen.

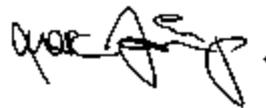
¹ Die abschließende Freigabe von Texten in Leichter Sprache erfolgt bei Katholikentagen und Kirchentagen von Menschen mit Lernschwierigkeiten. Auch für den Ökumenischen Kirchentag war dies geplant. Durch die Covid-19-Pandemie – und aufgrund von Schutzverpflichtungen gegenüber gefährdeten Menschen – konnte die Zertifizierung der Texte im zur Verfügung stehenden Zeitrahmen nicht stattfinden.

Allen Leser*innen wünschen wir aufschlussreiche, überraschende und bereichernde Blicke auf das Leitwort und die biblischen Texte. Schaut hin – unser Fundament bleibt auch in, mit und unter Covid-19 die biblische Botschaft und gerade in diesen herausfordernden Zeiten gilt umso mehr: Schaut hin! Lest, hört, betet, handelt und lasst Euch verändern.

Herzlich Ihre



Dr. Julia Helmke
Generalsekretärin des DEKT



Marc Frings
Generalsekretär des ZdK

Leitwort und Eröffnungsgottesdienste

Geht hin und seht nach – Markus 6,35–44

Übertragung in Leichte Sprache – Jesus sagt: Geht hin. Schaut hin. Es ist genug für alle da.

Dieter Bauer, Claudio Ettl, Michael Hofmann, Ulrike Kahle, Peter Köster, Sr. Paulis M. Mels FSGM und Christian Möring

Es ist Abend.

Da ist Jesus.

Und da sind die Freunde von Jesus.

Die Freunde sind Frauen und Männer.

Und da sind sehr viele andere Menschen.

Jesus sagt zu den Menschen:

Setzt euch auf die Wiese.

Es ist genug Essen für alle da.

Alle setzen sich in Gruppen auf die Wiese.

Die Freunde sagen zu Jesus:

Es ist spät.

Die vielen Menschen haben Hunger.

Die Menschen müssen Essen kaufen.

Sie sollen in die Dörfer gehen.

Dort können sie Essen kaufen.

Jesus nimmt die 5 Brote und die 2 Fische.

Jesus schaut zum Himmel.

Jesus dankt Gott für Brote und Fische.

Jesus teilt die Brote.

Die Freunde von Jesus verteilen Brote und Fische.

Die vielen Menschen essen.

Alle werden satt.

Es bleibt noch Brot übrig.

Und Fisch.

Die Freunde sammeln die Reste ein.

Mit den Resten werden 12 Körbe voll.

Jesus sagt zu den Freunden:

Gebt ihr den Menschen zu essen.

Geht zu den Menschen.

Schaut hin:

Was haben die Menschen dabei?

So machen es die Freunde.

Sie kommen zurück.

Sie sagen zu Jesus:

Die Menschen haben 5 Brote und 2 Fische.

„Schaut hin!“ Die wunderbare Speisung als Lehrstück für Jünger*innen Jesu

Christine Gerber

Die Erzählung von der „Speisung der 5000“ ist bestens bekannt, und die meisten werden wohl ein Bild vor Augen haben: Von fünf Brotlaiben und zwei Fischen, von Jesus und den Volksmengen, die um ihn herum auf freiem Feld lagern, und davon, wie die vielen auf wunderbare Weise alle satt werden. Die Erzählung will nicht historische Fakten festhalten, sondern sie beglaubigt sinnfällig, dass Gott sich in Jesus den Menschen zuwendet mit allen ihren Bedürfnissen, auch den leiblichen.

Das Leitwort des Ökumenischen Kirchentages „schaut hin!“ dürften allerdings wohl nur Wenige mit der wunderbaren Brotvermehrung verbinden. Es lenkt den Blick auf einen anderen Aspekt der Erzählung: auf die Rolle der Jünger*innen. Denn die Aufforderung richtet sich an die Jünger*innen, die eine vermittelnde Rolle zwischen Jesus und dem Volk haben. Sie werden aufgefordert, hinzuschauen und aktiv zu werden. So lädt das Leitwort ein, in der Auslegung die Jünger*innen in den Mittelpunkt zu stellen.

Schon der vorausgehende Erzählzusammenhang, der in Galiläa und um den See Genezareth spielt, stellt Jesus, Volk und die Jüngerschar als Erzählfiguren nebeneinander. Letztere werden zu den nächsten Bezugspersonen Jesu, der mit seiner Familie gebrochen hat (3,31–35) und in seiner Heimatstadt Nazareth Ablehnung erfuhr (6,1–6). Das Volk aus den anderen Orten aber begeistert sich für Jesus. Darauf sendet Jesus die Zwölf aus, um Menschen zur Umkehr zu rufen, Kranke zu heilen und Dämonen auszutreiben (6,7–13). Nach ihrer Rückkehr will Jesus mit ihnen an einen ruhigen Ort ausweichen vor dem großen Zulauf des Volkes. „Sie hatten nicht einmal Zeit zu essen“ (6,31). Aber es kommt anders: Die Menge folgt ihnen (6,33), und Jesus lehrt sie ausdauernd, da sie „wie Schafe ohne Hirten“ auf der Suche nach Orientierung sind (6,34). So hat man vom Kontext her den Eindruck, dass Jüngerschar und Volksmenge fast um Jesus konkurrieren. In der Speisungserzählung aber werden die Jünger*innen zu Mittler*innen zwischen Jesus und dem Volk.

Der Text (Mk 6,35–44)

³⁵Und als es schon spät geworden war, traten die Jüngerinnen und Jünger Jesu zu ihm und sagten: „Abgelegen ist der Ort hier, und es ist schon spät. ³⁶Schicke die Menschen fort, damit sie zu den umliegenden Höfen und Dörfern gehen und sich selbst etwas kaufen, was sie essen können.“ ³⁷Er aber entgegnete ihnen: „Gebt ihr selbst ihnen zu essen!“ Darauf sagen sie zu Jesus: „Sollen wir etwa gehen und für zweihundert Denar Brote kaufen und ihnen dann zu essen geben?“ ³⁸Er aber sagt ihnen: „Wie viele Brote habt ihr? Auf, schaut hin!“ Und als sie nachgesehen haben, sagen sie: „Fünf, und zwei Fische“. ³⁹Und Jesus gebot ihnen, dass sich alle zum Essen legen, Mahlgemeinschaft für Mahlgemeinschaft, auf dem grünen Gras. ⁴⁰Und sie ließen sich nieder, Abteilung für Abteilung, zu hundert und zu fünfzig. ⁴¹Und er nahm die fünf Brote und die zwei Fische, blickte in den Himmel, sprach das Lobgebet, brach die Brote und gab sie den Jüngerinnen und Jüngern, damit sie ihnen austeilten. Auch die zwei Fische teilte er unter alle. ⁴²Und es aßen alle, und sie wurden gesättigt. ⁴³Da sammelten sie die Brotbrocken auf, zwölf Körbe voll, und von den Fischen. ⁴⁴Und es waren 5000 Menschen, die gegessen hatten.

Die Erzählung von der wunderbaren Sättigung einer großen Zahl von Menschen mit wenig Brot und Fisch gibt eine hoffnungsvolle Botschaft: Die Speise reicht für alle. Alle werden gesättigt, und es bleibt sogar ein Rest.¹ Das hätte aber viel einfacher erzählt werden können: Es gibt ein Problem mit der Nahrungsversorgung, Jesus löst es, alle sind satt und zufrieden. Die Parallelerzählung von der Speisung der 4000 in Mk 8,1–9 gibt einen Eindruck davon, wie anders ein solches Geschenk Wunder erzählt werden kann. Bedeutsam ist also nicht nur, was erzählt wird, die Story, sondern vor allem, wie es erzählt wird, der sog. *discourse*. Das wird diese exegetische Skizze in einem Dreischritt vertiefen: Erstens wird dem Geschehen symbolisch und mit Anspielungen auf andere Texte Bedeutung zugeschrieben. Zweitens erhalten die Jünger*innen durch den Dialog mit Jesus und ihre Einbindung in die Essensverteilung eine hervorgehobene Rolle und werden zu Identifikationsfiguren für die Lesenden. Und schließlich lädt die Erzählung ein zum Nachdenken entlang der Erzähllinie vom Jüngerunverständnis im Markusevangelium.

Die Bedeutung des Brotes, die Zahlensymbolik und die intertextuellen Anspielungen

Das Geschenk Wunder der Speisung vieler Menschen mit wenigen Nahrungsmitteln erinnert an Wunder des Elia-Elischa-Sagenkreises, insbesondere an die Erzählung von Elischa, der 100 Mann mit 20 Gerstenbroten und

¹ Zu den vielfältigen Deutungen, die das Motiv der wunderbaren Sättigung in den Mittelpunkt rücken, s. Kollmann: Brot, S. 298–303.

Korn nährt (2 Kön 4,42–44; vgl. 1 Kön 17,7–16; 2 Kön 4,1–7). Das Wort Gottes, dass Elischa übermittelt, „Man wird essen und davon noch übriglassen“ (2 Kön 4,43), gilt für Jesus umso mehr. Das Brot steht hier nicht nur symbolisch für das Heil: „Eine solche Übertragung geschieht nicht im luftleeren Raum, sondern in einer konkreten Situation. Es dürfte eine Situation voll Dürftigkeit und Hunger gewesen sein“.² Zu erinnern ist etwa, dass es in den 40er Jahren des ersten Jahrhunderts eine Hungersnot in Israel gab (Apg 11,28; Josephus, Ant. 20,51).³ Brot, aus Mehl und Wasser, ggf. mit Sauerteig hergestellt, ist das Grundnahrungsmittel der einfachen Menschen⁴ und daher das Symbol für das Lebensnotwendige, das Gott den Menschen gibt (vgl. Mt 6,11). Das Korn wächst in Galiläa, der Fisch wird im See Genezareth gefangen und mit Salz gepökelt haltbar gemacht.⁵ Dass Jesus betet und das Brot teilt (V. 41), folgt den üblichen Ritualen zu Beginn einer Mahlzeit.⁶ Es erinnert aber auch an das spätere Abendmahl, wo es heißt: „... er nahm das Brot, betete das Lobgebet, brach und gab es ihnen“ (Mk 14,22).⁷ Im Vergleich dazu fällt eine Besonderheit der hier erzählten Szene auf: Jesus schaut auf zum Himmel, er richtet seinen Blick zu Gott wie in einem Gebet ohne Worte (V. 41b; vgl. 7,34; Joh 11,41). Auffällig ist, wie ausführlich und anschaulich das Geschehen beschrieben wird, gerade im Vergleich zu anderen Wunder-Episoden, die sich auf das Nötigste beschränken: Der lange Dialog zwischen Jesus und den Jünger*innen (s.u.), Jesu Handlung beim Brechen des Brotes, das grüne Gras, auf dem alle lagern, die Aufteilung in Gruppen, die Rolle der Jünger*innen beim Verteilen, das Sammeln der Reste in Körbe, und nicht zuletzt die Zahlenangaben. Die Szenerie erinnert die bibelkundlich Bewanderten an Motive aus dem Ersten Testament: Das grüne Gras erinnert an das Bild von Gott als Hirten, der seine Schafe auf der grünen Aue weidet (Ps 23,1–2, vgl. die Schafmetapher in V. 34). In der Beschreibung der Ordnung in Gruppen von 50 und 100 klingt die Einteilung des wandernden Gottesvolkes in der Wüste an (Ex 18,21.25; Num 31,14). Die verdoppelnden Formulierungen in V. 39 und V. 40 (*symposia symposia; prasia prasia*) sind ein Hebraismus, ahmen also Israels Sprache nach.⁸ *Prasia* heißt wörtlich „Gemüsebeet“; die Beschreibung der Lagernden soll wohl an die Ordnung eines Gemüsebeets erinnern.⁹ So wird deutlich: Auch, wenn es nur Brot und Fisch gibt, ist es doch nicht nur Notspeisung, nicht „fast food“, sondern ein „Symposium“, eine große Tischgemeinschaft, denn das gemeinsame Mahl signalisiert die Zusammengehörigkeit derjenigen, die daran teilnehmen. Damit entwirft die Szene auch ein gesellschaftskritisches Gegenbild zu dem Festessen mit Tanz bei Herodes anlässlich seines Geburtstags, von dem das Evangelium zuvor erzählt hatte (6,21–28). Dort wird der feiernden Elite das Haupt Johannes des Täufers präsentiert, hier Brot in Fülle für die hungernden Menschen des Volkes, für das wandernde Gottesvolk, das einen Hirten braucht. Auch die Zahlen können symbolisch gedeutet werden: Die fünf Brote können auf die fünf Bücher der Tora hinweisen, die zwei Fische auf die beiden Tafeln des Dekalogs. Zwölf Körbe erinnern an die zwölf Stämme Israels, die sich auch in der Zwölfzahl der Jünger widerspiegelt (s.u.). Alles in allem steht dann die Zahlensymbolik für den Bund Gottes mit Israel: Die Gabe seiner Tora und sein Mitgehen mit dem Volk.¹⁰ Ersttestamentliche Assoziationen und Bilder legen nahe, dass sich in der Fülle der Speise und der Sättigung aller das ereignet, was Israel für die Endzeit erhofft (vgl. Jes 25,6; Ps 22,27; äthHen 10,18–19 u.ö.).¹¹

2 Luz: Matthäus 2, S. 397.

3 Vgl. Kollmann: Brot, S. 298.

4 Vgl. Kollmann: Brot, S. 296.

5 Vgl. ebd.

6 Vgl. Gnllka: Markus 1, S. 261.

7 Vgl. zu eucharistischen Deutungen des Speisungswunders Luz: Matthäus 2, S. 399.

8 Vgl. Blass/Debrunner/Rehkopf: Grammatik, § 493,2 zu dieser Form der distributiven Wiederholung.

9 Vgl. Guttenberger: Markus, S. 151.

10 Vgl. Gnllka: Markus 1, S. 261.

11 Vgl. du Toit: Herr, S. 63–64.

Die Angabe von 5.000 Gesättigten bezieht sich im Text genau besehen nur auf Männer (*andres*). Das muss man nicht so verstehen, dass die gespeiste Menge nur aus Männern bestand. Entweder ist gemeint, dass Frauen und Kinder nicht mitgezählt sind, so dass die Zahl der Gesättigten noch viel größer war. So interpretiert es Mt 14,21 („etwa 5000 Männer, abgesehen von Frauen und Kindern“). Man kann die Formulierung auch als androzentrische Redeweise deuten, die „Männer“ sagt, aber „Menschen“ meint (so hier in der Übersetzung). Abgesehen von diesen intertextuellen Assoziationen und symbolischen Zahlen hat die Anschaulichkeit der Darstellung auch eine rhetorische Wirkung. Nach den Regeln der antiken Rhetorik sind die Darstellung von sinnfälligen Einzelheiten, die Verwendung des Präsens und der direkten Rede, insbesondere der Anrede (s.u.), Mittel, den Hörer*innen und Leser*innen die Imagination der Szenerie zu ermöglichen. Eine lebendige Darstellung lädt Lesende oder Hörende ein, sich in die Szene hineinzusetzen und mitzufühlen.¹² Das „schaut hin!“ richtet sich durch den Text hindurch also auch an uns heutige Leser*innen, es besagt: Malt euch die Szene aus, stellt euch vor Augen, was geschieht!¹³

Die Bedeutung der Jünger*innen

Wie das „schaut hin“ das Leitwort des Ökumenischen Kirchentags wurde, richtet die Erzählweise also unsere Aufmerksamkeit auf die Gruppe um Jesus, die wir gemeinhin „Jünger“ nennen. Sie dominieren im ersten Teil der Erzählung, dem Dialog, während die Menge der um Jesus Versammelten für uns gesichtslos und ohne Redebeiträge bleibt. Den „Jüngern“ kommt durch die Erzählweise des Markusevangeliums auch sonst eine hervorgehobene Rolle als Identifikationsfiguren für die Leser*innen zu, denn sie begleiten Jesus als Charaktere durch die gesamte Erzählung des Evangeliums. Oft wird aus ihrer Perspektive erzählt (so beim Seewandel 6,45–52, wo die Erzählung in V. 49 vom Boot aus auf den herannahenden Jesus blickt), ja, wir hören ihre Gedanken, die sie nicht laut äußern möchten (vgl. den sog. Rangstreit 9,33–37, hier besonders V. 32 und 34.). Wie sollen wir uns diese Gruppe um Jesus, die bei dem Speisungswunder eine vermittelnde Rolle erhält, vorstellen? In der Auslegung und Bildtradition werden die „Jünger“ Jesu meist mit dem Kreis der zwölf Männer identifiziert, die Jesus berufen hat und aussendet (3,13–19; 4,10; 6,7; 9,35; 10,32; 11,11; 14,20). Die Zwölfzahl verweist symbolisch auf die zwölf Stämme des Gottesvolks. Die Bezeichnung *mathetai* (wörtlich: Schüler) kann sich aber auch auf einen weiteren Kreis von Menschen, der Jesus begleitet, beziehen (vgl. Mk 3,35; 4,12).¹⁴ Denn Jesus ruft auch andere Menschen als die zwölf namentlich Genannten in seine Nachfolge (2,14; 8,34; 10,21; 10,52). Da das Markusevangelium nur im Maskulinum Plural von dem Schülerkreis spricht (*mathetai*) und dieser im Griechischen für eine Mehrzahl verwendet wird, sobald auch nur ein einziger Mann anwesend ist, kann der Begriff *mathetai* auch Frauen einschließen. Das Markusevangelium hat kein Interesse daran, uns diesbezüglich aufzuklären. Erst in der Szene unter dem Kreuz Jesu, als alle männlichen Jünger geflohen waren (vgl. 14,50), wird nachgetragen, dass auch Frauen mit Jesus aus Galiläa nach Jerusalem gezogen sind (15,40–41).¹⁵ Um die übliche Vorstellung eines geschlossenen Kreises von Männern um Jesus zu vermeiden, wird hier daher inklusiv von „Jünger*innen“ gesprochen. Denn das ist deutlich: Sie haben nicht die historische Funktion, Jesus zu repräsentieren, sondern die narrative Funktion, Identifikationsfiguren für alle Leser*innen zu sein, unbenommen ihres Geschlechts und ihrer Herkunft. Das ist auch deshalb zu betonen, weil in der Auslegungsgeschichte

¹² Vgl. zur Technik der sog. *evidentia* Lausberg: Handbuch, § 810–819.

¹³ Vgl. Backhaus: Lösepreis, S. 115 über den Zusammenhang von Sehen und Verstehen der Jünger*innen und damit der Lesenden: „Markus unterscheidet ausdrücklich zwischen einem vordergründigen Sehen und einem Sehen mit ‚Tiefenschärfe‘ (4,12; 8,18). ‚Sehen‘ bedeutet daher seinem Grundgehalt nach den Akt der Erkenntnis der göttlichen Wahrheit, wie sie sich in der Parusie durchsetzt (9,1; 13,26; 14,62; vgl. 1,10; 12,11) und schon jetzt in Jesu Wirken erfahrbar wird (6,49f; 9,8f).“

¹⁴ Vgl. insgesamt Navarro Puerto: Jüngerinnen.

¹⁵ Vgl. Carey: Women, zur Bedeutung der Jüngerinnen im Markusevangelium.

„die Speisung zu einem umfassenden Bild für die Weltkirche (wird), in der die Apostel im Auftrag Christi das Brot der Predigt an die Menschen austeilen ...“.¹⁶

Die Rolle der Jünger*innen im Markusevangelium ist zentral, aber nicht einfach positiv, denn trotz ihrer Nähe zu Jesus verstehen sie selten sofort, worum es geht und was zu tun ist (s.u.). So ist es auch in Mk 6,35–44. Besonders der ausführlich wiedergegebene Dialog zwischen Jesus und den Jünger*innen (V. 35–38) fordert die Hörer*innen und Leser*innen, sich mit deren Rolle auseinanderzusetzen. Durch die wörtliche Rede und die Prädikate in V. 37b,38, die nicht im für Erzählungen üblichen Vergangenheitstempus, sondern im Präsens stehen, werden die Leser*innen in die Szene mithineingenommen. Der Dialog ist allerdings kein wirkliches Gespräch, sondern ein Wortwechsel von Aufforderungen und Missverständnissen. Während Jesus den Bedarf an Orientierung der vielen Menschen sieht, die „wie Schafe waren, die keinen Hirten haben“ (6,34 als Zitat von Num 27,17), bemerken die Jünger*innen, dass die Menschen auch irgendwann essen müssen – gewissermaßen in Umkehrung des Satzes, dass der Mensch nicht vom Brot allein lebt (Dtn 8,3; Mt 4,4). Sie lösen das Problem aber nicht selbst, sondern wollen es doppelt delegieren: Sie fordern Jesus auf, die Leute in die umliegenden Dörfer zu schicken, damit die sich dort Essen kaufen. Jesus ignoriert diesen Lösungsvorschlag. Seine Entgegnung lässt durchscheinen, dass er die Strategie, das Problem auf die einzelnen zu verlagern, ablehnt. Denn er fordert, dass die Jünger*innen selbst für das Essen sorgen sollen (V. 37a, mit betontem *hymeis* / ihr). Die verstehen das nicht als Hinweis auf ihre Möglichkeiten, sondern als Aufforderung, von dem eigenen Geld für alle Brot zu kaufen. Das ist aber, wie ihre Gegenfrage V. 37b besagen soll, unmöglich: Die Summe von zweihundert Denar, die sie dafür bräuchten – ein Denar ist der Tageslohn eines Arbeiters (vgl. Mt 20,2) – übersteigt ihre Mittel (vgl. auch 6,8). Ihre Reaktion zeigt „(m)odern gesprochen: Es fehlt ihnen an Selbstbewusstsein und einer ‚Vision‘“.¹⁷

Jesus ignoriert aber auch diese abweisende Reaktion. Er fragt stattdessen, wie viele Brote sie selbst haben, und fordert sie auf, nachzusehen (V. 38a). Hier ergeht die Aufforderung, die zum Leitwort des Kirchentages wurde: „Auf, schaut hin“, man könnte auch übersetzen: „Los, seht nach!“ Der kurze Satz ist markant: *hypagete idete* sind zwei asyndetisch gereimte Imperative mit gleicher Endung. Der erste Imperativ *hypagete* (wörtlich: „Geht los!“) begegnet im Markusevangelium fast nur im Munde Jesu. Jesu ruft Geheilten ein „Geh los!“ zu (Mk 1,44; 2,11; 5,19.34; 7,29; 10,52) und leitet damit Aufträge an Jünger*innen ein (8,33; 11,2; 14,13; vgl. 10,21). Und schließlich fordert der Engel die Frauen im leeren Grab mit *hypagete* auf, nicht weiter den Toten zu suchen, sondern aufzubrechen und den anderen von der Auferweckung Jesu zu berichten (16,7). Der Imperativ signalisiert, dass es gilt, das Alte hinter sich zu lassen und sich aufs Neue zu bewegen und auf Neues zuzubewegen. Der zweite Imperativ „seht, schaut hin“ (*idete*) gibt an, was dieses Neue ist (die Verbindung *hypagete idete* findet sich im Markusevangelium nur hier): Die Jünger*innen sollen auf ihren eigenen Vorrat sehen, statt mit dem nicht vorhandenen Geld zu argumentieren. Sie sollen aktiv werden, statt problemorientiert ihre Passivität zu rechtfertigen.

Die Jünger*innen folgen dem Aufruf, sie schauen auf ihre Möglichkeiten und antworten, was sie haben: Fünf Brote und zwei Fische. Das wird, so kann man erschließen, nie reichen (vgl. Joh 6,9: „Aber was ist das für so viele?“). Da aber übernimmt Jesus die Initiative und fordert die Jünger*innen auf, dafür zu sorgen, dass sich alle zum Mahl niederlegen. Das für Jesu Forderung in V. 39 verwendete Verb *epitasso* ist sehr direktiv (so richtet es Jesus in 1,27; 9,25 gegen Dämonen; vgl. 6,27). Und so verändert sich mit V. 39 die Erzählweise: An die Stelle der direkten Reden tritt der detaillierte, anschauliche Bericht. Er rückt Jesus als Initiator der Handlung in den

¹⁶ Gnlika: Markus 1, S. 263.; vgl. entsprechend Belege für die Auslegung der synoptischen Parallele in Mt 14,22–33, wonach in den Jüngern „die Rolle der Priester bzw. Pfarrer beim Abendmahl präfiguriert“ sei, s. Luz: Matthäus 2, S. 399.

¹⁷ Guttenberger: Markus, S. 155.

Mittelpunkt. Den Jünger*innen gibt Jesus gleichwohl eine vermittelnde Funktion: Sie sollen die Menge bewegen sich niederzulassen (V. 39), und sie verteilen das von Jesus in Stücke gebrochene Brot unter die Vielen (V. 41b).

Sehen – Verstehen – Handeln

Die erzählerische Präsentation lädt uns also ein, uns die Szenerie der Mahlgemeinschaft auszumalen und auf die Jünger*innen zu achten. Bemerkenswert ist aber auch eine narrative Leerstelle: Wie es möglich war, dass 5000 Menschen von fünf Broten und zwei Fischen satt wurden und zwölf Körbe Brot übrigließen, wann und wie also aus dem Wenigen Nahrung für alle wurde, bleibt unerklärt. Leerstellen geben den Leser*innen und Hörer*innen Denkaufgaben. Dabei geht es nicht darum, das Wunder rational zu erklären.¹⁸ Es geht vielmehr darum, über die Bedeutung des Geschehens nachzudenken.

Diese Frage stellt sich auch den Jünger*innen, die im Markusevangelium zwar Identifikationsfiguren sind, aber nicht nur positive Vorbilder. Denn sie scheitern immer wieder daran, zu verstehen, was es mit Jesus auf sich hat und was das für ihr Leben bedeutet. Darum sind die Lesenden stets gefordert, deren Worte und Verhalten zu prüfen.

In diesem „Jüngerunverständnismotiv“, das das Markusevangelium durchzieht,¹⁹ spielen die Speisungswunder eine wichtige Rolle. Zweimal werden die Jünger*innen später dafür getadelt, dass sie nicht verstanden haben, was sich dort offenbart hat. So schließt die Erzählung von Jesu Seewandel in 6,51–52 mit einer negativen Wertung: Die Jünger*innen „entsetzten sich, denn sie hatten nicht verstanden bei den Broten, sondern ihr Herz war versteinert“. Und in 8,17–21 konfrontiert Jesus die unverständigen Jünger*innen, die sich Sorgen machen, weil sie bei ihrer Bootsfahrt nur ein Brot haben: „Was macht ihr euch darüber Gedanken, dass ihr keine Brote habt? Begreift und versteht ihr immer noch nicht? Ist denn euer Herz verstockt? Habt ihr denn keine Augen, um zu sehen, und keine Ohren, um zu hören?“ (8,17–18). Er stößt sie wie Ahnungslose auf die wunderhafte Brotvermehrung: „Als ich die fünf Brote für die Fünftausend brach, wie viele Körbe voll Brotstücke habt ihr da aufgehoben? Sie antworteten ihm: Zwölf. Und als ich die sieben Brote für die Viertausend brach, wie viele Körbe voll habt ihr da aufgehoben? Sie antworteten: Sieben. Da sagte er zu ihnen: Versteht ihr immer noch nicht?“ (8,19–21, EÜ). Diese rhetorische Frage wird nicht beantwortet, sondern an die Lesenden weitergereicht: Was ist die Lektion, die die Jünger*innen hier hätten lernen sollen? Es gibt verschiedene Antworten, zunächst eine christologische: Sie hätten vertrauen sollen, dass sie in der Gegenwart Jesu keine Angst haben müssen: „... ihrer existenziellen Erfahrung mit Jesus hätten sie entnehmen müssen, das existentielle Sorgen wegen Brotmangels in dieser von Jesu Auftreten herbeigeführten eschatologischen Zeit nicht angebracht sind“.²⁰ Das hat die Frau aus Syrophönizien begriffen, die Jesus davon überzeugt, den Dämon aus ihrer Tochter auszutreiben (Mk 7,24–30). Als Jesus sie als Nichtjüdin abweisen will, schlägt sie ihn mit seinen eigenen Metaphern: Wie das Brot für alle reicht, für die Kinder am Tisch und für die „Hunde“ unter dem Tisch, so reicht das göttliche Heil, das Jesus bringt, für alle Menschen (7,28).

In der Identifikation mit den Jünger*innen legt sich eine ekklesiologische Deutung als zweite Möglichkeit nahe: Bei der wunderbaren Speisung der großen Menge mit wenig Brot haben die Jünger*innen eine Lektion über ihre eigenen Möglichkeiten erhalten: „Wenn Jesus einen Auftrag erteilt, werden sich die vorhandenen Ressourcen als ausreichend erweisen. Ängstlichkeit und Verzagtheit sind in seinem Dienst keine angemessenen Reaktionen“.²¹ Aber auch Jesu Umgang mit den Jünger*innen ist bedenkenswert, und das sei als dritte Deutung den anderen zugesellt. Jesus gibt ein Beispiel, wie man andere nachdrücklich (und nicht immer freundlich) dazu ermutigt,

18 Etwa, dass alle den Impuls aufnahmen, ihren Proviant mit den anderen zu teilen – zu solchen rationalistischen Deutungen s. Kollmann: Brot, S. 299.

19 Vgl. Franzmann: Jungerunverständnis, S. 18–39.

20 du Toit: Herr, S. 103.

21 Guttenberger: Markus, S. 152.

selbst Verantwortung zu übernehmen. Als die Jünger*innen Jesus darauf aufmerksam machen, dass die Menge nicht nur seine Verkündigung braucht, sondern auch etwas zu essen, akzeptiert er diese „Problembeschreibung“. Er unterläuft aber die Versuche der Jünger*innen, ihm die Verantwortung zur Lösung zuzuschieben und dazu die Gemeinschaft mit den Menschen aufzulösen. Erst Jesu beharrliche Weigerung gegenüber den Vorschlägen der Jünger*innen, mit denen diese sich aus der Verantwortung nehmen, und sein „schaut hin!“ führen die Jünger*innen dazu, die eigenen Möglichkeiten zu entdecken und die Gemeinschaft des Mahles zu erleben. Das Markusevangelium vermittelt so mit dieser Erzählung den Sinn dafür, was mit Jesus möglich wurde und was möglich ist in seiner Nachfolge. Dass selbst die Jünger*innen, die die wunderbare Brotvermehrung erlebt haben, durch deren Hände die Fülle Brotbrocken ausgeteilt wurde, dies nicht begreifen konnten, mag tröstlich sein. Denn Jesus gibt sie nicht auf, sie bleiben in die Nachfolge gerufen. Und so richtet sich das „schaut hin!“ an die, die sich in diese Nachfolge stellen, als bleibende Forderung, genau hinzusehen, Visionen zu trauen und die je eigenen Ressourcen und Handlungsmöglichkeiten zu entdecken. Und es lädt ein, uns auch gegenseitig ein „schaut hin!“ zuzurufen: Bleibt nicht in der Wahrnehmung der oft unlösbar scheinenden Probleme hängen, sondern öffnet die Augen dafür, was wir selbst tun können, für andere und in der Gemeinschaft mit ihnen.

Literatur

Knut Backhaus: „Lösepreis für viele“ (Mk 10,45). Zur Heilsbedeutung des Todes Jesu im Markusevangelium, in: Thomas Söding (Hg.): Der Evangelist als Theologe. Studien zum Markusevangelium (SBS 163), Stuttgart 1995, S. 91–118.

Friedrich Blass/Albert Debrunner/Friedrich Rehkopf: Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, Göttingen 15. Aufl. 1979.

Holly J. Carey: Women in Action: Models for Discipleship in Mark's Gospel, in: Catholic Biblical Quarterly 3 (2019), S. 429–448.

Oliver Franzmann: Jüngerunverständnis. Zur Geschichte und Interpretation eines Motivs der Evangelien. Zugleich auch ein Beitrag zur Forschungsgeschichte des Messiasgeheimnisses im Markusevangelium, Bonn 2015.

Joachim Gnilka: Das Evangelium nach Markus. Mk 1–8,26 (EKK II/1), Zürich/Neukirchen-Vluyn 1998.

Gudrun Guttenberger: Das Evangelium nach Markus (ZBK.NT 2), Zürich 2017.

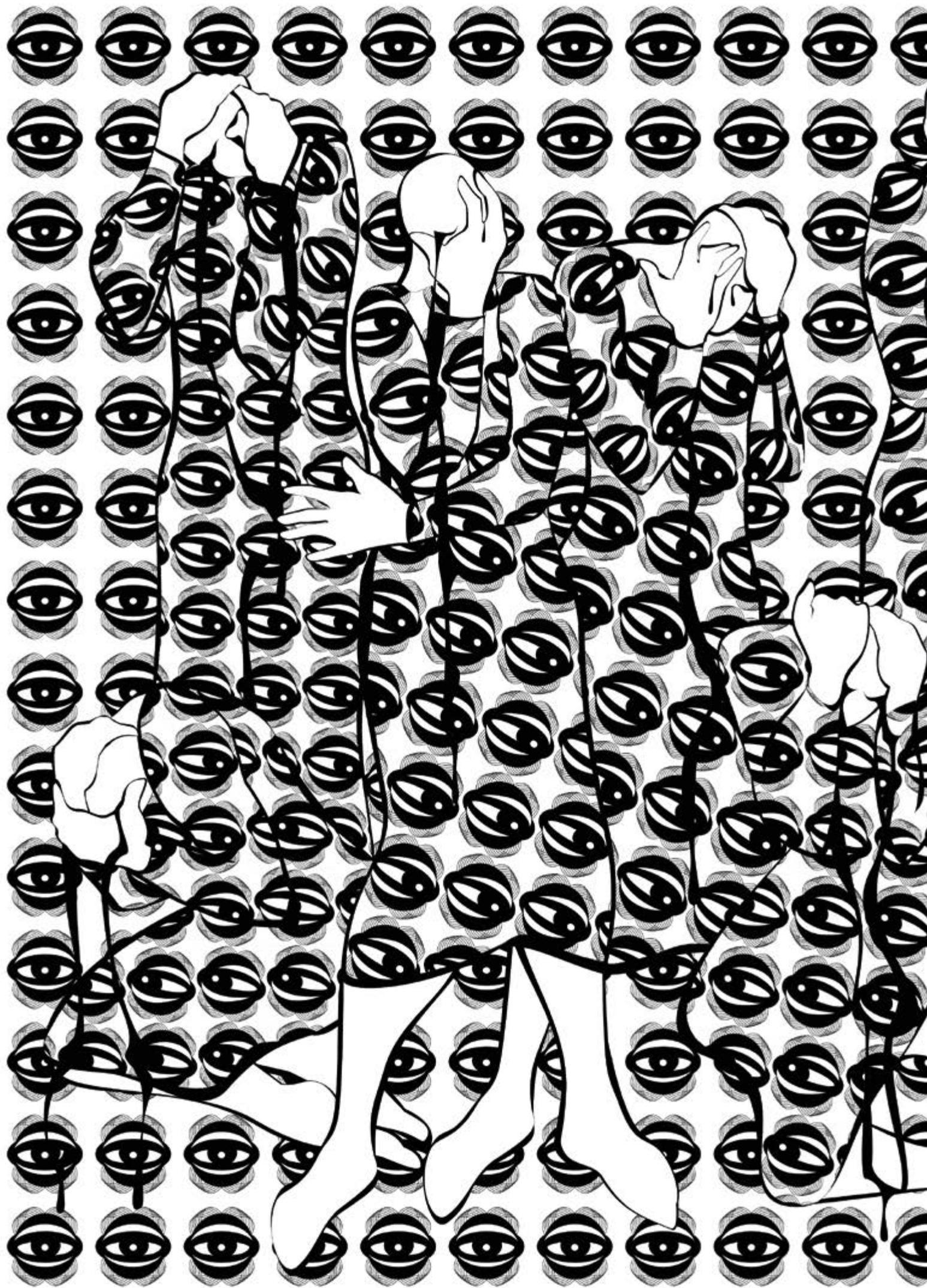
Bernd Kollmann: Brot und Fisch bis zum Abwinken (Die Speisung der 5000). Mk 6,30–44 (ActJoh 93), in: Ruben Zimmermann u.a. (Hg.): Die Wunder Jesu (Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen 1), Gütersloh 2013, S. 294–303.

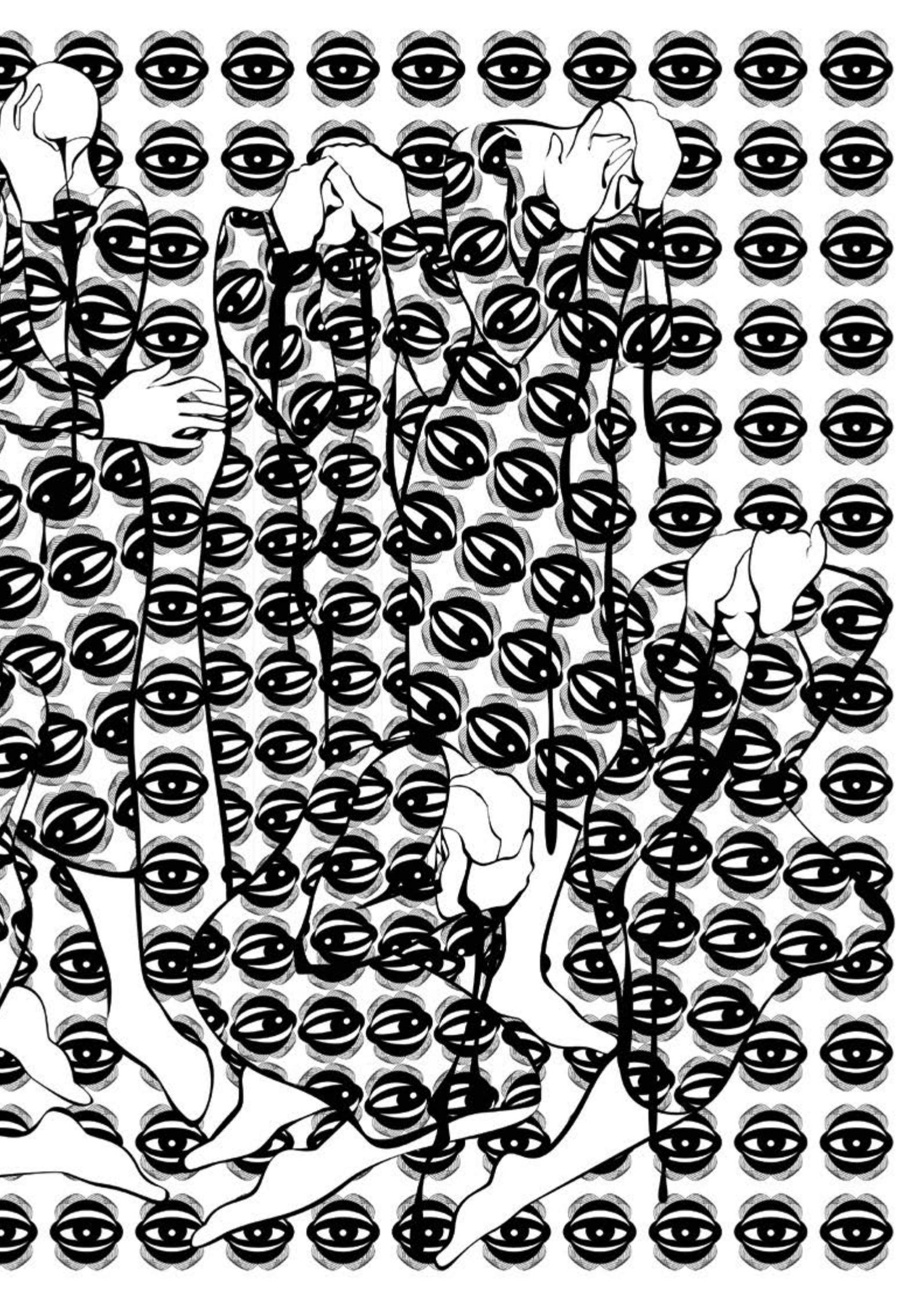
Heinrich Lausberg: Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft, Stuttgart 3. Aufl. 1990.

Ulrich Luz: Das Evangelium nach Matthäus. Mt 8–17 (EKK I/2), Neukirchen-Vluyn 1990.

Mercedes Navarro Puerto: Jüngerinnen bei Markus? Problematisierung eines Begriffs, in: Mercedes Navarro Puerto/Irmtraud Fischer (Hg.): Evangelien. Erzählungen und Geschichte (Die Bibel und die Frauen Neues Testament 1), Stuttgart 2012, S. 140–166.

David S. du Toit: Der abwesende Herr. Strategien im Markusevangelium zur Bewältigung der Abwesenheit des Auferstandenen (WMANT 111), Neukirchen-Vluyn 2006.





Psalm des 3. Ökumenischen Kirchentags

Öffne mir die Augen – Psalm 119,10–18

Übertragung in Leichte Sprache – Im Gebet bitte ich Gott: Öffne mir die Augen.

Das ist das Besondere am Text aus der Bibel:

Der Text ist ein Teil von einem Psalm.
Der Psalm ist ein Gebet. Und ein Gedicht.

Dieser Psalm ist sehr lang.
Aber es gibt nur einen großen Gedanken:
Gott allein ist in meinem Leben wichtig.
Der Psalm hat dafür viele Beispiele.

Das ist der Text aus der Bibel:

Gott: Dich will ich mit meinem Herzen erkennen.
Was mir deine Gebote sagen:
Das will ich wirklich tun.

Gott: Ich will das Richtige tun.
Was mir deine Worte sagen:
Das will ich verstehen.

Gott: Ich lobe dich.
Was mir deine Gesetze sagen:
Das lehre mich.

Gott: Von dir erzähle ich.
Was mir deine Worte über das Recht sagen:
Das sage ich weiter.

Gott: Du hast mich reich gemacht.
Was mir deine Worte sagen:
Das freut mich auch.

Gott: Ich sehe auf deinen Weg.
Was mir deine Befehle sagen:
Das bringt mich zum Nachdenken.

Gott: Ich freue mich über deine Worte.
Was mir deine Gesetze sagen:
Das merke ich mir.

Gott: Du lässt mich leben.
Was mir deine Worte sagen:
Das tue ich.

Gott: Öffne mir die Augen.
Was mir deine großen Taten zeigen:
Das finde ich wunderbar.

„Öffne mir die Augen!“ – Der Kirchentagssalm

Christl M. Maier

Öffne mir die Augen, dass ich sehe die Wunder an deinem Gesetz.
(Ps 119,18 nach Luther 2017)

Öffne mir die Augen, dass ich schaue die Wunder deiner Weisung!
(Ps 119,18 nach der Einheitsübersetzung 2016)

Diese eigentümliche Bitte bildet die Zielaussage des Ausschnitts aus Ps 119, der als Psalm für den 3. Ökumenischen Kirchentag in Frankfurt ausgewählt wurde. Auf den ersten Blick ist sie kaum verständlich: Welche Wunder sind gemeint? Soll man das Wunderhafte *am* Gesetz erkennen, wie die Luther-Übersetzung nahelegt, oder sind die Wunder Teil der Weisung, wie die Einheitsübersetzung signalisiert? Und vor allem: Wie passen „Wunder“ überhaupt mit „Weisung“ oder gar „Gesetz“ zusammen? Ereignen sich Wunder doch gerade unerwar-

tet, überraschend, während Weisung und Gesetz bekannt sind, vorhersehbar, Leitlinie des Handelns und eindeutig in der Beschreibung der Folgen solchen Handelns. Wir sehen: Diesen auf das Leitwort des Kirchentages bezogenen Kernsatz gilt es zu knacken wie eine Nuss. Sein Sinn erschließt sich erst im Kontext des ganzen Psalms oder zumindest der ausgewählten Verse 10–18:

Der Text (Ps 119,10–18)

¹⁰Von ganzem Herzen suche ich dich.

Lass mich nicht von deinen Geboten abkommen!

¹¹In meinem Herzen berge ich deine Zusage,
damit ich nicht gegen dich sündige.

¹²Sei gesegnet, du, ׀Lebendige!

Lehre mich deine Ordnungen!

¹³Mit meinen Lippen erzähle ich
von allen Urteilen deines Mundes.

¹⁴Ich freue mich, dass deine Verpflichtungen mir den Weg weisen,
wie über lauter Reichtum.

¹⁵Über deine Anweisungen will ich nachsinnen,
deine Pfade anschauen.

¹⁶An deinen Ordnungen will ich mich vergnügen,
dein Wort nicht vergessen.

¹⁷Tue Gutes an denen, die zu dir gehören,
damit ich lebe und dein Wort beachte.

¹⁸Öffne meine Augen,
dass ich die wunderbaren Taten aus deiner Weisung schaue.

Diese Textfassung stammt aus der Bibel in gerechter Sprache (2006), für die ich zusammen mit drei Kolleginnen die Psalmen übersetzt habe. Seit biblischer Zeit wird in jüdischer Tradition der Eigenname Gottes, der mit vier Konsonanten, dem Tetragramm יהוה = *j-h-w-h* geschrieben wird, aus Ehrfurcht nicht ausgesprochen. Anstelle des heiligen Namens Gottes wird meist das Ersatzwort *Adonaj* gewählt, das nur Gott vorbehalten ist und „mein Herr“ bedeutet. Während die meisten deutschen Bibelübersetzungen das Tetragramm mit dem graphisch ebenfalls hervorgehobenen HERR wiedergegeben, verwendet die Bibel in gerechter Sprache (BigS) auch andere Ersatzworte, z.B. die Ewige, GOTT, der Heilige, die Lebendige, und macht diese graphisch sichtbar durch grauen Hintergrund und zwischen zwei hebräischen Buchstaben ׀ ׀ = *jod-jod*, die im Schriftbild Anführungszeichen ähneln. Die zwei Buchstaben sind eine rabbinische Abkürzung für den Gottesnamen.¹ Wir haben in Ps 119 für den Eigennamen Gottes das Ersatzwort ׀die Lebendige׀ gewählt, weil der gesamte Psalm das Leben des Beters im Lichte der göttlichen Weisung besingt. Für die Bibeltexte des 3. Ökumenischen Kirchentages gelten die 2016 revidierte Einheitsübersetzung (EÜ) und die 2017 revidierte Luther-Übersetzung (LÜ) als offizielle Übersetzungen. Alle drei Übersetzungen geben synonyme Begriffe, die in Ps 119 zahlreich auftreten, konkordant wieder, d.h. sie übersetzen sie jeweils mit demselben deutschen Wort. Vergleicht man diese Übersetzungen miteinander, so ergeben sich interessante Varianten, die auf die Bedeutungsbreite der hebräischen Wörter verweisen.

¹ Zur Erläuterung dieses Vorgehens, vgl. Bibel in gerechter Sprache, Einleitung, S. 16–21 sowie Glossar, Stichwort „Gott, Gottesnamen, Gottesbezeichnungen“.

„Von ganzem Herzen suche ich Dich“

Ps 119 ist das Gebet einer frommen Person, die die Tora, d.h. die Weisung bzw. das Gesetz Gottes, liebt und sich buchstäblich vor Augen führt. Die ausgewählten Verse 10–18 sind nur ein kleiner Ausschnitt aus dem längsten Psalm des Psalters. Als Kirchentagspsalm für die Tagzeitengebete lädt Ps 119,10–18 die Besucher*innen des Kirchentages dazu ein, ihre Gottesbeziehung mit offenen Augen und wachen Sinnen zu überdenken und einzustimmen in das Lob der Weisung Gottes, die als lebendig machende Zusage und als Richtschnur für ein gelingendes Leben beschrieben wird. Das Ich des Psalms ist geschlechtsneutral; versucht man aus den einzelnen Aussagen seine Situation zu erheben, so zeigt sich, dass hier mehrere Lebenssituationen ineinander verwoben sind: Spricht in V. 9–16 wohl ein junger Mann, so in V. 97–104 eine lebenserfahrene Person; der Sprecher scheint nach V. 25–32 in einer lebensbedrohlichen Situation zu sein, während er in V. 65–72 niedergeschlagen wirkt.² Diese Fülle an Perspektiven ermöglicht, dass viele Menschen sich mit dem betenden Ich identifizieren und in dieses Gebet einstimmen können. Um diese Offenheit in Erinnerung zu halten, ist im Folgenden alternativ von „dem Beter“ und „der Beterin“ die Rede.

Die Kunst des Betens

Mit 176 Versen ist Psalm 119 ein Gigant unter den Liedern des hebräischen Psalters. Er besteht aus Strophen zu je acht Zeilen, die jeweils mit demselben Buchstaben des 22 Buchstaben umfassenden hebräischen Alphabets beginnen. Daraus ergeben sich 176 Zeilen, die als einzelne Verse gezählt werden – ein ABC des Betens. Man nennt diese äußerst stilvolle und schwierige Gedichtform alphabetisches Akrostichon (von griech. *akron* „Spitze“ und *stichos* „Zeile, Reihe“). Der für den Kirchentag gewählte Ausschnitt orientiert sich nicht an den Strophen, sondern an den inhaltlichen Aussagen. Die Verse 10–16 gehören noch zur *bet*-Strophe (*bet* entspricht dem deutschen B), die Verse 17–18 zur *gimel*-Strophe (der dritte Buchstabe des hebräischen Alphabets entspricht dem deutschen G).

Kennzeichen hebräischer Poesie ist nicht der Reim, sondern der sog. *Parallelismus membrorum*, d.h. ein Gedanke wird zwei- oder dreimal hintereinander in variiert formuliert ausgedrückt. Ps 119 enthält fast durchgängig Bikola, Doppelaussagen, z.B. V. 15: „Über deine Anweisungen will ich nachsinnen, deine Pfade anschauen.“ Durch diese Parallelstellung interpretieren das Nachsinnen und das Anschauen einander und die Anweisungen Gottes werden synonym zu dessen Pfaden verstanden. Daraus ergibt sich der Gedanke, dass die Befehle Gottes den Lebensweg vorgeben, weisen und begleiten. In vielen Zeilen aus Ps 119 ist auch ein Fortschritt des Gedankens innerhalb eines Bikolon zu erkennen: „Tue Gutes an denen, die zu dir gehören, damit ich lebe und dein Wort beachte“ (V. 17). Auch hier findet sich ein paralleler Gedanke, nämlich, dass „leben“ und „Gottes Wort beachten“ zusammengehören, ja geradezu synonym sind.

Liest man einmal den gesamten Psalm laut, was mindestens 15 Minuten dauert, so entwickelt sich ein Netz von Gedanken, die mehrfach in Variationen wiederkehren. Durch die Wiederholung von Aussagen, Bitten, Klagen und Lobpreisungen ergibt sich eine Art Litanei, die meditativen Charakter hat. Ein solcher Text verlangt nach Rezitation; er ist durchgängig Anrede, also Gebet. Klaus Seybold spricht daher mit Blick auf Ps 119 von spirituellen Exerzitien „für ein Leben nach Gottes Wort und Willen“³.

Eine solche netzartige Gedankenstruktur entspinnt sich beispielsweise aus V. 10a über das Stichwort „suchen“, das noch in vier weiteren Versen begegnet:

² Vgl. Finsterbusch: Multiperspektivität, S. 93–96.

³ Seybold: Psalmen, S. 472.

Von ganzem Herzen suche ich dich (119,10a).
 Glücklich sind, die ihre Verpflichtungen bewahren! Von ganzem Herzen suchen sie Gott. (119,2)
 Dann werde ich umhergehen in weitem Raum. Ja, deine Anweisungen suche ich. (119,45)
 Zu dir gehöre ich, befreie mich! Deine Anweisungen suche ich. (119,94)
 Fern ist Befreiung den Gewalttätigen, deine Ordnungen suchen sie nicht. (119,155; alle BigS)

Gleich zu Beginn des Psalms (V. 1–2) werden die Menschen, die Gott suchen, als glücklich gepriesen. Im Gegensatz dazu betont V. 155 gegen Ende, dass diejenigen, die Gottes Ordnungen nicht suchen, keine Befreiung erfahren. Die Suche nach Gott wird als Suche nach seinen Anweisungen und Ordnungen verstanden. Aus diesen fünf Versen kristallisiert sich somit die Einsicht heraus, dass Menschen, die auf Gottes Gebote achten und sie aktiv befolgen, Gott nahe sein können. Demgegenüber sind diejenigen, die sich nicht darum bemühen, fern von Gott und von jeglicher Rettung. Indem das Ich des Psalms litaneiartig beschreibt, wie es sich an Gott und an seinen Geboten erfreut, den göttlichen Geboten folgt und dennoch gelegentlich ins Zweifeln gerät, „buchstabiert“ Ps 119 durch, was eine lebensnahe und letztlich gelungene Gottesbeziehung sein kann. Für die formale und inhaltliche Struktur des Psalms spielt die Zahl acht eine herausragende Rolle. Neben den achtzeiligen Strophen begegnen Leitbegriffe in achtfacher Variation, z.B. wird das Wort *torah* „Weisung, Gesetz“, das 25mal vorkommt, mit sieben weiteren Wörtern verbunden, die mehrheitlich im Plural gebraucht sind: *imrah* „Zusage, Spruch“, *davar* „Wort“, *chuqqot* „Satzungen, Ordnungen“, *mizwot* „Gebote“, *mischpat* „Recht“, im Plural „Urteile“, *edot* „Zeugnisse, Verpflichtungen“ und *piqqudim* „Anweisungen, Befehle“. Die Zahl acht hat den Symbolwert 7+1 und steigert damit die mit der Sieben verbundene Vorstellung von Vollendung und Fülle.⁴ Während die Zahl acht die Kategorie „Zeit“ (Schöpfungswoche + Neuanfang) aufruft, steht die Zahl vier für den Raum bzw. Kosmos (vier Himmelsrichtungen, vier Paradiesströme in Gen 2,10–14). In der priesterschriftlichen Erzählung über die Errichtung des Zeltheiligtums in der Wüste wird dieses „Zelt der Begegnung“ am ersten Tag des ersten Monats im zweiten Jahr des Exodus vollendet (Ex 40,17) und dessen Kult Lev 9,1 zufolge am achten Tag eröffnet. In der Erzählung über die feierliche siebentägige Verlesung und Auslegung der Tora durch den Schriftgelehrten Esra und die Leviten findet am achten Tag die abschließende Festversammlung statt (Neh 8,1–18; vgl. Lev 23,36). Somit „präsentiert Ps 119 die Tora als Inbegriff von Fülle in Zeit und Raum“⁵.

Die Freude an der Tora Gottes

Ps 119 gehört zur Gruppe der Torapsalmen, die als Gebete der Frommen die Ausrichtung an Gottes Wort und Weisung beschreiben (vgl. noch Ps 1; 19; 111–112). Sie sind in hellenistischer Zeit, im vierten oder dritten Jahrhundert v. Chr., entstanden und von der Weisheitstradition beeinflusst. Typisch weisheitlich sind die Seligpreisung gleich zu Beginn (V. 1–2), die Vorstellung vom Leben als Weg, die alphabetische und streng geordnete Struktur, die Betonung des Lernens und der scharfe Gegensatz zwischen Frommen, die zu JHWH beten, und Frevlern, die als selbstbezogen, machtgierig und gewalttätig charakterisiert werden. Diese Zwei-Schubladen-Einteilung der Menschen erstaunt und irritiert. Erst im Verlauf von Ps 119 wird deutlich, dass es nicht so einfach ist, sondern viele Grauzonen und Übergänge zwischen Frommen und Frevlern gibt. Der Beter stellt sich zwar auf die Seite der Frommen, aber manchmal klagt er auch darüber, dass er selbst angefochten ist, ja sogar angefeindet wird: „Wende von mir Schmach und Verachtung“ (V. 22a, LÜ); „am Staub

⁴ Vgl. Zenger: Psalm 119, S. 351–352.

⁵ Zenger: Psalm 119, S. 352.

haftet meine Kehle“ (V. 25a, BigS); „meine Seele zerfließt vor Kummer“ (V. 28a, EÜ). Auch die dringliche Bitte in V. 10: „Lass mich nicht von deinen Geboten abkommen“ setzt voraus, dass eine solche Situation eintreten kann und auch die Beterin nicht vor dem falschen Weg gefeit ist. Gerade die Unterscheidung eines Weges zum guten Leben und eines Weges, der ins Verderben führt, ist daher keine feststehende Tatsache, sondern ein weisheitliches Ideal, das immer wieder und täglich neu eingelöst werden muss. Dieses Ideal gibt Ps 1 als Leseanweisung für den ganzen Psalter vor, indem er den Mann oder die Frau seligpreist, die „nicht wandelt im Rat der Gottlosen noch tritt auf den Weg der Sünder noch sitzt, wo die Spötter sitzen, sondern Lust hat am Gesetz des HERRN und sinnt über seinem Gesetz Tag und Nacht!“ (Ps 1,1–2, LÜ)

Diese Freude der Beterin an der Tora, an der Weisung Gottes, wird im Kirchentagspsalm in V. 14 und V. 16 benannt. Gottes Verpflichtungen und Ordnungen werden als Leitplanken für den rechten Weg, als hilfreiche Worte für das Leben beschrieben:

¹⁴ Ich freue mich, dass deine Verpflichtungen mir den Weg weisen, wie über lauter Reichtum.

¹⁶ An deinen Ordnungen will ich mich vergnügen, dein Wort nicht vergessen.

Was aber beinhaltet die Tora? Zwar stammen viele der Begriffe des Wortfeldes „Weisung“ aus dem Rechtsleben. Mit der Tora – das Substantiv ist vom Verb *j-r-h* „lehren, unterweisen“ abgeleitet – ist dennoch nicht nur ein vorgegebenes Gesetz gemeint. Vielmehr ist, wie die ersten beiden Verse des Psalms ausdrücken, die Weisung Gottes auf die Lebenspraxis bezogen und damit Anleitung zu einem gelingenden Leben:

Glücklich sind die, deren Weg vollkommen ist,

die in der Weisung **der Lebendigen** gehen.

Glücklich sind, die ihre Verpflichtungen bewahren!

Von ganzem Herzen suchen sie Gott. (Ps 119,1–2, BigS)

Die Wendung „glücklich sind...“ ist eine Seligpreisung, die in EÜ mit „selig, deren (Weg)...“, in LÜ mit „wohl denen, die...“ wiedergegeben wird. Damit loten die drei Übersetzungen die Bedeutungsbreite des zugrundeliegenden hebräischen Wortes *’aschre* und seines griechischen Äquivalents *makários* aus. Die Menschen, die gemäß der göttlichen Weisung leben, werden seliggepriesen wie die Adressat*innen der Bergpredigt (Mt 5,3–11; vgl. Lk 6,20–22). Diese „Seligkeit“ ist kein bloßes Glücksgefühl, sondern beschreibt die Situation eines gelingenden Lebens, in welchem die Gepriesenen Gott nahe und von Gott gesegnet sind. Der Beter von Ps 119 spricht sich diese „Seligkeit“ gerade nicht selbst, sondern grundsätzlich allen zu, die ihr Leben auf Gott und seine Tora ausrichten. Sie sind für die Beterin von Ps 119 ein Vorbild, dem sie nacheifert.

Die hier gemeinte Tora kann einerseits auf die fünf Bücher Mose bezogen werden und auf alle in hellenistischer Zeit vorliegenden biblischen Bücher. Da sie den rechten Weg weist und zum geradlinigen Leben auffordert, ist sie eine in Gott gegründete Heils- und Lebensordnung der Welt.⁶ Andererseits ist sie nicht nur einmal ergangenes und aufgeschriebenes Wort, sondern auch aktuelle mündliche Lehre, die als „Spruch, Zusage“ (V. 11), „Wort“ (V. 16) oder „Urteil aus Gottes Mund“ (V. 13) ergeht und prophetische Dimensionen aufweist. Sie wird vom Beter mit den eigenen Lippen weitererzählt (V. 13) und „angeschaut“ (V. 15.18): „Die Tora JHWHs ist nach Ps 119 weder niederdrückende Last noch entfremdender Zwang, sondern Eröffnung von Freiheit und Weitung des Herzens.“⁷

Außerdem ist die Tora in Ps 119 stets auf Gott bezogen, als Weisung, Wort und Zusage der **Lebendigen**. Anders als etwa in Ps 19 preist die Beterin nicht die Tora an sich, sondern wendet sich durchgängig mit direktem „Du“ an Gott. Ja, in V. 12a spricht sie sogar eine *brachah*, eine Preisung über **die Lebendige** aus. Dass Menschen ihren Gott „segnen“ durch Lob ist in der jüdischen Tradition allgegenwärtig und Teil fast aller Gebete. Gemeint

⁶ Vgl. Finsterbusch: Multiperspektivität, S. 100–103.

⁷ Zenger: Psalm 119, S. 390.

ist ein lobendes Danken für das, was JHWH täglich schenkt. Im Deutschen ist „segnen“ vor allem als Handeln Gottes gebräuchlich und so geben sowohl die Einheits- als auch die Lutherübersetzung V. 12a mit „Gepriesen seist du, HERR!“ wieder. Die Beterin von Ps 119 beschreibt ihre Beziehung zum lebendigen Gott und ihren eigenen Lebensweg im Licht der Weisung Gottes, die als Richtschnur und Lebenselixier dient, wenn sie bittet:

Tue Gutes an denen, die zu dir gehören (an deinem Knecht; EÜ, LÜ),
damit ich lebe und dein Wort beachte. (Ps 119,17)

Ein Leben im Raum der göttlichen Heilsordnung, geleitet vom mündlichen Wort – für Christinnen und Christen zielt diese Vorstellung auf die Heilige Schrift beider Testamente und ihre mündliche Aktualisierung in Predigt und Auslegung.⁸ Die Tora Gottes ist daher gerade nicht Gesetz im lutherischen Sinne in Unterscheidung vom Evangelium – und Luthers Übersetzung also irreführend – sondern sie ist als Weisung zum Leben selbst Evangelium, gute Botschaft, dem Menschen nahekommendes Gotteswort. Ein Leben nach dem Maßstab und Willen Gottes ist auch für uns heute nicht ohne das Nachsinnen und Meditieren der biblischen Texte, allein und in Gemeinschaft, zu haben.

„Öffne mir die Augen!“

Der Beter bezeichnet sich in V. 17 (und 13 weitere Male) als Gottes *‘eved* „Knecht, Sklave“ und drückt so seine Unterwürfigkeit seinem Herrn und Gott gegenüber aus, wie es auch in der höfischen Sprache gegenüber dem König üblich war (vgl. 1 Sam 17,34; 2 Sam 14,6). Das weibliche Pendant dazu ist *schifchah* „Magd, Sklavin“, wie Hannas Antwort auf Elis Heilszusage (1 Sam 1,18) und Marias Lobgebet (Lk 1,48) zeigen. In den Liedern vom Gottesknecht in Jes 40–55 wird „Knecht“ als Ehrentitel für einen Gott besonders nahestehenden Menschen gebraucht. Im Jeremiabuch gilt Jeremia als einer der prophetischen Gottesknechte, die gesandt sind, um das Volk zur Umkehr zu rufen (Jer 7,25; 29,19). Da die Bibel in gerechter Sprache gendergerecht übersetzt, also Frauen dort einschließt, wo sie im hebräischen (oder griechischen) Text mitgemeint sind, ist V. 17 sinngemäß im Plural übersetzt: „Tue Gutes an denen, die zu dir (Gott) gehören.“ Diejenigen, die sich der *‘Lebendigen* und ihrer Ordnung unterwerfen, bitten darum, gut behandelt zu werden. Und so ist der Psalm auch gemeint: Jeder Mensch kann in dieses Gebet einstimmen, sich auf die *‘Lebendige* und ihr zu Schrift gewordenen Wort ausrichten und es zur Richtschnur für das eigene Leben machen.

Wie wichtig die göttliche Weisung für den Beter ist, wird dadurch ausgedrückt, dass er mit ganzem Herzen, mit Lippen und Augen dabei ist. Diese Körperbegriffe symbolisieren die Dynamik des menschlichen Körpers, der im hebräischen Denken eine Ganzheit darstellt und nicht in Körper und Seele aufgespalten werden kann. Das Herz ist das personale Zentrum eines Menschen, Sitz des Verstandes und des Gewissens.⁹ Nach V. 10 und 11 bewahrt die „Beherzigung“ der Gebote und Zusagen Gottes den Beter vor der Sünde, d.h. der Entfremdung von Gott. Die Lippen stehen für die Sprache, das Reden und Loben (V. 13.171),¹⁰ die Augen signalisieren den Blick, die Kontaktaufnahme zum Gegenüber (V. 18) und damit den Bezug zur Welt. Das Sehen schließt nach biblischer Auffassung ein Beurteilen und ein Handeln ein. Ein gieriges Auge offenbart Taktlosigkeit (Sir 31,12), ein böser Blick führt zur neidvollen Aneignung von Gütern (Spr 28,22; vgl. Ps 119,37).¹¹ Müde und matte Augen signalisieren einen Mangel an Lebensfreude und Handlungsfähigkeit (Ps 13,4; 38,11; 69,4; 119,82). Aus dieser Perspektive ist das Leitwort des Kirchentages „Schaut hin“ eine Aufforderung zum kritischen Urteil und zu einem konsequenten Handeln.

⁸ So auch Weber: Psalm 119, S. 271–272.

⁹ Vgl. Schroer/Staubli: Körpersymbolik, S. 47–56. Das Herz wird in Psalm 119 insgesamt 14mal erwähnt. Anders als heute „sitzen“ die Gefühle nicht im Herzen, sondern in den Nieren (vgl. Ps 73,21; Klgl 3,13).

¹⁰ Vgl. Schroer/Staubli: Körpersymbolik, S. 155–157.

¹¹ Vgl. Schroer/Staubli: Körpersymbolik, S. 128–135. Neben V. 18 sind die Augen noch in V. 37.82.123.136.148 genannt.

Obwohl die Augen der Betenden in den Psalmen häufig genannt sind,¹² ist die Bitte um die Öffnung der Augen in Ps 119,18 singulär und dazu eigenwillig formuliert:

Öffne meine Augen, dass ich die wunderbaren Taten aus deiner Weisung schaue.

Das mit „öffnen“ übersetzte Verb *g-l-h* meint „aufdecken“, was die griechische Übersetzung passend mit *apokalyptein* „enthüllen“ wiedergibt. Es erinnert an Bileam, der seine Eselin schlägt, bis Gott ihm „die Augen öffnet“ und er den Boten Gottes erblicken kann, dem die Eselin ausgewichen ist (Num 22,31; 24,4.16). Dabei geht es um mehr als einen Augenaufschlag, nämlich um genaues Hinsehen, um ein Erkennen dessen, was hinter dem vordergründig Sichtbaren liegt. Die Beterin bittet darum, etwas Tiefgründiges zu schauen, nämlich, so der hebräische Text wörtlich: „die Wundertaten aus deiner Tora“. Als Wundertaten, hebräisch *nifla'ot*, werden Gottes Heilstaten in der Ursprungsgeschichte des Volkes Israel bezeichnet, angefangen vom Exodus (Ex 3,20; 15,11) bis hin zur vielfältigen Hilfe für Israel im Verlauf der Geschichte (Jos 3,5; Ps 77,12–21; 78; 105,5; 106,7). Zu den Wundern aus der Weisung Gottes können bei näherem Hinsehen und Nachdenken all die kollektiven Rettungsgeschichten gezählt werden, angefangen von Abraham und Sara bis zum Exodus, vom Weg durch die Wüste bis zur Landnahme, aber auch die individuellen Zeugnisse der Rettung, die in Erzählungen, Liedern und Gebeten der Bibel erkennbar werden (z.B. Rut 4,14–15; 1 Sam 2,5–8; 17,37; Dan 6,28; Mk 5,25–34; Lk 1,46–49). Der Beter bittet hier um nichts Weniger, als das Wundersame, das Rettende in Gottes Weisung zu schauen und das den Augenblick Übersteigende zu erkennen. Und so steht am Ende des Kirchentagspsalms die Bitte, dass das Hinschauen, das der Kirchentag sich vornimmt, gelingen möge – für jede und jeden Einzelnen und als ökumenische Gemeinschaft der Glaubenden.

Mit Ps 119,10–18 richten wir uns als Einzelne in den Tagzeitengebeten beim 3. Ökumenischen Kirchentag auf Gottes Tora aus, die uns ganz praktisch und täglich eine Richtschnur für unser Leben sein will. Mit Ps 119,10–18 bekennen wir, nicht schon alles im Blick zu haben, sondern vielfach blind zu sein, so dass uns die Augen erst „enthüllt“, geöffnet werden müssen. Dieser wache Blick erkennt, was Gott bereits für uns getan hat und was Gottes Weisung an Gutem bewirkt. Es ist ein Blick, der sich durch Gottes Tora leiten lässt zum Handeln. Im Mitbeten von Ps 119,10–18 führen wir uns die Verheißung des Wortes Gottes vor Augen, schauen wir auf unsere guten Vorsätze und auf Gottes Kraft, uns in seinen Dienst zu nehmen und für diesen Dienst zu stärken.

Literatur

Ulrike Bail u.a. (Hg.): Bibel in gerechter Sprache, Gütersloh 4. Aufl. 2014 (= BigS).

Karin Finsterbusch: Multiperspektivität als Programm. Das betende Ich und die Tora in Ps 119, in: Michaela Bauks u.a. (Hg.): Was ist der Mensch, dass Du seiner gedenkst? (Psalm 8,5). Aspekte einer theologischen Anthropologie. Festschrift für Bernd Janowski zum 65. Geburtstag, Neukirchen-Vluyn 2008, S. 93–104.

Silvia Schroer/Thomas Staubli: Die Körpersymbolik der Bibel, Darmstadt 1998.

Klaus Seybold: Die Psalmen, Handbuch zum Alten Testament I/15, Tübingen 1996.

Beat Weber: Werkbuch Psalmen II. Die Psalmen 73 bis 150, Stuttgart 2003.

Erich Zenger: Ps 119, in: Frank-Lothar Hossfeld / Erich Zenger: Psalmen 101–150, Herders Theologischer Kommentar zu Alten Testament, Freiburg u.a. 2008, S. 337–391.

¹² Die Betenden haben Gott (Ps 16,8; 25,15; 26,3; 118,23; 141,8; 145,15), Gottes Güte (26,3) und Rechtsbestimmungen vor Augen (Ps 18,23). In Ps 119,82.123 sehnen sich die Augen des Beters nach Gottes Wort.

Christi Himmelfahrt

Erzählung von Christi Himmelfahrt: Was seht ihr zum Himmel? – Apostelgeschichte 1,1–12

Übertragung in Leichte Sprache – Was schaut ihr zum Himmel? Jesus kommt zurück.

Jesus ist am Kreuz gestorben.

Jesus war tot.

Dann ist Jesus von den Toten auferstanden.

Jesus lebt wieder.

Anders als vor dem Tod.

Jesus kommt immer wieder zu seinen Freunden.

Das sind Männer und Frauen.

Alle essen zusammen.

Und Jesus erzählt von Gott.

Jesus sagt:

Ich gehe zu Gott zurück.

Bleibt **ihr** hier in Jerusalem.

Vertraut auf Gott.

Denkt daran:

Johannes taufte Menschen mit Wasser.

Wartet nur wenige Tage.

Dann tauft Gott euch mit dem Heiligen Geist.

Der Heilige Geist ist die Kraft von Gott.

Die Freunde fragen Jesus:

Wenn bald die Kraft von Gott kommt:

Gibst du uns dann Macht?

Hier in Jerusalem?

Und überall auf der Welt?

Jesus antwortet:

Nur Gott weiß das.

Für euch ist wichtig:

Ihr bekommt den Heiligen Geist.

Der Heilige Geist macht euch stark.

Dann erzählt ihr von mir.

Hier in Jerusalem.

Und überall auf der Welt.

Plötzlich kommt eine Wolke.

Die Wolke nimmt Jesus mit.

Die Freundinnen und Freunde sehen Jesus nach.

Sie schauen in den Himmel.

Dann sind zwei Männer da.

Die zwei Männer sagen:

Was schaut ihr zum Himmel?

Jesus kommt wieder zurück.

Jesus geht jetzt in den Himmel.

Jesus geht zu Gott.

Von dort kommt Jesus wieder.

Blickwechsel? Zeugenschaft bis ans Ende der Erde statt Regenschaft über Israel

Hans-Ulrich Weidemann

Der Text (Apg 1,1–14)

¹Den ersten Bericht habe ich über alles verfasst, Theophilus, was Jesus angefangen hatte zu tun und zu lehren ²bis zu dem Tag, an dem er – nachdem er den Aposteln, die er eingesetzt hatte durch den Heiligen Geist, Weisung erteilt hatte – hinaufgenommen wurde. ³Gerade denen gegenüber erwies er sich selbst als lebendig nach seinem Tod durch viele Beweise, als er ihnen während vierzig Tagen erschien und über die Dinge redete, die die *basileia* Gottes betreffen.

⁴Und als sie zusammen waren, gebot er ihnen, sich nicht von Jerusalem zu entfernen, sondern zu erwarten die Verheißung des Vaters,

„... die ihr [sagte er] von mir gehört habt. ⁵Denn Johannes hat mit Wasser überschüttet, ihr aber werdet von Heiligem Geist überschüttet werden, [und dies geschieht] nicht nach vielen dieser Tage.“

⁶Diejenigen aber, die nun zusammengekommen waren, fragten ihn und sagten:

„Herr, stellst du in dieser Zeit die *basileia* für Israel wieder her?“

⁷Er aber sagte zu ihnen:

„Euch steht es nicht zu, Zeiträume und Zeitpunkte zu kennen, die der Vater in seiner Macht festgesetzt hat, ⁸sondern ihr werdet Kraft empfangen, wenn der Heilige Geist auf euch kommt. Und ihr werdet meine Zeugen sein, in Jerusalem und in ganz Judäa und Samaria und bis an das Ende der Erde.“

⁹Und als er dies gesagt hatte, während sie zuschauten, wurde er emporgehoben und eine Wolke nahm ihn auf, fort von ihren Augen. ¹⁰Und während sie in den Himmel starrten, als er dahinging – siehe, zwei Männer standen bei ihnen in weißen Gewändern, ¹¹und die sprachen:

„Männer aus Galiläa, was steht ihr und schaut in den Himmel? Dieser von euch weg in den Himmel hinaufgenommene Jesus, er wird so [wieder-]kommen, wie ihr ihn habt dahingehen sehen in den Himmel.“

¹²Dann kehrten sie zurück nach Jerusalem vom Berg, dem so genannten Ölberg, der nahe an Jerusalem liegt, einen Sabbatweg entfernt, ¹³und als sie hineingekommen waren, stiegen sie in das Obergemach hinauf, wo sie beständig blieben, Petrus und Johannes und Jakobus und Andreas, Philippus und Thomas, Bartholomäus und Matthäus, Jakobus, der Sohn des Alphäus, und Simon der Zelot und Judas, der Sohn des Jakobus. ¹⁴Diese alle verharrten einmütig im Gebet mit Frauen und Maria, der Mutter Jesu, und seinen Geschwistern.

Der alte Text und wir

Es ist gar nicht einfach, einen Bezug zu unserem Lesungstext an Himmelfahrt zu finden. Lukas erzählt zuerst von elf jüdischen Männern aus dem Galiläa des ersten Jahrhunderts, von ihren Begegnungen mit dem Auferstandenen, ihren Hoffnungen auf ein Israel unter der Gottesherrschaft, von ihrer Bestimmung als Zeugen und vom abrupten Ende ihrer Gemeinschaft mit Jesus. Diese gehören zu einer größeren Gruppe galiläischer Frauen und Männer, die auf unterschiedliche Weise mit Jesus verbunden sind. Aber wir als Männer und Frauen des 21. Jahrhunderts, Getaufte aus den Völkern, wo können, wo sollen wir uns in diesem Text wiederfinden? Nimmt man seine Aussagen in näheren Augenschein, wird man vorsichtig, jede einzelne direkt und ungefiltert auf uns zu übertragen. Die Exegese des Textes kann vielmehr zum Nachdenken darüber anregen, wo genau wir uns von ihm ansprechen lassen können, wo von uns überhaupt die Rede ist. Fragt man so, dann spricht er zu uns vom Zeugnis für den Auferstandenen, das von Jerusalem ausging und an das Ende der Erde – nämlich zu uns – gelangte, ohne die Rückbindung an Israel zu verlieren. Dann erinnert er uns daran, unseren Glauben auf das Zeugnis derjenigen zu beziehen, die Jesus nachfolgten, die sein Tun und Lehren, aber auch sein Sterben erlebten und denen er als Lebendiger begegnete. Und schließlich empfiehlt uns der Text einen (bemerkenswert modernen) Lebensstil der Wachsamkeit und Selbstbeschränkung, der unserer Situation zwischen Jesu „Hingehen“ und „Wiederkommen“ angemessen ist.

Eine unglückliche Abgrenzung

Die in den Lektionaren beider Kirchen vorgenommene Abgrenzung des Lesungstextes mit V. 12 ist nicht sehr glücklich, denn Apg 1,12–14 gehört syntaktisch und inhaltlich zusammen. Erst mit V. 15 („Und in diesen Tagen“) gibt es einen größeren Einschnitt, was die beiden offiziellen Bibelübersetzungen auch mit Recht so umsetzen. Es ist aber auch inhaltlich von großer Bedeutung, V. 12–14 insgesamt zu V. 1–11 hinzunehmen. Denn einmal wird hier die Ausführung dessen erzählt, was Jesus in V. 4–5 geboten hatte, dass nämlich die Apostel Jerusalem nicht verlassen und die Verheißung des Vaters, d.h. den Empfang des Heiligen Geistes erwarten sollten. Wichtig ist V. 12–14 aber auch deswegen, weil erst hier deutlich wird, dass die „Kerngemeinde“, aus der sich dann die Kirche entwickeln wird, nicht alleine aus den elf übriggebliebenen Aposteln bestand, die in V. 13 namentlich aufgezählt werden (vgl. Lk 5,1–11 und 6,12–16). Zu jener Keimzelle gehörten eben auch die Frauen, die Jesus in Galiläa nachgefolgt waren (vgl. Lk 8,1–3; 23,49.55), sowie die Mutter Jesu und seine Geschwister, also die galiläische Jesusfamilie (vgl. Lk 1,26–38; 8,19–21), hinzu.

Eine unklare Gliederung

Die revidierte Einheitsübersetzung von 2016 (EÜ) gliedert den Text in „Vorwort“ (1,1–3), „Weisungen und Himmelfahrt des Auferstandenen“ (1,4–12) und „Die betende Urgemeinde“ (1,13–14), womit aber der Zusammenhang von V. 12 und V. 13–14 zerstört wird. Die Revision der Lutherbibel von 2017 (LÜ) fasst dagegen Apg 1,1–14 unter der Überschrift „Christi Himmelfahrt“ zusammen. Als Kernstelle bzw. Merkvers fett gedruckt ist der Mittelteil von V. 8: „ihr werdet die Kraft des Heiligen Geistes empfangen, der auf euch kommen wird, und werdet meine Zeugen sein“. Durch den Wegfall der Ortsangaben wird die Aussage generalisiert, aus dem Wesensmerkmal der Apostel wird so ein Auftrag für jede Christin und jeden Christen.

In syntaktischer Hinsicht fällt eine Untergliederung des Abschnitts schwer, da Lukas die einzelnen Szenen sozusagen fließend ineinander übergehen lässt. Ein gewisser Neuanfang ist bei 1,4 festzustellen, denn nun ist das voranstehende Summarium beendet und Lukas beginnt eine konkrete, durch die Frage der Jünger in 1,6 nochmals zweigeteilte Dialogszene (1,4–8). Weitere Neueinsätze sind dann noch beim Übergang zur eigentlichen Himmelfahrt (1,9) und mit der Rückkehr der Apostel nach Jerusalem (1,12) zu erkennen.

Zur Auslegung des Textes

1,1–3: Der Auferstandene und die Königsherrschaft Gottes

Wie dem Evangelium, seinem „ersten Buch“, so stellt Lukas auch der Apostelgeschichte eine Art Prolog voran, in dem er den Widmungsträger Theophilus direkt anspricht. Diesen wollte er laut Lk 1,4 von der Zuverlässigkeit der Lehre überzeugen, in der er unterwiesen wurde. Als Einleitung der Apostelgeschichte fasst Lukas zunächst den Inhalt des Evangeliums knapp zusammen: Dieses beinhalte alle Taten Jesu und seine gesamte Lehre bis zur Himmelfahrt. Wichtiger ist hier die Reihenfolge: Wie in Lk 24,19, wo Jesus als „Mann und Prophet, mächtig in Werk und Wort vor Gott und dem ganzen Volk“ bezeichnet wird, steht auch in Apg 1,1 das *Tun* voran. Jesus ist ein Mann der Tat, der sein Handeln aber durch sein Wort, sein Lehren begleiten und deuten lässt. So wird beispielsweise erst durch die Lehre Jesu deutlich, dass seine barmherzige Zuwendung zu den verlorenen Schafen (Lk 15,4–7), zu den Zöllnern und Sündern (19,5) keineswegs aus bloßem Mitleid oder als eine Art *charity* geschieht, sondern der senfkorngroße Anbruch der Gottesherrschaft unter den Sündern und Verlorenen ist. Die Adressaten des Auferstandenen sind die Apostel. Als „Apostel“ bezeichnet Lukas meistens den Zwölferkreis, den Jesus nach einer Gebetsnacht aus seinen Jüngern erwählt (Lk 6,12–16) und eingesetzt hatte

(vgl. Apg 1,2 mit Num 27,19 LXX). Dieser Kreis repräsentiert das von Jesus wiederhergestellte und unter der Gottesherrschaft neu gesammelte Zwölfstämmevolk Israel.

Im Unterschied zu Lk 24,50–52, wo die Himmelfahrt Jesu offenbar schon am Abend des Ostersonntags erfolgt, erstreckt sich die Zeit zwischen Ostern und Himmelfahrt nun über 40 Tage. Wie dem öffentlichen Wirken Jesu selbst (Lk 4,1–2), so geht auch der Zeugenschaft der Apostel eine 40tägige Zeitspanne voraus. Während aber Jesus während seiner 40 Tage vom Teufel auf die Probe gestellt wird, werden die Apostel von Jesus 40 Tage lang unterwiesen. Lukas parallelisiert ihre Zeit mit Jesus jenen 40 Tagen, die Mose in der Wolke auf dem von Gottes Herrlichkeit erfüllten Berg Sinai verbrachte (Ex 24,18, vgl. Ex 34,28). Die Apostel werden hier analog zum Offenbarungsmittler Mose präsentiert, dieser wird von Gott, jene von Jesus unterwiesen.

Für unseren Text entscheidend ist, dass Jesus zu den Aposteln über die Königsherrschaft, die *basileia* Gottes, spricht und damit das „Tun und Lehren“ fortsetzt, wie es im Evangelium aufgezeichnet ist. An Ostern werden den Jüngern und Jüngerinnen also keineswegs neue Inhalte oder gar irgendwelche Geheimnisse enthüllt, Ostern ist kein geheimes Zusatzprotokoll zum Wirken und zur Lehre Jesu. Worin die *basileia* besteht und wo sie erfahrbar wird, hat Jesus während seines öffentlichen Wirkens gezeigt. Die Osterbotschaft besagt, dass derjenige, der sie verkündigt und exemplarisch aufgerichtet hat, auferstanden ist und erhöht wird. Daher legt Lukas eine Art Klammer um die Apostelgeschichte, denn ganz an deren Ende heißt es, dass der unter Hausarrest stehende Paulus in Rom „die *basileia* Gottes verkündigte und ungehindert und mit allem Freimut die Sachverhalte über den Herrn Jesus Christus lehrte“ (Apg 28,31) – das meint natürlich Jesu Kreuzigung, Auferstehung und Erhöhung.

Wie die Fortsetzung unseres Textes zeigt, ist die *basileia* für Lukas ein ganz entscheidendes Thema – und vermutlich auch der Grund dafür, die Zeit zwischen Ostern und Himmelfahrt gegenüber Lk 24 nochmals neu zu erzählen. Was also ist die *basileia*, die Königsherrschaft Gottes?

Ein erstes Kennzeichen: Jesus selbst verkündigt die *basileia* Gottes, sie ist quasi die Überschrift über seinem öffentlichen Wirken (Lk 4,43; 8,1; 9,11 u.ö.). Aber im Israel des ersten Jahrhunderts ist dies kein neuer oder bis dahin unbekannter Begriff. Viele biblische und jüdische Texte verkünden, dass Gott als König herrscht (Ps 93,1–2; 96,10; 97,1; 99,1), dass seine Königsherrschaft im Himmel aufgerichtet (Ps 103,19) und von ewiger Dauer ist. Sie preisen Gottes Herrschaft als die eines *guten* Königs, der Recht, Gerechtigkeit und Wahrheit durchsetzt (Ps 94,15; 96,13; 99,4), der der Herrschaft der Übeltäter ein Ende bereitet (Ps 94,15–16) und Gnade und Treue für Israel anbrechen lässt (Ps 98,3). Mit dem Anbruch der *basileia* werden die Niederfallenden gestützt und die Niedergebeugten aufgerichtet (Ps 145,13–14).

Wenn Jesus also Gottes *basileia* verkündigt, dann bringt er keineswegs etwas Neues, etwas in Israel noch nie Gehörtes zur Sprache, das sollte in christlicher Verkündigung und Katechese auch nicht immer wieder behauptet werden. Charakteristisch ist aber, dass Jesus diese Gottesherrschaft gerade dort verkündigt und durchsetzt, wo sie am nötigsten ist, nämlich *an den Rändern* des Gottesvolkes. Das meint einerseits die „religiösen“ Ränder, Jesus wendet sich nämlich insbesondere Sündern, Zöllnern und all jenen Frauen und Männern zu, die nicht zum religiösen Kern, zur frommen Elite des Gottesvolkes gehören, sondern deren Gottesverhältnis beschädigt oder zerbrochen ist. Das meint aber auch die sozio-ökonomischen Randbezirke seines Volkes, denn die *basileia* Gottes gehört den Armen (Lk 6,20), denen, die wie Kinder – also rechtlos, bedürftig und schutzlos – sind (18,15–17), Wohlhabende dagegen kommen kaum hinein (18,24–25).

Am Wirken Jesu und an der Bindung an seine Person zeigt sich der Charakter dieser Königsherrschaft Gottes. Wenn Jesus also seine Jünger der ersten Stunde – und uns – im Vaterunser bitten lässt: „Dein Reich komme“

(Lk 11,2), dann meint das: Deine *basileia*, die wie ein Senfkorn im Wirken Jesu bereits angebrochen ist (Lk 13,18–21), setze sich endgültig durch, und zwar eben von dort aus, wo schon Jesus sie exemplarisch errichtet hat.

Jesus verkündigt (und errichtet) also die Königsherrschaft Gottes, aber er bezeichnet Gott nie als König, sondern v.a. als seinen Vater. Sehr wohl aber kennt das Lukasevangelium einen König – und das ist Jesus selbst. Schon der Engel Gabriel hat seiner Mutter gegenüber seine ewige Königsherrschaft über das Haus Jakob (Lk 1,33) verheißen, seine Jünger proklamieren ihn bei Einzug nach Jerusalem als König (19,38) und Jesus selbst spricht beim letzten Abendmahl davon, dass er vom Vater eine Königsherrschaft erhalten habe (22,29). Doch was folgt ist die Passion! Jesus wird vom Hohen Rat bei Pilatus als jemand angeklagt, der behaupte, „der Messias, der König“ zu sein (23,2). Am Ende hängt er unter der Inschrift „Der König der Juden“ am Kreuz und wird von den römischen Soldaten, aber auch von einem der beiden Mitgekreuzigten entsprechend verspottet (23,36–39). Im Unterschied zu diesen, versteht der „gute“ Schächer am Kreuz, dass der Königstitel gerade nicht den Anführer eines Aufstandes gegen das römische Imperium bezeichnet, sondern den „Anführer zum Leben“ (vgl. Apg 3,15). In konsequenter Verlängerung seines Wirkens wird die *basileia* Gottes also im „Königtum“ des Gekreuzigten Realität, der für seine Feinde betet (Lk 23,34) und der dem Sünder das ewige Leben schenkt (23,42–43).

1,4–5: Die Verheißung des Vaters

An den summarischen Überblick über die 40 Tage, während derer Jesus den Aposteln erschien, schließt sich eine zweigeteilte Gesprächsszene an (1,4–5.6–8), die unmittelbar in die Himmelfahrt einmündet (1,9–11). Die Szenerie bleibt eigentümlich vage. Das einleitende *synhalizómenos* (wörtlich: Salz miteinander teilen) könnte eine Mahlszene anzeigen. immerhin betont Petrus später gegenüber Cornelius, dass sie nach seiner Auferstehung mit Jesus „gegessen und getrunken haben“ (Apg 10,41). Das Verb kann aber auch allgemeiner einfach ein konkretes Zusammensein meinen, schließlich spielt die ganze Szene 1,4–11 – wie allerdings erst im Rückblick deutlich wird – auf dem Ölberg (1,12).

Jesus gebietet den Aposteln, sich nicht aus Jerusalem zu entfernen, sondern die Verheißung des Vaters zu erwarten. An dieser Stelle geht die Erzählung von der dritten Person in die direkte Rede Jesu über, wie eine Art plötzlicher Live-Schalte: „... die ihr von mir gehört habt!“. Jesus ergreift nun sozusagen selbst das Wort. Dabei erinnert er sie an die Wassertaufe des Johannes, der die versprochene Geisttaufe gegenübergestellt wird: Die Apostel, die hier stellvertretend für alle in Apg 1,13–14 Genannten angesprochen sind, werden nach wenigen Tagen mit Heiligem Geist „übergossen werden“, so wie Johannes der Täufer „das ganze Volk“ mit Wasser übergossen hatte (vgl. Lk 3,3.21). Dieser hatte Jesus als den Stärkeren angekündigt, der mit heiligem Geist und mit Feuer taufen werde (Lk 3,16, vgl. Apg 2,3).

1,6–8: Zeugenschaft statt Mitregieren

1,6: Die Hoffnung der Apostel auf Israels Erneuerung

Doch es ist gerade die Ankündigung des Geistes in V. 5, der die mit Jesus Versammelten zu einer für sie schlicht entscheidenden Frage motiviert: „Herr, stellst du in dieser Zeit (also in den wenigen Tagen zwischen jetzt und der Geistausgießung) die Königsherrschaft für Israel wieder her?“ Dieser Zusammenhang ist für uns nicht mehr unmittelbar einsichtig, er lag für die Jünger aus verschiedenen Gründen aber auf der Hand. Denn die erneute Gabe des Heiligen Geistes läutet nach biblisch-jüdischem Verständnis die Endzeit ein (Joel 3,1–5,

vgl. Apg 2,17–21) und zwar in Jerusalem (Mi 4,7–8; Jes 24; Joel 3,5). Eine ganze Reihe von Schrifttexten bezeugt zudem die Sammlung, Befreiung, Einigung und Heiligung Israels in der Endzeit (vgl. Jes 49; 52,1–10; Dan 2,44; Mi 4,6–7; Zef 3,14–20; Ps 97; 98), außerdem die ewige Königsherrschaft des Hauses David (2 Sam 7,12–16; 1 Chr 17,14; 28,7). Die Jünger kennen also ihre Heilige Schrift. Aber viel wichtiger als dieser Erweis ihrer Bibelfestigkeit ist die reale Not, die hinter ihrer Frage sichtbar wird. Denn gerade in der von der römischen Besatzung (mit der Teile der jüdischen Oberschicht zu beiderseitigem Vorteil kollaborierten) mit harter Hand regierten und durch Zölle und Abgaben ausgepressten Provinz Judäa musste Jesu Botschaft von der *basileia* (s.o.) konkrete Erwartungen und Hoffnung wecken. Mit der Heilszeit wurde der Trost Israels und die Erlösung Jerusalems erwartet (Jes 52,9), vor allem aber die Umkehrung der sozialen Verhältnisse (Ps 78,8; 147,6), so wie es auch die Mutter Jesu im Magnificat angekündigt hatte (Lk 1,46–55; vgl. 1 Sam 2,1–10). Wenn die Jünger also Jesus fragen, ob er in dieser Zeit die *basileia* für Israel wiederherstellt, dann geht es natürlich auch um die Befreiung Israels von der ausbeuterischen Fremdherrschaft durch die Römer unter einem erneuerten davidischen Königtum. Solche Erwartungen hatten die Jünger auch beim Einzug in Jerusalem artikuliert (19,37–38). Und Jesus war ja eben mit dieser Begründung von den Hohepriestern vor Pilatus angeklagt (Lk 23,2) und gekreuzigt worden, was die messianischen Erwartungen seiner Anhänger offenbar grausam enttäuscht hatte. Noch auf dem Weg nach Emmaus bekennen die Jünger „Wir hatten gehofft, dass er Israel erlösen werde“ (Lk 24,21).

Die Anhängerinnen und Anhänger Jesu gehörten also zweifellos zu jenen Juden, die – wie der greise Simeon – auf den „Trost Israels“ (Lk 2,25), die – wie die Prophetin Hanna aus dem (eigentlich verlorenen) Stamm Asser – auf die Erlösung Jerusalems (2,38) und die – wie der Ratsherr Josef von Arimathäa – auf das Reich Gottes warteten (23,51). Auch wenn diese Juden im Unterschied zu den Zeloten wohl keine Gewalt anwendeten, so standen sie doch in Opposition zur herrschenden römischen Besatzung (und ihren herodianischen wie sadduzäischen Kollaborateuren). Diese Jünger Jesu werden seine Auferweckung und v.a. die angekündigte Geistausgießung zwangsläufig als Anbruch der von ihm verkündigten Gottesherrschaft gedeutet haben – und damit als Erfüllung ihrer Erwartungen und Hoffnungen auf eine sozial gerechte und politisch unabhängige Wiederherstellung Israels. Denn der König ist ja auferstanden, er isst und trinkt wieder mit seinen Jüngern (Apg 10,41; vgl. 22,15–18). Was liegt näher als die Erwartung, dass das Reich Gottes nun vor dem Vollenbruch steht (21,31), dass nun das Reich für Israel wiederhergestellt wird? Und die Jünger haben ja darin recht, als dass „Reich Gottes“ in Jesu Verkündigung zwar *auch* eine himmlische und zukünftige Realität meint, aber eben immer *auch* eine irdische und gegenwärtige.

Es kommt hinzu, dass Jesus den Zwölfen beim Abendmahl zugesagt hatte: „Ich vermache euch das Königreich, wie es mir mein Vater vermacht hat“ (22,28–30; vgl. 12,32). Damit hat die Frage der Jünger auch einen zweiten Aspekt, schließlich hatte Jesus ihnen verheißen, „auf zwölf Thronen die zwölf Stämme Israels zu richten“. Die Jünger fragen daher implizit auch danach, wann sie ihr Amt als seine Mitregenten und als Häupter des erneuerten Gottesvolkes antreten können.

1,7–8: Dynamisches Zeugnis statt Sitzen auf Thronen

Liest man Jesu Antwort genau, dann ist deutlich, dass Jesus eine solche Erfüllung der Hoffnung Israels keineswegs zurückweist. Die Hoffnungen auf ein unter der Königsherrschaft Gottes erneuertes Israel bleiben intakt, abgewiesen wird nur die Benennung von „Zeiten und Fristen“. Deswegen kann selbst der Heidenapostel Paulus am Ende der Apostelgeschichte sagen, er liege „wegen der Hoffnung Israels“ in Ketten (Apg 28,20),

zweifelloso eine bemerkenswerte Formulierung. Noch am Ende seines Buches lässt Lukas seine Hauptfigur daran festhalten, dass Christus – dessen Verkündigung ja der Grund seiner Gefangenschaft ist – die Hoffnung Israels ist. Deswegen dementiert Jesus auch keineswegs, dass die Errichtung der *basileia* für Israel ihm selbst, dem Auferstandenen, zukommt. Die Wiederherstellung Israels steht also noch aus, und gerade wir Getauften aus den Völkern sollten beim Beten der Bitte „Dein Reich komme!“ im Vaterunser nicht vergessen, dass jede Rede von der angebrochenen Gottesherrschaft blutleer bleibt, wenn sie sich nur auf spirituelle Sachverhalte oder gar das Jenseits bezieht und wenn sie Israel nicht einschließt.

Mit seinen letzten Worten auf Erden beantwortet Jesus dann die in V. 6 implizit enthaltene Frage der Apostel nach ihrer künftigen Aufgabe und ihrem Rang. Er wiederholt zunächst die Geistverheißung von V. 4–5 und fügt dann an: „und ihr werdet (nicht: ihr sollt) meine Zeugen sein!“ Die den Aposteln beim letzten Abendmahl verheißene Herrscher- und Richterfunktion über das neu gesammelte Volk Israel wird in die Zukunft verschoben, genauer: Aus den Herrschern und Richtern über Israel werden zunächst die Zeugen für den auferstandenen Herrn. Man kann auch sagen: Die Apostel erfahren, dass sie ihr Herrschaftsamt zunächst als Zeugenschaft auszuüben haben.

Wichtig für das präzise Verständnis dieses für Lukas ganz entscheidenden Verses ist zweierlei. Erstens bedeutet „meine Zeugen“ in erster Linie: Zeugen sein für den auferstandenen und zum Herrn erhöhten Gekreuzigten, das Zeugnis der Apostel ist daher Zeugnis von der *Auferstehung* des *Herrn* Jesus (Apg 4,33; vgl. 1,22; 2,32; 3,15; 10,41). Hinzu kommt ein zweites: Auch wenn alle Christusgläubigen natürlich ihren Glauben an den auferstandenen Herrn bezeugen sollen, so gilt V. 8 doch in exklusiver Weise den apostolischen Osterzeugen, die den Herrn gesehen und von ihm Weisungen empfangen haben. Denn als Zeugen (*mártys*) bezeichnet Lukas (mit Ausnahme des ersten Märtyrers Stephanus in Apg 22,20) nur jene Männer, die (in der Logik antiker Rechtssysteme) rechtsgültig „Zeugnis von seiner Auferstehung“ (Apg 1,22) ablegen können – (nur) deswegen setzt der Text übrigens voraus, dass es sich bei „meinen Zeugen“ ausschließlich um Männer handelt (Apg 1,11 und 1,22–23), obwohl zweifellos auch Frauen den Auferstandenen gesehen und den Geist empfangen haben. Deswegen eignet sich das männliche Geschlecht der Zeugen auch nicht als Argument für den Ausschluss von Frauen von kirchlichen Ämtern.

Der Vers 8 sollte in der Verkündigung aber auch nicht unmittelbar auf alle Christusgläubigen aller Zeiten – und also auch nicht auf uns – bezogen werden, erst recht nicht zur Begründung eines Missionsauftrages. Das apostolische Zeugnis können wir Nachgeborenen, die wir den auferstandenen Herrn nicht gesehen haben, nicht überspringen, sondern wir werden zu Zeugen, indem wir uns ihr Zeugnis im Glauben zu eigen und so zu unserem machen. Das zeigen auch die folgenden Ortsangaben, die wesentlich zur Zeugenschaft hinzugehören und (anders als in der Kernstelle der LÜ) nicht in den Hintergrund verschoben werden sollten. Die Apostel sollen den auferstandenen Christus zunächst in Jerusalem selbst bezeugen, dann in ganz Judäa und in Samaria. Und Lukas fügt als Klimax an: „... und bis an das Ende der Erde“. Diese Angabe ist nur auf den ersten Blick geographisch gemeint, vielmehr geht es um die Dynamik des Evangeliums über die Grenzen des Gottesvolkes Israel hinaus. Die Formulierung stammt nämlich aus Jes 49,6, so dass die Leser diesen Text hier anklingen hören sollen: „Und er sagte: Es ist zu wenig, dass du mein Knecht bist, nur um die Stämme Jakobs wieder aufzurichten und die Verschonten Israels heimzuführen. Ich mache dich zum Licht der Nationen; damit mein Heil *bis an das Ende der Erde* reicht.“ (EÜ) Diese Passage zitiert dann auch Paulus im Kontext der programmatischen Heidenmission in Apg 13,47. In Apg 1,8 haben wir also keineswegs eine Art Missionsbefehl vor uns. Vielmehr geht es um die Einbeziehung der Völker (also von uns!) in die *basileia* Gottes durch das Zeugnis der

Apostel von der Auferstehung Jesu. Denn Gott schafft das Heil der Völker, schafft unser Heil so, dass er zuerst in Israel Heil schafft und darin dann die Völker, also uns einbezieht (vgl. Röm 1,16). Lukas erzählt das so, dass der Heilige Geist an Pfingsten zunächst über die in Apg 1,13–14 genannten Jüdinnen und Juden ausgegossen wird, um dann im Hause des Cornelius zum ersten Mal über Nichtjuden zu kommen (Apg 10,44–48). Diese Einbeziehung wurde aber von den jüdischen Propheten, v.a. von Jesaja, angekündigt. Das Überfließen des Heils von Israel zu den Völkern ist also keine christliche Erfindung, erst recht keine Überwindung eines (fiktiven) jüdischen Partikularismus, sondern Teil jüdischer Identität. Die einzige „christliche“ Innovation, man kann auch sagen: die christliche Erkenntnis besteht darin, dies in der Botschaft vom auferweckten Gekreuzigten realisiert zu sehen.

Wir nachgeborenen Christen und Christinnen aus den Völkern sind also in 1,8 keineswegs direkt angesprochen. Wohl aber tauchen wir dort in dem Text auf, wo der Glaube an den von den Aposteln bezeugten Auferstandenen die Grenzen des Volkes Israel übersteigt und „ans Ende der Erde“, und damit eben zu uns, vordringt. Der Text eignet sich also weniger zum missionarischen Ansporn (dafür mag es andere Texte geben), sondern vielmehr zur Besinnung auf den Ausgangspunkt unseres Glaubens, auf die Apostolizität der Kirche und unsere mit ihr gegebene bleibende Bezogenheit auf Israel.

1,9–11: Jesus im Himmel, Engel auf Erden

1,9: Die Entrückung Jesu

Nachdem die Apostel (und wir mit ihnen) ihre künftige Aufgabe zugewiesen bekommen haben, lässt Lukas direkt die sogenannte Himmelfahrtserzählung folgen. Damit macht er deutlich, dass das Entzogenensein Jesu wesentlich zum Zeugnis der Apostel hinzugehört. Doch in welchem Sinne?

Gattungsgeschichtlich haben wir eine Art Entrückungserzählung vor uns, das zeigt schon die Tatsache, dass viele der den Vorgang beschreibenden Verben im Passiv stehen – allerdings nicht alle, denn in V. 10 und 11 steht das aktiv gebrauchte „dahingehen“ (*poreuomai*), von dem das Fest gewissermaßen seinen Namen hat. Lukas benutzt es komplementär zum angekündigten „Kommen“ Jesu zur Parusie (V. 11), das Geschehen hat also zwei Aspekte: Jesus wird von Gott entrückt – und er geht dahin, um auf dieselbe Weise wiederzukommen. Für Entrückungserzählungen ist die Perspektive der Zuschauer maßgeblich, auch Lukas erzählt die Entrückung Jesu im wahrsten Sinne des Wortes ganz aus der Sicht der Apostel – im Text finden sich drei verschiedene Verben für „sehen“ (zweimal *blépein*, *atenízein*, *theoreín*), außerdem werden die *Augen* der Jünger erwähnt. Lukas lässt seine Leserinnen und Leser also die Perspektive der Jünger einnehmen.

Lukas unterstreicht die Sichtbarkeit der Entrückung Jesu. So erinnert er an die sichtbare Leiblichkeit des Auferstandenen, die nun zu Ende geht. Der Auferstandene ist kein Gespenst (Lk 24,37–39), kein heraufbeschworener Totengeist, sondern er hat „Fleisch und Gebein“ (Lk 24,39), er identifiziert sich anhand seiner Wunden an Händen und Füßen (Lk 24,40), aber auch am Brotbrechen (24,30–35), er isst und trinkt sogar (Lk 24,42–43 und Apg 10,41). Die Gemeinschaft mit ihm ist also wahre und echte Gemeinschaft, denn Gemeinschaft, ja Freundschaft ist an leibliche Gemeinschaft gebunden. Die von Lukas so betonte Leiblichkeit des Auferstandenen ist zugleich die Fortsetzung der körperlichen Zuwendung Jesu: Jesus berührt Aussätzige (5,13) und Wassersüchtige (14,4), er fasst die Bahre eines Toten an (7,14) und ergreift die Hand einer Toten (8,54), er segnet die Kinder (18,15–17) und heilt das Ohr seines Feindes (22,51). Jesus ist zu Gast (19,5), er isst und trinkt mit Zöllnern und Sündern (Lk 5,29–32; 15,1–2), ja, er lässt sich berühren, mit Tränen benetzen und salben (7,38; 8,44) – sogar von seinem Verräter küssen (22,47).

Diese sichtbar-leibhaftige Anwesenheit Jesu endet mit der Himmelfahrt. Die Gläubigen werden damit zu der Situation der Frauen am leeren Grab zurückgeführt, die „den Leib des Herrn Jesus“ nicht finden können (Lk 24,3). Dies gilt nun bleibend für alle. Aber Jesus selbst sorgt für einen „Platzhalter“, der ihn gegenwärtig macht, ohne seine Verborgenheit zu überspielen. Denn in der Nacht vor seinem Tod identifiziert Jesus das gebrochene Brot als „mein Leib, der für euch hingegeben wird“ (22,19). In der Zeit nach der Himmelfahrt – unserer Zeit! – ist Jesu Leib also im Brotbrechen präsent, das die Apostel zu seinem Gedächtnis tun sollen (Lk 22,19) und das der Auferstandene selbst an Ostern neu begründet (Lk 24,30–35; vgl. Apg 2,42.46; 20,7–11). Das Brotbrechen der Gemeinden ist zugleich der „Platzhalter“ für die noch verborgene, aber schon gegenwärtige *basileia* Gottes, die Jesus als endzeitliches Festmahl angekündigt hatte (Lk 13,28–30; 14,15–24 sowie 22,16–18).

Für Lukas ist die Entrückung Jesu gerade *nicht* eine Entrückung wie im Falle des Henoah (Gen 5,24, vgl. Hebr 11,5) oder des Elija (2 Kön 2,1–15; Sir 48,9–11) – der laut Mal 3,23 wiederkommen sollte – oder auch wie die Apotheosen des Herakles und des Romulus. Schon gegenüber dem Hohen Rat hatte er angekündigt, dass „von nun an der Sohn des Menschen sitzen wird zur Rechten der Macht Gottes“ (Lk 22,69). Nicht die Entrückung jüdischer Gerechter ist also der Schlüssel zum Verständnis der Himmelfahrtserzählung, sondern Psalm 110,1, einer derjenigen alttestamentlichen Schlüsseltexte, die es den christusgläubigen Juden ermöglichte, das Geschehen von Ostern angemessen auszusagen (vgl. auch Apg 2,34–35 u.ö.). Mit der Himmelfahrt endet also die heilvolle leibliche Präsenz Jesu in seinem Volk und unter seinen Jüngern, aber es beginnt seine universale, allerdings im Himmel verborgene Herrschaft, die Herrschaft des auferweckten Gekreuzigten.

1,10–11: Himmelfahrt und neuer Lebensstil

Lukas versteht die Himmelfahrt Jesu also als himmlische Thronbesteigung und als Herrschaftsantritt. Deshalb reagieren die Jünger in Lk 24,52 darauf ganz angemessen, indem sie anbetend auf die Knie fallen. In seiner zweiten Fassung der Himmelfahrtserzählung setzt der Evangelist demgegenüber einen anderen Akzent. Den gespannt zum Himmel starrenden Aposteln, die sozusagen den Weg Jesu mit ihren Blicken verfolgten, erscheinen zwei Engel – die aber nicht am Himmel schweben, sondern bei ihnen auf der Erde stehen (was lukanische Engel sowieso gerne tun: Lk 1,11; 1,28; 2,9; 24,4; Apg 10,3; 12,7). Indem die Engel die Apostel als „Männer Galiläas“ ansprechen, ziehen sie deren Blicke auf sich (und damit weg vom Himmel in Richtung Erde).

Was aber kritisieren die Engel? Der Blick auf die griechische Syntax des Textes ist aufschlussreich. Hauptsatz ist in V. 11: „Was steht ihr da?“ Der Fokus der Engel richtet sich also auf das (untätige) *Herumstehen* und nicht in erster Linie auf das Starren in den Himmel. Was es zu sehen gab, das haben die Apostel gesehen, nun gilt es, die Anweisung Jesu umzusetzen, nämlich in Jerusalem selbst den verheißenen Heiligen Geist zu erwarten und dann als seine Zeugen zu wirken.

Wie der weitere Fortgang der Apostelgeschichte zeigt, bleibt der Himmel allerdings durchaus der Orientierungspunkt. Wenn Christus tatsächlich zur Rechten Gottes erhöht ist, dann soll sich beispielsweise die *Stimme* des Menschen zum Himmel richten, denn: „Wer den Namen des Herrn anruft, wird gerettet werden“ (Apg 2,21), und natürlich richtet sich auch das Gebet an Jesus (1,24–25) wie an Gott (4,24) zum Himmel. Vom Himmel her erscheint Christus den Aposteln in Visionen (Paulus: 9,3–7; 22,17–21; Petrus: 10,9–16 u.ö.). Vor allem aber blickt der sterbende Stephanus voll von heiligem Geist in den offenen Himmel, wo er den Menschensohn zur Rechten Gottes stehen sieht, an den er sich sterbend wendet (7,55–56). Klar ist aber auch, dass diese Orientierung am Himmel in Anrufung und Gebet, aber vor allem im Sterben, weder Untätigkeit und Verharren, noch die Ausblendung der Realität „unterhalb des Himmels“ bedeutet. Deswegen lenken die Engel den Blick der Apostel zur Erde.

Ein Zweites: Die Engel kündigen an, dass Jesus ebenso (wieder)kommen wird, wie seine Zeugen ihn in den Himmel haben gehen sehen. Die Zeit ihrer Zeugenschaft ist also quasi eingerahmt durch Himmelfahrt und Parusie, dadurch aber auch inhaltlich qualifiziert als Zeugenschaft für den gekreuzigten und auferstandenen Jesus, der zur Rechten Gottes erhöht ist und der wiederkommen wird. Indem die Engel aber das Wiederkommen Jesu, „so wie ihr ihn habt weggehen sehen“, ankündigen, erinnern sie die Apostel (und insbesondere die Leserinnen und Leser!) an die lukanische Endzeitrede (Lk 21,5–36), wo Jesus bereits angekündigt hatte, dass die Menschen „den Sohn des Menschen kommen sehen werden in einer Wolke mit Macht und großer Herrlichkeit“ (Lk 21,27, vgl. Dan 7,13–14). Nun wird auch deutlich, warum Lukas in Apg 1,9 (im Unterschied zu Lk 24,52) die Wolke erwähnt und damit einen weiteren Bezug zur Endzeitrede herstellt.

Aber warum sollen die Apostel (und wir) anlässlich der Entrückung Jesu in die Wolke an die Endzeitrede Jesu im Lukasevangelium denken? Dies deswegen, weil Jesus dort den Lebensstil, die Lebenshaltung seiner Jünger für diese Zwischenzeit, die mit der Parusie enden wird, empfiehlt, eine Lebensweise, die durch Wachsamkeit, Nüchternheit, Gelassenheit und Gebet charakterisiert ist (21,34–36).

Eine ganze Reihe weiterer Texte aus dem Lukasevangelium lassen sich hier anschließen. Wenn der Bräutigam weggenommen ist, beginnt eine Zeit des Fastens (Lk 5,35), des Wartens (12,36) und des Wachens (12,37–38), also der *geschärften Sinne*. Die Menschen sollen sich nicht ablenken lassen von Essen und Trinken, Heiraten, Einkaufen, Handel treiben, Pflanzen und Bauen (17,26–30), sie sollen ihre Herzen nicht beschweren durch Völlerei (Michael Wolter übersetzt treffend „Verkatertsein“), Rausch und Sorgen des Alltags (21,34). Lösen solche Ratschläge zur bewussten, fokussierten, ja asketischen Lebensgestaltung manchmal auch Befremden und Widerstand aus, so sind sie heute in Zeiten von Selbstbeschränkung, gesunder Lebensweise, Heilfasten und Konsumkritik wieder eigenartig aktuell. Natürlich kann die Motivation für ein solches Leben unterschiedlich sein, für die Nachfolgerinnen und Nachfolger Jesu ist sie die Konsequenz der Himmelfahrt.

1,12–14: Die Kerngemeinde

Die Apostel gehorchen unmittelbar. Sie bleiben nicht stehen, sondern kehren vom Ölberg direkt nach Jerusalem zurück und versammeln sich im Obergemach. Lukas schildert eine Zeit intensiver Gemeinschaft und intensiven Gebets zur Vorbereitung auf den Geistempfang und gestaltet die Szene paradigmatisch. Die Gruppe hat die Erinnerung der Engel an die Endzeitrede offenbar verstanden: „Wacht und betet allezeit!“ (Lk 21,36), den von Jesus empfohlenen Lebensstil für die Endzeit setzen sie direkt um. Vom Inhalt des Gebets erfahren wir nichts; dass die Jünger um das Kommen der *basileia* bitten (11,2), wird man ebenso voraussetzen können, wie dass sie den Vater im Himmel um den Heiligen Geist bitten (11,13).

Wichtiger ist aber, dass Lukas den elf Aposteln die Frauen, die Jesus bereits in Galiläa nachgefolgt sind, sowie die Mutter Jesu samt seinen Geschwistern (also die galiläische Jesusfamilie) an die Seite stellt, insgesamt immerhin circa 120 Personen, wie wir in 1,15 erfahren. Diese ganze Gruppe, jede und jeder Einzelne von ihnen (Apg 2,3–4) – und keineswegs nur der dann wieder vervollständigte Zwölferkreis mit seiner Aufgabe der für alle normativen Zeugenschaft – wird kurz darauf am Wochenfest (Shawuot) den heiligen Geist empfangen. Pfingsten ist damit gewissermaßen der „Geburtstag“ der Kirche in Israel, und auch später hat die Kirche diese betenden Jüdinnen und Juden immer als ihr Urbild angesehen, das der tragischen Entfremdungs- und Trennungsgeschichte vorausliegt.

Literatur

Charles Kingsley Barrett: The Acts of the Apostles, Vol. I (ICC), London/New York 1994.

Christoph Burchard: Der dreizehnte Zeuge. Traditions- und kompositionsgeschichtliche Untersuchungen zu Lukas' Darstellung der Frühzeit des Paulus (FRLANT 103), Göttingen 1970.

Wilfried Eckey: Die Apostelgeschichte, Bd. 1, Neukirchen-Vluyn 2. Aufl. 2011.

Klaus Haacker: Die Apostelgeschichte (ThKNT 5), Stuttgart 2019.

Otfried Hofius: Die Einzigartigkeit der Apostel Jesu Christi (2006), wieder in: ders.: Exegetische Studien (WUNT 223), Tübingen 2008, S. 189–202.

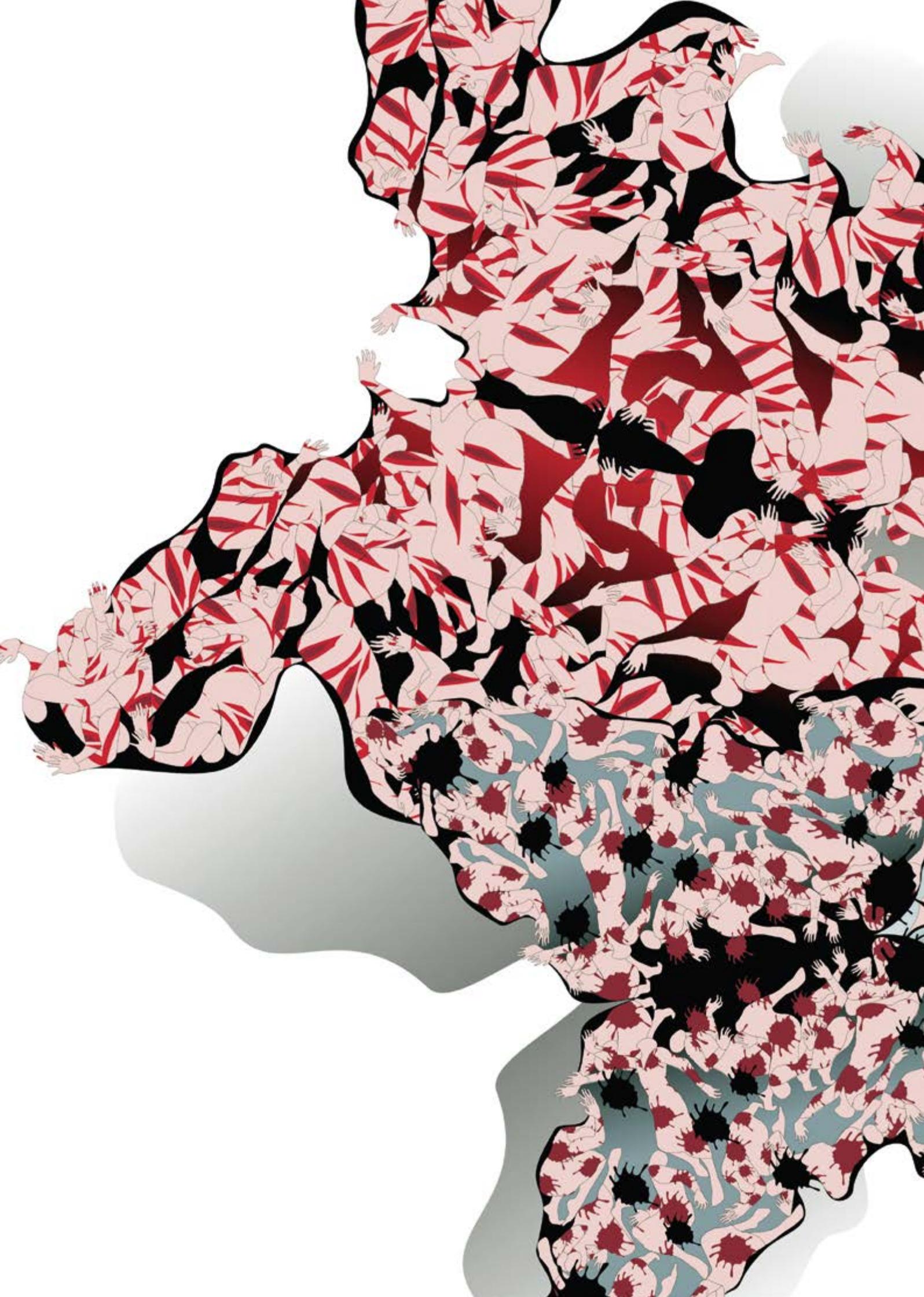
Jacob Jerwell: Die Apostelgeschichte (KEK), Göttingen 1998.

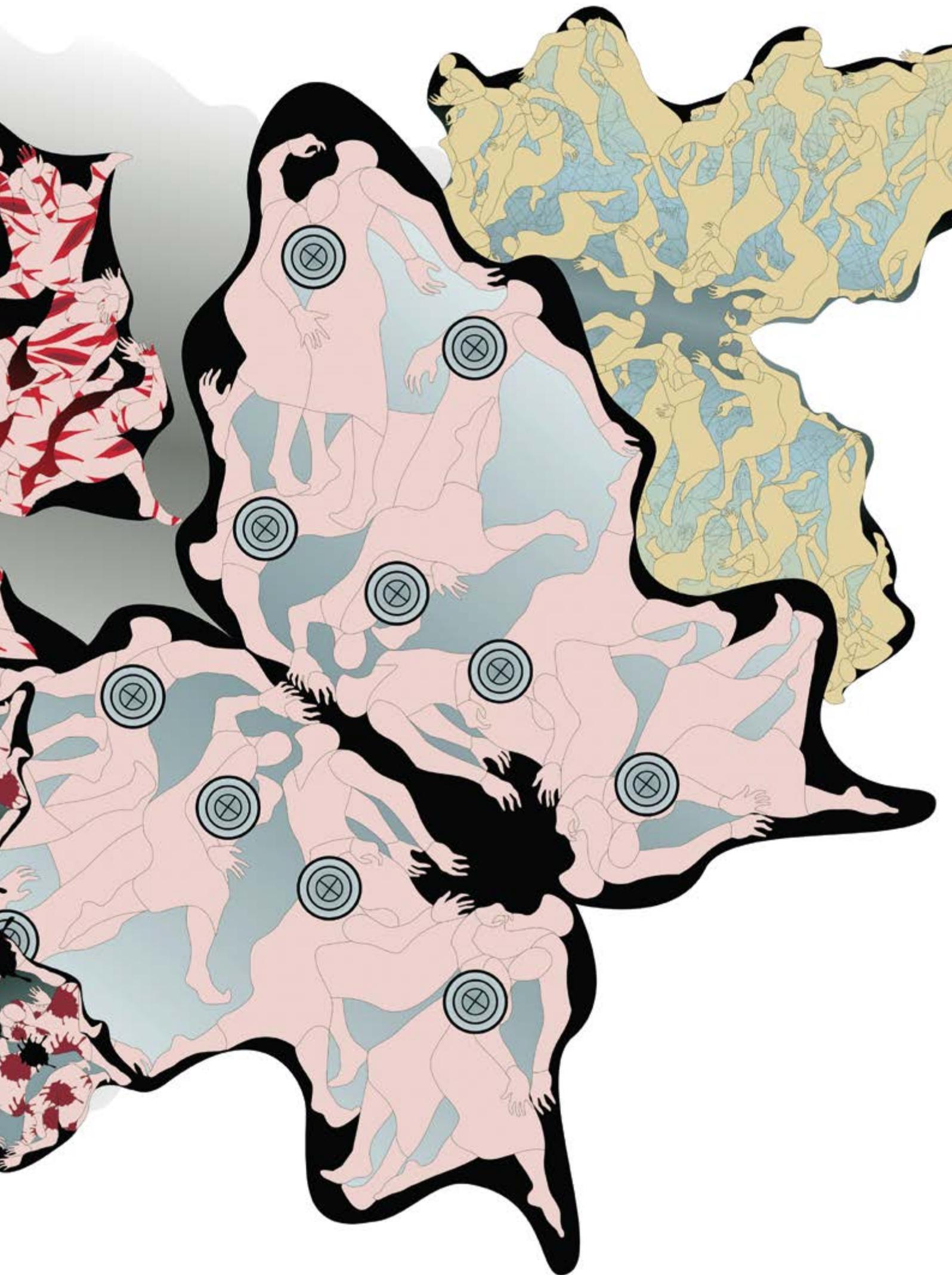
Gerhard Lohfink: Die Himmelfahrt Jesu. Untersuchungen zu den Himmelfahrts- und Erhöhungstexten bei Lukas (StANT 26), München 1971.

Gerhard Schneider: Die Apostelgeschichte (HThKNT), Freiburg u.a. 1980.

Michael Wolter: Das Lukasevangelium (HNT 5), Tübingen 2008.

Arje W. Ziep: The Ascension of the Messiah in Lucan Christology (NT.S 87), Leiden u.a. 1997.





Bibelarbeiten Donnerstag

Wie sind Deine Augen geöffnet worden – Johannes 9,1–12a

Übertragung in Leichte Sprache – Die Nachbarn fragen einen blinden Mann: Wieso kannst Du plötzlich sehen?

Jesus sieht einen Mann.
Der Mann ist blind – schon immer.

Die Freunde von Jesus fragen:
Warum ist der Mann blind?
Ist das eine Strafe von Gott?

Jesus sagt:
Warum fragt ihr nach Strafe?
Es ist ganz anders.
An dem Mann zeige ich:
Gott tut Gutes.
Wir haben eine Aufgabe von Gott:
Wir zeigen die guten Werke von Gott.
Ich bringe Licht zu den Menschen.
Ich bin das Licht der Welt.
Kein Mensch soll im Dunkeln leben.

Jesus geht zu dem blinden Mann.
Jesus macht einen Brei: Aus Spucke und Erde.
Den Brei legt Jesus auf die Augen von dem Mann.
Dann sagt Jesus dem Mann:
Gehe zum Teich.
Und wasche dich im Teich.

Der blinde Mann geht zum Teich.
Und wäscht sich.
Da kann der Mann sehen.

Die Nachbarn sehen den Mann.
Einige sagen:
Das ist ja der blinde Mann.

Andere sagen:
Das ist falsch.
Der Mann sieht nur so aus wie der blinde Mann.

Die Nachbarn fragen den Mann:
Wieso kannst du plötzlich sehen?

Der Mann sagt:
Jesus hat einen Brei auf meine Augen gelegt.
Dann hat er gesagt:
Wasche dich im Teich.
Das habe ich getan.
Jetzt kann ich sehen.

Die Nachbarn fragen den Mann:
Wo ist Jesus?

Blinde sehen. Ein Zeichen, das die Augen öffnet: Die Heilung des Blindgeborenen

Thomas Söding

Was sehen Menschen, die blind sind? Wie blind sind viele Menschen, die sehen können? Was passiert, wenn Menschen sich die Augen öffnen lassen? Und was, wenn sie meinen, den vollen Überblick schon zu haben? Der Evangelist Johannes erzählt, dass Jesus in Jerusalem einem Menschen, der von Geburt an blind gewesen ist, das Augenlicht geschenkt hat (Joh 9). Die Geschichte soll nicht nur zeigen, wie erfolgreich Jesus als Arzt gewirkt hat. Sie soll auch die Fragen beleuchten, was Blindheit und was Sehen ist, wie dialektisch beides miteinander verbunden sein kann und worauf diejenigen hoffen dürfen, denen sich Gott so zeigt, wie Jesus ihn vor Augen stellt. Die Erzählung öffnet den Blick für weit verbreitete Sichtweisen, die ganz eng sind, und für tiefe Einsichten, die aus der Dunkelheit ans Licht führen.

Der Text (Joh 9,1–12)

¹Und im Vorübergehen sah Jesus einen Menschen, der von Geburt an blind war. ²Und seine Jünger fragten ihn und sagten: „Rabbi, wer hat gesündigt, er oder seine Eltern, dass er blind geboren wurde?“ ³Jesus antwortete: „Weder hat er gesündigt noch seine Eltern, nein: Die Werke Gottes sollen offenbar werden in ihm. ⁴Wir müssen die Werke dessen tun, der mich gesandt hat, solange Tag ist. Es kommt die Nacht, da niemand wirken kann.

⁵Wann immer ich in der Welt bin, bin ich das Licht der Welt.“

⁶Als er dies gesagt hatte, spuckte er auf den Boden, machte einen Brei aus dem Speichel und strich ihm den Brei auf die Augen ⁷und sagte ihm: „Geh, wasch dich im Teich des Schiloach“, was übersetzt „Gesandter“ heißt. So ging er fort und wusch sich und kam, weil er sah.

⁸Die Nachbarn nun und die Leute, die ihn früher als Bettler gesehen hatten, sagten: „Ist das nicht der Mensch, der gegessen und gebettelt hat?“ ⁹Die einen sagten: „Er ist es“, die anderen sagten: „Nein, er sieht ihm nur ähnlich.“ Jener aber sagte: „Ich bin es.“ ¹⁰Da sagten sie ihm: „Wie wurden deine Augen geöffnet?“ ¹¹Jener antwortete: „Der Mensch, der Jesus heißt, hat einen Brei gemacht und meine Augen mit ihm bestrichen und mir gesagt: ‚Geh zum Schiloach und wasche dich.‘ So ging ich weg und wusch mich und konnte aufsehen.“ ¹²Und sie fragten ihn: „Wo ist er?“

Die Erzählung geht weiter – viel weiter. Die Heilung wird zum Stadtgespräch, das Stadtgespräch ist ein Streitgespräch: Ist der Geheilte der ehemals Blinde, oder ist er es nicht? Hat Jesus ein Sakrileg begangen, weil er den Blinden an einem Sabbat geheilt hat, oder zeigt die Heilung, dass er von Gott gesandt ist? Die Eltern werden ins Verhör genommen – und haben Angst, Farbe zu bekennen (Joh 9,18–23). Der Geheilte muss sich peinlichen Befragungen unterziehen – und bleibt dabei, dass Jesus ihm Gutes getan hat (Joh 9,13–17.24–34).

Zum Schluss sucht Jesus noch einmal das Gespräch mit ihm: Er offenbart sich ihm als „Menschensohn“ (Joh 9,35–38). Er deutet aber auch die Geschichte der Heilung, indem er den Grundsinn seiner gesamten Sendung klarstellt:

„Zum Gericht bin ich in diese Welt gekommen, damit die, die nicht sehen, sehen und die, die sehen, blind werden“ (Joh 9,39).

Die Heilung des Blindgeborenen ist keine glatte Erfolgsgeschichte. Sie ist vielschichtig. Sie öffnet neue Perspektiven.¹ Deshalb gehört sie auf den Ökumenischen Kirchentag mit dem Leitwort: „schaut hin (Mk 6,38)“.

Das Fehlurteil der Jünger Jesu: Selber schuld!

Die Erzählung beginnt mit einem massiven Fehlurteil der Jünger Jesu, dessen schockierende Eindeutigkeit einem bis heute hoch populären Mechanismus folgt: Wem etwas Schlechtes widerfährt, sei im Grunde selber schuld. Wer einen Herzinfarkt erleidet, habe eben ungesund gelebt; wer sich an Corona ansteckt, sei wohl unvorsichtig gewesen; wer zum Opfer einer Gewalttat wird, habe sich doch nur unnötig in Gefahr gebracht – es scheint, als würden Menschen mit der Härte dessen, was passieren kann, nicht zurechtkommen, wenn sie keine Erklärung fänden, die, frei nach Wilhelm Busch, eine „Moral von der Geschichte“ hat und die Betroffenen zur Verantwortung zieht.

Den Jüngern, die Johannes porträtiert, scheint der Zusammenhang selbstverständlich zu sein. Weil der Mensch von Geburt an blind gewesen ist, fragen sie nur, ob die Schuld bei den Eltern oder bei ihm selbst zu suchen sei. Sie sind sicher, dass Jesus denkt wie sie, aber mehr weiß als sie, so dass er die Frage beantworten kann. Wahrscheinlich meinen die Jünger, so sicher sein zu dürfen, weil sie in der eindeutigen Verhältnisbestimmung

¹ Vgl. Frey: Sehen, S. 725–741.

von Ursache und Folge einen Ausdruck der göttlichen Gerechtigkeit erkennen. „Wer anderen eine Grube gräbt, fällt selbst hinein“ (Spr 26,27).

Wie sehen die Jünger, wenn sie, mit Jesus unterwegs, den Mann sehen, der von Geburt an blind gewesen ist, und nach seiner oder seiner Eltern Schuld fragen? Sie sind nicht an diesem Menschen selbst interessiert. Sie sind scheinbar an Gott interessiert – aber so, als ob er ein Exempel habe statuieren wollen, das den Menschen die Augen dafür öffnen soll, wie hart und gerecht er eine Sünde bestraft, sei es der eigenen Person, sei es der Eltern.

Dieser Blick ist weniger der Ausdruck einer moralischen Überheblichkeit. Er ist eher der Blick einer theologischen Blindheit – so wird Jesus den Fall aufklären. Es ist zwar richtig, dass Sünde krank macht, sei es den Leib, sei es den Geist, sei es die Seele. Es wird im Neuen Testament auch überliefert, dass Jesus einen Menschen heilt, indem er ihm die Sünden vergibt (Mk 2,1–12 parr.). Aber der Umkehrschluss ist zynisch. Wer krank ist, kann durchaus an einer verborgenen oder offenen Schuld leiden, die nicht vergeben und vergessen worden ist. Aber wer leidet, ist damit noch lange nicht als Mensch entlarvt, der eine göttliche Strafe verbüßt. Das Denken der Jünger hat die christliche Exegese oft der alttestamentlich-jüdischen Weisheitstheologie zugeordnet. Diese Verbindung ist grundfalsch. Tatsächlich stehen nicht sie, sondern steht Jesus auf der Seite der Weisheit. Die Bücher der Weisheit Israels² loten in großen Tiefen der Seele und in feinen Verästelungen der Gesellschaft die Zusammenhänge von „Tun“ und „Ergehen“ aus – im Horizont der Gerechtigkeit Gottes. Genau dadurch brechen sie die gängigen Erklärungen auf. Das Buch Hiob zeigt, wie pervers es ist, auf Teufel komm raus einen Menschen, der leidet, einer Schuld überführen zu wollen, die er büßen müsse. Jesus hat nach dem Lukasevangelium die Gaffer kritisiert, die bei einem Unheil, das andere trifft, die Schuldigen unter den Opfern suchen und meinen, ihrerseits fein außen vor bleiben zu können (Lk 13,1–9).

Ob die Mahnung gefruchtet hat? Im Zeitalter der Präimplantationsdiagnostik ist die Frage der Jünger Jesu von bestürzender Aktualität. Wen und was sehen wir, wenn wir Menschen sehen, die von Geburt an ein Handicap haben? Wie lange werden wir diese Menschen noch sehen? Wie lange werden wir sie nur als Menschen mit Handicap sehen? Was haben sie uns zu sagen und zu zeigen? Was wissen und was sehen sie, das andere nicht wissen und nicht sehen? Wer sind sie – in unseren und in Gottes Augen? Menschen, die es eigentlich nicht geben sollte? Menschen, die der Welt ihre Defizite spiegeln? Oder Menschen, die Gottes Kinder mit eigenen Rechten, eigenen Charismen, eigenen Fähigkeiten sind?

Die Aufklärung Jesu: Gott wirkt

Jesus widerspricht seinen Jüngern aufs schärfste. Er verändert ihren Blickwinkel: weg von Schuld und Sühne, hin zu Gott und dem Menschen. Er leugnet nicht, dass es Sünde gibt; er ist im Johannesevangelium selbst derjenige, der sein Leben einsetzt, um alle zu retten, die Gott mit ihm vereinen will (Joh 10,11). Aber er sieht weiter als bis zu den äußersten Grenzen der Ethik und tiefer als bis in den Abgrund des Todes. In der Heilungsgeschichte bewahrheitet er, dass er das „Licht der Welt“ ist (Joh 8,12; 9,5): Er sieht die Welt und die Menschen mit den Augen Gottes; er bringt das Licht der Schöpfung, des Lebens und der Erlösung zum Leuchten. Licht ist in der Bibel Leben und Wahrheit; Jesus setzt sich nach Johannes so offen dem Licht Gottes aus, dass er es ausstrahlt; er hört so genau auf Gottes Wort, dass er die Wahrheit sagt und sie verkörpert (Joh 14,6: „Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben“).

² Vgl. Müllner: Herz.

Weil er von Gott kommt und zu Gott geht, kreist die Antwort Jesu auf die Frage der Jünger nicht um ihn selbst, sondern weitet den Blick für Gott – den die Jünger sich wie einen Strafvollzugsbeamten vorstellen, der hart, aber gerecht ist, während es nach Jesus gilt, Gottes Gerechtigkeit als seine Liebe und seine Liebe als seine Gerechtigkeit zu entdecken.³

Dieser Aufgabe widmet Jesus nach dem Johannesevangelium sein Leben.⁴ Er setzt sieben „Zeichen“⁵, die sichtbar machen sollen, wie Gott auf verborgene Weise mitten in der Welt wirksam wird und wie Menschen seine Liebe erfahren, auch wenn sie es nicht verstehen: bei der Hochzeit zu Kana (Joh 2,1–11), bei der Heilung des Sohnes eines königlichen Beamten (Joh 4,43–54) und des Gelähmten am Teich Betesda (Joh 5), bei der Speisung des Volkes und beim Gang über den See (Joh 6,1–15.16–21), schließlich bei der Auferweckung des Lazarus (Joh 11).

Die Heilung des Blindgeborenen ist das sechste, das vorletzte dieser Zeichen. Wie die Heilung am Teich Betesda wird sie ausführlich besprochen – ebenso kontrovers, aber diesmal nicht durch eine lange Erklärung Jesu, sondern durch Debatten derer, die das Ereignis gesehen und nicht gesehen, halb gesehen und falsch gesehen haben.

Die „Zeichen“ Jesu sollen die „Herrlichkeit Gottes“ offenbaren (Joh 11,40), deren Glanz auch auf Jesus fällt (Joh 2,11), der sie in Gottes Namen tut. Hier verweist er auf „die Werke Gottes, die offenbar werden sollen“ (Joh 9,3). Die meisten Übersetzungen schreiben „an ihm“. Das ist nicht falsch, aber wörtlich heißt es: „in ihm“, so wie auch in den meisten englischen Übersetzungen und in der lateinischen Bibel, der Vulgata. Der Mensch, der blind geboren wurde, ist nicht nur Objekt des Handelns Gottes, sondern Ort der Offenbarung: In seinem Innersten, in ihm selbst wird alles Licht; so wird er leben und wieder sehen können.

Auffällig ist auch der Plural mit dem bestimmten Artikel: „die Werke Gottes“. Jesus zielt in keiner Weise auf einen spontanen Eingriff Gottes in die Naturgesetze. Eine solche Intervention bliebe willkürlich; sie wäre eine Einzelaktion; sie würde der Schöpfung widersprechen. Jesus verweist mit dem bestimmten Plural vielmehr auf das Wirken Gottes überhaupt: Er ist der Schöpfer – und will, dass dieser Mensch lebt. Er ist der Herr Israels – und lässt sein Licht in Jerusalem scheinen. Er ist der Richter – und verwirft diejenigen, die zu klein von ihm denken. Er ist der Erlöser – und wird diesen Blinden zu einem Seher machen.⁶

Jesus heilt den Menschen, um zu offenbaren, dass er in Gottes Augen leben und sehen soll. Jesus schaut ihn mit den Augen Gottes so an, dass der Blinde er selbst wird: ein Geschöpf Gottes, das blind war und nun sehen kann, aber seine Blindheit nicht vergisst, sondern in seine Optik integriert.

Freilich ist Jesus nicht Gott, der Vater, selbst. Er ist ein Mensch; er ist an Raum und Zeit gebunden. Er wird ohnmächtig sein; es wird für ihn Nacht werden, die Nacht der Passion (vgl. Joh 13,30). Deshalb ist der Kairos da; Jesus darf an dem Menschen nicht vorbeigehen, sondern muss das Momentum nutzen – und er klärt seine Jünger (in der ersten Person Plural: „wir“) auf, dass auch sie aufmerksam sein müssen, um die Zeichen der Zeit zu erkennen, sensibel, um Menschen so zu sehen, wie sie für Gott sind. Alle Menschen, die Jesus nachfolgen, werden, wie Jesus selbst, nicht ewig Zeit haben, ihre Augen zu öffnen und ihre Blicke zu schärfen. Aber sie werden die Chance ihres Lebens erhalten – bei jedem Menschenkind, das sie anschauen.

Allerdings brauchen sie keine Angst zu haben, dass es einmal definitiv zu spät sein wird. Denn Jesus selbst schafft Zeit und Raum, nicht nur als Irdischer, sondern auch als Auferstandener. In den meisten Übersetzungen

³ Philosophisch reflektiert von Ricoeur: Liebe und Gerechtigkeit.

⁴ Vgl. Van den Heede: Exeget Gottes.

⁵ Vgl. Schnelle: Signs, S. 231–244.

⁶ Vgl. Koch: Geschaffen, S. 195–223.

wird dieser entscheidende Punkt aber ein wenig verwischt. „Solange ich in der Welt bin, bin ich das Licht der Welt“, steht bei Joh 9,5 sowohl in der Einheitsübersetzung als auch in der Lutherbibel – so als ob Jesus eine definitive Frist gesetzt sei und es so etwas wie einen Zeitschalter geben würde, der das Licht der Welt ausknipsen könnte. Die griechische Konjunktion zielt aber nicht auf ein kommendes Ende, sondern auf kommende Möglichkeiten: „Wann immer ...“. Es ist dann keineswegs egal, ob man eine Chance nutzt oder verpasst; aber Jesus war nicht nur bis zu seiner Kreuzigung das „Licht der Welt“, sondern ist es bis in alle Ewigkeit; auch nach Ostern wird es die Lichtblicke geben, in denen Menschen andere sehen, wie sie sind, und ihnen helfen, wo es nottut, aber auch sich helfen lassen, wenn sie der Hilfe bedürfen.

Die Heilung des Blinden: Jesus sendet

Ungewöhnlich beschreibt Johannes, wie die Heilung vonstattengeht. In einem Zeitalter medizinischer Sterilität und hygienischer Distanz scheint, was erzählt wird, absurd. Es hat jedoch in der johanneischen Erzählung seinen Sinn. Immer wieder wird in den Evangelien überliefert, dass Jesus keine komplizierte Medizintechnik anwenden muss, um Menschen zu heilen. Die antiken Praktiken waren andere als die heutigen. Aber die ärztliche Kunst schien an genauem Wissen über kompliziert herzustellende Medikamente, an gekläarter Erfahrung aus vielen Fehlversuchen und an charismatischer Präsenz verehrter Mediziner zu hängen, die an Heilstätten wirkten oder von Dorf zu Dorf, von Stadt zu Stadt zogen, um ihre Dienste anzubieten.

Jesus jedoch wird im Neuen Testament immer wieder so dargestellt, dass er dieser magisch anmutenden Praktiken gar nicht bedarf. Sein Wort reicht; er heilt, indem er sagt, was er will. So ist es auch bei Johannes: als er den Sohn eines königlichen Beamten vor dem Tode bewahrt (Joh 4,43–54) und als er den Gelähmten am Teich Betesda in Bewegung setzt (Joh 5,1–18).

Hier aber wird beschrieben, dass Jesus mit Speichel einen Brei, wie eine kleine Schlamm-packung, angerührt und dem Blinden auf die Augen gestrichen habe (Joh 9,6). In vielen Auslegungen wird nach Parallelen gesucht, die dem menschlichen Speichel einen Heileffekt zuschreiben (Mk 7,33; 8,23). Aber hier erfolgt die Heilung nicht durch den Speichel und die Paste, sondern dadurch, dass der Mensch zum Teich Schiloach (Siloah) geht, um sie dort abzuwaschen, wie Jesus es ihm aufträgt. Das Aufstreichen des Breis ist deshalb noch nicht Teil der Therapie, sondern bereitet sie vor. Der Brei bedeckt die Augen; er verdoppelt die Blindheit. Er stellt sie symbolisch dar, aus der Hand Jesu. Deshalb kann das Abwaschen der Paste bewirken, was es nach Jesu Willen soll: die Augen des Blinden öffnen.

Den entscheidenden Hinweis auf diese Deutung gibt der Evangelist selbst, indem er – wie oft in seinem Evangelium – einen hebräischen oder aramäischen Ausdruck ins Griechische, also in die Muttersprache derer übersetzt, für die er sein Buch schreibt (Joh 9,7). Die Übersetzung, die er hier anbietet, ist kühn, aber nicht abwegig. Der Name des Teichs, Schiloach, wird mit dem hebräischen Wort für „Gesandter“ in Verbindung gebracht: *schaliach*. Die Konsonanten sind identisch; nur die Vokalisation ist eine andere. Johannes verfolgt eine christologische Deutung. Der Gesandte ist für ihn Jesus selbst. Der Evangelist spielt mit dieser Übersetzung: Der Mann solle „zum Teich des Schiloach“ gehen, also zum Teich des Gesandten, zum Teich Jesu. Als der Geheilte seine Geschichte erzählt, verkürzt er nach dem ursprünglichen Text sogar noch: „zum Schiloach“, also zum Gesandten, habe Jesus ihn zu gehen angewiesen (Joh 9,11).

Dass der Evangelist mit seiner Übersetzung philologisch nicht ganz exakt, sondern kreativ ist, wird er gewusst haben. Schiloach ist zur Zeit Jesu eine Wasseranlage, ein Teich, der am Fuß des Berges Zion von der Gihonquelle gespeist wird (vgl. 2 Kön 20,20; Jes 22,11). Bei Jesaja heißt der Ort: „Wasser des Schiloach“, zu

Deutsch: Wasser, das entsandt ist (Jes 8,6). Die Bezeichnung leitet sich von dem Kanal ab, aus dem sich das Wasser speist. Früher hat man den Ort dort gesucht, wo der Kanal aus dem Fels tritt; heute zeigt man ca. 100 Meter weiter südlich eine Teichanlage aus der Zeit Jesu, die 2004 bei Ausgrabungen entdeckt worden ist. In der theologischen Geographie, die Johannes seinem gesamten Evangelium zugrunde legt, besonders den Jerusalem-Perikopen, entfaltet der Teich mit seinem Namen eine doppelte Bedeutung. Zum einen steht er dafür, dass die gesamte Stadt Jerusalem wie das ganze Land Israel ein großes Symbol für Gott ist – mit seinen Menschen, seiner Landschaft, seinen Orten, seinen Institutionen, seinen Festen, seinen Namen. Jesus kennt und nutzt diese Symbolik; er zeichnet sich in sie ein. Johannes sieht Jesus als *das* Symbol Gottes; er weiß, dass die Christologie eine Glaubensfrage ist (Joh 20,30–31), und macht deutlich, dass Jesus sich nur im Horizont der Heilsverheißungen Gottes an sein Volk Israel erkennen lässt.

Zum anderen steht der Name dafür, dass Jesus, indem er den Blinden mit dem Speichelbrei auf seinen Augen an den Teich schickt, nicht von sich weg, sondern zu sich hin weist. Auch diese Verbindung ist in der johanneischen Theologie begründet. Jesus ist nicht nur dort zu finden, wo er leiblich anwesend ist, sondern überall dort, wo Gott „im Geist und in der Wahrheit“ angebetet wird (Joh 4,23). Es gibt keinen Ort, an dem Gott nicht gefunden werden könnte; es gibt keinen Namen, der nicht auf Gott verweisen könnte. Jesus identifiziert sich mit Jerusalem und Israel; er identifiziert sich mit dem Kosmos, in dem er Kunde von Gott bringt (Joh 1,18). „Gott in allen Dingen suchen und finden“, hat Ignatius von Loyola, der Gründer des Jesuitenordens, diese Möglichkeit beschrieben und in seinen Exerzitien gestaltet. Bei der Heilung des Blindgeborenen verknüpft Jesus Natur und Kultur: das Wasser der Quelle, den Ort des Teiches, seinen Namen und den Gesandten Gottes. Die Entdeckungsreise, die zu Gott führt, beginnt in Jerusalem – und kann auch in Frankfurt Station machen, wie in aller Welt. Sie braucht offene Augen und öffnet die Augen.

Der Blinde wird von Jesus geheilt – nicht unabhängig von ihm, aber so, dass er durch Jesus selbst aktiv wird. Blind, wie er ist, lässt er sich dorthin schicken, wo er lebt und Gott findet, in die Stadt Jerusalem, zum Teich Schiloach, zum Gesandten, zu Jesus (Joh 9,7). Aufmerksam wie er ist, tut er genau das, was Jesus ihm gesagt hat: Er wäscht sich den Brei ab, der seine blinden Augen bedeckt. Aktiv, wie er ist, macht er noch mehr als das, was Jesus ihm aufgetragen hat: Er zieht die Konsequenz und kommt wieder zu Jesus. Die griechische Wendung lässt sich unterschiedlich übersetzen: Luther und die Zürcher Bibel geben sie wortwörtlich wieder: „kam sehend zurück“. Die Einheitsübersetzung macht es plastischer: „Und als er zurückkam, konnte er sehen“. Pointierter ist eine Übersetzung, die das griechische Partizip kausal auflöst: „Er kam, weil er sah“. Später berichtet er: „So ging ich weg und wusch mich und konnte aufsehen“, wie es wörtlich heißt (Joh 9,11): Erst sieht er, deshalb kommt er.

Die Geschichte ist damit aber nicht zu Ende, sondern beginnt erst: weil sie Diskussionen auslöst. Der Mann steht im Mittelpunkt. Der Geheilte wird zum Gesandten – der anfangs selbst nicht weiß, wie ihm geschieht. Von Anfang an ist ihm klar, dass der Mensch, der ihn geheilt hat, „Jesus“ heißt (Joh 9,11); ein „Prophet“ sei Jesus, insistiert er gegenüber Pharisäern, die ihn befragen (Joh 9,17), auf keinen Fall ein Sünder, wie ihm unterstellt wird (Joh 9,31), sondern „von Gott“ sei er, sonst hätte er nichts tun können (Joh 9,33). Gut bekommt ihm dieses Bekenntnis nicht. „In Sünden“ sei er „geboren“ (Joh 9,34), wird ihm entgegengehalten, so als ob er nun gerade nicht sehen könne und durch das, was er wahrnimmt und bezeugt, genau in den Zustand zurückfallen würde, in dem Jesu Jünger ihn eingangs der Erzählung sehen.

Aber weil Jesus sich ihm zuwendet, ändert sich sein Blick. Jesus offenbart sich ihm als „Menschensohn“ (Joh 9,35). „Menschensohn“ ist ein Hoheitstitel, der auch die Niedrigkeit Jesu einfängt. Johannes hat ihn

stark betont. Der „Menschensohn“ ist bei Ezechiel die Bezeichnung des Propheten selbst, durch Gott, der ihn anredet, um ihn zum Reden zu bringen (Ez 2,1 u.ö.); bei Daniel ist einer „wie ein Menschensohn“ eine endzeitliche Gestalt, die Gott sendet, um die Katastrophen zu beenden, die von einander bekämpfenden Weltreichen ausgelöst werden, und das Reich Gottes zu errichten, das ein für alle Mal Frieden schafft (Dan 7,13–14). In allen Evangelien bezieht Jesus sich auf diesen „Menschensohn“, im Blick auf seine Vollmacht, sein Leiden und seine Auferstehung, aber auch seine Wiederkunft. So ist es auch bei Johannes, nur mit eigenen Akzenten.⁷ Der Menschensohn verbindet die Menschen mit Gott – wie es in Jakobs Traum von der Himmelsleiter (Gen 28,12) in Szene gesetzt wird (Joh 1,51). Er wird in den Himmel aufgenommen, wie er aus dem Himmel herabgestiegen ist (Joh 3,13; 6,62). Er wird gekreuzigt, aber am Kreuz erhöht werden, als paradoxes Zeichen der Verbindung mit Gott (Joh 3,14; 8,28; 12,23.34). Er hat von Gott die Vollmacht, Gericht zu halten (Joh 5,27) – wie er es in Joh 9,35 beschreibt. Er gibt die Speise zum ewigen Leben – durch sein Fleisch und sein Blut (Joh 6,27). Er demütigt sich als Diener, der seinen Jüngern die Füße wäscht – und offenbart dadurch seine Herrlichkeit, die in der Liebe besteht (Joh 13,31). Johannes baut die Spannung zwischen dem Menschsein und der Göttlichkeit des Menschensohnes noch stärker auf als die Synoptiker. Er klärt, woher Jesus kommt und wohin er geht: von Gott zu Gott; im Johannesevangelium wird deutlich, dass der Weg des Menschensohnes die Menschen tatsächlich erreicht und ihnen durch die Nachfolge Jesu die Einheit mit Gott eröffnet. In der Selbstoffenbarung Jesu als „Licht der Welt“ (Joh 9,5) wird diese Verheißung konkret. Als Menschensohn hält er das Gericht – zum Heil; als Menschensohn verweist er nicht nur auf die Zukunft, die noch aussteht, sondern auf die Gegenwart, in der sich schon alles zum Guten wenden kann.

Der Blindgeborene erkennt Jesus als den Menschensohn; er will ihm glauben und glaubt ihm; er verehrt ihn als „Herr“, Kyrios auf Griechisch (Joh 9,38), weil er denkt, in diesem Menschen Gott zu begegnen. Zugleich erkennt er, dass er bei Gott in hohem Ansehen steht, weil Jesus ihm die Augen öffnet. Er sieht, dass er blind war; er leugnet nicht, der Blinde gewesen zu sein (Joh 9,9); aber nachdem er sich gewaschen hat, schaut er „auf“ (Joh 9,11) – und deshalb erkennt er nicht nur die Welt und sich selbst, sondern auch Gott in einem neuen Licht: in dem, das Jesus ausstrahlt.

Die Einladung der Geschichte: Sehen lernen

Zum Schluss der Erzählung, nach allen Verwicklungen, die seine Heilung des Blindgeborenen ausgelöst hat, nach der Kritik der Jünger und nach der Begegnung mit dem Geheilten, der zum Glauben findet, klärt Jesus im Johannesevangelium, wie Sehen und Nicht-sehen zusammengehören: wie sie wechselseitig miteinander verbunden sind, voneinander abhängig und aufeinander verwiesen.

Zuvor hatte Jesus erklärt, in die Welt nicht gekommen zu sein, um sie zu richten, sondern um sie zu retten (Joh 3,17). Diese Heilsverheißung bleibt gültig, wenn Jesus nun vom Gericht spricht, zu dem er in die Welt gekommen ist (Joh 9,39). Denn dieses Gericht zielt nicht auf die ewige Verdammnis, sondern auf das ewige Leben (Joh 10,10: „Ich bin gekommen, dass sie das Leben haben und es in Fülle haben.“). Was sich in der Sendung Jesu herausstellt, ist ein enorm kritisches Potential. *Krīma*, *Krīsis* ist das griechische Wort für Gericht. Die Sendung Jesu ist kritisch, weil sie durch die Klarheit, in der sie von Gott spricht, alle Widerstände aufdeckt, die sich gegen Gott und gegen Jesus, seinen Gesandten, richten – weil Gott nicht so sein könne, wie Jesus sagt, und Jesus nicht der sein könne, als der er sich zu Wort meldet: Gottes Sohn, der Gute Hirte, der „Retter der Welt“, wie ausgerechnet die Menschen in Samaria erkennen, die durch die Frau am Jakobsbrunnen zu Jesus gekommen sind (Joh 4,42).

⁷ Vgl. Sasse: Menschensohn.

Dieses Wort, mit dem Jesus abschließend die Blindenheilung kommentiert (Joh 9,39), ist dialektisch. Allzu oft – und nicht ohne antijüdische Untertöne – ist es so gedeutet worden, dass die Pharisäer, die Einwände gegen Jesus haben und den Geheilten aus ihrer Gemeinschaft ausstoßen, die – angeblich – Sehenden sind, die – tatsächlich – blind werden, während der Blindgeborene, den Jesus sehen lässt, all diejenigen repräsentiert, die zum Glauben an Jesus kommen. Diese Deutung macht aber zwei Fehler. Zum einen redet Jesus nicht von denen, die lediglich zu sehen meinen, sondern von denen, die tatsächlich sehen. Zum anderen sind Sehen und Blindsein aufeinander bezogen: Wer sieht, wird blind; wer blind ist, wird sehend; wem die Augen geöffnet werden, erkennt, blind zu sein; wer die eigene Blindheit sieht, lässt sich die Augen öffnen.

Das Wort unterscheidet also nicht zwei Menschengruppen, von denen die einen verloren gehen, obgleich sie sich auf der Sonnenseite Gottes sehen, während die anderen, die im Schatten stehen, das Licht Gottes erblicken. Es spricht auch nicht nur von einer Einmalaktion, die alles auf den Kopf stellt – und dadurch die Strukturen verfestigt, die zwischen denen, die sehen, und denen, die blind sind, scharf unterscheiden. Jesus deckt nach Johannes vielmehr einen dramatischen Prozess auf, der permanent abläuft, wenn es um den Glauben geht: Menschen vergeht Hören und Sehen, wenn sie von Gott berührt werden; die Augen gehen ihnen über; sie sehen, dass sie blind sind – und in ihrer Blindheit geht ihnen ein Licht auf.

Diese Dialektik öffnet die Augen – auch für den Ökumenischen Kirchentag und über ihn hinaus. Wer sieht, dass Blinde sehen können, was Sehende nicht sehen, muss sie fragen und auf sie hören, um den eigenen Blickwinkel zu erweitern. Alle, die erkennen, bei allem, was sie sehen, blind zu sein, weil sie Wichtiges, vielleicht Entscheidendes übersehen, können Gott bitten, ihnen die Augen zu öffnen: für das, was im Argen liegt; für das, was schön ist, auch wenn es verborgen ist; für das, was sich ändern kann und ändern soll.

Die Erzählung vom Teich Schiloach ist mit einer anderen Geschichte verbunden, die zu Ostern spielt und von der orthodoxen Kirche gerade an dem Sonntag gelesen wird, an dem der Ökumenische Kirchentag aufbrechen wird, in die Welt und in den Alltag hinein: die Geschichte vom ungläubigen Thomas (Joh 20,24–29). Er kann nicht glauben, wenn er nicht sieht; er darf Jesus an seinen Wundmalen erkennen; er hört, was keine Kritik an ihm, sondern eine Ermutigung für alle ist:

„Selig, die nicht sehen und glauben“ (Joh 20,29).

Zusammen mit der Heilung des Blindgeborenen und ihrer Deutung deutet sie die Spannweite dieses Wortes an, des letzten, das Jesus nach dem ursprünglichen Text des Johannesevangeliums (Joh 1–20) sagt. Alle Nachgeborenen sind blind: Sie haben Jesus nicht gesehen. Aber sie können glauben; sie können in ihrer Blindheit sogar selig werden. Das Buch, das Johannes schreibt, öffnet ihnen die Augen (Joh 20,30–31) – dafür, dass Gott ihnen die Augen öffnet.

Blinde sehen – ist eine Aussage, die paradox ist und deshalb präzise, weil der unsichtbare Gott vor Augen tritt; es ist eine Einladung, der zu folgen den Gesichtskreis weitet, und eine Verheißung, ohne die niemand glauben würde.

Literatur

Jörg Frey: Sehen oder Nicht-Sehen? (Die Heilung des blind Geborenen) Joh 9,1–41, in: Ruben Zimmermann u.a. (Hg.): Kompendium der frühchristlichen Wundergeschichten. Bd. 1: Die Wunder Jesu, Gütersloh 2013, S. 725-741.

Christiane M. Koch: Geschaffen, um Gott zu sehen – Die Heilung des Blindgeborenen als „Schöpfungsereignis“ in Joh 9,1–38, in: Georg Fischer/Andreas Vonach (Hg.): Horizonte biblischer Texte, S. 195–223. Festschrift für Josef M. Oesch zum 60. Geburtstag (OBO 196), Freiburg/Schw. 2003.

Ilse Müllner: Das hörende Herz. Weisheit in der hebräischen Bibel, Stuttgart 2006.

Paul Ricoeur: Liebe und Gerechtigkeit – Amour et Justice, mit einer deutschen Parallelübersetzung von M. Raden, hg. v. Oswald Bayer, Tübingen 1990.

Markus Sasse: Der Menschensohn im Evangelium nach Johannes (TANZ 35), Tübingen 2000.

Udo Schnelle: The Signs in the Gospel of John, in: Paul N. Andersohn/Felix John u.a. (Hg.): John, Jesus, and History, Volume 3. Glimpses of Jesus through the Johannine Lens, Atlanta 2016, S. 231–244.

Philippe van den Heede: Der Exeget Gottes. Studie zur johanneischen Offenbarungstheologie (HBS 86), Freiburg i. Br. 2017.

Bibelarbeiten Freitag

Mit Dir will ich meinen Bund aufrichten – Genesis 6,12–22

Übertragung in Leichte Sprache – Gott schaut auf die Erde. Gott rettet Noah. Alle Menschen dürfen hoffen.

Gott schaut auf die Erde.

Alle Menschen sind böse geworden.

Alle Menschen: Außer Noah.

Ich lasse eine Flut von Wasser kommen.

Alle Menschen ertrinken in der Flut.

Und mit den Menschen die ganze Welt.

Gott sagt zu Noah:

Die Menschen sind böse geworden.

Ich lasse die bösen Menschen sterben.

Und mit den Menschen die ganze Welt.

Du, Noah, aber wirst leben.

Die Arche rettet dich.

Mit dir, Noah, fange ich auf der Erde neu an.

Du sollst für dich selbst ein großes Schiff bauen:

Eine Arche.

Nimm deine Familie mit in die Arche:

Deine Frau und deine Söhne und ihre Frauen.

Nimm auch Tiere mit.

Ganz verschiedene Tiere.

Die Arche muss sehr groß werden.

Sie muss viele Zimmer haben.

Und ein Fenster.

Und eine Tür.

Immer ein Tier männlich und ein Tier weiblich.

Nimm genug zu essen mit:

Für dich und deine Familie und die Tiere.

Auch wenn es viel Wasser gibt:

In der Arche muss es trocken bleiben.

Was Gott will:

Das tut Noah.

„Die Erde wehrt sich...“ – Aber was tut eigentlich Gott?

Jan-Dirk Döhling

„Die Erde scheint sich ein bisschen zu stemmen und zu wehren gegen die Menschen und gegen ihr Tun. Der Mensch denkt immer, dass er alles weiß und alles kann. Das Tempo, das wir in den letzten Jahren vorgegeben haben, war nicht mehr zu toppen. Macht, Gier, Profit, Rekorde standen im Vordergrund. Umweltkatastrophen in Australien oder sonst wo haben uns nur am Rande bewegt. ... [aber] jetzt haben wir was erlebt, was die ganze Menschheit betrifft ...“¹

Dass sich die Welt in einer Krise befindet, die die Existenz ganzer Ökosysteme, ungezählter Lebewesen und der Menschheit wie wir sie kennen gefährdet, ist nicht erst seit der Coronapandemie bekannt. Neu ist ein breiteres und konkreteres Gespür davon, wie verletzlich auch technisierte Gesellschaften immer schon und immer noch sind, wenn sich in der Natur auch nur ein Winziges ändert.

Der Bibelarbeitstext aus der Fluterzählung im Buch Genesis scheint wie gemacht für eine solche Gegenwart, fasst er doch nicht weniger als den Weltuntergang und die Rettung daraus ins Auge.

¹ Löws große Worte zur Corona. „Die Erde wehrt sich gegen die Menschen“, in: <https://www.kicker.de/772409/artikel> [abgerufen am 06.05.2020].

Bei aller Aktualität aber verweisen Sätze wie der obige auf eine entscheidende Differenz: In der Bibel ist es nicht „die Erde“, die sich wehrt. Gott selbst bringt, wie es in V. 17 wörtlich heißt, „den Himmelsozean auf die Erde“. Dies ist aufs Ganze der Erzählung gesehen (Gen 6,5–9,17) zwar kaum die halbe Wahrheit. Gott befiehlt ja mit der Flut auch die Bergung aller Spezies des Lebens in die Arche. Vor aber allem ändert Gott im Laufe der Flut und danach (Gen 8,1.20–22; 9,1–17) seine Haltung zu Menschheit und Welt. Gott lässt – dies ist eine zentrale und verwirrende Pointe der Gesamterzählung² – seine destruktive Sicht auf die defizitäre Schöpfung hinter sich und versichert hoch und heilig, eine derartige Verheerung werde sich nicht wiederholen (vgl. Gen 8,20–22; Gen 9,1–11).

Jedenfalls nicht, wenn es nach Gott geht – oder ginge. Dieser Konjunktiv und dieses „Wenn“ markieren die Grunddifferenz zwischen der Bibel und dem Krisen-Lebensgefühl der Spätmoderne. Denn so klar den Menschen der Antike war, dass nur Gott oder die Götter das Ende der belebten Schöpfung und der menschlichen Zivilisation herbeiführen könnten, so anstößig und beinahe undenkbar ist heute ein solches Gottes- und Weltbild; das gilt selbst dann, wenn eine Pointe der biblischen Erzählung ist, dass Gott selbst dieses Bild von sich hinter sich lässt.

Aber während Gott, salopp gesagt, die Flut hinter sich hat, haben wir sie, so scheint es, vor uns. Im Kontrast zur Antike ist es uns zur naturwissenschaftlich gesicherten Gewissheit geworden, dass nicht Gott, sondern die Menschheit dabei ist, das Ende der Welt, wie wir sie kennen, ins Werk zu setzen.

Um zu wissen, was zu tun ist und was nicht, braucht es keine religiösen Texte und keine Bibelarbeit. Wozu aber braucht es sie dann? Was hören, lernen und erfahren wir aus dem alten Text, das wir ohne ihn nicht schon wüssten? Heute – so scheint es – ist der Mensch zum entscheidenden Faktor in Sachen Weltuntergang geworden. In der biblischen Erzählung ist Gott – in Vernichtung (Gen 6,6–7.17) und Rettung (Gen 8,1.21; 9,1–17) – die buchstäblich *entscheidende* Figur. Gott empört sich über die Bosheit der Menschen so sehr, dass er sie leid wird (Gen 6,6–8), beschließt die Flut, initiiert den Bau der Arche und öffnet die Himmelschleusen (Gen 7,10–11). Gott gedenkt Noachs und der Arche (Gen 8,1), lässt die Wasser sinken, ändert seine Sicht auf die Menschheit (Gen 8,21; vgl. Gen 6,5–7), sagt feierlich den Fortbestand der natürlichen Lebensrhythmen zu (Gen 8,22), stiftet mit seinem Bund eine grundlegend neue Ordnung zur Gewaltbegrenzung zwischen den Geschöpfen (Gen 9,1–17) und hängt den Bogen als Erinnerungszeichen (auch für sich!) in die Wolken (Gen 9,14–16). Spannungsvoll geht es zu in Gott selbst und zwischen unseren Gottes- und Weltbildern und denen der Bibel.

Im Gespräch über Gott und die Welt!

Doch auch der Text selbst ist in mehrfacher Hinsicht spannungsreich. Mehrere Stellen in Gen 6–9 nämlich zeigen, dass dort verschiedene Stimmen erklingen und der jetzige Text aus mehreren Erzählfäden zusammengewoben wurde.³ Am deutlichsten wird dies in den Angaben darüber wie viele Tiere je Art in die Arche kommen. Heißt es zuerst, es seien je Art ein männliches und weibliches Tier (Gen 6,19–20), so wird später bei der Anzahl reiner und unreiner Tiere unterschieden (Gen 7,1–5). Doch auch dort, wo die Begründung(en) der Flut (Gen 6,5–8; vgl. 6,12–13.17 und 7,4) und das Geschehen nach ihrem Ende berichtet sind (Gen 8,20–22; vgl. 8,19; 9,1–17), zeigt sich: Wichtiges wird zweimal erzählt. Die Forschung unterscheidet im Blick auf diese Erzählfäden in der Fluterzählung und in weiten Teilen der Tora zwischen sog. priesterschriftlichen Teilen einerseits, da die so bezeichneten Texte – wie wir im Bibelarbeitsabschnitt für den ÖKT sehen werden – konzeptionell oft an Fragen des Gottesdienstes und des Tempels interessiert sind, und den sog. nichtpriesterlichen Abschnitten andererseits.

² Vgl. Döhling: Der bewegliche Gott., S. 85–133 sowie ders.: Artikel: Reue Gottes

³ Vgl. Baumgart: Artikel: Sintflut.

Die beiden Stimmen setzen im Blick auf die Gründe für die Flut und die Welt nach der Flut je eigene Akzente. Etwa darin, dass Gott – im nichtpriesterlichen Teil – nach der Flut seine Sicht auf die böse Menschheit (Gen 6,5–8), die ihn die Erschaffung der Welt buchstäblich bereuen und die Flut herbeiführen ließ, zwar fast wörtlich wiederholt (Gen 8,21), aber dann die entgegengesetzte Konsequenz zieht, nämlich den ewigen Bestand der Schöpfung und ihrer Rhythmen zu verkünden (Gen 8,22). Nicht Welt oder Menschheit, so ließe sich im Blick auf diese Linie der Erzählung sagen, Gottes Weltsicht, wörtlich Gottes „Herz“ (Gen 6,6; 8,21), ist nach der Flut anders geworden. Die priesterschriftlichen Abschnitte hingegen akzentuieren weniger eine Änderung Gottes, sondern die Veränderung der Welt durch Gottes Bund mit ihr, durch realistischere (Gen 9,3) aber gleichwohl strikt gewaltbegrenzende (Gen 9,4–6) Gebote und ein der Schöpfung eingewobenes Friedenszeichen (Gen 9,14–15).

In der Fluterzählung der Bibel sind diese Positionen zu einem Gespräch über Gott und Schöpfung, über Gottes Handeln und das der Menschen verwoben. Hinzu kommt eine weitere, gleichsam interkulturelle Gesprächsebene. Denn die biblische Erzählung ist weder die einzige, noch die älteste Erzählung über eine göttliche Vernichtungsflut und die Rettung eines Einzelnen. Seit dem Ende des 19. Jahrhunderts sind vor allem aus den Hochkulturen des Zweistromlandes mehrere Flutmythen bekannt geworden, die sich in vielen Details mit der biblischen Erzählung decken, teils aber auch erheblich von ihr abweichen. So berichtet das babylonische Gilgamesch-Epos⁴ in einem Exkurs von dem Fluthelden *Utnapischtim*, dem Ea, der Gott der Weisheit, den Beschluss der Götter zu Vernichtung der Menschheit durch eine Flut verraten habe. Ähnlich erzählt das altbabylonische Atrachasis-Epos⁵ von einer Flut, die der Göttervater über die Menschheit verhängt habe und der einzig *Atrachasis* auf Anraten des Gottes Enki durch den Bau eines Schiffes entkommen sei. Archäologische Funde belegen, dass altorientalische Fluttraditionen auch auf dem Boden des Alten Israels bekannt waren. Israel selbst hat während des sog. babylonischen Exils im sechsten Jahrhundert v. Chr. die prägenden Texte der Kultur des Zweistromlandes kennengelernt, aufgenommen und transformiert. Schließlich zeigen einzelne Vokabeln, wie die für das Erdpech zum Abdichten der Arche, dass die hebräische Fassung (hebräisch *kopaer* V. 13), auf eine altorientalische Vorlage zurückgeht (akkadisch *kupru*).⁶

Bei aller interkulturellen Weite und dem Willen, auch das Denken anderer in die eigenen Gottesvorstellungen einzubeziehen, die in der biblischen Erzählung greifbar werden, treten aber auch deutliche Grenzziehungen hervor. Die Götter des Zweistromlandes sind – wie sie erst im Laufe der Flut merken – regelrecht abhängig von den Menschen. Denn diese wurden just dazu geschaffen, durch ihre Arbeit die Götter mit Opfergaben zu versorgen und so zu ernähren. Mit der Flut schneiden sich die Götter also die Versorgung ab, was anscheinend zuvor nicht bedacht worden war. Der Gott der Bibel *braucht* die Menschen nicht als Arbeitstiere, sondern *will* sie als Ebenbilder (Gen 1,26–28) Bei aller Empfindsamkeit für das, was in ihr geschieht, ist der Gott der Bibel nicht physisch abhängig von der Schöpfung, sondern frei für sie.

Zum anderen: In den Erzählungen des Zweistromlandes resultiert der Beschluss zur Flut, zu Rettung und Neuanfang mit der Menschheit aus der gemeinsamen Beratung, dem Konflikt und der Meinungsänderung *mehrerer* Götter: Ein erzürnter, von der Menschheit buchstäblich genervter Hauptgott verhängt die Flut; ein listiger und menschenfreundlicher Weisheitsgott verrät diesen Plan und regt den Bau der Arche an und eine um die ertrinkende Menschheit trauernde, liebende Göttin stimmt im Lauf der Flut den Rat der Götter um, mit der Menschheit künftig anders zu verfahren. Die einzelnen Götter haben in ihrer Haltung zur Welt durchaus feste Rollen. So werden widersprüchliche Welterfahrungen, unsägliches Leid, rettendes Wissen und gnädiger Neuanfang religiös erklärlich.

4 Vgl. Zgoll: Artikel: Gilgamesch-Epos.

5 Vgl. Shelata: Artikel: Atrachasis, dort auch Informationen zu weiteren antiken Flutepen.

6 Ebach: Noah, S. 64–65.

Im biblischen Glauben wird das, was im Alten Orient ein Götterkonflikt mit verteilten Rollen war, zum Konflikt und Entwicklungsdrama in dem einen Gott. Gott richtet und rettet (Gen 6,7.8; 6,12–13.14–20). Gott reut, dass er die Menschheit schuf (Gen 6,5–8) und „bereut“ später diese Reue (Gen 8,21), macht also Erfahrungen mit der Welt, die nicht nur die Welt, sondern IHN oder SIE selbst verändern. Aber was bedeuten diese Wandlungen Gottes? Sind sie „mythische Eierschalen“⁷, denen der Glaube eigentlich entschlüpft ist. Oder muss gerade der Glaube an den einen Gott seine Veränderlichkeit denken, wenn nicht Gott und Welt heillos auseinanderfallen sollen?

Und was folgt daraus für uns Menschen? Noach gehorcht stumm, verliert aber kein Wort an oder über einen Gott, der – außer ihm und den Seinen – alle Welt verdirbt. Auch sein Opfer verrichtet er wortlos, um sich bald darauf kräftig zu betrinken (Gen 9,20–21). Noachs Schweigen lässt sich so deuten, dass er Gottes Urteil über die Welt teilt oder gerade umgekehrt so, dass er „vor, während und nach der Flut Gott die Zustimmung“ verweigert.⁸ Gerade wenn auch der eine Gott wandelbar und veränderlich ist, fällt umso mehr auf, dass Noach, anders als später Abraham oder Mose (Gen 18,1–33; Ex 32,7–14), nicht vor Gott für das Leben der verderbten Schöpfung eintritt, was die jüdische Tradition durchaus kritisch vermerkt (Babylonischer Talmud, Sanhedrin 8a). Die Frage, die sich an die Hauptfigur der Erzählung erhebt, stellt sich aber auch an uns zurück: Was (oder wie) nützt Beten gegen den Weltuntergang?

Sie ist verdorben – sie haben verderbt – ich will verderben

¹²Da sah Gott die Erde an: Sieh hin, sie ist verdorben. Alles Fleisch hatte seinen Lebensweg verfehlt auf der Erde. ¹³Da sprach Gott zu Noach: „Das Ende allen Fleisches ist gekommen – in meinen Augen. Denn die Erde ist seinetwegen voll von Gewalt. Blick her, ich bin dabei, es zusammen mit der Erde zu verderben.“⁹

Gottes Hinsehen (V. 12–13) verknüpft den Abschnitt der Fluterzählung mit dem Leitwort des Ökumenischen Kirchentages und seinen weiteren Bibeltexten, dem orientierend-vergewissernden Blick auf die Eltern des Glaubens (Jes 51,1–5), dem prüfenden und vertrauensvollen Blick auf Gottes Gaben und die eigene Ressourcen (Mk 6,35–44), dem ungläubig staunenden Blick in das geöffnete Grab (Lk 24,1–10), dem sehnsüchtigen Blick gen Himmel, der sich in den Wolken zu verlieren droht (Apg 1,1–12), und der heilenden Augenöffnung durch Jesus (Joh 9, 1–12a). Auch die Fluterzählung blickt zurück auf das, was war und was bleibt (Gen 6,17.18). Auch in der Geschichte Noachs und der Seinen geht es um eine Neuorientierung, um ein rettendes Wunder und in all dem um das Ineinander von menschlichem Handeln und dem Vertrauen auf Gottes Tun.

Im sog. priesterschriftlichen Flutprolog aus Gen 6,12–22 kreuzen sich die menschlichen Blicke mit einem – so scheint es – allzu bekannten Blick Gottes, dem überwachend-straftenden Blick wie er durch düstere Gefängnisse und verängstigte Kinderseelen gespuht haben mag.

Im Text selbst spielt das Leitwort Sehen auf den uranfänglichen Blick Gottes auf die Schöpfung an: „Und Gott sah alles, was Gott gemacht hatte: Sieh hin, es ist sehr gut“ (Gen 1,31). Im Kontrast dazu springt dann ein weiteres Leitwort der Erzählung ins Auge. Es wird schon in V. 11, vor dem Bibelarbeitsausschnitt erwähnt und dann nochmals in V. 17. Die Rede ist von der Wortwurzel *sch-ch-t* „verderben“. Gemeinsam mit dem mehrfach (V. 11.13) erwähnten Nomen *chamas* „Frevel, Gewalttat“, bezeichnet dieses Verb in seinen verschiedenen Verwendungsarten, *was* und *wie* Gottes Blick buchstäblich *wahrnimmt*.

⁷ Schüle: Urgeschichte, S. 145, dort mit Bezug auf das Riechen des Dankopfers in 8,20–21.

⁸ Ebach: Noah, S. 106.

⁹ Die Übersetzung ist der Bibel in gerechter Sprache entnommen.

„Die Erde war *verderbt* (hebr. *tischschachet*) vor Gottes Antlitz“, so V. 11. Gottes Rede an Noach, die in V. 12 beginnt, präzisiert: alles Fleisch, also alle Lebewesen seien (V. 12) „verderbt“ (hebr. *nischchatah*), denn sie hätten ihren Weg „verderbt“ (*hischchit*), weshalb Gott – so V.13 – „ihr Verderber werde“ (*maschchitam*) mit-samt der Erde. Im Spiel mit den konstativen und kausativen, den feststellenden und bewirkenden Formen des einen Wortes wird deutlich: Gott nimmt etwas *wahr*, das er zugleich auch für wahr nimmt, nämlich einen sich *zwischen* den Lebewesen und von *ihnen* her vollziehenden globalen Verderbens-Zusammenhang und Gott sagt an, ihn zu Ende zu bringen.¹⁰

Die doppelte Wendung „alles was lebt, alles Fleisch“ in der Luther- und der Einheitsübersetzung ist nicht additiv zu verstehen, sondern synonym gemeint und gilt konkret Menschen, Land- und Lufttieren (vgl. Gen 1,24–26), die ins Verderben verstrickt und daher diesem verfallen sind.¹¹

Im Hintergrund steht die in der Antike viel alltäglichere Wahrnehmung, dass Menschen *und* Tiere einander töten, Gewalt also, nicht ‚nur‘ zwischen Menschen geschieht, sondern auch zwischen Tieren sowie zwischen Mensch und Tier *und* Tier und Mensch. Darin, dass diese dem Leben, wie wir es kennen, inhärente Gewaltstruktur überhaupt problematisiert wird, unterscheidet sich die Erzählung von manchen allzu romantischen Naturkonzepten der Gegenwart. Umgekehrt aber wird eine dahinterliegende Utopie greifbar. Denn wenn es zugehe, wie Gott das Leben wollte, würden weder Menschen Tiere, noch Tiere Menschen oder andere Tiere töten und müssten es auch nicht. Gott hatte die Schöpfung so eingerichtet, dass eine Nahrungskonkurrenz gar nicht entstehen konnte (vgl. Gen 1,29–30).

Dass die Erde, wie V. 13 sagt, voll (hebr. *mal'ah*) von Gewalt ist, beschreibt somit, wie buchstäblich verkehrt es gegenüber Gottes Absicht zugeht, auf dessen Wort hin sich die verschiedenen Lebensräume (Luft, Meer, Land) mit Lebewesen füllten (Gen 1,22.26 *m-l-l*). Die (Gewalt)Flut wird, wie noch deutlicher wird, bis ins Detail als Verkehrung und Zurücknahme von Gottes sehr guter Schöpfung verstanden. Wie genau die Gewalt in die Welt kam, worin sie besteht und wie sie ihre zerstörerische Allgegenwart gewann, wird außer knappen Andeutungen in Gen 4,8–16; 4,23; 6,1–4 nicht deutlich. Soll damit angedeutet sein, dass die Frage nach den Gründen des Bösen und dieser Reaktion Gottes gerade offenbleiben muss oder wissen die Lesenden umgekehrt von sich aus, wovon die Rede ist?

Tatsächlich hat das hebräische Wort *chamas* (V. 11.13, „Gewalt, Frevel“) einen durchaus konkreten Klang. Es bezeichnet etwa bei den Propheten Amos, Micha und Ezechiel die Ausbeutung, die Gleichgültigkeit und konkrete Rechtsverletzungen der Eliten gegenüber den Schwachen (Am 3,10; 6,3; Mi 6,12), teils auch die imperialen Kriege der Großmächte (Hab 1,2.9).

Was die Fluterzählung als globale Wahrnehmung¹² Gottes schildert, entspricht also durchaus konkreten gesellschaftlichen und geschichtlichen Erfahrungszusammenhängen, in denen keineswegs alle Katzen gleich grau sind, durch die aber die Propheten gleichwohl das zwangsläufige Ende eines so beschaffenen Gemeinwesens herankommen und den Untergang über das Volk und seine Institutionen hereinbrechen sahen. Wenn Gott in V. 13 „das Ende allen Fleisches vor sein Antlitz kommen“ sieht, wird wörtlich auf die Gerichtsverkündigungen von Amos (8,2) und Ezechiel (7,6) angespielt.

„Gott“, so ließe sich der Gebrauch des Stichwortes *sch-ch-t* zusammenfassen, „verdirbt, was bereits verdorben ist.“¹³ Die Welt „trägt den Untergang so in sich, daß Gott nicht im eigentlichen Sinne straft, sondern die Tatfolge *konstatiert* und *realisiert*.“¹⁴

10 Ebach: Bild Gottes, S. 42.

11 Dass Meerestiere und Fische nicht im Blick sind, weist implizit auf die Flut als Gerichtsmittel hin. Zu den Pflanzen siehe die Erläuterung zu V. 21.

12 Zenger: Gottes Bogen, S. 109.

13 Ebach: Noah, S. 57 sowie Schüle: Urgeschichte, S. 123.

14 Ebach: Bild Gottes, S. 42.

Hierauf hinzuweisen, taugt nicht, um sich gegen den beunruhigenden Gedanken abzuschirmen, Gott könne etwas mit dem Weltuntergang zu tun haben und diesen sogar wollen. Genau dies ist – zumindest zu diesem Zeitpunkt der Erzählung – die Aussage, wenn Gott auch zeitgleich befiehlt, einen kompletten Bausatz der belebten Schöpfung in die Arche zu bergen und sich im Fortgang der Erzählung, was den Umgang mit der defizitären und gewalthaltigen Welt angeht, anders besinnen und erweisen wird (Gen 8,21–22; 9,1–14). Dass Gott nach der Logik des Wortspiels mit der Flut ‚nur‘ etwas ‚von oben‘ mitvollzieht und ratifiziert, was innerweltlich ‚von unten‘ aufwächst, zeigt aber, dass hier eine Vorstellung von Gott und der Welt greifbar wird, die quer steht zu den überkommenen Gottes- und Weltbildern der christlich-kirchlichen Tradition. Der Gott der Fluterzählung hat wenig zu tun mit einem weltentrückten Allbeherrscher, der entweder souverän in die Welt eingreift oder ihr gänzlich ungerührt gegenübersteht. In Gottes Wahr-Nehmen irdischer Gewaltverhältnisse zeigt sich – anachronistisch gesprochen – ein Resonanzverhältnis zwischen Gott und der Welt, zwischen Schöpfer und Schöpfung. Spiegelbildlich kann ein solches auch am Ende der Flut in der Verbindung von Noachs Dankopfer und der Bestandzusage an die Welt erkannt werden (Gen 8,20–21). Gott, wie ihn die Fluterzählung vorstellt, dies wird hier wie dort deutlich, ist zutiefst empfindsam und höchst empfänglich für die Welt. Was in und mit der Schöpfung vor sich geht, affiziert Gott, geht IHN oder SIE buchstäblich an.

Ein gedichteter Raum

¹⁴Mache dir einen Kasten aus Gofer-Holz, bau Zellen hinein und dichte ihn von innen und von außen mit Asphalt ab. ¹⁵Und zwar sollst du ihn so machen: 300 Ellen soll die Länge des Kastens sein, 50 Ellen seine Breite und 30 Ellen seine Höhe. ¹⁶Ein Dach sollst du für den Kasten machen, eine Elle nach oben hin als Abschluss. Mache die Tür des Kastens an seine Seite. Richte eine untere, eine zweite und eine dritte Ebene ein.

Der Verderbens-Wahr-Nehmung in V. 12–13, steht in V. 14–16 der Bauplan der Arche gegenüber. Noach, der zuvor aus der bösen (Gen 6,5–8) und verderbten (6,11–13) Menschheit – als gerecht, untadelig und von Gott begnadet – hervorgehoben wurde (6,8–9), erhält den Auftrag und nähere Informationen zum Bau der Arche. Viele Details sind unklarer als die Übersetzungen nahelegen.¹⁵ Weder ist klar, welche Baumart antike Leser*innen als *Gofer*-Holz kennen, möglich ist die Zypresse, noch müssen das Dach oder Fenster in V. 16 – die Bibel benutzt das betreffende Wort nur hier – ein Dach (EÜ 2016) oder Fenster (Luther 2017) in unserem Sinne sein. Nach 8,13b könnte das Wort auch ein abnehmbares Verdeck meinen oder ein umlaufendes ‚Oberlicht‘ an der Oberseite des Kastens. Schließlich ist das Wort für „Zellen“ oder „Kabinen“ (hebräisch *qinnim*) in V. 14 auch als „Schilfrohre“ (*qanim*) lesbar. So gelesen wären die Verse 14–16 klar gegliedert: V. 14a nennt das Baumaterial (Holz, Schilf als Füllung, Asphalt oder Pech zum Abdichten), V. 14b die Bauform, V. 15 die Baumaße und V. 16 weitere Details („Verdeck“, Tür und Stockwerke).

Deutlich ist bei allen Unklarheiten dies: Die Arche ist ein *menschliches* Bauwerk. Nicht Gott stellt sie her, wie nach der Vertreibung aus dem Paradies die Kleider für Adam und Eva (Gen 3,21). Noach soll sie bauen. Sein planerisches und handwerkliches Verständnis ist gefragt. Im Horizont der biblischen Urgeschichte wird schon zuvor notiert, dass und wie sich die Nachkommen des ersten Menschenpaares Kultur, Technik und Handwerke aneignen. Interessanterweise ist es Kain, der mit dem Mord an Abel die Gewalt in die Welt brachte, auf dessen

¹⁵ Vgl. Baumgart: Artikel: Arche.

Nachkommen auch die erste Stadtgründung, die Erfindung von Musik und Metallhandwerk – und eine regelrechte Gewaltexplosion zurückgeführt werden (Gen 4,17–24). Später tritt auch Noach in die Reihe der Kulturgründer, wenn er nach der Flut zum Entdecker des Weinbaus wird (Gen 9,20–21).

Das Bauen der Arche aber fällt aus der Reihe dieser allgemeinen Kulturentwicklung. Es ist nicht auf Wiederholung, sondern auf die einmalige Rettung des Lebens angelegt und Gott selbst weist und leitet den Bau explizit an. Im Erzählbogen der fünf Bücher Mose ist die Arche neben dem sog. Zelt der Gottesbegegnung während Israels Wüstenwanderung (Ex 25–31.35–40) das einzige Gebäude, das so beschrieben und Menschen zu bauen aufgetragen wird.¹⁶ Anachronistisch formuliert ließe sich sagen: Das erste Großprojekt, das menschlicher Kunstfertigkeit, ihren Planungskräften und technologischen Fähigkeiten aufgetragen wird, hat die Rettung der gesamten Flora und Fauna zum Ziel, die Menschheit eingeschlossen.

Dass die Arche ein menschliches *Bauwerk* ist, hat neben dem Planen und Bauen auch einen komplementären Aspekt. Denn sie ist – anders als in Grundschul- und Kindergottesdiensttagen gemalt und anders als es die Erzählungen des Zweistromlandes schildern – kein Schiff, das mit Navigation und Antrieb, Ruder oder Segeln ausgestattet wäre, sodass Noach es steuern könnte.

Es geht, salopp formuliert, nicht ums irgendwo Hin-, sondern ums Durchkommen. Und so bleibt Noach und den Seinen nach dem Boarding von Tieren und Pflanzen (V. 19–21) nur, die Arche zu betreten, die Gott selbst verschließt (7,1.16), und zu warten, bis Gott ihrer gedenkt (8,1). Zum Tun und Bewirken kommt so das Lassen, zur Aktivität das Passive, zur eigenen Tat das Sich-An-Vertrauen. Noach und die Seinen sind und bleiben – auch und gerade mit ihrem Tun, das aus dem Hören kommt – nicht Weltretter, sondern Gerettete.

Die Arche – so das hebräische Wort *tevah* – ist ein „Kasten“, ein schwimmfähiger Quader von immensem Ausmaß. Es ist unsicher, wie lang eine „Elle“ nach heutigem Maß wäre. Legt man das ägyptische Maß von 45 cm zugrunde, ergibt sich ein Raum von über 50.000 Kubikmetern. Ein Vergleich mit den Angaben zum Jerusalemer Tempel im 1. Königebuch (6,2) zeigt, die Arche ist mehr als doppelt so breit und sechsmal so lang.

Mit dem Wort *tevah* („Kasten“) einerseits und dem Bezug zum Tempel und zum Zelt der Begegnung andererseits ist über die Urgeschichte hinaus eine mehrfache Spur in den Textraum der Bibel gelegt: Die Dreistöckigkeit, die Höhe von 50 Ellen, vielleicht auch das Oberlicht am oberen Ende verbinden die Arche mit dem Jerusalemer Tempel, der seinerseits mit dem im Exodusbuch beschriebenen Zelt der Gottesbegegnung verbunden ist. Auch in den Fluttexten des Zweistromlandes ist das rettende Schiff sprachlich mit den Sakralbauten der dortigen Götter verbunden. Zudem wird Noach als „untadeliger Gerechter“ (6,9) so geschildert, wie sich die Psalmen ideale Tempelbesucher*innen vorstellen (vgl. Ps 15,2 und Ps 24,2–5). Im Hintergrund steht hier zum einen die Vorstellung, dass der Tempel als Ort der Gottesgegenwart und -verehrung das Zentrum der Welt und die Mitte der Schöpfung bildet. Für die priesterlichen Autor*innen und ihre Leser*innen wird zum anderen aber auch der Tempelgottesdienst in der Gegenwart für Gottes Rettungstat an der Schöpfung transparent. Wieder zeigt sich, dass und wie für die Fluterzählung, Aktion und Kontemplation, Handeln und Beten auf spezifische Weise zusammengehören. Wenn die Arche – in die sich mit Noach alles Leben bergen soll – mit Maßen und Details beschrieben wird, die sonst für den Ort des Heiligtums gelten, wird schließlich auch der Gedanke einer Art grundsätzlichen Heiligkeit und Heiligung der Schöpfung greifbar.

Vergleichbar zum Tempel wurden in christlicher Theologie, Kunst und Architektur die Kirche, als Bauwerk und Institution, mit der Arche verknüpft,¹⁷ was sich bis hinein in die Rede vom Kirchenschiff oder an den klassi-

¹⁶ Jacob: Genesis, S. 187.

¹⁷ Einen Überblick und zahlreiche Beispiele zur Rezeption bietet Ebach: Noah, S. 154–230, bes. S. 172–180.

scherweise achteckigen Taufsteinen zeigt, die der Tradition nach an die Acht menschlichen Insassen der Arche (Noach, Noachs Frau, die Söhne und deren jeweilige Frauen) erinnern sollen. Die Verbindung von Flut und Taufe ist schon im Neuen Testament angedeutet (1 Petr 3,18–22), wo die im Bild von Flut und Arche beschriebene Rettung durch Christus explizit den Tod und die Unterwelt einschließt. Problematisch aber wäre die christliche Archen- und Flutmetaphorik, wenn aus der Rettungs- eine Ausschluss- und Vernichtungsmetapher würde. Das Wort *tevah* (Kasten) verknüpft die Arche auch mit einem weiteren rettenden Wasserfahrzeug, dem Schilfkästchen, in dem Mose von Mutter und Schwester auf dem Nil ausgesetzt wurde, um ihn vor Pharaos Mordbefehl (Ex 1,16) zu retten. Auch dieser „Kasten“ – unser Wort „Körbchen“ (EÜ 2016) entstammt der antiken griechischen Übersetzung – ist mit Pech (Gen 6,13; Ex 2,3) bestrichen und symbolisiert und realisiert einen von Gott gesetzten Neuanfang. Beide Kästen sind *safe spaces*, Schutzräume gegen überbordende, menschengemachte Gewalt und beide retten durch eine paradoxe Mischung aus entschlossenem Handeln und mutigem Loslassen, aus Aktivität und Gottvertrauen. Wegen der Kastenform der hebräischen Quadratschrift steht das Wort *tevah* im Judentum überdies auch für das geschriebene Wort und nicht von ungefähr heißt der *aron ha-qodesh*, der synagogale Tora-Schrein zur Aufbewahrung der Tora-Rollen, ebenfalls *tevah*. Auch und gerade Literatur und zumal Heilige Texte können in und gegen Erfahrungen von Gewalt zu Schutz- und Zufluchtsräumen werden, in die hinein Menschen sich, ihr Hoffen und Sehnen bergen und retten können. In mehr als einem Sinne ist also die Arche ein „gedichteter Raum“¹⁸ (V. 13), in den hinein sich das Leben birgt und aus dem es neu hervorgehen kann.

Mit aller Welt im Bunde

¹⁷Ich aber bin im Begriff, die Wasser der Himmelsflut auf die Erde zu bringen, um Verderben über alles Fleisch zu bringen, in welchem Lebensatem ist unter dem Himmel. Alles, was auf der Erde ist, soll umkommen. ¹⁸Doch mit dir will ich meinen Bund aufrichten. Du sollst in den Kasten gehen, du selbst, deine Söhne, deine Frau und die Frauen deiner Söhne mit dir.

Mit den Stichworten Flut und „Verderben“ in V. 17 und „Bund“ in V. 18 stoßen die beiden paradoxen Grundhaltungen der Vernichtung und der Rettung aufeinander, die in unterschiedlicher Gewichtung den Text und die Taten Gottes prägen. Interessant für die Frage nach der Gewichtung – womöglich auch für die Gewichtung von Panik- und Motivations-Kommunikation in der Klimakrise – ist die Erzählfolge: Erst jetzt, wo mit dem Bauplan der Arche die Möglichkeit des Entrinnens bekannt ist, werden der Flutbeschluss und die Weise der Vernichtung erwähnt. Dem entspricht umgekehrt, dass in V. 18 vor dem ersten Regentropfen von Gottes Bund(esabsicht) die Rede ist, die später breit entfaltet wird (Gen 9,1–17).

Mit dem Stichwort Bund (hebräisch *berit*) wird ein theologischer Zentralbegriff für die Beziehung von Gott und den Menschen und für das Verhältnis von Gott und Israel aufgerufen. Er überspannt die gesamte Erzählung, wie der Regenbogen die Welt nach der Flut und setzt sich in Spiegelungen und Neuinterpretationen durch die gesamte jüdische und christliche Bibel fort.

Der Bund mit Noach, der in 6,18 erwähnt und in 9,1–17 zum Segensbund mit Noach, seinen Nachkommen und der gesamten Schöpfung entfaltet wird, findet Fortsetzungen und Wiederaufnahmen im (Segens-)Bund mit Abraham und Sarah (Gen 17,1–17), aus deren Nachkommenschaft das Gottesvolk Israel – und eine Fülle verwandter Völker mit je eigener Segens- und Gottesbeziehung – hervorgehen.

¹⁸ Ebach: Noah, S. 20 sowie ausführlich S. 61–63.

Dieser Bogen von der Schöpfung über den Noach-Bund zum Bund mit Abrahams Nachkommen und dem Gottesvolk Israel ist ein Grund dafür, dass die Arche und der Tempel, der globale Rettungskasten und das Zeltheiligtum als Modell für Israels Gottesdienst parallel ausgestattet und beschrieben werden. Darum wäre auch nichts absurder, als in diesem Text, den Gott aller Welt und aller Menschen und den Gott Israels und des jüdischen Volkes auseinander zu dividieren, oder gar die irritierenden und verstörenden Aspekte des biblischen Gottesbildes holzschnittartig dem – wie es dann abschätzig heißt – ‚jüdisch-alttestamentarischen‘ Denken zuzuordnen, um im Konzert der Bibelarbeiten das helle, weltumspannend Humanitäre Gottes und des Glaubens erst im Neuen Testament finden zu wollen.

Besonders wichtig am Bund, wie ihn die priesterschriftlichen Texte der Hebräischen Bibel sehen, ist ein Doppeltes. Zum einen machen die Autor*innen der sog. priesterlichen Erzählfäden klar, dass der Bund, den Gott schließt, gerade nicht auf Gegenseitigkeit beruht und mit dem Wohlverhalten seiner Vertragspartner*innen steht oder fällt – wie es die Regel war in den altorientalischen Bundesschlüssen zwischen den Imperien und ihren Vasallenstaaten und wie es von dort her auch in manch anderen Texten des Alten Testaments klingt. Der Bund Gottes nach der Flut ist unbedingt, entspringt Gottes eigenem, ihn selbst bindenden Willen und gilt allen Generationen (Gen 9,12), wobei „die Menschen ausschließlich Nutznießer und Empfänger dieser Bindungen Gottes sind.“¹⁹

Zum anderen ist Gottes Bundeshandeln an Noach und den Seinen nicht beschränkt auf ein Volk oder einzelne Menschen. Vielmehr geschieht Gottes späteres Handeln an und mit Einzelnen, unter dem Vor-Zeichen und im Geist desjenigen Bundes, den Gott mit aller Welt, der gesamten Menschheit – auch wenn irritierender Weise die Frauen aus 6,19 in Kapitel 9 bei der Aufzählung der Bundesgenoss*innen fehlen – und mit allen Geschöpfen geschlossen hat (Gen 9,8–11).

Was immer dann und von daher – im Blick auf den jüdischen und den christlichen Glauben – an Eigenem und Eigentlichem gesagt werden mag und gesagt werden muss: Von der globalen Vorgabe und Erdung des Noachbundes her verbietet sich für einen biblisch gegründeten Glauben jede fromme Weltflucht. Und es verbietet sich jeder im Wortsinn vorsintflutliche Exklusivismus, der sich einredet, Gott wäre nur mit ihm und nicht immer schon auch mit der ganzen Welt im Bunde.

„Gott will und wirkt kein Heil an der Schöpfung vorbei [...] Nicht nur der einzelne Mensch ist eingebettet in das Biotop Erde, sondern die Heilsgeschichte insgesamt ist eingebunden in die Erdgeschichte.“²⁰ Das alte Israel hat dies in einer Zeit entdeckt und formuliert, in der es buchstäblich einen Weltuntergang erlebte: In der Zeit des Exils, als unter dem Ansturm der mesopotamischen Großmächte mit dem Verlust der Heimat und der Freiheit auch die alten Gottesgewissheiten gleichsam hinweggespült wurden. Im Angesicht der Katastrophe war es gezwungen, fähig und begabt, neu über Gott und die Welt und ihren Bund zu denken.

Wolkenbruch und Schöpfungsbruch

Noch aber steht in der Chronologie der Erzählung die „Flut“ – so die meisten Übersetzungen – zu V. 17 bevor. Das Wort *mabbul*, das unser Wort „Flut“ wiedergibt, meint den Himmelsozean, wie seine außerhalb Gen 6–9 einzige Verwendung in Ps 29,10 zeigt, wo Gottes Thron über dem *mabbul* steht. Mit der Flut macht Gott also die von ihm in den Bau des Kosmos eingezogene, Leben ermöglichende Trennung der Wasser „über der Himmelsfeste“ und denen „unter der Himmelsfeste“ (Gen 1,6–8) rückgängig.

¹⁹ Jeremias: Theologie, S. 312.

²⁰ Zenger: Gottes Bogen, S. 179.

Wenn es in Gen 7,11 heißt, dass die Fenster des Himmels und die Brunnen der Tiefe aufbrechen, wird das Bild komplett: Auch die untere Hälfte des bei der Schöpfung zurückgedrängten Chaoswassers bricht hervor. Mit der Vorstellung der bei der Schöpfung von Gott ursprünglich nach oben und unten verdrängten Wassermassen (Gen 1,6–9) – wodurch Erde und Festland als Schutz- und Freiraum für Pflanzen, Tiere und Menschen entstanden – und die nun wieder hervorströmen sollen, wird auch eine grundlegende Parallele von Arche und Schöpfung sichtbar: Das, was die Schöpfung war und sein sollte, ein von Gott geschaffener und erhaltener Lebensraum gegen die von den Rändern herandrückenden lebensfeindlichen Kräfte, wird nun die Arche werden: Ein Lebenshaus *en miniature*. Ihr Erbauer Noach wird damit zum Mit- und Nachschöpfer des Gottes, als DESSEN und DEREN Repräsentant*innen (Gen 1,26) die Menschen geschaffen sind. Interessant ist dabei, dass die Themenfolge der Verse 12–17 die oben thematisierte Innen-und-Außen-, Todes-und-Lebensstruktur exakt abbildet. Die Sätze über Vernichtung und Verderben umgeben von oben und unten ([V.11]12–13 und V. 17) die Verse über die Arche (V. 14–16), die auch textlich gleichsam im Verderben schwimmt und das Leben in sich schützt.

Rettings- und Lebensgemeinschaft

¹⁹Von allem, was lebt, von allem Fleisch, sollst du je zwei von allem in den Kasten bringen, damit die mit dir am Leben bleiben; männlich und weiblich sollen sie sein. ²⁰Von den Vögeln nach ihrer Art, von dem Vieh nach seiner Art, von allem, was auf der Erde kriecht, nach seiner Art – zwei von allem sollen zu dir kommen, um am Leben zu bleiben. ²¹Und du, nimm dir von aller Speise, die man essen darf, und lagere sie bei dir, das soll dir und ihnen als Nahrung dienen. ²²Und Noach tat alles, wie Gott es ihm befohlen hatte, genau so machte er es.

Einmal auf diese Struktur aufmerksam geworden, fällt weiter auf, dass sie spiegelbildlich in V. 19–20 bei der Aufzählung der Insassen der Arche wiederkehrt. Jeweils am Anfang und Ende der Aufzählung ist der Zweck des Ganzen betont: „dass sie [...] am Leben bleiben“. Die Reihenfolge der Tiere (V. 20a), wie auch die Wendung „nach ihrer Art“ greift wieder auf die Reihung der „sehr guten“ Ordnung der Schöpfung zurück, die im Blick auf die Landtiere „nach ihrer Art“ in Gen 1,24–25 geschildert wurde und nun gewissermaßen in die Arche ‚hinüberkopiert‘ wird. Die Arche fungiert somit als eine Art „ökologische Metapher“, die *pars pro toto* die gesamte belebte Welt in sich birgt.²¹

Dass die Pflanzen in V. 21 außerhalb dieses Lebens-Rahmens stehen und nur Nahrung für Tier und Mensch zu sein scheinen (vgl. Gen 1,29–30) resultiert daraus, dass sie – anders als nach heutigen taxonomischen Kategorien und ökologischen Erkenntnissen – nicht im engen Sinn als belebt gelten. Denn im alten Orient ist „Leben“ vom Blutkreislauf (Lev 17,11) statt vom Stoffwechsel her definiert. Wenn V. 21 betont, die Pflanzen sollten „dir und ihnen“ zur Nahrung dienen, dann ist in Noachs Arche – anders als in 6,12–13 und auch anders als nach der Flut (Gen 9,1–4) – die paradiesische Utopie einer Ernährung aller Lebewesen ohne Blutvergießen aus Gen 1,29–31 verwirklicht. Wieder ist zweifach betont, dass die Tiere „mit Dir“, also mit Noach und den Seinen leben sollen. Wie Erde, Mensch und Tier von Gewalt geradezu überschwemmt waren und wie die Arche während der Flut (V. 14–16) von vernichtenden Wassermassen (V. 12–13; V. 17) umgeben ist, so sind Tier und Mensch in ihr umgeben von Gottes Lebensabsicht.

²¹ Zenger: Gottes Bogen, dort mit Bezug zum Zelt der Begegnung, S. 181.

Mit V. 21 endet Gottes Vorabinformation über Untergang und Entkommen an Noach, die in V. 13 begann. Dass Noach umsetzt, was ihm gesagt wird, ist so selbstverständlich, dass die Erzählung nur einen Satz, eine sogenannte Erfüllungsnotiz (vgl. Gen 7,5; Ex 7,6; 12,28.40) braucht, um zu notieren, dass alles nach Gottes Willen ausgeführt wurde.

Im Bibelarbeits-text vermittelt niemand geringeres als Gott das rettende Wissen über die Flut und den Weg, ihr zu entkommen. Die heutige Klimakrise ist keine Krise des Wissens, sondern des Wollens und Könnens. Ihre physikalisch-ökologischen Mechanismen sind seit Langem bekannt. Auch die strukturelle Gewalt-haltigkeit unserer Lebens- und Wirtschaftsweise ist vielfach beschrieben. Die wissenschaftlichen Detailkenntnisse über die Klimakrise und ihre Folgen wachsen immer schneller; die Veränderungsbereitschaft und -fähigkeit von Politik und Wirtschaft, Gesellschaft und Einzelnen noch immer (zu) langsam.

So nah die biblische Erzählung unserem globalen Krisengefühl kommt, so sehr unterscheiden sich ihre Konzepte von Gott und der Welt von den Gottes-, Welt- und Selbstbildern der Spätmoderne, ihre Konzepte des Wissens, Könnens und Wollens von unseren. In dieser doppelten Spannung liegt die Chance, neu nach Gott und der Welt und nach uns zu fragen.

Welches Wissen fehlt uns zum Wollen?

Wie ist oder wird Gott entscheidend?

Wozu ist Gott *not*-wendig, in der Fluterzählung, an deren Fortgang und Verhinderung wir alle mitschreiben?

Literatur

Ulrike Bail u.a. (Hg.): Bibel in gerechter Sprache, Gütersloh 4. Aufl. 2014 (= BigS).

Norbert Clemens Baumgart: Artikel: Sintflut / Sintfluterzählung, in:

<https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/11920/> [abgerufen am 06.05.2020].

Norbert Clemens Baumgart: Artikel: Arche, in: <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/13745/> [abgerufen 06.05.2020].

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

Jan-Dirk Döhling: Artikel: Reue Gottes AT, in: <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/33422/> [abgerufen am 06.05.2020].

Jürgen Ebach: Noah. Die Geschichte eines Überlebenden (Biblische Gestalten 3), Leipzig 2001.

Jürgen Ebach: Bild Gottes und Schrecken der Tiere, in: ders.: Ursprung und Ziel, Neukirchen-Vluyn 1986, S. 16–47.

Benno Jacob: Das Buch Genesis. Das Erste Buch der Tora, herausgegeben von Shlomo Mayer, Calw 2000 [Nachdruck Berlin 1934].

Jörg Jeremias: Theologie des Alten Testaments (GAT 6), Göttingen 2015.

Kicker (2020): Löws große Worte zur Corona. „Die Erde wehrt sich gegen die Menschen“, vgl. <https://www.kicker.de/772409/artikel> [abgerufen am 06.05.2020].

Andreas Schüle: Die Urgeschichte (Genesis 1–11) (ZBK.AT), Zürich 2009.

Dalia Shelata: Artikel: Atra-Chasis, in: <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/14201/> [abgerufen 06.05.2020].

Erich Zenger: Gottes Bogen in den Wolken (SBS 112), Stuttgart 1983.

Annette Zgoll: Artikel: Gilgamesch-Epos, in: <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/19604/> [abgerufen 06.05.2020]

Bibelarbeiten Samstag

Da sahen sie, dass der Stein weggewälzt war – Lukas 24,1–10

Übertragung in Leichte Sprache – Die Frauen sehen es: Das Grab von Jesus ist leer. Denn Jesus lebt.

Jesus ist tot.

Sein Grab ist in einer Höhle.

Vor der Höhle liegt ein schwerer Stein.

Zu dem Grab gehen Freundinnen von Jesus.

Zwei Frauen heißen Maria.

Eine Frau heißt Johanna.

Die Frauen wollen nach dem toten Jesus sehen.

Sie wollen Jesus einsalben.

So zeigen sie: Jesus ist uns wichtig.

Die Frauen kommen zu dem Grab.

Sie sehen: Der schwere Stein ist weg.

Der Eingang zum Grab ist offen.

Und das Grab ist leer.

Jesus ist weg.

Die Frauen fragen:

Warum ist das Grab leer?

Wo ist Jesus?

Plötzlich stehen da zwei Männer.

Die Männer stehen in einem hellen Licht.

Die Frauen haben Angst.

Die Männer im hellen Licht sagen:

Habt **keine** Angst.

Was sucht ihr hier?

Schaut hin:

Hier ist ein Grab.

Ein Grab ist für Tote.

Aber Jesus lebt.

Erinnert ihr Euch?

Jesus sagte es euch schon früher:

Ich werde sterben.

Und dann werde ich auferstehen.

Und leben.

Die Frauen gehen weg.

Sie gehen zu den Freunden von Jesus.

Die Frauen sagen den Freunden:

Wir waren beim Grab von Jesus.

Wir haben gesehen:

Das Grab ist leer.

Jesus lebt.

Sehen – sich erinnern – verstehen. Die Frauen am offenen Grab

Sabine Bieberstein

Es ist eine altbekannte und trotzdem nicht weniger unglaubliche Geschichte. Sie enthält nichts weniger als die Zentralbotschaft des Christusglaubens: Jesus aus Nazaret, der Gekreuzigte, ist nicht im Tod geblieben, sondern wurde von Gott auferweckt. Das ist aber gar nicht so einfach zu begreifen. So führt der Text die Leser*innen anhand der Erfahrungen der Frauen und anhand ihres Sehens und Nicht-Sehens, ihrer Erinnerung und ihres Erkenntnisprozesses an die Osterbotschaft heran.

Der Text (Lukas 24,1–10)

¹Am ersten Tag der Woche aber gingen sie im Morgengrauen zum Grab, um die wohlriechenden Essenzen zu bringen, die sie zubereitet hatten. ²Sie fanden aber den Stein weggewälzt vom Grab. ³Als sie aber hineingingen,

fanden sie den Körper Jesu, des Herrn, nicht. ⁴Und es geschah, als sie deswegen ratlos waren: Seht her! Zwei Männer in leuchtendem Gewand traten zu ihnen. ⁵Als sie aber in Furcht gerieten und ihre Gesichter zur Erde neigten, sprachen sie zu ihnen: „Was sucht ihr den Lebenden unter den Toten? ⁶Er ist nicht hier, sondern er wurde auferweckt. ⁷Erinnert euch, wie er zu euch gesprochen hat, als er noch in Galiläa war ⁷und vom Menschensohn sagte, dass er in die Hände sündiger Menschen ausgeliefert und gekreuzigt werden und am dritten Tag auferstehen müsse.“ ⁸Und sie erinnerten sich an seine Worte. ⁹Und als sie vom Grab zurückgekehrt waren, verkündeten sie dies alles den Elf und allen übrigen. ¹⁰Es waren aber Maria Magdalena und Johanna und Maria, die des Jakobus, und die übrigen (Frauen), die mit ihnen waren. Sie sagten dies den Aposteln.

Der Text im Kontext des Lukasevangeliums

Nur eine kleine Zeitangabe zu Beginn des Textes signalisiert, dass mit Lk 24,1 eine neue Erzählung beginnt: Es ist der erste Tag der Woche – wörtlich: der „erste der Sabbate“ –, und es ist sehr früh am Morgen. Ansonsten schließt der Text fast nahtlos an die vorausgehenden Passionserzählungen an. Diese setzen in Lk 22,1–2 mit einem Hinweis auf das bevorstehende Pesachfest und dem Tötungsbeschluss des Hohenpriesters und der Schriftgelehrten ein und nehmen ihren Lauf über die bekannten Stationen von Abschiedsmahl, Gebet Jesu in Getsemani, Gefangennahme, Verleugnung durch Petrus, Prozessstationen vor dem Hohen Rat, Herodes und Pilatus bis hin zum dramatischen Geschehen von Kreuzigung und Tod sowie dem Begräbnis Jesu in Lk 23. Dort war bereits das Grab Jesu erwähnt worden, zu dem sich nun die Protagonistinnen unserer Erzählung noch einmal aufmachen.

Der Textausschnitt für die Bibelarbeiten am Samstag des Kirchentages endet mit Lk 24,10 eigentlich ein bisschen zu früh; denn in Lk 24,11 wird noch erzählt, dass die Frauen mit ihrer Botschaft bei den Aposteln nicht auf offene Ohren stoßen; denn diesen erscheinen ihre Worte „wie heller Wahn“¹ oder auch „dummes Geschwätz“², und sie glauben ihnen nicht. Dennoch macht sich nach Lk 24,12 sogleich Petrus selbst auf den Weg zum Grab, kann aber nur die Leinenbinden entdecken und geht voller Verwunderung wieder zurück.

Ab Lk 24,13 folgt dann die bekannte Erzählung vom Weg zweier Jesusjünger nach Emmaus und ihrer Begegnung mit dem Auferstandenen, die am selben Tag spielt. Nach ihrer Rückkehr noch am selben Abend nach Jerusalem hören sie von den dort Verbliebenen die Osterbotschaft und die Nachricht, dass der Auferstandene auch dem Petrus erschienen sei (Lk 24, 34). Es schließt sich sogleich – „während sie noch redeten“ – eine weitere Erscheinung des Auferstandenen in Jerusalem an (Lk 24,36–49), bevor dieser – immer noch am selben Tag – die versammelte Gruppe der Jünger*innen hinaus aus der Stadt führt, um sich dort mit einem Segen von ihnen zu verabschieden und in den Himmel aufgenommen zu werden. Mit der freudigen Rückkehr der Jünger*innengruppe in die Stadt bzw. den Tempel endet das Lukasevangelium (Lk 24,50–53).

Wer sind „sie“? – Jüngerinnen Jesu im Lukasevangelium

Unser Text schließt so eng an die vorausgehenden Erzählungen an, dass die Protagonistinnen nicht einmal mit ihren Namen genannt werden, sondern nur pronominal, als „sie“ weitergeführt werden. Das verstößt dermaßen gegen Lesegewohnheiten, dass manche Übersetzungen – zum Beispiel die Einheitsübersetzung 2016 oder die Gute Nachricht Bibel – in Lk 24,1 stillschweigend „die Frauen“ ergänzen. Damit liegen sie natürlich richtig, nehmen allerdings etwas vorweg, was der Text selbst erst in Vers 10 nachträgt, wenn erst hier die Protagonis-

¹ So übersetzt Bovon: Das Evangelium nach Lukas, S. 516.

² So Wolter: Das Lukasevangelium, S. 769.

tinnen benannt werden. Drei werden mit Namen genannt: Maria aus Magdala, Johanna, und eine weitere Maria. Daneben gibt es noch „die übrigen“ Frauen. Vorausgesetzt ist demnach eine größere Gruppe von Frauen, die sich da auf den Weg zum Grab macht, von denen aber nur drei mit Namen genannt werden.

Blättert man die vorausgehenden Erzählungen auf der Suche nach diesen Frauen durch, kommt man ihnen Schritt für Schritt auf die Spur: Unmittelbar vor unserem Text, in der Erzählung über das Begräbnis Jesu, werden sie als „die Frauen, die mit ihm aus Galiläa gekommen waren“ (Lk 23,55) bezeichnet. Sie beobachten, wo der Leichnam Jesu bestattet wird, und sie machen sich nun daran, wohlriechende Essenzen und Salben zuzubereiten (Lk 23,56), mit denen sie nach der Sabbatruhe zu Beginn unseres Textes in Lk 24,1 vorzufinden sind. Geht man im Erzählverlauf noch einen Schritt vor das Begräbnis Jesu zurück, trifft man die Frauen am Schluss der Kreuzigungsszene an (Lk 23,49). Gemeinsam mit „allen seinen Bekannten“ harren sie in einiger Entfernung aus, „sehen“ und verfolgen das furchtbare Geschehen. Auch hier werden sie über ihre Jesusnachfolge von Galiläa an identifiziert.

Zweimal führen die Spuren dieser Frauen also nach Galiläa, das heißt: dorthin, wo auch nach dem Lukasevangelium die öffentliche Wirksamkeit Jesu begonnen hatte. In der Tat ist Lukas der einzige der Evangelisten, der Frauen in der Nachfolge Jesu bereits während der öffentlichen Wirksamkeit Jesu explizit erwähnt. Zwar sagt auch das Markusevangelium als das älteste unserer Evangelien über die Frauen, die dem furchtbaren Geschehen der Kreuzigung aus der Ferne zusehen, dass sie Jesus bereits in Galiläa nachgefolgt seien (Mk 15,40–41). Doch erwähnt Markus in seinem Evangelium diese Frauen bis dahin nie und macht sie erst bei der Kreuzigung, also am Ende seines Werkes, sichtbar. Ähnlich ist es im Matthäusevangelium. Anders Lukas: Er erwähnt bereits in Lk 8,1–3 neben den Zwölfen auch Frauen, die mit Jesus unterwegs sind und die Jesusgruppe aus ihrer Habe unterstützen, und das heißt: die zur Gruppe der Jünger*innen Jesu gehören. Bei diesem Text handelt es sich um ein sogenanntes Summarium, also um einen Text, der in dichter Formulierung zusammenfasst, was für das Wirken Jesu charakteristisch ist. Dazu gehören demnach neben den Zwölfen auch Frauen, von denen an dieser Stelle drei mit Namen genannt werden: Maria aus Magdala, Johanna, die Frau des Chuzas, und Susanna. Darüber hinaus ist noch von „vielen anderen Frauen“ die Rede, die ohne Namen bleiben. So lässt sich also im Lukasevangelium mit Blick auf die Frauen ein erzählerischer Bogen von Galiläa nach Jerusalem spannen. Sie werden in Lk 8,2–3 als Jüngerinnen Jesu eingeführt, dann aber nicht mehr erwähnt, bis sie bei der Kreuzigung sowie beim Begräbnis Jesu mit dem Rückverweis auf ihre Nachfolge in Galiläa wieder in den Blick kommen. Lk 24,1–10 führt diese Linie mit ihrem Gang zum Grab fort und nennt die Frauen am Schluss der Erzählung wieder bei ihrem Namen. Damit wird im Lukasevangelium über diese Frauen eine Kontinuität von der Zeit in Galiläa hin zur brüchigen und gefährdeten Zeit von Karfreitag und Ostern hergestellt. Sie, die mit Jesus aus Galiläa nach Jerusalem gekommen waren, werden zu Zeuginnen seines Todes und seines Begräbnisses. Sie sind es auch, die das leere Grab entdecken, die Osterbotschaft als erste hören und sie ihrerseits weiterverkünden.

In den weiteren Erzählungen des Lukasevangeliums und in der Apostelgeschichte haben die Frauen keine aktive erzählerische Rolle mehr. Nur zweimal wird noch *über* sie gesprochen: in der Erzählung der Emmausjünger (Lk 24,22) und bei der Beschreibung der ersten Gemeinde in Jerusalem (Apg 1,14). Dann verlieren sich ihre erzählerischen Spuren im lukanischen Doppelwerk wieder.³

³ Zu den Jüngerinnen Jesu im Lukasevangelium vgl. ausführlich S. Bieberstein: Verschwiegene Jüngerinnen; Melzer-Keller: Jesus; Seim: The Double Message.

Die Erwähnung der Jüngerinnen Jesu nach dem Lukasevangelium auf einen Blick:

Lk 8,2–3	Lk 23,49	Lk 23,55	Lk 24,10	Lk 24,22	Apg 1,14
Maria aus Magdala Johanna, die Frau des Chuzas, Susanna viele andere	die Frauen, die ihm aus Galiläa nachgefolgt waren	die Frauen, die mit ihm aus Galiläa gekommen waren	Maria aus Magdala Johanna Maria des Jakobus die übrigen mit ihnen	einige Frauen aus unserer Mitte	die Frauen

Neuakzentuierungen durch Lukas

Lukas ist nicht der erste, der von der Auffindung des leeren Grabes durch die Frauen erzählt. Nach der Zweiquellentheorie, die (zumindest in der deutschsprachigen Forschung) immer noch als das plausibelste Modell zur Entstehung der Evangelien gilt,⁴ ist das Markusevangelium das älteste und wurde etwa um 70 n. Chr. verfasst. Lukas schrieb seine beiden Bücher erst einige Jahre später, wahrscheinlich zwischen 80 und 90 n. Chr., und konnte dabei schon auf das Markusevangelium als Vorlage zurückgreifen. Er ergänzte es um Stoffe aus einer Sammlung von Jesusworten, die in der Forschung als Spruch-, Rede- oder Logienquelle Q⁵ bezeichnet wird, sowie um weitere Texte, die lukanisches Sondergut genannt werden, weil sie nur im Lukasevangelium vorkommen.

Auch in seinen Passions- und Ostererzählungen stützte sich Lukas primär auf das Markusevangelium als Vorlage, setzte aber durchaus eigene Akzente. So auch in unserer Erzählung. Lukas strafft die Erzählung des Markus (Mk 16,1–8) zu Beginn und lässt zum Beispiel die besorgte Frage der Frauen aus Mk 16,3, wer ihnen wohl den Stein vom Eingang des Grabes wegwälzen werde, weg und lässt sie stattdessen sogleich den Stein weggewälzt vorfinden (Lk 24,2). Betonend stellt Lukas in Lk 24,2–3 einander gegenüber, was die Frauen *finden*: dass der Stein weggewälzt ist, – und was sie *nicht finden*: den Leichnam (wörtlich: Körper) des Herrn Jesus. Stärker als Markus betont Lukas die Ratlosigkeit der Frauen über diesen Befund – und gibt damit auch den Leser*innen Gelegenheit, sich zu wundern – oder aber sich mit Hilfe ihres Vorwissens schon einen Reim auf alles zu machen.

Anders als Markus lässt Lukas zur Behebung dieser Ratlosigkeit nicht einen einzigen „Jüngling“ auftreten, sondern gleich „zwei Männer“. In beiden Erzählversionen wird durch die Beschreibung ihrer Gewänder als „weiß“ (Mk 16,5) bzw. „leuchtend“ (Lk 24,4) deutlich, dass es sich nicht um *irgendwelche* Jünglinge oder Männer handelt, sondern um Boten aus der göttlichen Sphäre.⁶ Dass es bei Lukas zwei Boten sind, die zudem als „Männer“ und nicht als „Jüngling“ gekennzeichnet sind, wird meist mit dem jüdischen Zeugnisrecht erklärt,

⁴ Gut nachzulesen bei S. Bieberstein: Jesus und die Evangelien, S. 15–37 oder Ebner: Die synoptische Frage.

⁵ Vgl. S. Bieberstein: Jesus und die Evangelien, S. 113–131; Ebner: Die Spruchquelle Q; Tiwald: Logienquelle.

⁶ Dies wird auch durch die Wiederaufnahme dieser Szene in Lk 24,23 bestätigt: Hier wird von »Engeln« gesprochen, die den Frauen die Osterbotschaft verkündeten.

das zwei oder drei (männliche) Zeugen für den Erweis der Glaubwürdigkeit einer Sache verlangt (Dtn 19,15; vgl. 17,6). Auch in der Szene der Aufnahme Jesu in den Himmel nach Apg 1,9–11 sind es „zwei Männer in weißen Gewändern“, die der verloren dastehenden Jünger*innengruppe das Geschehen deuten. Vielleicht ist die Verdoppelung aber auch einfach ein Stilmittel, um die Dramatik der Szenen zu steigern.

Auch in der Rede der beiden Gottesboten zu den Frauen setzt Lukas gegenüber der Markusvorlage deutlich eigene Akzente. So lässt er das „Fürchtet euch nicht!“ (Mk 16,6) weg, das eigentlich bei biblischen Begegnungen von Menschen mit solchen Gottesboten gattungstypisch gewesen wäre. Stattdessen wird in einer provokativen Frage pointiert zum Ausdruck gebracht, dass die Frauen auf dem Holzweg sind: „Was sucht ihr den Lebenden unter den Toten?“ (Lk 24,5). Es wird deutlich: Jetzt werden alle Erwartungen, wird alles Erwartbare auf den Kopf gestellt. Der tot Geglaubte wird als Lebender bezeichnet. Wie das sein kann, das erklärt im Anschluss die Auferweckungsbotschaft, die bei Lukas gegenüber der Markusvorlage in der Reihenfolge der beiden Sätze umgekehrt ist.

Bemerkenswert ist sodann die Aufforderung der beiden Gottesboten an die Frauen, sich an die Worte Jesu in Galiläa zu erinnern. Das ist ein anderes Erzählkonzept als im Markusevangelium. Dort waren die Frauen vom Gottesboten beauftragt worden, zu den Jüngern und besonders zu Petrus zu gehen und diesen die Botschaft zu überbringen, Jesus werde *ihnen nach Galiläa vorangehen*, wo sie ihn sehen würden, wie er es ihnen (= den Jüngern) gesagt hatte. In Lk 24,6–7 werden hingegen die Frauen aufgefordert, sich an die Worte, die Jesus *in Galiläa zu ihnen (= den Frauen) gesprochen hatte*, zu erinnern. Mit Hilfe dieser Worte wird im Folgenden das Kreuzes- und Auferweckungsgeschehen interpretiert.

Damit setzt Lukas voraus, dass diese Frauen in der Zeit in Galiläa dabei waren. Das entspricht seiner Erzählweise: Im Summarium (Lk 8,2–3) hatte Lukas ein kurzes Schlaglicht auf die nachfolgenden Frauen geworfen (s. o.) – und offenbar muss ihre Präsenz im weiteren Verlauf des Lukasevangeliums mitgedacht werden, so dass sie bei den Ankündigungen des Leidens und der Auferstehung Jesu in Galiläa (Lk 9,22.44) ebenfalls als präsent vorausgesetzt werden können. Das heißt auch: Wenn im Lukasevangelium von „Jüngern“ die Rede ist, müssen die „Jüngerinnen“ stets mitgedacht werden.

Dass nach Lukas der Weg nicht wie bei Markus nach Galiläa führt, um den Auferstandenen dort zu sehen, liegt am lukanischen Erzählkonzept, das ganz auf Jerusalem ausgerichtet ist: Nach dem Tod Jesu verbleiben die Jünger*innen in Jerusalem, dort erscheint ihnen der Auferstandene (Lk 24,36–49) und fordert sie auf, in der Stadt zu bleiben, bis sie „mit Kraft aus der Höhe“ ausgestattet werden (Lk 24,49). Wie das Lukasevangelium in Jerusalem endet, so beginnt die Apostelgeschichte in Jerusalem und löst die Verheißung des Auferstandenen mit der Ausgießung der Geistkraft im Pfingstereignis (Apg 2) ein. Von Jerusalem aus soll das Evangelium über „Judäa und Samarien bis an die Grenzen der Erde“ (Apg 1,8) getragen werden, was die Apostelgeschichte dann Schritt für Schritt – zumindest bis Rom – erzählerisch ausfaltet.

Nach der Rede der Gottesboten erinnern sich die Frauen nach Lk 24,8 an die Worte Jesu. Damit wird über die Worte Jesu Sinn in das rätselhafte Geschehen gebracht, und über die Erinnerung der Frauen können sich Leser*innen auf diese Sinn-Spur einlassen. Anders als im Markusevangelium endet die Erzählung nicht mit der tiefen Erschütterung, der Flucht und dem Schweigen der Frauen⁷, sondern damit, dass die Frauen tatsächlich zu Verkünderinnen werden. Hier, im Moment ihrer Verkündigung an die Jünger*innen, werden auch ihre Namen genannt (Lk 24,10). So stehen sie mit ihren Namen, ihrem Weg, der von Galiläa nach Jerusalem geführt

⁷ Was wiederum ein höchst spannendes Erzählkonzept eines offenen Schlusses ist, der Leser*innen zur Positionierung und zum Weiterschreiben der Geschichte auffordert, vgl. S. Bieberstein: Spuren ins Leben; Hecking: Neue Anfänge.

hatte, sowie ihrer Erinnerung an die Worte Jesu in Galiläa für die Osterbotschaft ein. Allerdings zeigt der Fortgang der Erzählung, dass sie damit keineswegs erfolgreich sind. Ihre Botschaft findet kein Gehör (Lk 24,11). Offensichtlich ist es von der Osterbotschaft der Frauen zum Osterglauben der übrigen Jünger*innen noch ein längerer Weg.

Neu sehen und verstehen lernen

Es sind also die Frauen, die bereits in Galiläa zur Jesusgemeinschaft gehört hatten und mit Jesus nach Jerusalem gekommen waren, die sich hier in unserem Text früh am Morgen auf den Weg zum Grab machen. Sie sind diejenigen, die gemeinsam mit „allen seinen Bekannten“ in einiger Entfernung vom Kreuz ausgeharrt und das Unaushaltbare ausgehalten hatten. Sie sind diejenigen, die dageblieben und den Weg bis zum Grab mitgegangen waren. An beiden Stellen wird das Sehen der Frauen betont. Auf diese Weise können auch Leser*innen mit den Augen der Frauen auf das Geschehen blicken, Schritt für Schritt ihre Wege mitgehen und sich mit ihnen nach der Ruhe des Sabbats am ersten Tag der Woche auf den Weg zum Grab machen.

Die Frauen tun das, was jetzt noch zu tun bleibt: Dableiben. Aushalten. Dem toten Freund mit den duftenden Ölen einen letzten Liebesdienst erweisen. Seinen geschundenen Körper wenigstens jetzt noch einmal salben. Es ist nichts, was das ungerechte Geschehen ungeschehen oder den Tod weniger furchtbar gemacht hätte. Dennoch entsteht eine tastende Spur durch das Dunkel dieser Tage, eine Spur, die die lähmende Trauer in Handlungen von Zuneigung und Treue wandelt.

Der Fortgang des Textes konfrontiert die Frauen allerdings schnell mit dem Einbruch einer ganz anderen Wirklichkeit in ihre Trauer und ihr Tun, das – naturgemäß – so ganz auf den Tod und das Grab ausgerichtet ist: Es ist nichts anderes als die Wirklichkeit Gottes. Betonend steht zu Beginn von V. 2, was die Frauen *finden*: dass der Stein weggerollt ist. Vorgestellt ist ein großer Rollstein, der vor die Eingänge von Felskammergräbern gerollt wurde und den Zugang zum Grab verschloss. *Wer* den Stein weggerollt hat, wird nicht explizit gesagt. Lediglich die verwendete passivische Formulierung deutet in biblischer Sprechweise an, dass hier irgendwie wohl Gott die Hand im Spiel hatte. Diesem Finden wird in V. 3 kontrastierend gegenübergestellt, was die Frauen *nicht* finden: den Leichnam ihres Freundes. Dieses „nicht finden“ könnte das Motiv der Entrückung eines Menschen zu Gott aufnehmen. In der Bibel sind dies Henoah (Gen 5,24) und Elia (2 Kön 2,17): Dass deren Leichnam „nicht gefunden“ wird, wird als Hinweis darauf verstanden, dass sie „entrückt“ worden seien. Das Motiv findet sich auch in einigen außerbiblischen jüdischen sowie in nichtjüdischen Texten.⁸ Das heißt, in diesem „nicht finden“ des Leichnams Jesu deutet sich für diejenigen Leser*innen, die die Entrückungstraditionen kennen, bereits das Geschick Jesu an.

Allerdings zeigt die Ratlosigkeit der Frauen in V. 4, dass der Befund ohne Erklärung trotz alledem irritierend und rätselhaft bleibt. Offenbar genügt ein leeres Grab allein noch nicht, um sie an Auferweckung (oder Entrückung) denken zu lassen. Es braucht die Erklärung der beiden Gottesboten, um den Befund richtig zu interpretieren. Entsprechend wird deren Erscheinen in V. 4 durch die Aufmerksamkeit heischenden Erzähl-signale „und es geschah“ – „seht her!“ herausgehoben. Jetzt soll alle Aufmerksamkeit der Lesenden auf diese Gottesboten und ihre Rede gerichtet sein, die den Kern der Erzählung bildet. Schaut hin! Mit den Frauen sollen Leser*innen also hinschauen und genau wahrnehmen, was da geschieht. Mit den Frauen sollen sie ihren Sinn, der bislang ganz auf den grausamen Tod am Kreuz und das Grab gerichtet war, neu ausrichten und neue, andere Signale wahrnehmen. Es sind feine Signale, die nur diejenigen wahrnehmen, die hingehen und genau

⁸ Beispiele bei Wolter: Das Lukasevangelium, S. 770.

hinschauen. Sie machen die erlittene Gewalt nicht weniger brutal und den Tod nicht ungeschehen. Aber sie geben eine Ahnung davon, dass Unrecht, Gewalt und Tod nicht das letzte Wort haben, dass die Opfer tödlicher Gewalt und anderen Unrechts bei Gott nicht vergessen sind – und dass die Überlebenden eine Perspektive und Schritte aus der Traumatisierung finden können.

Typisch für biblische Erscheinungsgeschichten „erschrecken“ die Frauen bei der Begegnung mit den beiden Gottesboten, aber anders als sonst bleibt das befreiende „fürchtet euch nicht“ an dieser Stelle aus. Vielmehr machen die Gottesboten durch ihre provozierende Frage deutlich, dass die Frauen Jesus am falschen Ort suchen: Der Lebende kann nicht im Grab – und das heißt: bei den Toten – gefunden werden. Und die Erklärung: „Er wurde auferweckt“. Wieder verweist die passivische Formulierung auf Gott selbst als Handelnden. Die Frauen erfahren also: Gott hat Jesus auferweckt.

Die Leben schaffende Macht Gottes

Sowohl die Einheitsübersetzung, als auch die Lutherbibel übersetzen anders: „Er ist auferstanden“. Das ist natürlich nicht falsch; denn das „Ergebnis“ ist ja das Gleiche: Jesus ist nicht bei den Toten geblieben, sondern lebt. Und doch zeigt die Formulierung im griechischen Text deutlicher, wem diese Bewegung vom Tod ins Leben zu verdanken ist: Gott selbst und seiner Leben schaffenden Macht. Auch im Markus- und Matthäusevangelium wird in den Erzählungen von der Auffindung des leeren Grabes diese passivische Formulierung verwendet: „Er wurde auferweckt“ (Mk 16,6; Mt 28,6).⁹

Damit steht die neutestamentliche Botschaft von der Auferweckung Jesu auf dem Boden der jüdischen Hoffnung, dass Gott ein Gott ist, der die Toten auferweckt. Diese Hoffnung hatte allerdings nicht von Anfang an zum biblischen Glauben gehört. Vielmehr gilt JHWH in den älteren Texten des Ersten Testaments als ein Gott der Lebenden. Bei den Toten ist er nicht, ja, diese sind seiner Hand sogar entzogen (Ps 6,6; Ps 88,6.11–13). Daher ist in vielen ersttestamentlichen Texten zu beobachten, wie sehr das Leben hier und jetzt betont wird. Gott ist die Quelle allen Lebens (Ps 36,10) – und er ist derjenige, der ein gutes Leben in Frieden und Gerechtigkeit für alle Menschen will. So gilt es, im Namen Gottes diese Gerechtigkeit für alle einzufordern und gemeinsam auf ihre Verwirklichung hinzuarbeiten.

Was aber ist, wenn ein Leben am Ende nicht „aufgeht“? Wenn Gewalt, Krieg, Hunger oder Krankheit ein Leben jäh und in jungen Jahren beenden, wenn Kinder sterben, wenn Naturkatastrophen viele dahinraffen? Wenn all dies die Gerechten und Unschuldigen trifft, während die Frevler triumphieren? Zunehmend ist in alttestamentlichen Texten ein intensives Ringen mit solchen Fragen – den klassischen Theodizeefragen – zu beobachten.¹⁰ Eine erste Spur legt das vierte Gottesknechtlied in Jes 53. Es thematisiert das Schicksal eines solchen gescheiterten Menschen. Sein gesamter Lebensweg wird als ein einziges unverschuldetes Leiden dargestellt, bis hin zu seinem schmachvollen Tod, der nach allem äußeren Anschein das endgültige Zerbrechen dieses Lebens war (Jes 53,8–9). Doch endet in diesem Text erstaunlicherweise die Schilderung dieses Schicksals nicht im Tod, sondern es deutet sich erstmals eine Perspektive an, die jenseits der Todesschwelle liegt: Der leidende Gerechte erblickt nach Tod und Bestattung überraschend „das Licht“ (Jes 53,11). Zwar ist dies noch keine ausgearbeitete Auferstehungsvorstellung, doch wird eine Spur gelegt, die sich theologiegeschichtlich als weichenstellend erweisen sollte: Gott selbst wird, so die Hoffnung des Textes, die Gerechten, die zu Lebzeiten

⁹ Dies ist auch in vielen anderen neutestamentlichen Auferweckungsformeln – v. a. in den paulinischen Briefen – der Fall, z. B. 1 Kor 15,4. Daneben gibt es aber durchaus auch aktivische Formulierungen (1 Thess 4,13).

¹⁰ Vgl. K. Bieberstein: Jenseits der Todesschwelle; S. Bieberstein: Bestehen auf der Gerechtigkeit Gottes.

scheitern, nicht im gleich machenden Totenreich (hebräisch *sche'ol*) vergessen, sondern „das Licht schauen lassen“ und sie so am Ende ins Recht setzen.¹¹

Die weiteren Antwortversuche tasten sich von dieser Spur aus weiter. Zum ersten Mal wird die Erwartung einer Auferweckung von Toten in einer apokryphen gewordenen jüdischen Schrift, dem äthiopischen Henochbuch, formuliert. Im 22. Kapitel, das gegen Ende des dritten Jahrhunderts v. Chr. entstanden sein muss, wird die Auferweckung derjenigen Verstorbenen postuliert, deren Lebensentwurf noch nicht voll „aufgegangen“ ist, wo also noch Rechnungen offen geblieben sind, sei es, dass Frevler zu Lebzeiten ungestraft davon gekommen sind, sei es, dass das Schicksal von Ermordeten offen geblieben ist.

Innerhalb der biblischen Schriften wird zuerst im Buch Daniel eine Hoffnung auf die Auferweckung von Toten explizit formuliert. Auch hier steht die drängende Frage nach der Gerechtigkeit Gottes im Hintergrund, wenn es in der schwierigen Zeit der Makkabäerkriege im zweiten Jahrhundert v. Chr. um das Schicksal derjenigen geht, die im Kampf für den althergebrachten Glauben ihr Leben verloren. Das Buch Daniel formuliert eine klare Antwort: Gott lässt seine Gerechten nicht verloren gehen, sondern schafft ihnen am Ende Gerechtigkeit (Dan 12,2). Auch die Makkabäerbücher spiegeln die blutigen Kämpfe dieser Zeit. In 2 Makk 7 wird erzählt, wie sieben Söhne einer jüdischen Familie nacheinander vor den Augen ihrer Mutter auf grausamste Weise gefoltert und hingerichtet werden. Dabei begründen drei der Gefolterten ihre Bereitschaft zum Martyrium mit ihrer Hoffnung auf die Auferweckung durch Gott (2 Makk 7,9.10–11.14). Dem frevlerischen König jedoch wird vom vierten Sohn entgegengehalten: „Für dich gibt es keine Auferstehung zum Leben“ (2 Makk 7,14).

Die biblischen wie auch die außerbiblischen jüdischen Texte entwickeln seit dieser Zeit vielfältige Vorstellungen und Hoffnungsbilder zur Auferweckung der Toten durch Gott. Leitend ist dabei stets die Frage der Gerechtigkeit Gottes angesichts unschuldigen Leidens und zerbrochenen Lebens. Die Rede von der Auferweckung der Toten ist also Protest gegen das Scheitern der Unschuldigen und gegen den Triumph der Täter. Sie nimmt ihren Ausgang beim Schicksal der Opfer. Im Angesicht ihres Schicksals wird die Gottesfrage verhandelt.

Zwar wurde der Schritt hin zu einer Hoffnung auf die Auferweckung von Toten nicht von allen jüdischen Strömungen der Zeitenwende vollzogen. Doch gehört die Jesusbewegung ebenso wie die pharisäische Bewegung – im Unterschied etwa zur Gruppe der Sadduzäer – zu denen, die auf einer Auferweckung von Toten durch Gott bestehen (vgl. Mk 12,18–27). Im Horizont dieser Hoffnung konnten die Jünger*innen Jesu ihre Erfahrungen nach dem Tod Jesu – an erster Stelle die „Erscheinungen“ des Auferstandenen¹² – so deuten, dass sie zum Bekenntnis kamen: Jesus ist nicht im Tod geblieben. Gott hat ihn auferweckt.

Die Frauen als Verkünderinnen der Osterbotschaft

Es sind die Frauen, die nach Lk 24,1–10 diese Botschaft als erste zu hören bekommen. Die beiden Gottesboten erläutern sie sogleich mit einem Rückverweis auf die Leidens- und Auferweckungsankündigungen Jesu während der Zeit seines öffentlichen Wirkens in Galiläa. Damit wird der Blick weg vom leeren Grab und hin zur vorausgehenden Deutung des Geschehens durch Jesus selbst gelenkt. Dreimal hatte Jesus im Verlauf des Lukasevangeliums auf seinen bevorstehenden Tod und seine Auferweckung hingewiesen: zweimal noch in der Zeit in Galiläa (Lk 9,22.44), einmal bereits auf dem Weg nach Jerusalem (Lk 18,31–33). Damit werden die Osterereignisse mit der Geschichte Jesu verklammert. Es gibt eine Kontinuität vom irdischen zum gekreuzigten

¹¹ Ähnlich Hiob 19,25–27; Ps 49,16; Ps 73,23–25; ablehnend Koh 3,19–21.

¹² So wird in Lk 24,34 der Osterglaube mit der Erscheinung des Auferstandenen vor Simon Petrus begründet.

Im weiteren Verlauf der lukanischen Erzählung wird dieser Osterglaube durch eine weitere Erscheinung des Auferstandenen vertieft (Lk 24,36–53). Auch nach dem Glaubensbekenntnis 1 Kor 15,4–5 steht der Glaube an die Auferweckung Jesu in enger Parallele mit den Erscheinungen.

und auferstandenen Jesus.¹³ Aber noch mehr: Es ist die Erinnerung der Frauen, über die an dieser Stelle das Geschehen für die Leser*innen nachvollziehbar und „lesbar“ gemacht wird.

Dabei ist ein erzählerischer Aspekt bemerkenswert: Die beiden galiläischen Leidens- und Auferweckungsankündigungen sind an die Gruppe der „Jünger“ (griechisch: *mathetai*) gerichtet (vgl. Lk 9,18.43). Der grammatikalisch männliche Pluralbegriff lässt dabei in der Regel das Bild einer männlichen Jüngergruppe entstehen. Der Rückverweis in Lk 24,6–8 macht allerdings die Frauen genau in dieser Situation in Galiläa, in der sie normalerweise als abwesend gedacht werden, sichtbar. Das heißt auch: Der grammatikalisch männliche Begriff der „Jünger“ (*mathetai*) ist inklusiv zu verstehen. Er wird transparent hin auf Männer *und* Frauen. Diese Lektürewiese wird unterstützt durch die Beobachtungen zum Summarium in Lk 8,2–3, das ebenfalls Frauen als dauerhaft präsent in der Jüngerschaft Jesu vorstellt.

Lukas stellt die Frauen also als kompetente Hörerinnen der Worte Jesu dar. Jetzt wird auch deutlich, warum er in Lk 23,49.55 so sehr betont hatte, dass es sich um die Frauen handelt, die mit Jesus von Galiläa nach Jerusalem gekommen waren: Nur wer den Weg Jesu mitgegangen ist, wer die Erfahrungen mit ihm und seiner Botschaft von Gottes neuer Welt gemacht hat, ist in der Lage, sich zu erinnern und die damaligen Ereignisse und Worte mit dem Geschehen am Grab zu verbinden. Und gerade über die nachfolgenden Frauen war ja in Lk 8,2–3 gesagt worden, dass sie von Jesus geheilt worden waren. Sie hatten also die lebensvolle Wirklichkeit der neuen Welt Gottes buchstäblich am eigenen Leib erfahren. Diese Erfahrung, verbunden mit der Erinnerung an die Worte Jesu, macht es nun möglich, das Grab nicht als das Ende begreifen zu lernen.

So können die Frauen zu den ersten Verkünderinnen der Osterbotschaft werden. An dieser Stelle werden sie auch nochmals mit ihren Namen genannt (Lk 24,9–10). Zwar sind sie zunächst nicht erfolgreich, wie die verständnislose Reaktion der Apostel zeigt. Doch ist ein Anfang gemacht, der es ermöglicht, dass auch diese Schritt für Schritt und über eigene Erfahrungen zum Osterglauben kommen.

Es ist nach Lk 24,1–10 nicht das spektakuläre leere Grab, das die Auferweckung Jesu „beweist“. Ohnehin kann es hier keinen „Beweis“ im historischen oder naturwissenschaftlichen Sinn geben, geht es doch um eine andere Wirklichkeit als die unseres modernen Weltverständnisses. Was es aber gibt, sind Erfahrungen: die gemeinsamen Erfahrungen der neuen Welt Gottes, die die Jünger*innen mit Jesus geteilt hatten; der gemeinsame Glaube an den Gott Israels, der die Toten erweckt und ihnen Gerechtigkeit schafft; schließlich die Erfahrung, dass sich der von Gott Auferweckte weiterhin „sehen“ und erleben lässt im eigenen Leben und Alltag, im gemeinsamen Weitergehen des Weges und im gemeinsamen Vertrauen auf die neue Welt Gottes. Auf diese Erfahrungen sind wir bis heute verwiesen. Es ist an uns, sie im eigenen Leben fortzuschreiben.

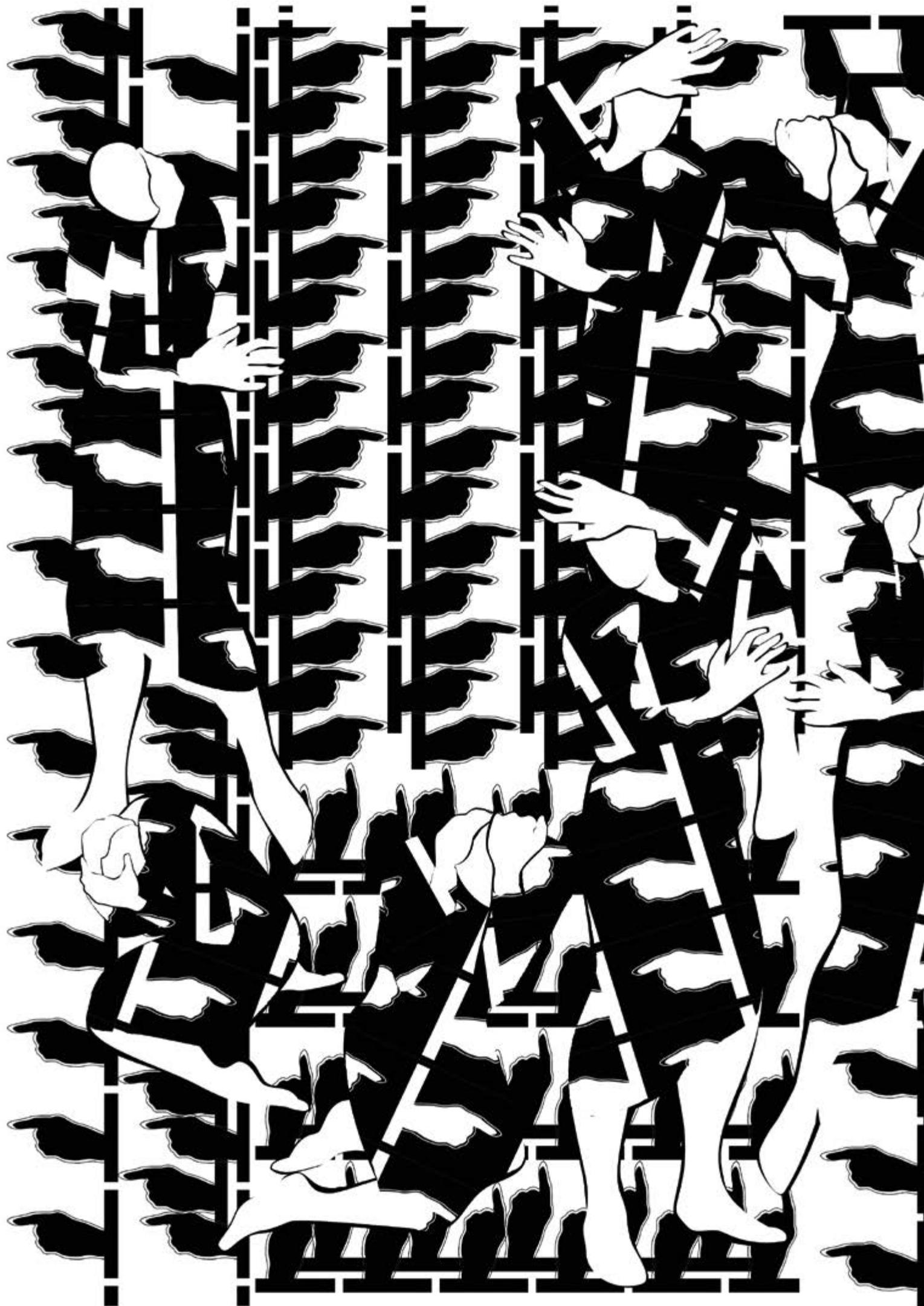
Literatur

Klaus Bieberstein: Jenseits der Todesschwelle. Die Entstehung der Auferstehungshoffnungen in der alttestamentlich-frühjüdischen Literatur, in: Angelika Berlejung / Andreas Leinhäupl / Bernd Janowski (Hg.): Tod und Jenseits im alten Israel und seiner Umwelt. Theologische, religionsgeschichtliche, archäologische und ikonographische Aspekte (FAT 64), Tübingen 2009, S. 423–446.

Sabine Bieberstein: Verschwiegene Jüngerinnen – vergessene Zeuginnen. Gebrochene Konzepte im Lukasevangelium (NTOA 38), Freiburg Schweiz / Göttingen 1998.

¹³ Vgl. Cornelius: Der auferstandene Jesus, S. 295.

- Sabine Bieberstein:** Bestehen auf der Gerechtigkeit Gottes. Die Entstehung der biblischen Hoffnung auf die Auferweckung der Toten durch Gott, in: Dies. (Hg.): Auferstehung (FrauenBibelArbeit 29), Stuttgart 2012, S. 11–17.
- Sabine Bieberstein:** Spuren ins Leben. Die Erfahrung der Frauen am leeren Grab, in: Katholisches Bibelwerk e.V. / Andreas Leinhäupl (Hg.): Das Markusevangelium. Jesus Christus – Was ist das für ein Mensch (Bibelauslegungen mit Praxisvorschlägen), Stuttgart 2012, S. 124–133.
- Sabine Bieberstein:** Jesus und die Evangelien (Studiengang Theologie II,1), Zürich 2015.
- François Bovon:** Das Evangelium nach Lukas, 4. Teilband: Lk 19,28–24,53 (EKK III/4), Neukirchen-Vluyn / Düsseldorf 2009.
- Anna Cornelius:** Der auferstandene Jesus als erzählte Figur im Matthäus- und Lukasevangelium (Neutestamentliche Entwürfe zur Theologie 23), Tübingen 2016.
- Martin Ebner:** Die synoptische Frage, in: Ders. / Stefan Schreiber (Hg.): Einleitung in das Neue Testament (Studienbücher Theologie 6), Stuttgart 3. Aufl. 2020, S. 73–91.
- Martin Ebner:** Die Spruchquelle Q, in: Ders. / Stefan Schreiber (Hg.): Einleitung in das Neue Testament (Studienbücher Theologie 6), Stuttgart 3. Aufl. 2020, S. 92–117.
- Detlef Hecking:** Neue Anfänge, immer wieder. Auferstehungswege im Markusevangelium und die Botschaft im leeren Grab, in: S. Bieberstein (Hg.): Auferstehung (FrauenBibelArbeit 29), Stuttgart 2012, S. 45–53.
- Helga Melzer-Keller:** Jesus und die Frauen. Eine Verhältnisbestimmung nach den synoptischen Evangelien (HBS 14), Freiburg / Basel / Wien 1997.
- Turid Karlsen Seim:** The Double Message. Patterns of Gender in Luke-Acts (Studies of the New Testament and Its World), Edinburgh 1994.
- Markus Tiwald:** Die Logienquelle. Text, Kontext, Theologie, Stuttgart 2016.
- Michael Wolter:** Das Lukasevangelium (HNT 5), Tübingen 2008.





Konfessionelle Gottesdienste

(Feierabendmahl/Vorabendmesse)

Gott ist Liebe: Und wir haben gesehen und bezeugen – Epistel/Lesung: 1. Johannes 4,11–21

Übertragung in Leichte Sprache – Wir sehen und glauben: Gott ist Liebe.

Das ist das Besondere am Text aus der Bibel:

Johannes schreibt einen Brief.
Der Brief ist für andere Christinnen und Christen.
In dem Brief denkt Johannes über die Liebe nach.
Johannes glaubt fest: Gott liebt die Menschen.

Das ist der Text aus der Bibel:

Gott liebt uns.
Deshalb können wir andere Menschen lieben.
Wir können einen anderen Menschen sehen.
Und ihn lieben.
Gott können wir **nicht** sehen.
Aber Gott können wir trotzdem lieben.
Wenn wir lieben:
Dann ist Gott in uns.
Und Gott bleibt bei uns.

Gott gab uns den Heiligen Geist:
Die schenkt uns jeden Tag neue Kraft.

Gott gab uns Jesus:
Der schenkt uns jeden Tag neue Hoffnung.
Das sind Zeichen von der Liebe von Gott.
Wir lieben: Und Gott ist in uns.

Gott schaut auf mich:
Was ist gut in meinem Leben?
Was ist schlecht in meinem Leben?
Ich darf Gott vertrauen.
Gott nimmt meine Angst weg.
Denn mit Gott fängt die Liebe an.
Die Liebe besiegt die Angst.

Wenn ein Mensch sagt: Ich liebe Gott.
Dann muss er auch alle Menschen lieben.
Nur dann ist Liebe ehrlich.
Wir sollen Gott und die Menschen lieben:
Mit gleicher Kraft.
Dieses Gebot gab uns Gott.

Sichtbare Liebe

Marlene Crüsemann

Der Text (1. Johannes 4,11–21)¹

¹¹Geliebte, wenn Gott uns so geliebt hat, dann sind auch wir verpflichtet, einander zu lieben. ¹²Keine und keiner hat Gott je gesehen. Wenn wir einander lieben, bleibt Gott in uns und Gottes Liebe ist in uns zum Ziel gekommen. ¹³Daran erkennen wir, dass wir in Gott bleiben und Gott in uns: Wir haben Anteil an göttlicher Geistkraft bekommen. ¹⁴Wir haben gesehen und bezeugen: Gott hat den eigenen Sohn als Rettung in die Welt gesandt. ¹⁵Alle, die bekennen: Jesus ist der Sohn Gottes, in denen bleibt Gott und sie bleiben in Gott. ¹⁶Wir haben die Liebe erkannt und auf sie vertraut. Gott hält sie in uns fest. Gott ist Liebe und alle, die in der Liebe bleiben, bleiben in Gott und Gott bleibt in ihnen. ¹⁷Dadurch wird die Liebe unter uns vollendet, so dass wir unerschrocken sind am Tag des Gerichts. Denn wie Jesus sind auch wir in dieser Welt. ¹⁸In der Liebe ist keine Angst, vielmehr vertreibt die vollkommene Liebe die Angst. Denn Angst schränkt ein, wer Angst hat, ist nicht vollkommen in der Liebe. ¹⁹Wir lieben, denn Gott hat uns zuerst geliebt. ²⁰Diejenigen, die sagen: Ich liebe Gott, und hassen ihre Geschwister, lügen. Denn die ihre Geschwister nicht lieben, die sie sehen, können Gott nicht lieben, die sie nicht sehen. ²¹Dieses Gebot ist uns gegeben: Alle, die Gott lieben, sollen auch ihre Geschwister lieben.

¹ Die Übersetzung folgt weitgehend der Bibel in gerechter Sprache (Gütersloh 4. Aufl. 2011), alle weiteren Bibelzitate sind daraus entnommen, wenn nicht anders ausgewiesen.

Wie Gott sichtbar wird

Das Hinschauen, das Wahrnehmen des Lebensnotwendigen, hat dort seine Grenze, wo das Eigentliche unsichtbar ist. Gott kann nicht einfach entdeckt, erblickt und erforscht werden. Nichts Irdisches kann Gott sichtbar oder bildlich darstellen, darum auch das biblische Verbot, Gottesbilder zu fertigen, wie es im Dekalog, den Zehn Geboten formuliert ist (Ex 20,4; Dtn 5,8–9). Paulus drückt das Bruchstückhafte aller wahren Erkenntnis, die Gott zum Ziel hat, so aus: „wir sehen vorläufig nur ein rätselhaftes Spiegelbild, dann aber von Angesicht zu Angesicht“ (1 Kor 13,12). Der 1. Johannesbrief schließt sich dieser biblischen Auffassung entschieden an, und er tut dies ganz wie Paulus, indem er diesem Mangel etwas an die Seite stellt. Bloß eine Hilfe, eine Stütze als Ersatz für die unmittelbare Gottesnähe? Eine Illusion gar, ein Wort, das sich abgenutzt hat und auf viele Weise entwertet und unbrauchbar geworden ist? Oder nicht vielmehr etwas wunderbar und geradezu jedes Mal einmalig Schönes, ein machtvolles Aufleuchten der göttlichen Gegenwart, die alle und alles verwandeln kann? Manchmal, nie oder für immer?

Die Rede ist von der Liebe. Die Gemeinde, aus welcher der 1. Johannesbrief stammt, hat der Welt ein großes Geschenk gemacht, indem sie zusammen mit den anderen biblischen Zeuginnen und Zeugen alles Wissen um Gott ganz fest mit der Liebe verbunden hat. Liebe – vielleicht nicht als Gottesbeweis, aber doch als ein lebendiger Hinweis auf Gott: *Keine und keiner hat Gott je gesehen. Wenn wir einander lieben, bleibt Gott in uns und Gottes Liebe (agape) ist in uns zum Ziel gekommen (4,12). Gott ist Liebe und alle, die in der Liebe bleiben, bleiben in Gott und Gott bleibt in ihnen (4,16b)*. Bei jedem Lesen dieser klaren und gewissen Sätze erstaunt, dass kaum ausgeführt wird, was denn – wahre – Liebe sei, worin sie sich im Einzelnen äußert und worin nicht, ganz anders als das andere „Hohe Lied der Liebe“ in 1 Kor 13: „die Liebe hat einen langen Atem, und sie ist zuverlässig, sie ist nicht eifersüchtig, sie spielt sich nicht auf, um andere zu beherrschen“ (V. 4), oder gar das ursprüngliche „Hohe Lied“, das Lied der Lieder, der erfahrungsgesättigte poetische Wechselgesang eines liebenden Paares, das um Sehnsucht und Erfüllung kreist, die unwiderstehliche Macht der Liebe besingt. Nein, hier in 1 Joh 4 wird nicht eigentlich Liebe definiert, sondern gesagt und wiederholt eingeschärft, worin die echte Liebe zu Gott besteht. Darauf kommt es an: Man kann nicht behaupten, man liebe Gott, während man seine Geschwister hasst. Oder die Freundinnen und Freunde, die nächsten und ferneren Menschen, ja, schließlich auch die feindlichen. Denn manche liebevolle Rücksicht und der Verzicht auf zunächst nötig erachtete Entgegnungen fallen eher unter die Feindesliebe als unter die Nächstenliebe. Das braucht im Leben ja nicht laufend und in allen Einzelheiten analysiert zu werden.

Wo die Liebe zählt

Entsprungen ist dieses Wissen um das Gütesiegel, den Lackmустest zur Gottesliebe jedoch den geradezu herzerreißenden Erfahrungen dieser wahrscheinlich sehr kleinen Gemeinschaft selbst, die in der neutestamentlichen Forschung meist der johanneische Kreis oder die johanneische Schule genannt wird. Der Name Johannes taucht allerdings als Urheber des Evangeliums und in den drei kleinen Briefen gar nicht auf, es handelt sich um spätere Zuschreibungen. Diese kleine Gemeinde, die wohl aus dem Judentum stammt und etwa um 100 n. Chr. vielleicht in Kleinasien, der heutigen Türkei, lebt und sich zu Jesus als Messias, als Gesalbten Gottes bekennt, hatte alles am eigenen Leib erfahren: wie das ist, wenn man inständig Gott zu lieben sucht, und dabei zunehmend voller Hass auf die Geschwister blickt, von ihnen nichts als abgrundtiefe Verachtung erfährt, erbittert gesagt bekommt, man spreche ja gar nicht mehr das richtige Bekenntnis aus, sei abgewichen, habe keine Ahnung mehr vom wahren Wesen Jesu Christi und damit von Gott, und jedes Mal selbst mittut und gar nicht davon

lassen kann, den Anderen ihre mangelnde Rechtgläubigkeit nachzuweisen – so dass es schließlich zu einer schmerzlichen und unwiderruflichen Trennung kommen muss. Muss? Und das alles unter dem zunehmenden Druck einer feindlichen Umwelt und deren politischer Zielsetzung, eigentlich ein ganz anderes, angeblich göttliches, Wesen anbeten zu sollen, nämlich den Kaiser in Rom.

Natürlich haben wir keine genauen Aufzeichnungen von diesen Auseinandersetzungen, doch der 1. Johannesbrief gibt zu erkennen, dass man sich gegenseitig mit aller Härte angegriffen hat. Es ist die Rede von *antichristoi*, „Antichristen“, Widersachern des Messias, die „von uns weggegangen“ sind (2,18–19). Eigentlich hätten sie auch nie „zu uns“ gehört, sonst wären sie ja nicht gegangen. Das sind wohl Feststellungen im Nachhinein, die helfen sollen, einen äußerst schmerzlichen Trennungsprozess zu bewältigen, in dem die geschwisterliche Nähe in der Gemeinde zerbrochen war. Nun gibt man den Abtrünnigen schlimmste Namen und rückt sie gedanklich in die äußerste Gottesferne. Hier beginnt die traurige unendliche Geschichte der Verdammung und äußersten Bekämpfung Andersdenkender in den christlichen Kirchen, bis hin zu den Religionskriegen. Ein Ökumenischer Kirchentag steht auch dafür ein, dass dergleichen nie wieder geschehen soll und darf.

Dieser dunkle Hintergrund gehört zu den Preisungen der Liebe in der übrig gebliebenen, kleiner gewordenen Gemeinschaft. Ist dieses unbedingte Setzen auf die Liebe der Versuch, es nun alles anders und besser zu machen? Ist die Beschwörung des Bleibens in der Liebe nicht auch Selbstkritik der eigenen Lieblosigkeit gegenüber denen, die gegangen sind? Wir können, glaube ich, davon ausgehen, dass diese Theologie der Liebe aus dem Schmerz der Trennung entspringt, dass sie das einzige Mittel dafür ist, in Zukunft zusammen zu bleiben, gemeinsam zu bezeugen, was wahr ist. Und so lautet ihr Zeugnis:

¹¹Geliebte, wenn Gott uns so geliebt hat, dann sind auch wir verpflichtet, einander zu lieben.

¹²Keine und keiner hat Gott je gesehen. Wenn wir einander lieben, bleibt Gott in uns und Gottes Liebe ist in uns zum Ziel gekommen.

Wie Gottes Liebe erfahrbar wird

Gottes Liebe geht voraus, ermöglicht alles. Aber sie wird erfahrbar – allein? zumindest aber besonders – im eigenen Lieben-Können. Die Liebe untereinander ist geradezu die Bedingung, dass Gottes liebende Gegenwart „in uns“, unter uns bleibt. Damit legt der 1. Johannesbrief das alttestamentliche Gebot der Nächstenliebe in Lev 19,18 und der unbedingten Liebe zu Gott in Dtn 6,4–5 aus. Die Weisung der Tora ist grundlegend für diese Gemeinde. Dazu gehört das sogenannte Doppelgebot der Liebe (Mk 12,29–31 und Parallelen), das ebenfalls anklingt, nämlich als höchstes Gebot, Gott und die Mitmenschen zu lieben aus der synoptischen Jesustradition. Doch hat diese johanneische Version des Liebesgebots einen ganz eigenen Ton. Es wird eine Dringlichkeit, eine derartige Notwendigkeit zu lieben beschworen, als hinge alles davon ab. Auch und gerade die Beziehung zu Gott selbst. Sicher ist die Liebe in der Gemeinde der Ausdruck der Gottesbeziehung, die Antwort auf Gottes Liebe. Und doch bekommt hier die menschliche Liebe ein solches Gewicht, dass mit ihr alles fallen oder eben stehen kann, selbst Gott, das heißt, die erfahrbare Realität Gottes.

Denn Gott ist ja an sich den menschlichen Augen entzogen. Mose spricht mit Gott und bekommt doch das Gebot: „Mein Angesicht kannst du nicht sehen; denn kein Mensch wird leben, der mich sieht“ (Ex 33,20)². In diesem Sinn spricht auch Mose selbst zum Volk Israel: „Adonaj sprach mitten aus dem Feuer zu euch. Nur den Klang seiner Worte hörtet ihr, eine Gestalt saht ihr aber nicht, nur den Klang“ (Dtn 4,12). Wenn auch Gott sich der Sichtbarkeit entzieht, es bleibt die von der Bibel gestützte Sehnsucht nach dem Angesicht Gottes, nach

² Lutherübersetzung Revision 2017.

dem leuchtenden göttlichen Antlitz des aaronitischen Segens in Num 6,25 bis hin zum oben zitierten Wort des Paulus in 1 Kor 13,12, dass wir „dann“ von Angesicht zu Angesicht werden sehen können. Zusammengefasst wird diese Sehnsucht und auch ein Stück ihrer Erfüllung in der Begegnung der einst feindlichen Brüder Jakob und Esau am Fluss Jabboq, die zu ihrer Versöhnung führt, weil Esau freundlich auf Jakob schaut. Da wird dieser überwältigt von der brüderlichen Güte, die ihm seine Betrügereien nicht anrechnet, in der er die Liebe Gottes wiedererkennt, weil Esau ihm entgegenkommt, ihn umarmt und küsst, so dass sie beide weinen müssen. Und Jakob spricht es aus: Ich habe „dein Angesicht gesehen, wie man das Angesicht Gottes sieht, und du hast mich wohlwollend angenommen“ (Gen 33,10). Im Angesicht des Bruders und der Schwester den Abglanz des Angesichts Gottes zu erblicken, das ist die Lebenshaltung, die der 1. Johannesbrief hervorrufen will, um miteinander die sichtbare Liebe Gottes zu sein.

So, in der menschlichen, der sichtbaren Liebe zeigt sich Gottes Gegenwart: wenn der oder die Andere das Herz erfüllt und nicht die eigene Selbstoptimierung; wenn ich respektvoll überlege, was ich Gutes für die Mitmenschen in Gang setzen könnte, ihre freie Entfaltung und ihr Leben zu schützen, wo ich mich zurücknehmen muss, um ihr Wachstum nicht zu behindern; wie ich dankbar werde für die Verschiedenheit unter uns, auch für offene Worte, die uns gegenseitig zurechtbringen, nicht verletzen; und wie selbst Verletzung heilen kann durch Vergebung und im Blick der Liebe. Wird dieser Blick erkannt?

Wer Gottes Liebe verkörpert

¹³Daran erkennen wir, dass wir in Gott bleiben und Gott in uns: Wir haben Anteil an göttlicher Geistkraft bekommen. ¹⁴Wir haben gesehen und bezeugen: Gott hat den eigenen Sohn als Rettung in die Welt gesandt. ¹⁵Alle, die bekennen: Jesus ist der Sohn Gottes, in denen bleibt Gott und sie bleiben in Gott. ¹⁶Wir haben die Liebe erkannt und auf sie vertraut. Gott hält sie in uns fest. Gott ist Liebe und alle, die in der Liebe bleiben, bleiben in Gott und Gott bleibt in ihnen. ¹⁷Dadurch wird die Liebe unter uns vollendet, so dass wir unerschrocken sind am Tag des Gerichts. Denn wie Jesus sind auch wir in dieser Welt. ¹⁸In der Liebe ist keine Angst, vielmehr vertreibt die vollkommene Liebe die Angst. Denn Angst schränkt ein, wer Angst hat, ist nicht vollkommen in der Liebe.

Erkenntnis wird allen in der Gemeinde zuteil durch die göttliche Geistkraft, durch „Gottes Geist, Weisheit von Gott, die wirkt, wo sie will. Sie gibt Kraft zur Versöhnung und schenkt Hoffnung, die auch der Tod nicht zerstört. In der Gemeinschaft der Glaubenden werden wir zu Schwestern und Brüdern, die nach Gerechtigkeit suchen. Wir erwarten Gottes Reich.“³ Jede und jeder bekommt etwas „aus“ oder „von dem“ Geist (*ek tou pneumatou autou*, V. 13), einen Anteil von Gottes Geistkraft, die größer und umfassender ist als diese Gemeinde oder alle Gemeinden seither. Durch die Berufung auf sie sind alle Einzelnen gestärkt und ermutigt. Ob der 1. Johannesbrief eine gewisse Hierarchie der Gotteserkenntnis und Wissensvermittlung voraussetzt, ist umstritten. An dieser Stelle jedenfalls wird betont, dass im Bekenntnis zu Jesus alle Glaubenden ohne Unterschied denselben Zugang zu Gottes Liebe haben. Alle werden vermittlems des göttlichen Geistes zu Zeuginnen und Zeugen der Geschichte Jesu, der Gottes Liebe verkörpert, auch wenn sie selbst zu seiner irdischen Zeit noch längst nicht geboren waren.

³ 3. Artikel eines Glaubensbekenntnisses in: Evangelisches Gesangbuch. Ausgabe Evangelische Kirche im Rheinland u.a., Gütersloh u.a. 1996, Nr. 816 (S. 1245).

In Jesu Weg, seiner Hingabe wurde Gottes Liebe menschliches Leben, menschenmögliches Leben und Lieben. Er wurde gesandt zur Rettung aller, als Retter (*sotér*, V. 14) der Welt. In der griechisch-römischen Antike war das Bekenntnis zu Jesus als *sotér*, als Retter der Welt, ein Einspruch, ein Zeichen des Widerstands gegen Kaiser und Könige wie Julius Cäsar, Nero oder Hadrian, die sich als Retter⁴ und Wohltäter preisen und anbeten ließen und dabei die Völker unterwarfen. Hierin zeigt sich, dass die Gemeinde sich nicht abschließen darf und kann von der Außenwelt, dass ihr Zeugnis auf jeden Fall auch politisch ist. Sie hat jeden Tag neu zu überlegen, wie heute dieses Zeugnis von Gottes Liebe zur ganzen Welt durch ihre Kräfte – manchmal sind dies sehr schwache Kräfte – laut werden und gestaltend eingreifen kann in die Nöte ihrer Zeit, jetzt in der Zeit einer Pandemie, wirtschaftlicher und ökologischer Not sowie der Verblendung ganzer Staatsführungen weltweit. Der Horizont, auf den die gelebte Liebe zugeht, ist das Gericht Gottes, der Tag des Gerichts. Beim Handeln in Liebe zu bleiben, heißt, in der Gottesnähe, „in Gott“ zu bleiben. Im gesamten Neuen Testament wird die alttestamentlich-jüdische Vorstellung von einem Gerichtstag, an dem Gott die guten oder bösen Taten jedes Menschen beurteilen wird, gemäß dem Maßstab der Tora, der von Gott geschenkten Weisung zum Guten, hochgehalten. Denn wer sonst als Gottes endgültige Rechtsprechung könnte ermessen, ob die lebenslangen Versuche, das Richtige in Liebe zu tun, ihr Ziel wirklich erreicht haben? Denn wer sonst könnte endlich Gerechtigkeit schaffen für alle, die Gewalt erleiden, die Kleinen und Armen, die um ihr Leben gebracht werden? So ist auf der einen Seite die Aussicht auf das endgültige Richten Gottes eine Wohltat, ein Hoffnungsschimmer, dass Gerechtigkeit und nicht das Böse am Ende siegen wird.

Andererseits, beim Bedenken der eigenen Unzulänglichkeit und Herzensträgheit, der oftmaligen Ignoranz und dem Wegsehen, wenn Andere leiden – kann einem schon bange werden, wie all diese Lieblosigkeit in den Augen Gottes erscheint und was eigentlich allein darauf zu antworten wäre. So betrifft das lösende Wort „Furcht ist nicht in der Liebe, in der Liebe ist keine Angst“ (4,18) diese Situation des Gerichtstags und verweist darauf, dass Zuversicht und Unerschrockenheit (*parresia*, V. 17) erscheinen werden durch die Nähe zu Jesus, mit dessen Sein die vollkommene Liebe, die niemals hinfällige Liebe verknüpft bleibt. Das ist der Grund von Zuversicht trotz allem, was an Selbstzweifeln erneut auftauchen mag, der alleinige Grund, die Angst wirklich fahrenzulassen.

In diesen Sätzen schimmert noch einmal durch, wie selbstkritisch und unter Unsicherheiten diese Gemeinde um ihren Weg ringt. Das Gehenlassen eines Teils ihrer Mitglieder, der Versuch, in Liebe die richtige Spur zu finden, die Angst vor Gottes Gericht in dem Wissen, dass man jederzeit auch das Falsche tun kann, trotz aller Liebe, führt sie hier und zuvor zu wundervollen Sätzen, die Halt und Trost geben: „dass wenn uns unser Herz verdammt, Gott größer ist als unser Herz und erkennt alle Dinge“ (3,20)⁵ – aber weiterhin auch zu völlig unterschiedenen Aussagen:

¹⁹Wir lieben, denn Gott hat uns zuerst geliebt. ²⁰Diejenigen, die sagen: Ich liebe Gott, und lassen ihre Geschwister, lügen. Denn die ihre Geschwister nicht lieben, die sie sehen, können Gott nicht lieben, die sie nicht sehen. ²¹Dieses Gebot ist uns gegeben: Alle, die Gott lieben, sollen auch ihre Geschwister lieben.

Wie Gottes Liebe unter uns sichtbar wird

Die Gemeinde besteht selbstverständlich aus Familien, aus Männern und Frauen, Kindern, Älteren und Jüngeren (vgl. 1 Joh 1,12ff). Mit dem Begriff *adelphos* in 4,20–21, welcher in den meisten Bibelübersetzungen

⁴ Belege bei Klauck: Der erste Johannesbrief, S. 259; Schnelle: Die Johannesbriefe, S. 154.

⁵ Lutherübersetzung Revision 2017.

zurzeit mit „Bruder“ wiedergegeben wird, ist im griechischen Text sowohl Bruder als auch Schwester gemeint, was auch alle Kommentare⁶ und Auslegungen erwähnen. Daher ist es sachgemäß, nicht nur bei der Interpretation, sondern auch in der Übersetzung selbst *adelphos* mit „Bruder und Schwester“, „Bruder oder Schwester“ oder wie hier im Plural „Geschwister“ wiederzugeben. Nur so wird die damalige wie die heutige Reichweite des Liebesgebots angemessen formuliert.

Mit diesen letzten Versen wird klar und unmissverständlich aus den schönen Aussagen über die Liebe und die Liebe zu Gott eine einschneidende Konsequenz gezogen: Liebe zu Gott und Nicht-Liebe, ja Hass gegen die Geschwister gehen nicht zusammen. Alle, die Gott nicht wirklich lieben, sind sehr leicht daran zu erkennen, dass sie ihre Mitmenschen eben auch nicht lieben. Wieder ist ein solches Kriterium ein zweischneidiges Schwert, wenn man selbst unschöne Prädikate für gegenwärtige und ehemalige Glaubensgeschwister im Munde führt. Hier ist die Rede von einigen, die Gott zu lieben behaupten, während sie die Geschwister „hassen“, jedenfalls nicht lieben, sich nicht liebevoll um die Nächste oder den Nächsten kümmern. Zuvor wird gesagt, wer gemeint sein könnte: Die hartherzigen Besitzenden, die ihr Herz vor der Not der ärmeren Schwestern und Brüder verschließen, ihnen nicht mit allen Gütern, die sie haben, helfen wollen. Wo doch Jesu Lebenshingabe die Hingabe der eigenen Lebensmöglichkeiten zugunsten der Anderen gebietet (1 Joh 3,16–17). Diese Haltung, fromm sein zu wollen und dabei egoistisch und geizig zu handeln, wird ganz einfach Lüge genannt. Die praktizierte Nicht-Liebe ist hier dasselbe wie Hass. Am Verhalten zur realen, sichtbaren Gestalt des Bruders und der Schwester entscheidet sich das eigene Verhältnis zur Realität Gottes, die nicht sichtbar, aber folgenreich gegenwärtig ist. Mit dieser besonderen Interpretation hat der 1. Johannesbrief dem biblischen Liebesgebot für alle Zeiten eine unüberbietbare Konkretheit verliehen: nie mehr kann der Glaube an Gott, die Liebe zu Gott abheben und ohne die tatsächliche, die sichtbare Liebe zu den Schwestern und Brüdern da sein.

„Es gibt dich“, so heißt ein Gedicht von Hilde Domin, und auf wunderbare Weise wird darin alles zusammengefasst, von dem eben die Rede war, auch ohne die Wörter „Liebe“ oder „Gott“ zu nennen. Sie klingen, so meine ich, aber zusammen an mit dem Du, das gesehen und angesehen wird:

Hilde Domin

Es gibt dich

Dein Ort ist
wo Augen dich ansehen.
Wo sich die Augen treffen
entstehst du.

Von einem Ruf gehalten,
immer die gleiche Stimme,
es scheint nur eine zu geben,
mit der alle rufen.

⁶ Besonders bemüht ist Hans-Josef Klauck, indem er in seinem Kommentar laufend betont, dass immer Schwestern und Brüder zusammen angesprochen und gemeint sind, wenn er auch in seiner Übersetzung allein die männliche Form wählt, wie es auch die Luther- und die Einheitsübersetzung tun. Es wäre schön für den Ökumenischen Kirchentag gewesen, die evangelische Kirchentagspraxis einer eigenen Neuübersetzung zu haben. Denn gerade bei der Erschließung dieses Textes von der allen Menschen gebotenen Liebe, zu der auch seine Verlesung im Gottesdienst gehört, sollte nicht missverständlich nur vom „Bruder“ die Rede sein.

Du fielest,
aber du fällst nicht,
Augen fangen dich auf.

Es gibt dich
weil Augen dich wollen,
dich ansehen und sagen,
daß es dich gibt.⁷

Was heißt das? Entsteht du, entstehe ich, wenn sich die Augen treffen? Dann entsteht ja auch die Liebe. Doch diesen Moment gibt es nicht ohne Gott. So scheinen wir mit dem Ruf nach dem anderen Dasein alle dieselbe Stimme zu haben, so kann uns nur die Stimme halten, die unser Dasein bejaht? Wir fallen, von dieser Stimme, von diesen Augen gehalten, nicht hin. Die Liebe fällt nicht hin, sie hört nicht auf, trotz unserer Hinfälligkeit.

Literatur:

Jörg Augenstein: Das Liebesgebot im Johannesevangelium und in den Johannesbriefen, BWANT 134, Stuttgart u.a. 1993.

Klaus-Michael Bull: Art. Johannesbriefe (2010), in: <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/51873/> [abgerufen am 19.06.2020]

Hilde Domin: Gesammelte Gedichte, Frankfurt a. M. 1987.

Magdalene L. Frettlöh: „Wenn Gottes Liebe uns lieben macht“. Predigt zu 1 Johannes 4,16b–21 und EG 412,1–4, in: dies.: „Mutuum colloquium ...“. Gehörige Wechsel- und Widerworte Gottes und der Menschen. Und eine Dialogvorlesung mit Andreas Krebs, Uelzen 2016, S. 299–306.

Rainer Kessler: Transzendenz ins Bild bringen. Caspar David Friedrichs „Der Mönch am Meer“ und das biblische Bilderverbot, in: Michaela Geiger / Rainer Kessler / Johannes Taschner (Hg.): Lieblingsbilder ... und das Bilderverbot? Stuttgart 2020, S. 13–26.

Hans-Josef Klauck: Der erste Johannesbrief, EKK XXIII/1, Zürich u.a. 1991.

Tobias Nicklas: „Gott ist die Liebe“ (1 Joh 4.8b): 1 Joh als Knotenpunkt biblischer Theologie, in: Bibel und Liturgie 79, 2006, S. 245–248.

Udo Schnelle: Die Johannesbriefe, ThHKNT 17, Leipzig 2010.

Thomas Söding: Nächstenliebe. Gottes Gebot als Verheißung, Freiburg 2015, S. 189–229.

Klaus Wengst: Der erste, zweite und dritte Brief des Johannes, ÖTK 16, Gütersloh u. Würzburg 1978.

⁷ Domin: Gedichte, S. 208.

Konfessionelle Gottesdienste

(Feierabendmahl/Vorabendmesse)

Selig sind, die nicht sehen und doch glauben – Evangelium: Johannes 20,24–29

Übertragung in Leichte Sprache – Thomas schaut hin. Und glaubt. Glauben an Gott schenkt Freude.

Jesus ist von den Toten auferstanden.
Er kommt zu seinen Freunden.
Alle sind da.
Nur Thomas fehlt.
Thomas kommt zu spät.
Da ist Jesus schon wieder weg.

Die anderen Freunde sagen zu Thomas:
Wir haben Jesus gesehen.
Jesus war hier bei uns.

Thomas sagt:
Das kann ich **nicht** glauben.
Ich brauche einen Beweis.
Ich muss die Wunden von Jesus sehen.
Die Wunden an seinen Händen:
Wo die Nägel waren.
Und die Wunde an seiner Seite.

Ich will die Wunden mit den Fingern berühren.
Dann glaube ich: Jesus lebt.
Dann glaube ich: Jesus war hier.

Eine Woche später kommt Jesus wieder.
Thomas ist jetzt auch da.

Jesus sagt:
Friede sei mit euch!

Jesus sagt zu Thomas:
Strecke deinen Finger aus.
Hier sind meine Hände.
Berühre meine Hände!
Und hier ist meine Wunde.
Fühle meine Wunde!
Schau hin: Ich bin es.

Thomas sagt:
Du bist es wirklich.
Mein Herr und mein Gott.

Jesus sagt:
Du hast mich gesehen.
Darum glaubst du.
Andere Menschen können mich **nicht** sehen.
Und sie glauben trotzdem an mich.
Diese Menschen dürfen sich freuen.

Der auferstandene Herr und Thomas.

Eine exegetische Skizze gemäß der orthodoxen Tradition

Konstantin Nikolakopoulos

Hinführung

Orthodoxe Exegese der Heiligen Schrift stellt eine besonders sensible Sache dar, welche besonders sensible Gegenstände hat und unter besonders sensiblen Voraussetzungen zu betreiben ist. Hierbei wird im orthodoxen Verständnis die geistgeführte Kirche als der einzig geeignete Rahmen angesehen, innerhalb dessen der Versuch, in die Tiefe des gottinspirierten Textsinnes einzudringen, als Funktion, Dienst und Gabe verstanden wird.¹

¹ Siehe weiter bei Galitis: Bibelwissenschaft und orthodoxe Theologie, S. 114–115 und Nikolakopoulos, Das Neue Testament in der Orthodoxen Kirche, S. 304.

Die orthodoxe Hermeneutik steht in einem untrennbaren Verhältnis zur Kirche² und ihrem liturgischen Leben und beruft sich auf die pneumatische Dimension der Heiligen Schrift, auf das Eingreifen Gottes in die reale Geschichte der Menschheit, zumal „die orthodoxe Theologie der Heilsgeschichte einen Einmaligkeits- und Unwiederholbarkeitscharakter innerhalb der Geschichte zuerkennt“³. Diese wesentlichen Profilelemente der orthodoxen Hermeneutik werden im Grunde durch die ununterbrochene patristische Tradition geprägt und besiegelt.⁴ Eines der spezifischen Merkmale der orthodoxen Hermeneutik, nämlich ihre liturgische Dimension, ergibt sich automatisch aus ihrer ekklesialen Eigenschaft in Verbindung mit der pneumatischen Besonderheit der Heiligen Schrift, die ihren echten Platz innerhalb der Gemeinschaft der Kirche hat. Bei der liturgischen Praxis, welche die feierliche Manifestation des orthodoxen Glaubens darstellt, kommt die ganze biblische – alttestamentliche und neutestamentliche – Tradition zum vollen Einsatz.⁵ Die Botschaften der pneumatischen Texte der Heiligen Schrift werden somit durch ihre Verwendung in den verschiedenen orthodoxen Gottesdiensten „filtriert“ und damit auch liturgisch ausgelegt. Dies genau macht in der orthodoxen Theologie *die liturgische Exegese* der Bibel aus.⁶

Eine der ausgesprochen pneumatischen biblischen Schriften stellt ohne Zweifel das Johannes-Evangelium dar, das in der altkirchlichen und orthodoxen Tradition als „das am meisten theologische, das am meisten tiefe und das am meisten hohe“⁷ Evangelium gilt. Im Vergleich zu den synoptischen Evangelien vermittelt uns diese Schrift eine andere, mehr theologische Sicht oder Schau Jesu „Christi, seiner Lehre, seiner ‚Zeichen‘, seines Leidens, seiner Auferstehung, seiner Erscheinungen“⁸. Bezeichnenderweise unterscheidet Klemens von Alexandrien (ca. 150–215) das jüngere Johannes-Evangelium von den drei älteren (synoptischen), welche er „leiblich“ nennt, indem er das vierte als „das geistliche“ Evangelium charakterisiert.⁹ Die Tatsache, dass das vierte Evangelium von Anfang bis zum Ende die für das Verhältnis zwischen Gott und den Menschen entscheidende Fleischwerdung des göttlichen Logos proklamiert, trug zur Charakterisierung der Ostkirche als „Kirche des Evangelisten Johannes“ bei.¹⁰

Kennzeichnend ist in besonderer Weise der liturgische Wert des vierten Evangeliums und seine Stellung in der Reihenfolge der liturgischen Perikopen während des orthodoxen Kirchenjahres, das sich durch die durchgehende Lesung aller vier Evangelien (*lectio continua*) auszeichnet. Die besondere Bedeutung des aus ausgewählten Perikopen der vier Evangelien zusammengesetzten liturgischen Buches namens „Evangeliar“ wird vom orthodoxen Neutestamentler John Breck durch folgende Bemerkung unterstrichen: „Wenn es einen ‚Kanon innerhalb des Kanons‘ in der Orthodoxie gibt, ist es absolut jener von den vier Evangelien, der sowohl das Zeugnis von Jesus Christus als auch das Zeugnis über ihn enthält.“¹¹ Im Hauptteil meines Beitrages will ich mich mit Aspekten altkirchlicher und orthodoxer Auslegung des Abschnittes Joh 20,24–29 beschäftigen und anschließend dessen liturgische Stellung, welche wichtige exegetische Dimensionen dieses Textes mit einschließt, präsentieren und erläutern.

2 Vgl. dazu Basarab: Die Kirche als Verkündigerin und Auslegerin der Heiligen Schrift, S. 47.

3 Vgl. Galitis: Hermeneutik des Neuen Testaments, S. 149–150 und Nikolakopoulos: Die „unbekannten“ Hymnen des Neuen Testaments, S. 41.

4 Weiterführende Bemerkungen bei Agouridis: Die Kirchenväter als Exegeten der Heiligen Schriften, S. 81–102 und Vassiliadis: Scriptural Authority in Early Christian Hermeneutics, S. 51–59.

5 Vgl. Konstantelos: The Holy Scriptures in Greek Orthodox Worship, S. 73–74.

6 Mehr dazu in Panagopoulos: Das theologische Problem der orthodoxen Hermeneutik, S. 244–269.

7 Dimitrakopoulos: Worte ewigen Lebens, S. 5.

8 Skiadaresis: Johanneische Schriften, S. 42.

9 Siehe das Zitat bei Eusebios von Cäsarea, Hist. Eccl. VI 14,7: „Τὸν μέντοι Ἰωάννην ἕσχατον, συνιδόντα ὅτι τα σωματικά ἐν τοῖς εὐαγγελίοις δεδηλωται, προτραπέντα ὑπὸ τῶν γνωρίμων Πνεύματι θεοφορηθέντα **πνευματικὸν** ποιῆσαι **εὐαγγέλιον**“ (Zuletzt habe Johannes in der Erkenntnis, dass die leiblichen [Dinge] in den Evangelien behandelt seien, auf Veranlassung seiner Bekannten und vom Geiste inspiriert ein **geistiges Evangelium** verfasst). Mehr dazu bei Nikolakopoulos: Das Neue Testament in der Orthodoxen Kirche, S. 165–166.

10 Vgl. Karavidopoulos: Einführung in das Neue Testament, S. 225–226.

11 Breck, Scripture in Tradition, S. 15.

Orthodoxe exegetische Aspekte von Joh 20,24–29

Bevor wir uns mit der aufschlussreichen Begegnung des Auferstandenen mit Thomas im letzten Teil des vierten Evangeliums (Erscheinungen des Auferstandenen: Joh 20,1–21,23) exegetisch auseinandersetzen, sollte auf die besondere Erwähnung des Thomas im Johannes-Evangelium hingewiesen werden. In diesem Evangelium sind nämlich die einzigen detaillierten Bezüge auf die Person und Mentalität des Apostels Thomas verortet,¹² der in der synoptischen Tradition und der Apostelgeschichte in der zweiten Vierheit der Jünger Jesu bloß aufgezählt wird (Mt 10,3; Mk 3,18; Lk 6,15; Apg 1,13).¹³ Einerseits lernen die Leser*innen des vierten Evangeliums bei der Erzählung über den verstorbenen Lazarus in Bethanien einen „pessimistischen“ Thomas Didymus (d.h. „Zwillings“; Joh 11,7–16, hier V. 16) und andererseits bei der Szene des letzten Abendmahls einen „zögernden“ Thomas mit schier „kritischem Geist“ (Joh 14,4–7, hier V. 5) kennen.¹⁴ Der Höhepunkt seiner Erwähnungen findet in der bekannten Perikope über den anfänglichen Unglauben von Thomas und das Legen der Hände in die Wundmale des Auferstandenen (Joh 20,24–29) statt, was das christlich klare grundlegende Bekenntnis „Mein Herr und mein Gott!“ (Joh 20,28) evoziert hatte.

Thomas' Unglaube (Joh 20,24–25)¹⁵

²⁴Thomas aber, einer der Zwölf, der genannte Didymus, war nicht mit ihnen, als Jesus kam.

²⁵Also sagten die anderen Jünger zu ihm: Wir haben den Herrn gesehen. Er aber sprach zu ihnen: Wenn ich das Mal der Nägel in seinen Händen nicht sehe und wenn ich meinen Finger in das Mal der Nägel und meine Hand in seine Seite nicht lege, werde ich nicht glauben.

Diese johanneische Szene versteht sich als Fortsetzung von Joh 20,19–23,¹⁶ der sog. ersten Erscheinung des Herrn vor den Jüngern am Abend des Auferstehungstages.¹⁷ Interessanterweise wurde in der wissenschaftlichen Debatte – im Rahmen der Fragestellung über die Historizität und den theologischen Wert des vierten Evangeliums – genau diese, in ihrer geistlichen Dimension verstandene johanneische Perikope mit dem lukanischen Pfingstbericht (Apg 2) und der Erteilung des Heiligen Geistes in enge Verbindung gebracht. Unter anderen theologischen Interpretationen wurde von manchen Exegeten behauptet, dass beide Erzählungen sich auf dasselbe Ereignis bezögen und wie zwei Seiten einer Medaille zu betrachten seien.¹⁸

12 Mehr über die Persönlichkeit von Thomas bei Agrafiotis: Der Apostel Thomas.

13 Vgl. auch Agrafiotis: Thomas, der Apostel, S. 380.

14 Siehe die diesbezüglichen Ausführungen von Agouridis: Das Evangelium nach Johannes, Bd. 2, S. 285. Erwähnenswert ist der Kommentar von Agrafiotis: Thomas, der Apostel, S. 380, der aufgrund der Erzählung in Joh 11,7–16 dem Jünger Thomas anstatt Pessimismus „bemerkenswerte[n] Mut“ zuspricht.

15 Meine Übersetzung der Perikope berücksichtigt sowohl die Einheitsübersetzung als auch die Lutherbibel 2017 und fußt darüber hinaus auf der Originalversion des byzantinisch-liturgischen Textes, so wie er in der Orthodoxen Kirche verwendet wird (The New Testament in the Original Greek: Byzantine Textform, compiled and arranged by M. A. Robinson and W. G. Pierpont, Southborough, MA 2005). Vgl. die deutsche Übersetzung: Byzantinischer Text Deutsch – Die Evangelien, übers. aus d. Griech. Text des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel [1904/1912] von S'chi-Archimandrit Justin, Biel-Bienne 2018).

16 Agouridis: Das Evangelium nach Johannes, S. 286: „Ἐπίσης, τα περί του Θωμά ασφαλώς προϋποθέτουν τους στίχους 19–23“ (Ebenfalls setzt die Erzählung über Thomas gewiss die Verse 19–23 voraus).

17 Zu den Zeitangaben dieser ersten Erscheinung vgl. Trempelas: Kommentar zum Johannesevangelium, S. 701–702.

18 Vgl. u.a. den aufschlussreichen Aufsatz von Theocharis: Die Erscheinung des auferstandenen Herrn, S. 85, in dem neben einer grundlegenden Skizzierung des wissenschaftlichen Dilemmas auch folgendes Resultat präsentiert wird: „Die Erzählung in Joh 20,19–23 setzt die Erzählung des zweiten Kapitels der Apostelgeschichte voraus. Im Wesentlichen sind sich beide Evangelisten einig. Beide erkennen den sekundären Charakter der äußeren Zeichen des Pfingstwunders an. In der Einheit des Neuen Testaments bildet die Erzählung des Evangelisten Johannes eine dogmatische Antwort auf den Fall (s.c. die Herabkunft des Heiligen Geistes), den der Evangelist Lukas offen gelassen hatte.“

Auffällig ist die Abwesenheit von Thomas bei dieser ersten johanneischen Erscheinung des Auferstandenen mit den Gnadengaben des Friedens (Joh 20,19.21), der Freude (Joh 20,20) und des Einhauchens des Heiligen Geistes (Joh 20,22–23). Wie ist das Fehlen von Thomas bei so einer bedeutenden Erscheinung des Herrn zu erklären? Diese Abwesenheit, die durch den Evangelisten nicht begründet wird, geschieht gemäß orthodoxer Exegese aus heilsgeschichtlichen Gründen (οἰκονομικῶς¹⁹), damit Thomas' Unglaube „zur Bestätigung und zum Zeugnis der Wahrheit der Auferstehung verwendet wird“²⁰. Seine Abwesenheit, welche Johannes Chrysostomos (344/49–407) auf die Zerstreuung der verängstigten Jünger und die verspätete Rückkehr von Thomas zurückführt,²¹ bereitet den inhaltlichen Abschluss des gesamten Johannes-Evangeliums mit dem letzten didaktischen Logion des Herrn vor: „Selig, die nicht gesehen haben“ (Joh 20,29)²², das auch als das Vermächtnis des Auferstandenen an die Leser*innen des vierten Evangeliums und letzten Endes an alle Menschen gelten könnte.

Ein weiteres auffälliges Element in dieser Szene bildet Thomas' zweifelnder Unglaube gegenüber der eindeutigen Zusicherung seiner Mitjünger, sie hätten den Auferstandenen gesehen. Sein Unglaube, der mit Mut und Ehrlichkeit zum Ausdruck gebracht wird,²³ kann auch nicht durch das Sehen der Anderen überwunden werden, obgleich es selbstverständlich scheint, dass die Jünger ihm auch von den dabei gesehenen Malen in den Händen und der Seite des Herrn erzählt hatten.²⁴ Auch wenn in der synoptischen Tradition zögernde und zweifelnde Gedanken der Jünger bezüglich der angekündigten Auferstehung vorkommen (vgl. Mt 28,17; Lk 24,11.25.37.39–41), bildet der Unglaube von Thomas, den Johannes Chrysostomos als Merkmal seiner trägen bzw. schwer beweglichen Denkweise bezeichnet²⁵, einen entsprechenden Höhepunkt. Diese Information über Thomas war bis zu ihrer Aufnahme in das letzte kanonische Evangelium bestimmt präsent in der urchristlichen Tradition.²⁶

Erschütternd wirkt bei dieser Szene ebenfalls, dass Thomas sich nicht nur bloß dem Sehen und dem wahren Zeugnis²⁷ seiner Mitjünger („Wir haben den Herrn gesehen“, Joh 20,25) verweigert, sondern auch seinem eigenen Sehnsinn nicht traut. Damit er sicher ist, dass er kein Gespenst sieht, fordert er den Einsatz des langsame²⁸ Tastsinnes zur Vervollständigung seiner Vergewisserung. In der Ausdrucksweise seiner Worte und der präzisen Wiederholung der darin enthaltenen Worte lässt sich eine Sturheit erkennen.²⁹ Dieses zögernde Benehmen des Unglaubens von Thomas, welches die reflektierende Entsprechung und mitleidende Reaktion des langmütigen und menschenliebenden Herrn in Gang bringt,³⁰ hat diachronische Geltung und ist zweifellos repräsentativ für alle kritischen Menschen, die an etwas nicht Gesehenes überhaupt nicht glauben können.³¹

19 Makrakis: Auslegung des ganzen Neuen Testaments, S. 493–494: „ὁ Θωμᾶς, ὃς οἰκονομικῶς οὐκ εὐρέθη μετὰ τῶν συμμαθητῶν“ (Thomas war **aus heilsgeschichtlichen Gründen** nicht mit den Mitjüngern). Vgl. auch die altkirchliche Interpretation von Kyrill von Alexandrien, In Joannis Evangelium XII: PG 74,724A: (οἰκονομικώτατα: **gemäß der Heilsgeschichte**).

20 So die Formulierung von Makrakis: Auslegung des ganzen Neuen Testaments, S. 494.

21 Johannes Chrysostomos: In Joannem Homilia LXXXVII: PG 59,473: „Εἰκὸς ἦν ἀπὸ τῆς διασπορᾶς τῆς ἤδη γενομένης μηδέπω καὶ τότε αὐτὸν ἐπανελεθεῖν“ (Offenbar war er von der bereits entstandenen Zerstreuung noch nicht da und kam dann [bei der zweiten Erscheinung] zurück).

22 Vgl. dazu Agouridis: Das Evangelium nach Johannes, S. 285.

23 Agouridis: Das Evangelium nach Johannes, S. 286.

24 Vgl. Trepelas: Kommentar zum Johannesevangelium, S. 708.

25 Johannes Chrysostomos: In Joannem Homilia LXXXVII: PG 59,473: „οὕτω τὸ πέρα τοῦ μέτρου περιεργάζεσθαι καὶ πολυπραγμονεῖν, παχυτάτης διανοίας“ (Daher stammen die maßlose Überarbeitung und die Befassung mit viel Überflüssigem einer Denkweise der Trägheit).

26 Siehe dazu Agouridis: Das Evangelium nach Johannes, S. 286.

27 Vgl. Kyrill von Alexandrien: In Joannis Evangelium XII: PG 74,721: „τὴν τῶν ἐτέρων μαθητῶν ἀληθῆ μαρτυρίαν εὐχερῶς οὐ προσίεται“ (Er nimmt sich des wahren Zeugnisses der anderen Jünger nicht gern an).

28 Interessanterweise bezieht sich darauf Johannes Chrysostomos: In Joannem Homilia LXXXVII: PG 59,473: „Διὸ τὴν διὰ τῆς αἰσθήσεως τῆς **παχυτάτης** ἐζήτει τὴν πίστην, καὶ οὐδὲ τοῖς ὀφθαλμοῖς ἐπίστευεν“ (Daher suchte er den Glauben durch den trägen Sinn und glaubte nicht den Augen [der anderen]).

29 Siehe dazu auch Trepelas: Kommentar zum Johannesevangelium, S. 708.

30 Dimitrakopoulos: Worte ewigen Lebens, S. 477.

31 Vgl. Agouridis: Das Evangelium nach Johannes, S. 287.

Die Heilung des Unglaubens von Thomas (Joh 20,26–29)

²⁶Und nach acht Tagen waren seine Jünger wieder drinnen versammelt und Thomas mit ihnen. Jesus kommt bei verschlossenen Türen, und trat in die Mitte und sprach: Friede euch. ²⁷Dann spricht er zu Thomas: Führe deinen Finger hierher und sieh meine Hände, und reiche deine Hand her und lege sie in meine Seite und sei nicht ungläubig, sondern gläubig. ²⁸[Und] Thomas antwortete und sprach zu ihm: Mein Herr und mein Gott. ²⁹Jesus spricht zu ihm: Weil du mich gesehen hast, hast du geglaubt? Selig, die nicht gesehen und doch geglaubt haben.

Gerade weil oder obwohl der „eigenartige Unglaube von Thomas, welche die durch die anderen bezeugte Wahrheit ablehnt, sich dem göttlichen Gesetz³² und der unter den Menschen herrschenden Gerechtigkeit Gottes widersetzt“³³, zeigt sich bei der sogenannten zweiten Erscheinung des auferstandenen Herrn acht Tage nach der ersten das großherzige Entgegenkommen des auferstandenen Jesus Christus.³⁴ Was in der Szene an diesem achten Tag folgt, ist nichts anderes als die beschämende Umkehr³⁵ von Thomas durch die Heilung seines Unglaubens, wobei Kyrill von Alexandrien (um 375/80–444) diese Aktion Christi als „das Medikament“ des schwachen Glaubens bezeichnet.³⁶

Auffällig ist, dass nach Johannes im Anschluss an die erste Erscheinung keine weitere an den Folgetagen stattgefunden hat,³⁷ sondern erst am achten Tag, nämlich am nächsten Sonntag. Mit dieser Tatsache haben sich die Exegeten der Alten Kirche bereits auseinandergesetzt. Nach Kyrill von Alexandrien wollte der Herr damit dem Tag seiner Auferstehung Glanz verleihen und ihn als ersten Tag der Woche hervorheben und ihn somit zum Tag des Herrn (= Κυριακή) weihen.³⁸ Die Auslegung von Johannes Chrysostomos hat eine eher ethisch-pastorale Farbe: Jesus Christus habe somit Thomas Zeit gegeben, damit inzwischen die anderen Apostel ihren Mitjünger zur Wahrheit tiefer „weihen“ und dadurch seine flammende Sehnsucht nach dem Auferstandenen wachsen könne.³⁹

Bemerkenswerterweise findet bei dieser zweiten Erscheinung des Herrn kein privates Treffen allein mit Thomas statt, der „durch den Unglauben erschüttert wird und mit den Wellen seines Zweifels kämpft“⁴⁰. Die Begegnung ereignet sich in Anwesenheit aller aufgeregten Jünger, welche als direkte Zeugen der intimen Sorge Christi um den „Fall“ Thomas von der Heilung des Unglaubens profitieren und reichlich mit Frieden beschenkt werden.⁴¹ Der Auferstandene kannte die Problematik um Thomas⁴² und, wie Johannes Chrysostomos bemerkt,

32 Vgl. das sich auf das juristische Richten beziehende Gebot JHWHs in Dtn 19,15: „Es soll kein einzelner Zeuge gegen jemand auftreten wegen irgendeiner Missetat oder Sünde, was für eine Sünde es auch sei, die man tun kann, sondern durch zweier oder dreier Zeugen Mund soll eine Sache gültig sein.“ (vgl. dazu Mt 18,16; 2 Kor 13,1; 1 Tim 5,19). Siehe auch Kyrill von Alexandrien: In Joannis Evangelium XII: PG 74,721.

33 Makrakis: Auslegung des ganzen Neuen Testaments, S. 494.

34 Vgl. Johannes Chrysostomos: In Joannem Homilia LXXXVII: PG 59,473: „Σὺ δὲ ὅταν ἴδῃς [αὐτὸν] ἀπιστοῦντα τὸν μαθητὴν, ἐννόησον τοῦ Δεσπότης τὴν φιλανθρωπίαν“ (Wenn Du aber diesen Jünger nicht glauben siehst, fasse die Menschenliebe des Gebieters).

35 Vgl. Agouridis: Das Evangelium nach Johannes, S. 287.

36 Kyrill von Alexandrien: In Joannis Evangelium XII: PG 74,725: „Ἔδει, γὰρ, ἔδει φαρμάκου τῷ μάλιστα πεπονθότι, καὶ βραχυτέρῳ περὶ τὴν πίστιν“ (Es bedurfte nämlich, es bedurfte des Medikamentes jener [Mensch], der [durch den Unglauben] mehr gelitten hatte und um des Glaubens willen verkümmert war).

37 Siehe auch Trepelas: Kommentar zum Johannesevangelium, S. 709.

38 Kyrill von Alexandrien: In Joannis Evangelium XII: PG 74,725: „Ἐπιφοιτᾷ γὰρ πάντως [...] κατὰ τὴν ὁγδόην μάλιστα, τοῦτ' ἔστι τὴν Κυριακὴν [...] συμπεριλαβῶν δὲ τῷ ἀριθμῷ καὶ αὐτὴν τὴν ὁγδόην, καθ' ἣν ἐπεφάνη“ (Er erscheint dennoch [...] sogar am achten Tag, nämlich an dem Herrentag [Sonntag], so dass er bei der Zählung auch diese Zahl [acht] des Tages miteinschließt, an dem er erschien).

39 Johannes Chrysostomos: In Joannem Homilia LXXXVII: PG 59,473: „Ὡστε μεταξὺ κατηκούμενον αὐτὸν ὑπὸ τῶν μαθητῶν, καὶ τὸ αὐτὸ ἀκούοντα, καὶ εἰς πλεῖον ἐκκαῆναι πόθον, καὶ πιστότερον πρὸς τὸ μέλλον γενέσθαι“ (Er sollte inzwischen durch die Jünger [in die Wahrheit] eingeweiht werden und dieselbe Wahrheit stets hören, so dass er zur größeren flammenden Sehnsucht kommen und in der Zukunft treuer werden konnte).

40 Dimitrakopoulos: Worte ewigen Lebens, S. 478.

41 Vgl. auch Trepelas: Kommentar zum Johannesevangelium, S. 710.

42 Agouridis: Das Evangelium nach Johannes, S. 287.

wendet er sich unaufgefordert an Thomas, indem er dem zweifelnden Jünger alle, durch den Unglauben diktierten Voraussetzungen demütig erfüllt.⁴³ Nur somit und durch die sich anschließende Zurechtweisung: „Sei nicht ungläubig, sondern gläubig“ (Joh 20,27), kann Christus den Unglauben heilen und Thomas, das bisweilen verirrt Schaf, in die Herde zurückholen.⁴⁴ Auffällig dazu ist die direkte Aufforderung Christi an Thomas, die eine fast wortwörtliche Wiederholung seiner zweifelnden Worte darstellt,⁴⁵ was auf die Entstehung eines erschütternden und heilenden Schamgefühls abzielt.⁴⁶ Dadurch wird ersichtlich, dass die pädagogische Methode des Heilands zuerst den Tadel, der sich allerdings an die „Thomasse“ aller Zeiten richtet,⁴⁷ und dann die liebende Mahnung stufenweise beinhaltet.⁴⁸

Bezüglich der überraschend plötzlichen Reaktion und des bedeutsamen Bekenntnisses von Thomas stellt sich die exegetische Frage, ob er seine Hand zum Betasten der Wunden an den Händen und an der Seite des Herrn tatsächlich streckte. Höchstwahrscheinlich hat Thomas das Tasten nicht durchgeführt (wider die ikonographische Tradition), denn die Ansicht seines geliebten Lehrers und die aufrüttelnden Worte des Auferstandenen haben zum Überwinden des Unglaubens doch gereicht.⁴⁹ Das Sehen hat hier bei Thomas die Oberhand gewonnen,⁵⁰ wie auch beim vorherigen Zeugnis seiner Mitjünger, als sie Thomas umzustimmen versuchten: „Wir haben den Herrn gesehen“ (Joh 20,25). Auch die altkirchliche Exegese fokussiert auf das Sehen (und nicht das Tasten), wie z.B. Kyrill von Alexandrien indirekt bestätigt: „Die Hindernisse des Unglaubens wurden durch Christus aufgehoben, der die Male der Nägel und seine eigene Seite gezeigt hat“⁵¹. Dies wird letzten Endes durch den Auferstandenen mit dem die gesamte Szene abrundenden Ausdruck weiterhin bestätigt: „Weil du mich gesehen hast, hast du geglaubt“ (Joh 20,29).

Die Heilung des Unglaubens und das erschütternde Bekenntnis von Thomas⁵² erinnert zwar an die johanneische Begegnung Jesu mit Nathanael (Joh 1,46–50); doch überragen die Worte von Thomas jenes Bekenntnis von Nathanael („Rabbi, du bist der Sohn Gottes, du bist der König von Israel“, Joh 1,49)⁵³, aber auch jedes vorherige Bekenntnis seiner Mitjünger (vgl. das petrinische „Du bist der Christus, der Sohn des lebendigen Gottes“ in Mt 16,16).⁵⁴ Das gegen Ende des vierten Evangeliums angesetzte doppelte Bekenntnis von Thomas (Jesus Christus sei der Herr und Gott) bringt eine der tieferen christlichen Glaubenswahrheiten zum Ausdruck, welche Johannes bereits zu Beginn seines Evangeliums angekündigt hatte („und Gott war der Logos / das Wort“,

43 Johannes Chrysostomos: In Joannem Homilia LXXXVII: PG 59,473: „Ἐρίσεται δὲ πάλιν ὁ Ἰησοῦς καὶ οὐ περιμένει παρ’ ἐκείνου ἀξιωθῆναι, οὐδὲ ἀκοῦσαι τι τοιοῦτον, ἀλλὰ μὴδὲν εἰπόντος, αὐτὸς προλαβὼν, ἅπερ ἐπεθύμει, πληροῖ“ (Jesus taucht wieder auf und wartet nicht, bis er von jenem [sc. Thomas] aufgefordert wird oder etwas ähnliches hört, sondern während er [sc. Thomas] nichts sagt, kommt er [sc. Jesus] ihm zuvor und erfüllt alles, was er [sc. Thomas] sich wünschte).

44 Vgl. dazu die Bemerkungen von Trempelas: Kommentar zum Johannesevangelium, S. 710.

45 Siehe die Ausführungen von Dimitrakopoulos: Worte ewigen Lebens, S. 478.

46 Vgl. Trempelas: Kommentar zum Johannesevangelium, S. 711.

47 Vgl. Agouridis: Das Evangelium nach Johannes, S. 287.

48 Sehr treffend bemerkt Johannes Chrysostomos: In Joannem Homilia LXXXVII: PG 59,473: „Καὶ γὰρ τοῖς ῥήμασιν ἐχρήσατο τοῖς αὐτοῖς, καὶ σφόδρα ἐπιτιμητικῶς, καὶ εἰς τὸ ἐξῆς παιδευτικῶς“ (Und er [sc. Christus] bediente sich derselben Worte, sowohl als momentane **Zurechtweisung** wie auch als künftige **Erziehung**).

49 Vgl. auch Trempelas: Kommentar zum Johannesevangelium, S. 711.

50 Vgl. Makrakis: Auslegung des ganzen Neuen Testaments, S. 495: „Πιστεύσας λοιπὸν καὶ ὁ Θωμᾶς ἐξ ἰδίας ἀντιλήψεως“ (Thomas hat also aufgrund seines eigenen Sehens geglaubt).

51 Kyrill von Alexandrien: In Joannis Evangelium XII: PG 74,729: „τὰ τῆς ὀλιγοπιστίας διακωλύματα κατηργήθη παρὰ Χριστοῦ, τοὺς τε τῶν ἡλῶν τύπους, καὶ αὐτὴν ἐπιδείξαντος τὴν πλευρὰν.“

52 Sehr charakteristisch dazu sind die Worte Kyrills von Alexandrien: In Joannis Evangelium XII: PG 74,729: „Ὁξὺς εἰς ὁμολογίαν ὁ ἄρτι βραδὺς περὶ τὸ χρῆναι πιστεύειν αὐτῷ, ἐν ὀλίγῳ δὲ παντελῶς θεράπεται καιρῷ“ (In seinem Bekenntnis zeigte sich jener schnell, der vorher träge sich zum notwendigen Glauben bewegte; in kurzer Zeit ist er völlig geheilt).

53 Vgl. dazu die Ausführungen von Trempelas: Kommentar zum Johannesevangelium, S. 712.

54 Vgl. auch Dimitrakopoulos: Worte ewigen Lebens, S. 479.

Joh 1,1); somit schließt sich der inhaltliche Bogen des gesamten Evangeliums.⁵⁵ Bereits in den altkirchlichen Kommentaren wird der Ausruf von Thomas als Bekenntnis sowohl der Auferstehung als auch der Gottheit Jesu Christi verstanden, wobei die Anwendung des bestimmten Artikels (ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου – „mein Herr und mein Gott“) das theologische Bekenntnis konkretisiert.⁵⁶ Durch dieses doppelte Bekenntnis identifiziert Thomas den auferstandenen Christus mit dem Gott des Alten Testaments.⁵⁷

Die Reaktion Christi auf das doppelte Bekenntnis von Thomas ist auch eine doppelte: Auf der einen Seite verwendet er eine pädagogische, rhetorische Frage, die persönlich an Thomas gerichtet wird, und auf der anderen Seite formuliert er eine die Zeiten übergreifende Seligpreisung, die allen frommen Christen und Christinnen guten Glaubens gewidmet ist. Mit der rhetorischen Frage, die zugleich eine pädagogisch fungierende, ironische Feststellung darstellt,⁵⁸ erkennt der Heiland die Umkehr von Thomas, ohne ihn nochmals öffentlich zu tadeln oder zu loben, wie auch Kyrill von Alexandrien treffend bemerkt.⁵⁹ Charakteristischerweise entsteht in den Worten des Auferstandenen ein interessantes reflektierendes Wortspiel zwischen den Wörtern „sehen“ und „glauben“,⁶⁰ wobei Christus darauf seine sich anschließende Seligpreisung aufbaut.

Durch die im Kontext auffällige Seligpreisung betont Christus zwei Grade bzw. Stufen des Glaubens, welche er einander gegenüberstellt: die untere Glaubensstufe, die sich auf die gefühlsmäßige Erfahrung und die materiellen Belege stützt („Weil du mich gesehen hast“); die höhere Stufe verbindet sich im Gegenteil mit dem Vertrauen des Zeugnisses Anderer („Selig, die nicht gesehen haben“), im Falle von Thomas mit dem Vertrauen des Zeugnisses seiner Mitjünger.⁶¹ Dieser Makarismus richtet sich auch an die Gläubigen der späteren Jahrhunderte, welche den Vorteil den Jüngern und Augenzeugen der urchristlichen Zeit gegenüber haben, ihren Glauben auf dem „Nicht-Sehen“ aufzubauen.⁶²

Liturgische Verwendung und Auslegung des Johannes-Evangeliums

Die Hervorhebung der biblischen Tradition durch die dichte Verwendung der Heiligen Schrift in den verschiedenen orthodoxen Gottesdiensten prägt zugleich die liturgische Auslegung der verwendeten Texte.⁶³ Im orthodoxen liturgischen Leben ist die Bibel in verschiedenen Formen omnipräsent. Bezüglich der liturgischen Stellung des Neuen Testaments könnte man beispielsweise von zwei Versionen dieser lebendigen liturgischen Verwendung der Texte sprechen: Einerseits geht es um das Verlesen der für das ganze Kirchenjahr vorbestimmten Perikopen aus dem Evangeliar oder dem Apostelbuch; andererseits geht es um den Einfluss dieser

55 Trepelas: Kommentar zum Johannesevangelium, S. 712.

56 Kyrill von Alexandrien: In Joannis Evangelium XII: PG 74:733, kommentiert folgendermaßen: „Ἐπιτηρητέον δέ, ὅτι μοναδικῶς καὶ συνάρθρως «ὁ Κύριός μου,» φησί, «καὶ Θεός μου» (Es ist zu bemerken, dass er [sc. Thomas] einzigartig mit dem Artikel formuliert ‚Der Herr von mir und [der] Gott von mir‘).

57 Vgl. ebenfalls Dimitrakopoulos: Worte ewigen Lebens, S. 478.

58 Interessant ist der Kommentar von Trepelas: Kommentar zum Johannesevangelium, S. 712: „Οὐχὶ ἄστοχος καὶ ἡ δι' ἐρωτηματικοῦ στίξις. Διότι ἐνυπάρχει σκιά τις μομφῆς εἰς τὴν ὄλην φράσιν“ (Nicht unzutreffend ist die Interpunktion durch das Fragezeichen; denn über dem gesamten Ausdruck liegt ein Schatten des Vorwurfs).

59 Kyrill von Alexandrien: In Joannis Evangelium XII: PG 74,733: „ἀκήκοε τούτου λέγοντος ὁ Σωτὴρ τοῦ ἰδίου μαθητοῦ [...] ἀλλ' ἐπιτιμᾶν οὐκ ἔπετο δεῖν. Οὐκοῦν ἐπήγει πεπιστευκότα, καὶ λίαν ὀρθῶς“ (Der Heiland hörte seinen eigenen Jünger dies sagen [...], aber hielt es nicht für angebracht, ihn tadeln zu müssen. Er lobte ihn auch nicht, nachdem er geglaubt hatte, und dies war sehr richtig).

60 Siehe diesbezüglich die rhetorischen Ausführungen von Nikolakopoulos: Neues Testament und Rhetorik, S. 206 mit Anm. 9, wo ebenfalls auf die ähnliche Stelle Joh 2,23–24 hingewiesen wird. Siehe auch Bullinger, Figures of Speech used in the Bible, S. 290.

61 Vgl. Kyrill von Alexandrien: In Joannis Evangelium XII: PG 74,736: „Οἰκονομικῶτατος σφόδρα τοῦ Σωτῆρος ὁ λόγος [...] Ἐφεταί τὸινυν ὁ μακαρισμὸς παντὶ τῷ πιστεύοντι διὰ τῆς τῶν ἁγίων ἀποστόλων φωνῆς, οἱ καὶ αὐτόπται καὶ θεωροὶ τῶν κατορθωμάτων γεγονάσιν“ (Das Wort des Heilandes erfolgte ganz der Heilsgeschichte entsprechend [...] Denn die Seligpreisung wird sich auf jeden beziehen, der durch die Verkündigung der Apostel, welche Seher und Augenzeuge der Taten [Christi] geworden sind, glauben wird).

62 Siehe dazu auch Agouridis: Das Evangelium nach Johannes, S. 287.

63 Vgl. dazu Nikolakopoulos: Funktion und Hermeneutik der Heiligen Schrift, S. 36.

biblischen Texte auf die orthodoxe Hymnographie. In beiden Fällen werden „durch den Vollzug der vielen Gottesdienste die biblische Theologie und darüber hinaus die neutestamentliche Botschaft bestens ausgedrückt“⁶⁴. In der orthodoxen Tradition stellt die vierte Schrift des neutestamentlichen Kanons das Evangelium der Auferstehungsperiode schlechthin dar, indem zahlreiche ihrer Perikopen in der sog. „Pentekostarion-Periode“ von der mitternächtlichen Auferstehungsliturgie am Ostersonntag bis zum Pfingstfest verlesen werden. Von der Alten Kirche her empfahl sich nämlich, dass „die am Karsamstag getauften jungen Christen an allen Sonntagen, Sonnabenden und Werktagen der fünfzigägigen Pentekostarion-Zeit ohne Unterbrechung die hohe Theologie des Evangelisten Johannes zu Gehör bekommen“⁶⁵. In diesem österlichen Zusammenhang nimmt unsere Thomas-Episode (Joh 20,24–29) bei mehreren Gottesdiensten des Kirchenjahres einen besonderen Platz ein. Bezeichnenderweise bildet die Thomas-Geschichte in Verbindung mit der ersten johanneischen Erscheinung des Auferstandenen (Joh 20,19–23) samt dem sog. ersten Abschluss des vierten Evangeliums (Joh 20,30–31) eine feststehende Evangelienperikope, welche als das neunte (9.) Eothinon-Evangelium⁶⁶ bekannt ist. In der orthodoxen liturgischen Tradition sind nämlich elf (11) Evangelienperikopen festgelegt, die aus erlesenen Teilen der vier Evangelien zusammengestellt sind, sich auf die Auferstehung und die Erscheinungen des Herrn beziehen und turnusmäßig im Orthros (Morgengottesdienst) jeden Sonntag verlesen werden.⁶⁷ Dieses 9. Eothinon (Joh 20,19–31) wird – außer in mehreren sonntäglichen Morgengottesdiensten – dann als die zentrale Evangelienperikope sowohl am ersten Sonntag nach Ostern, dem sog. „Thomas-Sonntag“, als auch am eigentlichen Gedenktag des Apostels Thomas am 6. Oktober verlesen. Die konkrete Szene mit der Begegnung des Auferstandenen mit Thomas (Joh 20,24–29), welche einen zentralen Teil des orthodoxen 9. Eothinon-Evangeliums (Joh 20,19–31) darstellt, ist für den konfessionellen Gottesdienst des Sonntages 9. Mai 2021 deswegen ausgewählt, weil an diesem Tag der orthodoxe Thomas-Sonntag begangen wird. Somit wird liturgisch die ganze darauffolgende Woche an das Bekenntnis des Thomas erinnert.

Durch die liturgische Verwendung dieses Evangeliums aus der johanneischen Tradition wird mehrere Male im Jahr (nicht nur am Sonntag des ungläubigen Thomas) das Bild eines zögernden Jüngers den Christ*innen vor Augen geführt, der durch die Sinne und schließlich durch das Sehen zum Glauben und Vertrauen findet. Auch wenn Thomas bei der ersten Erscheinung des Auferstandenen nicht dabei gewesen ist, wird er im Nachhinein des göttlichen Friedens würdig. Die liturgischen Evangelienperikopen bringen allerdings etwas noch Höheres zum Ausdruck: Alle Zweifelnden sollten der Verkündigung des Glaubens ihr Vertrauen schenken („Selig, die nicht gesehen und doch geglaubt haben“, Joh 20,29). Deshalb gewährt Christus bei der ersten Erscheinung seinen Jüngern, welche die Verantwortung der wahrhaftigen Verkündigung⁶⁸ auf ihre Schultern aufnehmen werden, seinen Frieden und wie im Pfingstereignis den Hauch des Heiligen Geistes (Joh 20,22).

Die liturgische Verbindung dieser ersten Erscheinung mit dem Pfingstereignis (Apg 2,1–4) kommt dadurch zur Geltung, dass die Perikope Joh 20,19–23 als Evangelium im Morgengottesdienst des Pfingstfestes verlesen wird.⁶⁹ Darüber hinaus wird bei einem anderen österlichen Gottesdienst diese Perikope um zwei weitere Verse bereichert, damit das Beispiel von Thomas, der letzten Endes sein eigenes Bedenken verwirft, zum Ablegen des Unglaubens vieler Menschen verhilft.⁷⁰ Es handelt sich um die Vesper (den Abendgottesdienst) des Oster-

64 Nikolakopoulos: Die „unbekannten“ Hymnen des Neuen Testaments, S. 128.

65 Nikolakopoulos: Das Neue Testament in der Orthodoxen Kirche, 166.

66 Etymologisch rührt „Eothinon“ vom Adjektiv (ἑωθινός) des Wortes ἕως (Morgenröte) her.

67 Vgl. weiter Hadjisolomos, The Modal Structure of the 11 Eothina Anastassima.

68 Vgl. dazu Johannes Chrysostomos: In Joannem Homilia LXXXVII: PG 59,473: „Σκόπει δε μοι τὸ φιλάληθες τῶν ἀποστόλων“ (Beobachte also die Liebe der Apostel zur Wahrheit).

69 Mehr dazu bei Theocharis: Die Erscheinung des auferstandenen Herrn, S. 78.

70 Siehe auch Makrakis: Auslegung des ganzen Neuen Testaments, S. 495.

montages, genannt auch „Vesper der Liebe“, bei der die Perikope Joh 20,19–25 in möglichst vielen Sprachen verlesen und die daraus hervorstrahlende Botschaft weit und breit verkündet wird.

Schließlich trägt auch die orthodoxe Hymnographie, welche von der theologischen Botschaft der Thomas-Perikope durchtränkt ist, zur liturgischen Auslegung dieses johanneischen Abschnittes bei. In einem Hymnus (Stichiron-Troparion) der Vesper des Thomas-Sonntages enthüllt der Hymnograph die heilenden Dimensionen des im Text beschriebenen Unglaubens für die restlichen zögernden Christusgläubigen und die künftigen zweifelnden Generationen, indem er den Unglauben von Thomas lobt: „O guter Unglaube von Thomas! Dieser führte die Herzen der Gläubigen in die [wahre] Erkenntnis.“⁷¹ Dieser Unglaube habe bei Thomas und allen seinesgleichen Zweifelnden festen Glauben erweckt.⁷²

Nachwort

Unsere Perikope, welche den Abschluss eines Evangeliums darstellt, das einige Jahrzehnte nach den irdischen Ereignissen und dem Ableben der meisten Augenzeugen Jesu aufgeschrieben wurde, vermittelt seinen Leser*innen eine doppelte Botschaft. Sie konzentriert sich in den Versen Joh 20,28 (Bekenntnis von Thomas) und Joh 20,29 (Seligpreisung von Christus), welche zugleich den abschließenden Höhepunkt des Johannes-Evangeliums ausmachen.

Auf der einen Seite nimmt Christus den schwachen Glauben von Thomas so an, dass der Heiland in seiner Allweisheit die historische Wirklichkeit seiner Auferstehung zuerst seinen Jüngern fest bestätigt.⁷³ Dieses Entgegenkommen des Auferstandenen geschieht nicht nur zugunsten von Thomas, sondern auch allen Jüngern und Augenzeugen zuliebe. Ab diesem Moment übernehmen sie die Verbreitung der Botschaft über die Auferstehung, jene nun in ihrem Glauben gestärkten Jünger, die noch vor einigen Stunden und Tagen ihr Bedenken, ihren Zweifel und ihren Unglauben an die anfängliche Nachricht geäußert hatten.⁷⁴ In diesem Zusammenhang hebt Kyrill von Alexandrien die heilsgeschichtliche Bedeutung des schwachen Glaubens hervor: Durch die Thomas-Szene werden für alle künftigen Generationen die lebenswichtige Passion und Auferstehung gesichert, wie sie von den ersten Zeuginnen und Zeugen gesehen worden sind.⁷⁵

Auf der anderen Seite hebt Christus durch den Makarismus die unerschütterliche Bedeutung des Glaubens hervor, der sich als blindes Vertrauen dem Nicht-Gesehenen gegenüber in dieser Formulierung nicht auf seine Jünger, sondern auf die Gläubigen der nachfolgenden Jahrhunderte bezieht, wie Johannes Chrysostomos betont.⁷⁶ Jesus Christus will uns allen, die wir nicht mit ihm damals zusammengelebt haben, die feste Gewissheit geben, dass wir seinen Augenzeugen gegenüber nicht benachteiligt sind, sondern uns in derselben Realität und auf dem richtigen und einzigen Weg der Erlösung⁷⁷ befinden: dem Weg des Glaubens.

71 Im liturgischen Buch Apostoliki Diakonia tis Ekklesias tis Ellados (Hg.), Πεντηκοστάριον χαρμόσυνον (Apostolischer Dienst der Kirche von Griechenland [Hg.], Buch des Frohen Pfingsten, Athen 1994, S. 70: „Ἰὼ καλὴ ἀπίστια τοῦ Θωμᾶ! τῶν πιστῶν τὰς καρδίας εἰς ἐπίγνωσιν ἤξε.“

72 Makrakis: Auslegung des ganzen Neuen Testaments, S. 495.

73 Vgl. Dimitrakopoulos: Worte ewigen Lebens, S. 477.

74 Mehr dazu bei Trempelas: Kommentar zum Johannesevangelium, S. 712.

75 Kyrill von Alexandrien: In Joannis Evangelium XII: PG 74,724: „Οἶμαι δὲ δὴ πάλιν **οἰκονομικώτατα** σφόδρα τὴν τοῦ μαθητοῦ γεγονέναι πρὸς καιρὸν ὀλιγοπιστίαν, ἵνα διὰ τῆς αὐτοῦ πληροφορίας **καὶ ἡμεῖς οἱ μετ’ αὐτὸν ἀνενδοιάστως πιστεύσωμεν** ὅτι τὴν σάρκα τὴν ἐπὶ τοῦ ξύλου κρεμαμένην, καὶ παθοῦσαν τὸν θάνατον ἐζωοποίησεν ὁ Πατὴρ δ’ Υἱοῦ“ (Ich bin wiederum der Meinung, der für kurze Zeit erfolgte Unglaube des Jüngers hatte einen **heilsgeschichtlichen** Sinn, damit durch seine Kunde **auch wir, die nach ihm leben, ohne Bedenken glauben**, dass der Vater durch den Sohn das Fleisch, das ans Holz gehängt war und den Tod erlitten hat, lebendig gemacht hat).

76 Johannes Chrysostomos: In Joannem Homilia LXXXVII: PG 59,473–474: „Τοῦτο γὰρ ἐστὶ πίστεως, τὸ τὰ μὴ ὁρώμενα δέξασθαι [...] Ἐνταῦθα δὲ οὐ τοὺς μαθητὰς μακαρίζει μόνους, ἀλλὰ καὶ τοὺς μετ’ ἐκείνους πιστεύουσας“ (Dies gehört zum Glauben: das, was nicht zu sehen ist, anzunehmen [...]) Hiermit preist er nicht nur die Jünger, sondern all jenen selig, die nach denen glauben werden).

77 Vgl. die Ausführungen von Dimitrakopoulos: Worte ewigen Lebens, S. 479–480.

Die Verkündigung der Frohbotschaft im Rahmen der christlichen Tradition kann den Glauben hinreichend stützen. Die nachfolgenden Generationen bedürfen keiner Wiederholung der Erlebnisse der Augenzeugen,⁷⁸ zumal der Weg durch die leiblichen Sinne historisch vorläufig war und höchstens bis zur Himmelfahrt des Herrn gedauert hat.⁷⁹ Die durch den Makarismus geäußerte Botschaft richtet sich an die Menschen aller Zeiten und tut ihnen den neuen Weg zur Erlösung kund. Nicht die Ansicht des Auferstandenen sollte uns dazu bewegen, an sein Kerygma zu glauben, sondern das Kerygma selbst über den Auferstandenen sollte Überzeugungskraft haben.⁸⁰ „Selig, die nicht gesehen und doch geglaubt haben“ (Joh 20,29): Dies ist die letzte und größte Botschaft des vierten Evangeliums, das sich die Hervorhebung des Glaubens zu seinem höchsten Ziel gesetzt hat (vgl. Joh 20,31; 21,24). Wir, alle Glaubenden, haben nun die neue Art und Weise, Jesus zu „sehen“: den Glauben.

Literatur

Savvas Agouridis: Οἱ Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας ὡς ἐρμηνευταὶ τῶν Ἁγίων Γραφῶν (Die Kirchenväter als Exegeten der Heiligen Schriften), in: Ioannis Panagopoulos (Hg.), Vorträge des 1. Orthodoxen Kongresses für Hermeneutik, Athen 1973, S. 81–102.

Savvas Agouridis: Το κατά Ἰωάννην Ευαγγέλιο (Das Evangelium nach Johannes), Bd. 2: Kapitel 13–21 (Hermeneia Kaines Diathekes 4b), Thessaloniki 2005.

Thomas Agrafiotis: Ο Απόστολος Θωμάς (Der Apostel Thomas), Kozani 2010.

Thomas Agrafiotis: Θωμάς ο Απόστολος (Thomas, der Apostel), in: Große Orthodoxe Christliche Enzyklopädie, Bd. 8, Athen 2013, S. 380–381.

Mircea Basarab: Die Kirche als Verkündigerin und Auslegerin der Heiligen Schrift, in: Orthodoxes Forum 2 (1988), S. 43–49.

John Breck: Scripture in Tradition: The Bible and Its Interpretation in the Orthodox Church, Crestwood/New York 2001.

Ethelbert William Bullinger: Figures of Speech used in the Bible. Explained and Illustrated, Michigan 4. Aufl. 1974.

Pavlos Dimitrakopoulos: Ρήματα ζωῆς αἰωνίου. Ἑρμηνευτικά σχόλια στό κατά Ἰωάννην Εὐαγγέλιον (Worte ewigen Lebens. Hermeneutische Kommentare zum Johannesevangelium), Veroia 2002.

Georgios Galitis: Historisch-kritische Bibelwissenschaft und orthodoxe Theologie, in: Études théologiques de Chambésy 4 (1984), S. 109–125.

Georgios Galitis: Ἑρμηνευτικά τῆς Καινῆς Διαθήκης. Πανεπιστημιακαὶ παραδόσεις (Hermeneutik des Neuen Testaments), Thessaloniki 6. Aufl. 1984.

Solomon J. Hadjisolomos: The Modal Structure of the 11 Eothina Anastassima ascribed to the Emperor Leo († 912). A Musicological Study, Nicosia 1986.

Ioannis Karavidopoulos: Εἰσαγωγή στήν Καινή Διαθήκη (Einführung in das Neue Testament), Thessaloniki 4. Aufl. 2016.

Dimitrios Konstantelos: The Holy Scriptures in Greek Orthodox Worship, in: The Greek Orthodox Theological Review 12.1 (1966), S. 73–94.

⁷⁸ Agouridis: Das Evangelium nach Johannes, S. 287.

⁷⁹ Vgl. dazu Dimitrakopoulos: Worte ewigen Lebens, S. 480.

⁸⁰ Siehe dazu den Kommentar von Agouridis: Das Evangelium nach Johannes, S. 287–288.

Apostolos Makrakis: Ἑρμηνεία ὅλης τῆς Καινῆς Διαθήκης (Auslegung des ganzen Neuen Testaments), Bd. 2, Athen 2. Aufl. 1960.

Konstantin Nikolakopoulos: Καινή Διαθήκη καί Ρητορική. Τά ρητορικά σχήματα διανοίας στὰ ἱστορικά βιβλία τῆς Καινῆς Διαθήκης (Neues Testament und Rhetorik. Die rhetorischen Gedankenfiguren in den historischen Büchern des Neuen Testaments), Katerini 1993.

Konstantin Nikolakopoulos: Die „unbekannten“ Hymnen des Neuen Testaments. Die orthodoxe Hermeneutik und die historisch-kritische Methode. Exegetische und theologische Deutung neutestamentlicher Stellen unter Berücksichtigung des orthodoxen Kultus (Veröffentlichungen des Instituts für Orthodoxe Theologie 7), Aachen 2000.

Konstantin Nikolakopoulos: Das Neue Testament in der Orthodoxen Kirche. Grundlegende Fragen einer Einführung in das Neue Testament (Lehr- und Studienbücher Orthodoxe Theologie 1), Berlin u.a. 2. Aufl. 2014.

Konstantin Nikolakopoulos: Die orthodoxe Hermeneutik in ihrem Selbstverständnis gegenüber der historisch-kritischen Methode, in: Review of Ecumenical Studies, vol. 6 (Sibiu, Dezember 2014), Heft 3, S. 473–486.

Konstantin Nikolakopoulos: Funktion und Hermeneutik der Heiligen Schrift in der orthodoxen Liturgie, In: Heiliger Dienst 72 (2018), Heft 1, S. 30–40.

Ioannis Panagopoulos: Τὸ θεολογικὸν πρόβλημα τῆς ὀρθοδόξου ἐρμηνευτικῆς (Das theologische Problem der orthodoxen Hermeneutik), in: Ders. (Hg.), Vorträge des 1. Orthodoxen Kongresses für Hermeneutik, Athen 1973, S. 244–269.

Ioannis Skiadaresis: Ἰωάννεια Γραμματεία (Johanneische Schriften) – Α΄ Μέρος: Κατὰ Ἰωάννην Ευαγγέλιο (Teil A: Das Evangelium nach Johannes), Β΄ Μέρος: Ἀποκάλυψη τοῦ Ἰωάννη (Teil B: Die Johannesapokalypse), Thessaloniki 2013.

Athanasios Theocharis: Ἡ ἐμφάνισις τοῦ Ἀναστάντος Κυρίου κατὰ τὸ Ἰωάν. 20,19–23 ἐν σχέσει πρὸς τὸ Πράξ. κεφ. II (Die Erscheinung des auferstandenen Herrn nach Joh 20,19–23 im Verhältnis zu Apg Kap. 2), in: Savvas Agouridis (Hg.), Vorträge der 1. Zusammenkunft der griechischen biblischen Theologen der Universitäten von Athen und Thessaloniki: „Johannes: seine Werke im Neuen Testament und sein theologisches Denken“ (Patmos 24.–28.09.1975), Athen o.J., S. 68–85.

Panagiotis Trepelas: Ὑπόμνημα εἰς τὸ κατὰ Ἰωάννην Εὐαγγέλιον (Kommentar zum Johannes-evangelium), Athen 1954.

Petros Vassiliadis: Scriptural Authority in Early Christian Hermeneutics, in: Μνήμη. (Erinnerung) Festschrift für Ioannis E. Anastasiou, Thessaloniki 1992, S. 51–59.

Schlussgottesdienst

Schaut auf Abraham und Sarah – eure Verheißung – Jesaja 51,1–5

Übertragung in Leichte Sprache – Schaut hin: Gott ist bei euch. Denkt an Abraham und Sara.

Das ist das Besondere am Text aus der Bibel:

Es ist Krieg.

Menschen müssen ihre Stadt Jerusalem verlassen.

Sie müssen in ein fremdes Land gehen.

Dort fragen sie dann traurig:

Wann geht es uns wieder richtig gut?

Wann schenkt Gott uns Gerechtigkeit?

Ein Mann hört die Fragen.

Und der Mann hört auch Gott gut zu.

Und dann spricht er zu den Menschen in der Fremde.

Das ist der Text aus der Bibel:

Hört hin!

Gott spricht zu euch:

Ihr sucht Gerechtigkeit.

Und ihr sucht mich.

Ich habe euch erschaffen.

Ihr seid wichtig für mich.

Schaut hin!

Gott ist bei euch.

Gott spricht zu euch:

Abraham und Sara waren traurig.

Sie konnten **keine** Kinder bekommen.

Dann gab ich meinen Segen.

Ich gab ihnen viele Kinder.

Und den Kindern neue Kinder.

Und jetzt seid ihr traurig.

Weil die Heimat Jerusalem weit weg ist.

Und weil der Tempel zerstört ist:

Das Haus von Gott.

Ich tröste euch!

Und ich verspreche:

Wo jetzt alles zerstört ist:

Da wird ein schöner Garten wachsen.

Wo jetzt eine Wüste ist:

Da gibt es ein neues Paradies.

Dann freut ihr euch:

Ihr feiert ein großes Fest.

Und dankt eurem Gott.

Hört hin!

Gott spricht zu euch:

Ich bringe mein Recht zu allen Menschen.

Meine Gerechtigkeit kommt.

Ich allein rette die Menschen.

Darauf hoffen Menschen auf der ganzen Welt.

Mit Blick auf Gott – Licht für die Völker

Ilse Müllner

Der Text (Jes. 51,1–5)

¹Hört auf mich, die ihr der Gerechtigkeit nachjagt,
die ihr JHWH sucht!

Schaut auf den Felsen, aus dem ihr gehauen,
und auf den Brunnenschacht, aus dem ihr gegraben seid.

²Schaut auf Abraham, euren Vater,
und auf Sarah, die euch gebiert.

Denn als Einzelnen habe ich ihn gerufen,
 habe ihn gesegnet und zahlreich gemacht.
³Denn JHWH hat Zion getröstet
 hat getröstet all ihre Trümmer.
 Er machte ihre Wüste wie Eden,
 ihre Steppe wie den Garten JHWHs.
 Jubel und Freude findet man in ihr,
 Dank und die Stimme des Gesangs.
⁴Merkt auf mich, mein Volk,
 meine Nation, horcht auf mich!
 Denn Tora geht von mir aus,
 und mein Recht lasse ich als Licht für die Völker eilen.
⁵Es nähert sich meine Gerechtigkeit,
 es geht hinaus mein Heil
 und meine Arme richten Völker.
 Auf mich warten die Inseln,
 auf meinen Arm harren sie.

Gerechtigkeit

Die Gottesrede aus dem zweiten Teil des Jesajabuches verheißt Hoffnung in dunklen Zeiten. Sie kreist um das Thema Gerechtigkeit und zeigt einen Gott, für den das Wohlergehen seines Volks eng an verantwortliches soziales Handeln gebunden ist. Hier gibt es keine Frömmigkeit ohne das Recht, keine Gottesbeziehung ohne Tora. Gerechtigkeit ist der Leitbegriff des gesamten Abschnitts und darüber hinaus des gesamten Kapitels. Der Begriff *zādāq* (Gerechtigkeit) und sein Parallelbegriff *zedaqah* (Gerechtigkeitshandeln) werden in Jes 51 fünf Mal genannt (V. 1.5.6.7.8). Dazu kommen noch mehrere Begriffe aus dem Wortfeld *Gerechtigkeit* wie *Recht* (V. 4), *richten* bzw. herrschen (V. 5), *Tora* (V. 4.7) und *Heil* bzw. Rettung (V. 5). In dieser Dichte und in der Nähe zum Gottesbegriff erweist sich die *Gerechtigkeit* als das zentrale theologische Moment dieses Texts. Alle Sinne (Hört! Schaut! Merkt! Horcht!) richten sich auf Gott hin aus, und dabei begegnen ihnen Recht und Gerechtigkeit. Vielleicht gilt auch umgekehrt, dass wir da wo wir im Leben der Gerechtigkeit begegnen, Gott sich zeigt. Sicher aber ist: Gott zu begegnen geht nicht ohne das Streben nach Gerechtigkeit.

Poetische Sprache

Die enge Verbindung von Gott und Gerechtigkeit wird durch die Mittel der hebräischen Poesie hervorgehoben. Das wichtigste poetische Stilmittel des biblischen Hebräisch ist der Parallelismus, der auch aus den Psalmen vertraut ist – wie überhaupt die Sprache dieses prophetischen Texts ganz eng an die Psalmsprache angelehnt ist. Im *Parallelismus membrorum* werden zwei Aussagen nebeneinandergestellt, die – fast – dasselbe bedeuten. So rückt im ersten Vers von Jes 51 JHWH ganz nahe an die Gerechtigkeit heran, weil beide zu Objekten der Suche für die Angesprochenen werden sollen. Die Dringlichkeit dieser Suche kommt im Begriff des Nachjagens zum Ausdruck, und die Parallelstellung macht deutlich, dass Gottsuche ohne das Streben nach Gerechtigkeit unmöglich ist.

Konkrete politische Situation/en

Die Verse Jes 50,1–51,8 gehören eng zusammen und sprechen in die nachexilische Zeit hinein, die geprägt ist durch die Katastrophe des Verlusts von Tempel und Königtum, aber auch durch Hoffnungen auf und Auseinandersetzungen um einen Neuanfang. Die Rückkehr aus dem babylonischen Exil wird durch die persische Reichspolitik ermöglicht. Sie ist aber nicht konfliktfrei. Wer gilt als das wahre Israel: diejenigen, die im Land geblieben waren, oder jene, die nach Juda zurückkehren? Das sind nicht nur ideologische und theologische, sondern auch materielle Fragen. Wenn diese Texte von Gerechtigkeit sprechen, dann haben sie vor allem die Landverteilung im Blick, deren selbstverständlich gewordene Besitzverhältnisse durch die Rückkehr großer Gruppen aus dem babylonischen Exil durcheinandergebracht und zum Gegenstand von Auseinandersetzungen gemacht werden.

Die historische Verortung in der konkreten politischen Situation der Rückkehrbewegungen aus dem Exil kann die Dringlichkeit verstehen helfen, mit der das Thema hier verhandelt wird. Sie darf aber keinesfalls so verstanden werden, als wäre der Sinn dieses Texts in und mit seiner Ursprungssituation erschöpft. Im Gegenteil: Gerade das Jesajabuch zeigt einen Wachstumsprozess, der auf eine stetige Aktualisierung der Traditionen hinweist und deutlich macht, dass die Texte immer wieder in neuen Situationen gedeutet und damit relevant gemacht wurden. Dieser innerbiblische Auslegungsprozess ermöglicht uns Leserinnen und Lesern der Gegenwart, in das Aktualisierungsgeschehen einzusteigen und danach zu fragen, wie die Texte in die jeweilige Gegenwart hineinsprechen.

Ausgespannt zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft

Der Ablauf dieses Texts stellt sich als Lernweg dar. Von Gott in der Rede direkt angesprochen ist eine Gruppe, die sich durch gemeinsame Identifikationsfiguren im Blick auf Gott als „mein Volk“ (V. 4) konstituiert. Die Angesprochenen sind ganz im Jetzt einer Kommunikation: Sie sollen hören – alleine drei verschiedene hebräische Begriffe in V. 1 und 4 beschreiben diesen für den Lernprozess wichtigen Vorgang. Im Jetzt des Hörens auf die Gottesrede verwurzelt können sie in eine Vergangenheit zurückschauen, die ihnen in der bedrohten Gegenwart Vertrauen schenken soll. Sie tun das mit Blick auf eine Zukunft, in der das bereits in der Geschichte etablierte helfende Handeln Gottes erneut Perspektiven eröffnen soll. In der hebräischen Bibel ist der Blick in die Vergangenheit stets damit verknüpft, die eigene Geschichte als Ressource wahrzunehmen. Während wir die Vorstellung haben, dass die Vergangenheit „hinter“ uns liegt, spricht das Hebräische mit Blick auf die Vergangenheit von „vor“ uns. Wenn man diese grammatische Metapher in Körperbilder übersetzt, dann haben die Menschen der hebräischen Bibel die eigene Geschichte vor Augen, sie leben mit dem Blick auf ihre Geschichte.

„Im Unterschied zu unseren Raum-Zeit-Metaphern liegt im Hebräischen die Vergangenheit nicht hinter uns, sondern vor uns, vor Augen, und die Zukunft liegt nicht vor einem, sondern »hinten« (*acharon, achare, acharit*).“¹

Fels und Brunnen

Der Geschichtsblick der in Jes 51 Angesprochenen wird in V. 1 und 2 auf zwei jeweils parallel formulierte Bilder gelenkt. Da sind zunächst der Fels und der Brunnen, die beide als Ursprungsorte der Angesprochenen genannt werden. Immer wieder hat die stilistische Parallelisierung mit Abraham und Sarah dazu geführt, dass Ausleger*innen Fels und Brunnen mit dem Ur-Paar der Erzeltern Israels identifiziert haben. Das ist von der

¹ Ebach: Schrift-Stücke, S. 83.

hier eingespielten Metaphorik her ausgesprochen unwahrscheinlich. Denn das Wort *Fels* wird in der hebräischen Bibel nirgends von Menschen gebraucht, wohl aber häufig auf Gott bezogen (z. B. in 1 Sam 2,2; 2 Sam 22,2.47; Ps 144,1; Jes 44,8 u. a.).² Seinen Ursprung hat diese Metapher darin, dass Gottheiten häufig mit Bergen in Verbindung gebracht werden, JHWH insbesondere mit dem Sinai als Ort der Tora-Übergabe (Ex 19–Num 10) und dem Zion, dem Tempelberg in Jerusalem (Jes 4,5; Mi 4,1–5 u. a.). Das Bildwort vom Felsen konnotiert Sicherheit und Zuverlässigkeit insbesondere dort, wo feindliche Bedrohung das Leben erschüttert. Auch in Jes 51,1 ist dieses Bild am ehesten auf Gott zu beziehen, der in seiner Qualität als Ursprungsort der Angesprochenen eingeführt wird und dessen Stabilität die Existenz des Volks prägt – auch in krisenhaften Situationen wie derjenigen, die die Gegenwart dieser Rede bestimmt. Ein ähnliches Bild evokiert Dtn 32,18. Dort wird die apersonale Metapher des Felsens allerdings mit dem personalen Bild des Gebärens verbunden: „der Fels, der dich gebar“. Da geht es nicht um mythische Vorstellungen einer Gottesgeburt, sondern um das Verhältnis Israels zu seinem Gott JHWH, das als zuverlässig und sicher bis in die allerersten Ursprünge der Existenz hinein beschrieben wird. *Auf den Felsen zu schauen* bedeutet dann, sich der Stabilität der eigenen Existenz zu versichern, weil und insofern diese in Gott ihren Rückhalt hat.

Der *Brunnenschacht* verweist selbst wiederum auf den Felsen oder Berg, aus dem heraus Zisternen gehauen werden, um das Regenwasser aufzusammeln. Die Zisterne und der Brunnen (beide Übersetzungen sind für das hier gebrauchte Wort möglich) sind für ein Leben unter den klimatischen Bedingungen Israels unabdingbar, lebensnotwendig. Mit dem Brunnen wird jener Ort einer Siedlung eingespielt, an dem sich das Wasser als Grundlage allen menschlichen wie tierischen Lebens sammelt. Wer von diesem Ort abgeschnitten ist, hat keine Möglichkeit zu überleben.

Jes 51 ruft also seine Hörer*innen dazu auf, sich im Hinschauen jener Orte zu vergewissern, aus denen heraus sie ihre Lebendigkeit erhalten: der Fels als Ort von Stabilität und Sicherheit, der Brunnen als unverzichtbare Lebensquelle. Auch wenn diese Plätze metaphorisch mit Gott in Zusammenhang gebracht werden, verlieren sie doch nicht ihre physisch-räumliche Bedeutung. Insbesondere für ein Israel, das die Erfahrung des Exils kennengelernt hat – das ist für die Adressat*innen von Jes 51 vorauszusetzen – ist die Rückbindung an ihren Ursprungsort ein unverzichtbarer Lebensquell.

Abraham und Sarah

Auch der Hinweis auf Abraham und Sarah hat die Funktion, das Welt- und Gottesverhältnis Israels von den Anfängen seiner Geschichte her zu stabilisieren. Neben die existenzielle Verwurzelung in jenem Gott, der als *Fels* die Zuverlässigkeit verkörpert, tritt die – ebenfalls von JHWH geschenkte – Verbindung zu den Erzeltern und ihrer Segensgeschichte. Mit Abraham und Sarah werden die beiden Figuren genannt, die in der Genesis als erste Generation der Erzeltern für jene Familie stehen, aus der heraus sich das Volk Israel entwickelt. Indem Genesis 12–36 „Volksgeschichte als Familiengeschichte“ (Irmtraud Fischer) erzählen, entwerfen sie ein Bild von der Herkunft des Volks, durch das sich Israel in der familienorientierten nachexilischen Zeit wieder vom Familienverband her verstehen lässt. *Abraham* wird an mehreren Stellen im Alten Testament außerhalb der Genesis genannt, z. B. in der formelhaften Wendung vom Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs in Ex 2,24; 3,6 u. a., oder auch in Ps 105,6.9.42. *Sarah* allerdings kommt in der hebräischen Bibel außerhalb der Genesis nur hier in Jes 51 vor (im Neuen Testament allerdings gibt es mehrere Referenzstellen: Röm 4,19; 9,9 u. a.). Mit den Namen der beiden Erzeltern wird auch ihre Geschichte eingespielt, in der es – wie Jes 51,2 zusammenfasst – um

² Berges: Jesaja, S. 118.

die durch Gott initiierte Veränderung geht, in der ein einzelnes Paar aus seiner ursprünglichen Umgebung durch die Anrufung Gottes herausgerissen und mit Land und Nachkommen gesegnet wird. Ebenso wie die ehemals Exilierten kommen auch Abraham und Sarah aus Mesopotamien ins Land der Verheißung. Noch ein weiterer Aspekt sichert die Vergleichbarkeit: Auch für Abraham und Sarah ist der Gottessegens zunächst ein Versprechen, dessen Erfüllung immer wieder verzögert wird. Dem alten Paar erscheint es als lächerliche Vorstellung, noch Kinder zu bekommen, also aus dem *Einzelnen* wider alle Erwartung *zahlreich gemacht* zu werden (vgl. Gen 17,17; 18,12–14). So sind auch die Rückkehrer*innen aus dem Exil zunächst wenige, ihre Existenz unsicher. Mit Blick auf den Segen der Erzeltern aber ist die Hoffnung auf Wachstum und Sicherheit keine Phantasterei, sondern in einer Geschichte verwurzelt, in der man selbst steht. Deshalb ist auch die Übersetzung an dieser Stelle wichtig. Es heißt nicht „Sarah, die dich geboren hat“, sondern „Sarah, die dich gebiert“ – das Verwurzelte Sein in dieser Beziehung ist keine Sache der Vergangenheit, sondern bleibendes Geschehen.³

Zion als Hoffnungsbild

Wie Fels und Brunnen so sind auch Abraham und Sarah bildhafte Verdichtungen von gründenden Ursprungserfahrungen, die die angesprochenen Menschen in Gegenwart und Zukunft tragen sollen. Mit V. 3 kommt noch ein weiteres identitätsstiftendes Moment hinzu: Zion bildet als Stadt und in der Personifikation als Mutter einen theologischen Fokus von Jes 40–55. „Zion heißt der Berg in Jerusalem, auf dem der Tempel Jahwes stand und mit dem sich deswegen theologische Vorstellungen verbunden haben, die besonders in den Psalmen (z.B. Ps 46; Ps 48) und im Jesajabuch bezeugt sind.“⁴ Zion wird nicht nur wie andere Städte auch grammatisch weiblich konstruiert, sondern die Stadt wird als weibliche Personifikation literarisch inszeniert. Dazu gehört das prägende Bild der Mutter Zion, das hier im Hintergrund steht und an das Bild der Erzmutter Sarah anschließt. Die Konnotationen Zions verändern sich im Lauf der Geschichte Israels, weil Zion als Mutter, Tochter, verlassene und kinderlose Frau, aber auch als Gottes erste Liebe das Schicksal der Menschen Judas teilt. In ihr verdichten sich die Erfahrungen, das Schicksal ihrer Einwohner*innen spiegelt sich metonymisch im literarischen Bild der Stadt. In der nachexilischen Epoche machen sich die Hoffnungen auf eine Restitution des Gemeinwesens an Zion fest und so wird in der zweiten Hälfte des Jesajabuches (40–66) „Jerusalem emerging from the ashes“⁵ dargestellt.

Die Hoffnung auf Wiederherstellung ist syntaktisch als abgeschlossene Handlung formuliert. Als ob es schon geschehen wäre, spricht der Text von der Verwandlung des zerstörten Raums in einen prachtvollen Gottesgarten. In der erlebten Realität, in die hinein dieser Text formuliert ist, steht der Jubel noch aus, doch in der Poesie der prophetischen Gottesrede wird das Erhoffte als bereits Erfahrenes verkündet, zeigt sich das Trost-Ereignis als so selbstverständlich, dass man darüber wie über Vergangenes sprechen kann.⁶

Mit dem Wort *trösten* greift Jes 51 eine zentrale Begrifflichkeit aus der jesajanischen Verkündigung auf.

Jes 40, mit dem nach der klassischen Position „Deuterojesaja“ beginnt, setzt mit einem Imperativ zu trösten ein:

Tröstet, tröstet mein Volk!, spricht euer Gott.

Redet Jerusalem zu Herzen

und ruft ihr zu, dass ihr Dienst ein Ende hat!

3 Vgl. Berges: Jesaja, S. 121.

4 Paganini / Giercke-Ungermann: Zion.

5 Maier: Daughter Zion, S. 186–188.

6 Berges: Jesaja, S. 123; Schmidt: Zukunftsvorstellungen, S. 174.

Auch an weiteren Stellen (Jes 49,13; 51,12.19; 66,13 u. a.) ist vom Trost für Zion die Rede. Dem zerstörten Jerusalem wird damit eine neue Perspektive eröffnet, der Trost beinhaltet immer erneuerte Lebensmöglichkeiten für die Bewohner*innen. Diese werden hier verbal nicht benannt, sondern der Text bleibt ganz auf der Ebene der sprachlichen Raumbilder.

Eden

Zion thront über allen weiteren Bildern des für den Textabschnitt zentralen V. 3; der Trost gilt ihren Trümmern oder Ruinen. In der Folge bleibt geographisch immer noch Jerusalem gemeint, auch wenn von Wüste und Steppe die Rede ist. Diese Begriffe beziehen sich ebenso wenig wie Eden auf Ortschaften, die man auf der Landkarte finden könnte. Sie markieren die Grenze des Kulturlandes, jene Bereiche, in denen aufgrund des Mangels an Wasser und Nahrung menschliches Leben nicht möglich ist. Ebenso wie die Trümmer stehen sie in Jes 51,3 für das zerstörte Jerusalem, das selbst zum verödeten Land geworden ist und seinen Bewohner*innen keine Lebensmöglichkeiten mehr bietet. Die Begriffe stehen in diesem Zusammenhang für die Erfahrung von Vergänglichkeit, der Hoffnungsbilder entgegengestellt werden müssen, die von solchem Gewicht sind, dass sie durch die vernichtenden Erfahrungen durchdringen.

Eden und der *Garten JHWHs* erweisen sich als kraftvoll genug, um den Ruinen Zions etwas entgegenzusetzen, Trost zu spenden und eine Perspektive zu eröffnen. Hat die Geschichtserinnerung über Abraham und Sarah an die Erzelternerzählungen angeknüpft, so wird mit *Eden* die Urgeschichte der Genesis (Gen 1–11) eingespielt. Anders als die Erzelternerzählungen, die zwar aus heutiger Sicht keine historischen Wirklichkeiten abbilden, aber doch im Modus der Geschichtserzählung gehalten sind, will die Urgeschichte der Genesis nichts Vergangenes erzählen. Sie ist Ätiologie – Ursprungserzählung – und als solche beschreibt sie allgemein Erfahrbares im Modus seiner Entstehung. Die Urgeschichte der Genesis erzählt nicht, wie es gewesen ist, sondern sie erzählt, wie die Welt ist, „Allmaliges als Erstmaliges“, wie Erich Zenger formuliert hat. Die Urgeschichte entwirft narrative Bilder unter anderem dazu, wie es gekommen ist, dass wir die Zeitstrukturen von Tag und Nacht und einer Siebentagewoche erleben (Gen 1,1–2,4a), dass Menschen Gut und Böse unterscheiden können, dass Frauen von Männern unterdrückt werden und Männer „im Schweiß ihres Angesichts“ den Acker bestellen (Gen 3),⁷ dass Geschwister eifersüchtig sind bis zur Gewalttätigkeit (Gen 4) und dass Menschen verschiedene Sprachen sprechen (Gen 11).

Mit dem Rückgriff auf *Eden* und den *Garten JHWHs* ruft Jes 51 Bilder von Luxus auf, die eher einen Zustand als einen topographisch festzumachenden Ort beschreiben. *Eden* bedeutet Lust oder Wonne. Ein Garten ist im Alten Orient und insbesondere im von Wassermangel geprägten Palästina der Inbegriff von Luxus. Er ist von seiner Umgebung meist durch eine Mauer abgegrenzt, was ihn sowohl vor unbefugten Menschen als auch vor Wildtieren schützt. In ihm wachsen Kulturpflanzen, die der Nahrung dienen und außerdem durch Blüten und Geruch die Sinne erfreuen. Deshalb gelten Gärten auch schon im Alten Orient als Orte der Erholung. Symbolisch stehen Gärten für ein glückliches Leben (Jes 58,12), für Frieden und Wohlergehen (Jes 32,15–18) und für herrscherliche Prachtentfaltung (Koh 2,4.5). Auch an anderen Stellen als Jes 51 steht die Neuanlage eines Gartens für den Neuanfang nach einer Zerstörung (Am 9,13–14).⁸ Das Bild des Gartens in Jes 51 bleibt aber nicht beim Ort stehen, sondern zeigt diesen als Raum, der von Menschen gefüllt wird. Ihre Freude drückt sich in Jubel und Gesang aus.

⁷ Vgl. Müllner: Schmerz.

⁸ Vgl. Riede: Garten.

Segen für die Völker

Abraham und Sarah wird in Gen 12,3; 18,18; 22,18 verheißen, ein Segen für alle Geschlechter und Völker der Erde zu werden. Auch dieser Aspekt der Abraham-Theologie wird in Jes 51 aufgegriffen und verbindet sich mit einem Motiv, das auch an anderer Stelle des Jesajabuches entfaltet wird. Die besondere Beziehung, die JHWH zu Israel hat und die diesem Volk Heil und Segen bringt, wird auch für die anderen Völker fruchtbar, Israel ist in der Folge Abrahams und Sarahs zu den Völkern gesandt. JHWHs Zuwendung endet nicht an der Grenze Israels, sondern Israel mit dem Zion bildet das Zentrum, von dem aus JHWHs Heil auf die anderen Völker ausstrahlt (vgl. Jes 60 u.a.). Es gibt mehrere Bilder für das Zueinander von Israel und den Völkern. Besonders einflussreich ist sicherlich das Bild von der Völkerwallfahrt geworden, wie es in Jes 2,2–5 und Mi 4,1–5 entfaltet wird. Hier ist Zion der Ort, an dem die Völker den Frieden finden und deshalb zu diesem heiligen Berg strömen. In Jes 51 geht die Bewegung ganz von JHWH aus, von einer Gegenbewegung wie in Jes 2,2–5 und Mi 4,1–5 ist nicht die Rede. Dennoch haben die Konzepte mehrere Parallelen, die über das Thema des Verhältnisses zwischen JHWH, Israel und den Völkern hinausgehen. Ebenso wie in Jes 51,4 die Tora von JHWH ausgeht, geht sie in Jes 2,3 und Mi 4,2 vom Zion aus und bildet ein zentrales Attraktivitätsmoment für die Völker. Wenn manche deutschen Übersetzungen die Tora hier mit „Gesetz“ wiedergeben, verkürzen sie die Mehrdimensionalität der Tora und stehen in Gefahr, ein traditionelles christliches Muster zu bedienen, das sich über das „Gesetz“ erheben zu können meint und häufig in antijüdischer Diktion vorgebracht wird. Dabei sollten wir uns als Christinnen und Christen bewusstmachen, dass die Tora, die von JHWH ausgeht, bleibend mit dem Volk Israel verbunden ist – nicht bloß als geschichtlicher Größe in der Antike, sondern in seiner Gestalt des gegenwärtigen Judentums. Wenn Christinnen und Christen der Gerechtigkeit nachjagen und wenn wir Gott, den Felsen, schauen wollen, dann können wir das nur mit dem, niemals gegen das Judentum tun.

Gerechte Herrschaft

Recht und Gerechtigkeit sind in Jes 51 die zentralen Konnotationen, die mit der Tora, der Weisung verbunden werden. Das Licht gilt als Funktion der Gerechtigkeit, was sich bis in die Gegenwart etwa im Kirchenlied („Sonne der Gerechtigkeit“) niederschlägt. Die Begriffe *Recht* und *richten* sind aber nicht auf die Rechtsprechung im engeren Sinn zu beschränken. Sie tragen die Konnotationen des Herrschens und Ausübens von Macht, wie sie im Alten Orient dem König zukommen. Das wird in Jes 51,5 vor allem am Begriff des *Arms* deutlich. Dieser steht für die ganze Person unter dem besonderen Aspekt von Macht und Handlungsfähigkeit.⁹ In vielen biblischen Belegen ist der Arm JHWHs außerdem mit dem Exodusereignis verbunden, in dem die besondere Beziehung zwischen JHWH und seinem Volk Israel durch die Rettungs- und Befreiungstat konstituiert wird (z. B. Ex 6,6; Dtn 4,34 u. a.).

Die Verbindung von Gerechtigkeit und Herrschaft ist aber darüber hinaus konstitutiv für das Königtum, wie Israel es in seinen heiligen Schriften entwirft. Als der gerade erst zum König gewordene Salomo in einem märchenhaft anmutenden Traum von Gott nach seinen Wünschen gefragt wird, formuliert er:

„Schenk deinem Diener ein hörendes Herz, um dein Volk zu richten/regieren und zwischen Gut und Böse zu unterscheiden. Denn wer könnte ein solch machtvolleres Volk richten/regieren.“
(1 Kön 3,9)

Die Doppelbedeutung des Verbs (sowohl *richten* als auch *regieren*), das auch in Jes 51,5 die Tätigkeit von Gottes Arm bezeichnet, führt ins Zentrum des Konzepts von Herrschaft, das die Bibel entwickelt. Ihr ist be-

⁹ Vgl. Schroer / Staubli: Körpersymbolik, S. 171–204.

wusst, dass ein soziales Zusammenleben ohne weltliche Herrschaft nicht funktioniert. Sie weiß aber auch um die Gefahren des Machtmissbrauchs und stellt ihre Könige von Anfang an außergewöhnlich kritisch dar (vgl. 1 Sam 8). Die Balance versuchen die biblischen Entwürfe durch eine komplexe und vielschichtige Rückbindung des Königtums an die göttliche Weisung und an Gott als Handelnden in der Geschichte zu erreichen. Der König bleibt stets an die Tora gebunden (vgl. Dtn 17,14–20) und in seinem Handeln auf JHWH angewiesen (vgl. z. B. 2 Sam 22). Die Verbindung zwischen JHWH und dem Königtum wirkt aber auch auf das Gottesbild zurück. JHWH wird als Zentrum von Recht und Gerechtigkeit gesehen.

Gerechtigkeit lernen

Die Dringlichkeit der Durchsetzung von Gerechtigkeit wird in V. 4 am Begriff des „Eilens“ deutlich – nicht anders als heute war auch in der Zeit der Abfassung des Texts ein Bewusstsein dafür vorhanden, dass ungerechte und ausbeuterische Verhältnisse lebensfeindlich sind, dass ungerechter Besitz Menschenleben kostet und dass deshalb eiliges Handeln geboten ist, um Gerechtigkeit durchzusetzen. Wer den Text über V. 5 hinaus weiter liest, weiß um die lebensbedrohliche Situation, aus der heraus dieses Bild vom göttlichen Handeln entsteht: Himmel und Erde zerfallen, die Menschen sterben wie Mücken – demgegenüber hat Gottes Gerechtigkeit ewigen Bestand (V. 6).

Der Horizont der göttlichen Gerechtigkeit wird Schritt für Schritt ausgeweitet. V. 4 setzt mit einem erneuten Höraufruf ein, der sich an *mein Volk* richtet. Die *Völker* sind die Adressat*innen des göttlichen Rechts und seiner herrscherlichen Macht. Doch der Blick geht noch weiter bis an die Enden der Erde – wofür *die Inseln* stehen. „So entsteht das Bild einer Ordnung der ganzen Welt, ausgerichtet auf Gemeinschaft und Beziehung, in deren Zentrum Jhwh steht.“¹⁰

Die Gerechtigkeit bleibt aber nicht bei JHWH, sondern sie muss auf die Menschen übergehen, um in der Welt Auswirkungen zu zeigen. Das macht dieser Text eindrücklich deutlich, indem er eine Bewegung aufzeigt, die sich zwischen V. 1 und V. 7 vollzieht und die Hörer*innen der Gottesrede umfasst. In V. 1 sind es *Suchende*, die der *Gerechtigkeit nachjagen*. In V. 4–5 ist JHWH selbst das Zentrum und der Ausgangspunkt von Gerechtigkeit, die sich von ihm her verbreitet. In V. 7 gilt ein erneuter Höraufruf der Gruppe. Nun allerdings sind sie keine Suchenden mehr. Sie *kennen die Gerechtigkeit*, und die *Tora hat in ihren Herzen* einen Wohnraum gefunden. Das Herz gilt in der hebräischen Bibel als Zentrum des Denkens und ethischen Handelns. Wenn die Tora *in den Herzen wohnt*, dann ist sie in einer Weise verinnerlicht, dass sie nicht mehr gelernt, geübt oder durch Gott verbreitet werden muss. Erst dann kann man sichergehen, dass Gerechtigkeit wirklich gelebt wird und keine Forderung bleibt. Der Zustand in V. 7 kann als Ergebnis des gelungenen Kommunikationsprozesses dieser Gottesrede verstanden werden.¹¹

Schaut hin! – Worauf?

Gottesschau ist ein traditioneller religiöser Begriff, der uns in die mystischen Bereiche des Religiösen führt, zur Suche nach Einheit mit dem Göttlichen. Diesen menschlichen Versuch einer Annäherung an das göttliche Geheimnis verbinden wir häufig mit Stille und Versenkung, mit der Übung, *ganz bei sich* zu sein. Das ist ein guter Weg, der christliche spirituelle Praxis prägen kann und zudem mit anderen Religionen verbindet. In Jes 51 wird noch ein anderer Weg der Gottesschau gezeigt. Er ist weder still noch in sich gekehrt, weder

¹⁰ Schmidt: Zukunftsvorstellungen, S. 173.

¹¹ Vgl. Schmidt: Zukunftsvorstellungen, S. 169.

ganz bei sich noch im Hier und Jetzt. Das Warten ist nicht passiv, das Nachjagen nicht blind. Das Schauen, zu dem der Prophet hier aufruft, richtet sich in die Geschichte – zu allen Erzvätern und -müttern, die das Leben prägen und auf deren Schultern unser Gottvertrauen steht. Diese Gottesschau richtet sich auf einen Gott, von dem Tora, Gerechtigkeit und Heil ausgehen. Sie streckt sich aber auch aus nach einer Zukunft, in der die Herrschaft Gottes für alle erfahrbar wird. Noch nähert sich die göttliche Gerechtigkeit (V. 5), noch warten die Enden der Erde darauf, dass endlich eine gerechte Herrschaft anbricht.

Das Warten ist ungeduldig. Die Zeiten des Unrechts kosten täglich, stündlich, in jeder Sekunde mehr Menschenleben in der Welt, bedrohen mehr Leben auf dem Planeten Erde. Deshalb ist die Gottesschau immer ein Jagen nach dem guten Leben für alle. Es ist an der Zeit, Frömmigkeit und Politik, Mystik und Widerstand nicht mehr gegeneinander auszuspielen, ebenso wenig wie die unterschiedlichen Charismen in unseren Kirchen und im Idealfall in uns Einzelnen.

„Die Beziehung zu Gott macht auch ein Ende mit der Unterscheidung von aktivem und passivem Verhalten. Alle Mystiker wußten, daß diese Kategorien unzureichend sind, weil alle wirklichen Erfahrungen zwischen Menschen und zwischen Gott und Menschen immer beides sind: radikales Geschenk, Überfall, Überwältigtsein und zugleich aktives Anteilnehmen, die Hände öffnen, Jasagen, Trinken.“ (Dorothee Sölle)¹²

Literatur:

Ulrich Berges: Jesaja 49 – 54 (Herders Theologischer Kommentar zu Alten Testament), Freiburg i.Br. 2015.

Jürgen Ebach: Schrift-Stücke. Biblische Miniaturen, o.O. 2011.

Irmtraud Fischer: Die Erzeltern Israels. Feministisch-theologische Studien zu Genesis 12-36 (BZAW 222) Berlin / New York 1994.

Christl M. Maier: Daughter Zion, Mother Zion. Gender, Space, and the Sacred in Ancient Israel, Minneapolis 2008.

Ilse Müllner: Menschlicher Schmerz als Wille Gottes? Die Strafsprüche der Genesis als Begründungsgeschichte (Ätiologie). In: Thomas Hieke und Konrad Huber (Hg.): Bibel falsch verstanden. Hartnäckige Fehldeutungen biblischer Texte erklärt. Stuttgart 2020, S. 56–63.

Simone Paganini / Annett Giercke-Ungermann: Art. Zion/Zionstheologie (2013),
in: <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/35418/> [abgerufen am 01.05.2020].

Peter Riede: Art. Garten (2013),
in: <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/18882/> [abgerufen am 01.05.2020].

Uta Schmidt: Zukunftsvorstellungen in Jesaja 49 – 55. Eine textpragmatische Untersuchung von Kommunikation und Bildwelt (WMANT 138), Neukirchen-Vluyn 2013.

Silvia Schroer / Thomas Staubli: Die Körpersymbolik der Bibel, Darmstadt 1998.

Dorothee Sölle: Mystik und Widerstand. »Du stilles Geschrei«, Hamburg 1998.

¹² Sölle: Mystik, S. 367.

Zu den Autor*innen

Prof. Dr. Sabine Bieberstein, geb. 1962, Professorin für Neues Testament und Biblische Didaktik an der Fakultät für Religionspädagogik und Kirchliche Bildungsarbeit der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt.

Dr. Marlene Crüsemann, geb. 1953, freiberufliche Theologin mit Arbeiten zur Exegese des Neuen Testaments, zur sozialgeschichtlichen und feministischen Bibelauslegung, Mitherausgeberin und -übersetzerin der Bibel in gerechter Sprache, Bielefeld.

Dr. Jan-Dirk Döhling, geb. 1972, Landeskirchenrat, Dezernent für Gesellschaftliche Verantwortung der Evangelischen Kirche von Westfalen, Bielefeld.

Marc Frings, geb. 1981, Generalsekretär des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, Bonn.

Prof. Dr. Christine Gerber, geb. 1963, Professorin für Neues Testament an der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin; langjährige Mitwirkung in verschiedenen Untergremien des DEKT.

Prof. Dr. Julia Helmke, geb. 1969, Generalsekretärin des Deutschen Evangelischen Kirchentages, Fulda.

Prof. Dr. Christl M. Maier, geb. 1962, Professorin für Altes Testament am Fachbereich Evangelische Theologie der Philipps-Universität Marburg, Mitglied im Präsidium des Deutschen Evangelischen Kirchentages.

Prof. Dr. Ilse Müllner, geb. 1966, Professorin für Biblische Theologie mit dem Schwerpunkt Altes Testament am Fachbereich Geistes- und Kulturwissenschaften der Universität Kassel, Mitglied des Gesprächskreises Juden und Christen beim ZdK.

Prof. Dr. Konstantinos Nikolakopoulos, geb. 1961, Professor für Biblische Theologie an der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie der Ludwig-Maximilians-Universität München.

Prof. Dr. Thomas Söding, geb. 1956, Professor für Neues Testament an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum, Mitglied im ZdK und im Präsidium des 3. Ökumenischen Kirchentages.

Prof. Dr. Hans-Ulrich Weidemann, geb. 1969, Professor für Neues Testament am Seminar für Katholische Theologie an der Philosophischen Fakultät der Universität Siegen; Teildenomination für Gender Studies / Masculinity Studies.



978-3-943984-08-8

oekt.de | #oekt