

# BIBEL UND KIRCHE

## Das dunkle Angesicht Gottes

- 145 Rainer Ruß  
152 Bernd Feininger  
159 Otto Kaiser  
165 Raymund Schwager  
172 Verena Lenzen  
181 Rainer Riesner  
184 Sieger Koder  
186 Franz Josef Klehr  
189 Dieter Groß  
190 Paul Konrad Kurz  
192 Franz Josef Ortkemper  
194 Biblische Umschau  
196 Biblische Bücherschau  
208 Ernst Ghezzi

Zum Thema des Heftes

»Denk ich an Gott, muß ich seufzen« Ps 77,4

Ijobs Abrechnung mit den Freunden

Dunkles im Gott Jesu Christi?

Theodizee und Martyrium nach Auschwitz

Der archaologische Beitrag

Psalm 139 in der »Tübinger Bibel«

Ijob und der Gott seiner Verfolger

Ijob: Das Bild eines Mannes am Boden

Ein Mann wie Ijob: Fridolin Stier

Jahr mit der Bibel 1992: Arbeitshilfen

Erlebnisausstellung zum Jahr der Bibel

Zum Thema dieses Heftes

Mit Kindern Leid und Tod begegnen

MEHR  
ALS EIN BUCH!  
Jahr mit der Bibel 1992

## **Reisen zum Jahr mit der Bibel 1992**

Nirgendwo anders kann das Buch der Bücher besser zu uns sprechen als in seiner Heimat. Wir folgen den Spuren Jesu im Heiligen Land. Wir begleiten den Apostel Paulus auf seinen Missionsreisen von Damaskus nach Rom. Wir erleben den Auszug der Kinder Israels aus Ägypten. Vor Ort erschließt sich uns der ganze Reichtum der Bibel unmittelbar: Geschichten, Gleichnisse, Sprichwörter nehmen vor unseren Augen und Ohren Gestalt an und werden lebendig.

Als Reisedienst der Deutschen Bibelgesellschaft und des Katholischen Bibelwerks laden wir Sie im Jahr mit der Bibel 1992 zu besonderen Reisen in die Ursprungsländer der Bibel ein. Hier eine kleine Auswahl:

### **▼ Kreuzfahrt in die Länder der Bibel**

Das von Gott bewahrte Schiff auf wogender See ist eines der ältesten Symbole der christlichen Gemeinde. Und als »Gemeinde an Bord« wollen wir unterwegs sein. Unsere Kreuzfahrt, die wir gemeinsam mit der Deutschen Bibelgesellschaft, dem Katholischen Bibelwerk und der Evangelischen Buchhilfe durchführen, beginnt in Venedig. Von Kreta aus reisen wir nach Ägypten, weiter nach Israel, zu ausgewählten Paulusstätten in der Türkei und nach Griechenland. An Bord feiern wir Gottesdienste und Andachten, treffen uns zu Bibelgesprächskreisen und werden von unseren Reiseleitern auf die Landausflüge vorbereitet. Termin: 12. bis 26. September 1992.

### **▼ Der Schatten des Galiläers**

Diese Reise führt uns zu den Schauplätzen des gleichnamigen Buches von Gerd Theißen. Wir folgen den Spuren des »Romanhelden« Andreas, der – von den Römern zur Spionage erpreßt – die politischen und religiösen Gruppen des Landes zur Zeit Jesu ausforschen soll. Immer wieder trifft Andreas auf den »Schatten des Galiläers« und ist von Jesus fasziniert. Wir versprechen uns von dieser Reise ein tiefes Nachempfinden jener Zeit, in der Gott uns Menschen nahe kam.

Termine: 8. – 20. 4. 92, Leitung: Direktor Pfr. Peter Helbich, Vellmar  
10. – 21. 6. 92, Leitung: Pfr. Wolfram Gittermann, Stuttgart

### **▼ Ich muß auch Rom sehen**

»Ich muß auch Rom sehen!« verlangt der Apostelfürst Paulus (Apg 19, 21). Dort angekommen verkündigt er der noch jungen römischen Christengemeinde die Frohe Botschaft von der »Gerechtigkeit Gottes durch den Glauben«. Der Römerbrief und die Apostelgeschichte legen davon Zeugnis ab. Darum führt diese Reise in das Rom der ersten Christen. Texte des Römerbriefes sollen helfen, die damalige Zeit zu erfassen.

Termine: 31. 5. – 7. 6. 92, Leitung: Direktor Pfr. Peter Helbich, Vellmar  
6. 9. – 13. 9. 92, Leitung: Kirchenrat Joachim Haupt, Kassel

Weitere Reisen zum Jahr mit der Bibel entnehmen Sie unserem Sonderprospekt, den wir Ihnen gerne zusenden. Rufen Sie uns an.



**Biblisch, ökumenisch, weltweit...**

**Biblische Reisen Stuttgart**

Biblische Reisen GmbH, Silberburgstraße 121, 7000 Stuttgart 1  
Telefon (07 11) 6 19 25-0, Telefax (07 11) 6 19 25-44

## Das dunkle Antlitz Gottes

Zum Thema dieses Heftes

---

### »Er schlägt, doch seine Hände heilen auch« Ijob 5,18

Im zweiten Band seiner Aufzeichnungen schreibt *Fridolin Stier*, der vor zehn Jahren verstorbene Tübinger Alttestamentler: »Was willst du von mir? fragte Jesus den Blinden. *Hina anablepso – daß ich wieder sehe* – es war meine Bitte – Dank, alle Tage Dank dem Erfüller – dem, *der schlägt und heilt!*« (45)

Diese Notiz wäre vielleicht nicht weiter bemerkenswert, wenn da nicht zuletzt ein paar Worte beige-fügt wären. Sie enthalten ein Stück Glaubensbekenntnis des Autors *Fridolin Stier*, ein Zitat aus dem Buch *Ijob*, dessen Übersetzung *Stier* 1954 herausgegeben hat. Der Vers 5,18 greift mitten hinein in die *Ijob*-Geschichte. *Stier* erwartet vom Leser, daß er um das Schicksal des Mannes »aus Us, hochangesehen und reich gesegnet« (217), weiß, daß er den Aufbau des Buches *Ijob* kennt mit der Rahmenhandlung (1,1–2,13; 42,10–17), die den Prozeß umschließt, den *Ijob* angestrengt hat, und die Streitreden der Parteien, die dabei vorgebracht werden.

Auf *Ijobs* erste Rede folgt die Einlassung des ersten der Freunde, *Elifas* mit Namen. Für ihn steht fest: Gott waltet in Gerechtigkeit. Auch an *Ijob* geschieht kein Unrecht. Das Schicksal, das ihn trifft, ist als Züchtigung und Warnung zu verstehen. Also wird die Schuld *Ijobs* vorausgesetzt, die *Ijob* so vehement bestreitet. Gemäß der herrschenden Lehre wird ihm empfohlen, zu Gott zurückzukehren, damit auch Gott sich ihm wieder zuwende. In diesem Sinne argumentiert *Elifas*: »Heil dem Menschen, den Gott züchtigt. Mißachte *Allwalts* Warnung nicht. Denn er verwundet und verbindet, er schlägt, und seine Hände heilen« (5,17f in der Übersetzung von *Fridolin Stier*).

Solche Belehrung entspricht herrschendem weisheitlichen Wissen in Israel. Es ist heute noch sprichwörtlich: »Wen der Herr liebt, den züchtigt er« (Spr 3,12; Hebr 12,6; auch Offb 3,19). Auch zur Zeit Jesu ist man davon überzeugt, mit solcherart Sprüchen von der züchtigenden Hand Gottes jene Erfahrungen auszusprechen, die Israel von jeher mit seinem Gott gemacht hat. Später meint dann der griechische Kirchenvater *Origenes* (185–254): »Auch der sogenannte *Grimm* des guten Gottes tut ein heilsames Werk, wenn er straft« (MtCom XV,11).

*Elifas* rennt offene Türen ein, wenn er meint, *Ijob* wisse um diese Grundsätze göttlicher Erziehung nicht. Sein Problem sitzt tiefer; die Rahmenerzählung vermerkt es ausdrücklich. Die hohe Selbsteinschätzung des vom Unheil Betroffenen ist keine Anmaßung; sie entspricht durchaus göttlichem Urteil: »Denn keinen gibts auf Erden gleich ihm: recht und gerade, Gott fürchtend und fern vom Bösen« (1,8). Das in Israel geläufige Vergeltungsschema mit der strikt geforderten Entsprechung von Tun und Ergehen greift bei *Ijob* nicht.

Was also ist mit dem Leid, das Gott über ihn verhängt hat? Es geht weit über alle vertretbaren Erziehungsmaßnahmen hinaus. Gegenüber den Anklagen seiner Freunde rechtfertigt sich *Ijob*: »Ich sag zu Gott: Sprich schuld mich nicht, laß wissen mich, warum du mich befehdest. Behagts dir, daß Gewalt du übst, verwirfst das Mühwerk deiner Hände, doch leuchtest zu der Bösen Plan« (10,3)? *Ijob* kann nicht länger von sich behaupten, der Gott Israels »behüte die Schritte seiner Frommen« (1 Sam 2,9), denn *Ijobs* Schritte behütet Gott gerade nicht mehr! Warum aber ist das so? Darauf gibt es keine Antwort, keine im Buch *Ijob*, keine für die vielen Nachgeborenen, die an den Gott ihres Glaubens Fragen über Fragen stellen und immer nur dem schweigenden Gott begegnen, dem verborgenen, dem abwesenden, dem menschenfeindlichen.

---

»Freude daran haben, euch auszutilgen« Dtn 28,63

In der Welt gibt es neben dem Guten immer auch das Böse. Dem Alten Testament ist es gewiß, daß Gott eine gute Schöpfung geschaffen hat. Wenn die Menschen nun Böses erfahren und unter Übeln leiden, dann zeigt sich darin, daß wir nicht mehr in der heilen Welt Gottes leben. Da sich das Böse auch im menschlichen Herzen zeigt, ist es für die Menschen im Volk Gottes jederzeit eine Möglichkeit: Die Entscheidung für das Gute ist die angemessene Lebensweise; Gehorsam bringt Segen (Dtn 28,1–14). Die Wahl des Bösen hat Gott mit Sanktionen versehen; Ungehorsam bringt Fluch (Dtn 28,15–68). In einer fiktiven Rede an der Schwelle zum Land Kanaan legt Mose dem Volk das Gebot Gottes vor. Es ist »Leben und Glück« und »Tod und Unglück« zugleich (Dtn 30,15). Das Volk kann wählen. Aber es soll wissen, daß es Gottes Gebot nicht ungestraft übertreten kann: »So wie der Herr seine Freude daran hatte, euch Gutes zu tun und euch zahlreich zu machen, so wird der Herr seine Freude daran haben, euch auszutilgen und euch zu vernichten« (Dtn 28,63), und er wird dies tun »mit glühendem Zorn« (Dtn 29,27). Und Mose wiederholt ausdrücklich für den Fall des Versagens: »Dann werdet ihr ausgetilgt werden« (Dtn 30,18).

Diese militante Sprache gehört zu den Eigentümlichkeiten des Buches Deuteronomium. Dessen Verfasser haben den Glauben Israels ideologisch überhöht. Im Buch Josua haben wir denselben Befund. Wie er zu beurteilen ist, läßt sich dem Buch »Ideologie und Glaube« von *Otto Kaiser* entnehmen, das folgende Definition anbietet: »Ideologien sind menschliche Versuche, das Ganze oder wichtige Ausschnitte von Welt und Leben zu deuten und so verbindliche Handlungsanweisungen zu gewinnen« (27). Wenn die Rechnung nicht aufgeht, kann man im Rahmen des Polytheismus eine »Störung durch einen anderen Gott« oder einen »Schadensdämon« geltend machen (28). In Israel haben sich die Probleme deshalb zugespitzt, weil man gelernt hat, jegliche Wirkung auf JHWH zurückzuführen. Wenn jetzt die Gleichung nicht aufgeht, kann man sich nicht mehr auf die Einflüsse anderer Götter berufen, »sondern muß nun die Schuld bei sich selber suchen«. Das hat »unter dem Eindruck des Zusammenbruchs der beiden alttestamentlichen Königreiche zu einer fortschreitenden Ideologisierung des Glaubens und zu einem unerhörten ethischen Rigorismus« geführt. Da die Kirche das Alte Testament beibehalten habe, argumentiert Kaiser, sei es wichtig, daß der Christ selbst zwischen dem, was das Alte Testament, und zwischen dem, was das Neue Testament über die Gerechtigkeit Gottes und des Menschen lehrt, zu unterscheiden wisse, weil er sonst in seinem Glauben irre werde, »wenn ihn schwere Schicksalsschläge treffen und er sie nicht mit seinem Leben vor Gott zusammenzubringen vermag« (29).

Gerade im Buch Deuteronomium wird es deutlich, daß die Aspekte des Bösen sich nicht nur bei Menschen finden, sondern bei Gott selbst. Gott ist in seiner Rache unerbittlich; alles Feindliche rottet er aus; er vernichtet und vertilgt es. Es ist derselbe Gott, der sein »Angesicht« über Israel »leuchten läßt« und ihm gnädig ist, der sein »Angesicht« ihm zuwendet und ihm »Heil schenkt« (Num 6,25f) und der dann beim Propheten Jeremia spricht: »Seht, ich richte mein Angesicht gegen euch zu eurem Unheil, um ganz Juda auszurotten« (Jer 44,11). Spätestens hier wird deutlich, daß es nicht unangemessen ist, mit *Siegmund Hurwitz* vom »dunklen Antlitz Gottes« zu sprechen (83). In diesen Zusammenhang gehört auch das Selbstbekenntnis JHWHs: »Denn ich, der Herr, dein Gott, bin ein eifersüchtiger Gott« (Dtn 5,9). Diesem entspricht das Bekenntnis des Volkes, JHWH sei »einzig« (Dtn 6,4). *Norbert Lohfink* kommt in seinem Taschenbuch ausdrücklich darauf zu sprechen: »Der grausamste Gott des alten Orients war vielleicht Assur. Aber er wütete gegen andere Völker, nicht gegen sein eigenes Volk. JHWHs Eifersucht dagegen ging fast bis zum Mord an der Geliebten« (101).

»Der Gott Israels kämpfte für Israel« Jos 10,42

Die Sprache verrät das Gottesbild der Deuteronomisten: Ihr Gott ist ein Gott der Gewalt. Vieles, was an Gewalt in Israel geübt wird, wird im Namen eines gewalttätigen Gottes vollzogen: »Denn vom Herrn war beschlossen worden«, das Herz der Feinde »angesichts des Kampfes mit Israel zu verhärten, um sie dem Untergang zu weihen; Israel sollte keine Gnade bei ihnen walten lassen, sondern sie ausrotten, wie der Herr dem Mose befohlen hatte« (Jos 11,20). Entsprechend dieser Anordnung geht im Buch Josua die »Landnahme« vonstatten: »So schlug Josua das ganze Land . . . niemand ließ er entkommen; alles, was lebte, weihte er dem Untergang, wie es der Herr, der Gott Israels, befohlen hatte . . . Aller dieser Könige und ihrer Länder bemächtigte sich Josua mit einem Schlag; denn der Herr, der Gott Israels, kämpfte für Israel« (Jos 10,40.42). Dem siegreichen Volk ist es nicht gestattet, von der Kriegsbeute etwas zu unterschlagen, wenn sie der Vernichtung geweiht ist, oder bei den gegnerischen Völkern Nachsicht walten zu lassen. Die Tatsache, daß der Gott Israels mit seinem Volk in den Krieg zieht, führt zu mörderischen Konsequenzen bei den eigenen Leuten (vgl. Jos 7,1–26) und zu unverhüllter Grausamkeit gegenüber den Feinden (vgl. Dtn 2–3 und Jos 6–11).

Norbert Lohfink ist dem Begriff »heraem« (Bann) mehrfach nachgegangen, vor allem im neuen Theologischen Wörterbuch zum Alten Testament III. Demnach meint der Begriff ursprünglich eine Gabe, die für das Heiligtum als definitiv dort verbleibend geweiht wird. Lohfink hält es für unwahrscheinlich, daß JHWH den heraem geboten habe; eher bestehe der Verdacht auf nachträgliche Systematisierung. Die exilische Überarbeitung des deuteronomistischen Gesetzes müsse erklären, wie es zur Katastrophe habe kommen können. Wichtig für die rückblickende Geschichtsschreibung sei die Erkenntnis, man habe die Idee aufgegeben, alle Bewohner des Landes auszurotten; jetzt übten sie einen verführerischen Einfluß auf den Glauben Israels aus. Lohfink meint auch, ein Text wie Dtn 20,18 sei erst nachträglich ins Kriegsgesetz eingetragen worden, um der Vernichtungsweihe einen Sinn zu geben (192ff).

Unsere Zeitschrift »Bibel heute« hat sich in Heft 95 (3/1988) mit dieser Frage beschäftigt und der seinerzeitigen Ausgabe die Überschrift gegeben: »Jahwe ein Kriegsheld?« Denn seit dem Erscheinen der Untersuchung *Gerhard von Rads* 1951 reden alle vom »Heiligen Krieg im Alten Israel«. Inzwischen sieht es ganz danach aus, als ob es einen »heiligen« Krieg als Institution in Israel kaum gegeben habe, am ehesten noch in der Richterzeit. Denn auch *Roland de Vaux* betont, daß die religiösen Interessen an der Kriegsführung durch spätere Redaktion in die Texte eingetragen worden seien (69ff).

In seinen Überlegungen zu »Gottes Handeln an Völkern und Menschen« findet *Georg Fohrer* zu einem ausgewogenen Urteil: »Für das Verständnis der Darstellung vergangener Begebenheiten im Alten Testament ist der Zusammenhang zwischen Begebenheit und Deutung wichtig. Das alte Testament stellt Begebenheiten der Vergangenheit, in denen es das Handeln Gottes erblickte, nicht objektiv dar; denn vergangene Begebenheiten wären für es bedeutungslose Abstraktionen. Sie erscheinen vielmehr als Grundlage einer Deutung und in Beziehung zu ihr; die vergangene Begebenheit und ihre jeweilige Deutung sind untrennbar miteinander verbunden und voneinander abhängig. Die Überlieferung kann immer neu gedeutet werden; und dies geschieht, um die Beziehung zur jeweiligen Gegenwart des Deutenden herzustellen. Man erzählt von vergangenen Begebenheiten als dem früheren Handeln Gottes an Völkern und Menschen eigentlich wegen der mit und in der Darstellung gegebenen Deutung für die neue Gegenwart. Daher ist es oft schwierig, den historischen Hintergrund der Überlieferungen zu erfassen; er kann von der Deutung mehr oder weniger verdeckt sein« (143).

---

»Mein Auge wird kein Mitleid zeigen« Ez 5,11

»Die von Gott befohlene Vernichtung der vorisraelitischen Bevölkerung bildet schon für spätere biblische Autoren, etwa die *pazifistische* Priesterschrift«, ein Problem (die Priesterschrift kennt ja nicht einmal die Vokabel »Krieg«!). Aber für den Leser in der Gegenwart ist der Gott, der die Vernichtungsweihe befiehlt, noch mehr »ein schwieriges Problem«, urteilt *Norbert Lohfink* in »Neues Bibel-Lexikon« (237). Und er resumiert: »Die literarische und historische Analyse beseitigt einen Teil der Anstöße der biblischen Vernichtungsweihe. Es bleibt, daß solch ein Ethos und das zugehörige Gottesbild überhaupt Eingang in die Bibel fanden. Dies erklärt sich erst, wenn man die alttestamentliche Offenbarung als Prozeß der Spiegelung, der Entlarvung und der erst allmählichen Überwindung der Strukturen menschlicher Gewalt erkennen lernt« (238).

Biblische Rede mit einem »gewalttätigen« Vokabular geschieht nicht länger unbesehen, ist sie doch durch *Norbert Lohfink* zu einem »Thema alttestamentlicher Forschung« geworden (15). Wie notwendig »Gewalt« ein Gegenstand theologischen Nachdenkens ist, zeigt der Innsbrucker Dogmatiker *Raymund Schwager* mit seiner Arbeit: »Brauchen wir einen Sündenbock?« Und zu welch überraschenden Ergebnissen das Nachdenken führen kann, läßt sich an dem Beitrag verfolgen, den Schwager für das vorliegende Heft geschrieben hat. Diesem Text möchte ich drei Zitate aus dem »Sündenbock« vorausschicken. »In den alttestamentlichen Büchern finden sich über sechshundert Stellen, die ausdrücklich davon sprechen, daß Völker, Könige oder einzelne über andere hergefallen sind, sie vernichtet und getötet haben« (58). »An ungefähr tausend Stellen ist davon die Rede, daß der Zorn Jahwes entbrennt, daß er mit Tod und Untergang bestraft, wie ein fressendes Feuer Gericht hält, Rache nimmt und Vernichtung androht . . . kein anderes Thema taucht so oft auf wie die Rede vom blutigen Wirken Gottes« (65f). »Neben den vielen Texten, gemäß denen der Herr die Übeltäter dem Schwert der Bestrafer ausliefert, gibt es über hundert Stellen, in denen Jahwe ausdrücklich befiehlt, Menschen zu töten . . . ist er es, der befiehlt, menschliches Leben zu vernichten, der sein Volk wie Schlachtvieh preisgibt und die Menschen gegeneinander aufhetzt« (70).

»Keine andere menschliche Tätigkeit oder Erfahrung wird so oft erwähnt« wie die Gewalttat, »weder die Welt der Arbeit und Wirtschaft, noch die der Familie und Sexualität oder der Naturerfahrung und des Wissens«, zitiert *Norbert Lohfink* (15) seinen Gewährsmann *Raymund Schwager* (Sündenbock 58). Und *Lohfink* kommentiert dann weiter in »Bibel und Kirche« (1982,39): Begreiflicherweise möchte »der menschliche Hang zur Gewalttätigkeit unerkannt bleiben«. Das zeigt sich an der nahezu völligen Verdrängung des Themas; »erst 1980 ist das erste Buch eines Alttestamentlers zum Thema Gewalt erschienen: *Jürgen Ebach*, Das Erbe der Gewalt. Eine biblische Realität und ihre Wirkungsgeschichte.« Wenn *Norbert Lohfink*s Urteil zutrifft, »daß Girard uns befähigt, in vielen Fällen neue und bessere Fragen an die Texte zu stellen« (13), dann wäre dieses inhaltsschwere, nur äußerlich wenig gewichtig erscheinende Buch des evangelischen Alttestamentlers von Bochum das nächstgelegene Ziel hinter Girard. Doch leider ist dieses Taschenbuch nicht wieder aufgelegt worden. Dabei hat der Autor zusammen mit den biblischen Texten immer zugleich die Gegenwart im Blick. »Es geht« nicht nur »um die Gewalt, die in Israels Gesellschaft herrscht« (30); wir sind immer »auf dem Wege zur Integration in die Gewaltgesellschaft« (70). Dieser Weg führt bei *Ebach* zunächst zur »reformierten« Gewalt (79), dann zur Frage des »Umgangs mit der Bibel in der deutschen Theologie und Predigt des 1. Weltkriegs« (85) und logischerweise zu »Terrorismus und Reaktion in der Bundesrepublik Deutschland« (97), um in einer Erwägung über »Biblisches Erbe und gegenwärtige Praxis« (107) die Konversion der Gewalt zu empfehlen.

»Mein Herz wendet sich gegen mich« Hos 11,8

Das Alte Testament ist davon überzeugt, daß Gott das Böse zuletzt in Segen verwandeln wird. Diese Zuversicht wird deutlich im Lied der Hanna, der Mutter Samuels: »Der Herr macht tot und lebendig, er führt zum Totenreich hinab und auch herauf« (1 Sam 2,6; so auch Weish 16,13).

Doch hat sich seit den Tagen Ijobs die Fragestellung ungeheuer zugespitzt. Das vorläufig letzte Wort unter den Klägern hat immer noch *Albert Camus*: »Ich werde mich bis in den Tod hinein weigern, die Schöpfung zu lieben, in der Kinder gemartert werden.« Schon *Arthur Schopenhauer* hat die Fragen einer heil- und hilflosen Menschheit zu seinen eigenen gemacht: »Wenn Gott diese Welt geschaffen hat, möchte ich nicht dieser Gott sein; denn das Elend der Welt würde mir das Herz zerreißen.« Erstaunlich sind heute weniger die Stimmen, die den Skandal des Leidens neu formulieren, sondern eher die anderen, die sich noch zutrauen, sie könnten die »schreckliche Maske des Zerschmeißenden« (Reinhold Schneider) ein wenig lüften.

Drei sind mir – vielleicht rein zufällig – auf dem Schreibtisch begegnet: »Der Preis der Liebe« von *Gisbert Greshake*, jetzt Dogmatiker in Freiburg i. Br. Und: »Warum läßt der gute Gott uns leiden?« von *Johannes B. Brantschen*, Dominikaner in Fribourg i. Ue. Die Besinnungen beider Autoren über das Leid sind ernstzunehmen. Greshake liest sich einigermaßen theoretisch, obwohl ihm persönliche Betroffenheit nicht abzusprechen ist. Sympathisch-engagiert argumentiert Brantschen. Das einzige, was (mich) an seinem Büchlein stört, ist der Titel. Der »gute« Gott soll selbstverständlich nicht geleugnet werden. Aber im Titel einer sonst sehr redlichen Auseinandersetzung klingt das »gut« wie eine unbewiesene Voraussetzung. Oder darf man es nur so ernst nehmen wie manch andere werbende Äußerung von Verlagen auch? Es gibt dann noch einen dritten Titel aus der Feder des emeritierten Freiburger Dogmatikers *Helmut Riedlinger*: »Vom Schmerz Gottes«. Behutsam-fragend verläßt der Autor die Selbstverständlichkeiten der Schultheologie und betrachtet die biblischen Aussagen über die Leidensfähigkeit Gottes. Er wagt die vorsichtige Behauptung, auch die selige Liebe Gottes sei gekennzeichnet durch Schmerzen; in den Schmerzen des Propheten Jeremia etwa trete etwas vom verborgenen Schmerz Gottes zutage (69). »Die Wirklichkeit Gottes«, sagt *Hans Dieter Bastian* in seiner »Theologie der Frage«, kann »vom Menschen nicht antwortend begriffen, sie muß fragend erlitten werden« (275).

Das Problembewußtsein unter den Christen ist gewachsen. Erstaunlich ist nur, daß es so spät geschieht. Vielleicht hätten wir unsere atheistischen Nachbarn mit ihren quälenden Fragen schon früher etwas ernster nehmen müssen. *Walter Kasper* geht in seinem Buch »Der Gott Jesu Christi« noch einen Schritt weiter und spricht von einem religions- und gottlosen Zeitalter, das heraufziehe. Diese Situation sei »so universal geworden, daß es längst nicht nur um den Atheismus der anderen, sondern zuerst um den Atheismus im eigenen Herzen geht« (18).

Der Jesuit *Walter Kern* weiß die moderne (und nicht nur diese) Gottlosigkeit zu lokalisieren: »Nirgends ist Gott, der – angeblich und wirklich! – unendlichvollkommen Mächtige und Weise und Gütige so sehr verborgen, so tief ins Unheimlich-Ungestalte verschleiert als in Feindschaft zwischen Menschen, Mord und Krieg, Haß und Verleumdung« (30). In ähnlicher Richtung denkt *Carlo Carretto*, wenn er einem Abschnitt seines Buches: »Warum, Herr?« die Überschrift gibt: »Mehr lieben, um weniger zu leiden« (119). Eigene »Spuren sinnstiftender Annäherung an den dunklen Gott« zieht unser Autor *Bernd Feininger*, dessen Arbeiten der auslösende Faktor für die Thematik des vorliegenden Heftes geworden sind.

---

**»Wahrhaftig, du bist ein verborgener Gott« Jes 45,15**

Die Bundesrepublik ist »das Land, dessen jüngste politische Geschichte von dem Versuch verfinstert ist, das jüdische Volk systematisch auszurotten. Und wir waren in dieser Zeit des Nationalsozialismus, trotz beispielhaften Verhaltens einzelner Personen und Gruppen, aufs Ganze gesehen doch eine kirchliche Gemeinschaft, die zu sehr mit dem Rücken zum Schicksal dieses verfolgten jüdischen Volkes weiterlebte, deren Blick sich zu stark von der Bedrohung ihrer eigenen Institutionen fixieren ließ und die zu den an Juden und Judentum verübten Verbrechen geschwiegen hat. Viele sind aus nackter Lebensangst schuldig geworden. Daß Christen sogar bei dieser Verfolgung mitgewirkt haben, bedrückt uns besonders schwer. Die praktische Redlichkeit unseres Erneuerungswillens hängt auch an dem Eingeständnis dieser Schuld und an der Bereitschaft, aus dieser Schuldgeschichte unseres Landes und auch unserer Kirche schmerzlich zu lernen«: So haben sich die deutschen Katholiken in dem Beschluß »*Rechenschaft über unsere Hoffnung« als Aufgabe der Kirche auf der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland 1975* geäußert, nachzulesen in der offiziellen Gesamtausgabe (I, 108).

Fünfzig Jahre nach Auschwitz glaubt man um die Vorgänge in den Konzentrationslagern einigermaßen Bescheid zu wissen. Aber man muß sich selber fragen, ob sich unser Verständnis dessen, was da geschehen ist, genügend vertieft hat. Was haben denn die Überlebenden der Konzentrationslager gesagt? Von den wenigen, die der Hölle von Auschwitz entronnen sind? Wie haben sie den Gott erlebt, der sechs Millionen von ihnen einen gewaltsamen Tod nicht erspart hat? Das Bekenntnis von Würzburg ist nicht nur von der älteren Generation zu unterschreiben, sondern auch von den Jüngeren einzuholen. In vielen Fällen muß die Sorge um unsere jüdischen Mitbürger erst noch geweckt werden. In dem Sammelband »*Wolkensäule und Feuerschein*«, den *Michael Brocke* und *Herbert Jochum* herausgegeben haben, findet sich das Glaubenszeugnis von Juden, die durch die Shoah hindurchgegangen sind. Andere geben Rechenschaft über die Unmöglichkeit, nach Auschwitz noch zu glauben. Die Tatsache, daß dieses Buch mit seinem bestürzenden Inhalt bislang kaum bekannt geworden ist, gehört vielleicht zu den bereits genannten Verdrängungsmechanismen. Und die Zurückhaltung des Verlags, der – aus welchen Gründen auch immer – eine Neuauflage bisher nicht veranstaltet hat, ist noch einmal des Nachdenkens wert. Auf seltsam-verschlungenen Wegen ist das vorliegende Heft schließlich bei *Verena Lenzen* gelandet, die meine Bitte um einen Beitrag zur Theologie des Holocaust und zur jüdischen Theodizee sofort positiv beschieden und in einem brillanten Essay auch noch fristgerecht erfüllt hat. Zugleich hat sie uns eine kompetente Besprechung des o. g. Werkes vermittelt.

**»O Tiefe des Reichtums, der Weisheit und der Erkenntnis Gottes!« Röm 11,33**

Auf die Frage nach der dunklen Seite Gottes gibt es keine Antwort, die immer und für alle gilt. Gott legt uns die gewünschte »Lösung« nicht einsichtig auf den Tisch; er läßt uns aber auch nicht nur im Dunkeln tappen. Der Aufriß unseres Themas soll mit drei Zitaten beendet sein. Das erste findet sich in dem Werk: »Dem Netz des Jägers entronnen. Das Jesusdrama nacherzählt« von *Raymund Schwager*: »Johannes schloß: *Er hat selber das Geschick derer geteilt, die zum Fluch wurden, und er ist den Verlorenen bis in die äußerste Nacht nachgegangen.* Ins Staunen der ganzen Gemeinde hinein fielen Worte des Johannes: *Gott vernichtet die Frevler und Gottlosen nicht mit Feuer und Schwert vom Himmel her. Er kehrt das Böse um, wie wir selber erfahren durften, und verwandelt es in Liebe*« (200). Das zweite Zitat steht bei *Hermann Häring*: »Aber da ist wohl noch die Gruppe derer, die in ihrer Not nach Gott als ihrem Retter zu rufen beginnen. Sie sehen Gottes Güte und Treue nicht voraus, um danach enttäuscht zu sein. Sie fordern Gottes Güte

und Treue dann erst heraus, weil er ihnen – bei allen Zweifeln – die letzte Möglichkeit der Rettung bedeutete. Wie Gott ihnen begegnete, das bleibt eine Frage, auf die wir besser schweigen, solange wir ihnen nicht gezeigt haben, was Liebe ist« (171). Zuletzt noch die ergreifenden Worte von *Elie Wiesel*: »Ich erinnere mich an eine andere Stelle aus dem Midrasch. Sie betrifft das Verhalten Gottes gegenüber menschlichem Leid. Der Midrasch kommentiert einen Vers des Propheten Jeremias. Zu der Stelle, wo Gott sagt: *Ich werde im Verborgenen weinen*, stellt er fest: Es gibt einen Ort, der als *geheim* gilt, einen Ort, wohin sich Gott zurückzieht, wenn er traurig ist, um dort zu weinen« (64).

*Rainer Ruß hat bereits in den Jahren 1971/77 diese Zeitschrift betreut. Danach hat er im Bereich der praktischen Theologie gearbeitet, zuletzt als Pfarrer von Markgröningen. Seine Anschrift: Daimlerstraße 1, 7300 Esslingen.*

*Zitierte Literatur:*

- Hans Dieter Bastian*, Theologie der Frage. Ideen zur Grundlegung einer theologischen Didaktik und zur Kommunikation der Kirche in der Gegenwart. Chr. Kaiser München 1969
- Johannes B. Brantschen*, Warum läßt der gute Gott uns leiden? Herder Freiburg <sup>5</sup>1990
- Michael Brocke/Herbert Jochum*, Wolkensäule und Feuerschein. Jüdische Theologie des Holocaust. Chr. Kaiser München 1982
- Carlo Carretto*, Warum, Herr? Erfahrungen der Hoffnung über das Geheimnis des Leids. Herder Freiburg <sup>3</sup>1988
- Jürgen Ebach*, Das Erbe der Gewalt. Eine biblische Realität und ihre Wirkungsgeschichte. *Siebenstern TB 378*. Gütersloher Verlagshaus 1980
- Georg Fohrer*, Theologische Grundstrukturen des Alten Testaments. De Gruyter Berlin 1972
- Gemeinsame Synode* der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Beschlüsse der Vollversammlung. Offizielle Gesamtausgabe I. Herder Freiburg <sup>2</sup>1976.
- Gisbert Greshake*, Der Preis der Liebe. Besinnung über das Leid. Herder Freiburg <sup>3</sup>1979
- Hermann Häring*, Das Problem des Bösen in der Theologie. *Grundzüge* Bd. 62. Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 1985
- Siegmond Hurwitz*, Das dunkle Antlitz Gottes im Judentum, in: *Judaica*. Beiträge zum Verständnis des jüdischen Schicksals in Vergangenheit und Gegenwart Heft 2/45. Stiftung für Kirche und Judentum Basel 1989, 83–94
- Otto Kaiser*, Ideologie und Glaube. Eine Gefährdung christlichen Glaubens am alttestamentlichen Beispiel aufgezeigt. Radius Stuttgart <sup>2</sup>1990
- Walter Kasper*, Der Gott Jesu Christi. Matthias Grünewald Mainz <sup>2</sup>1983
- Walter Kern/Walter Kasper*, Atheismus und Gottes Verborgenheit, in: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft* Bd. 22. Herder Freiburg 1982, 5–57
- Norbert Lohfink*, Art. Bann, in: Manfred Görg/Bernhard Lang, *Neues Bibel-Lexikon* I, 237–238. Benziger Zürich 1991
- Norbert Lohfink*, Art. heraeum, in: G. Johannes Botterweck/Helmer Ringgren, *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* III, 192–213. Kohlhammer Stuttgart 1982
- Norbert Lohfink*, »Gewalt« als Thema alttestamentlicher Forschung, in: ders., *Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament. Quaestiones disputatae* Bd. 96. Herder Freiburg 1983, 15–50
- Norbert Lohfink*, Unsere neuen Fragen und das Alte Testament. Wiederentdeckte Lebensweisung. *Herder TB 1594*. Freiburg 1989
- Gerhard von Rad*, Der Heilige Krieg im alten Israel. Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen <sup>2</sup>1952
- Helmut Riedlinger*, Vom Schmerz Gottes. Herder Freiburg 1983
- Raymund Schwager*, Dem Netz des Jägers entronnen. Das Jesusdrama nacherzählt. Kösel München 1991
- Raymund Schwager*, Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften. Kösel München <sup>2</sup>1986
- Fridolin Stier*, An der Wurzel der Berge. Aufzeichnungen II. Herder Freiburg 1984
- Fridolin Stier*, Das Buch IJJOB hebräisch und deutsch, übertragen, ausgelegt und mit Text- und Sacherläuterungen versehen. Kösel München 1954
- Roland de Vaux*, Das Alte Testament und seine Lebensordnungen II. Herder Freiburg 1962
- Elie Wiesel*, Macht Gebete aus meinen Geschichten. Essays eines Betroffenen. Herder Freiburg <sup>4</sup>1987

## »Denk ich an Gott, muß ich seufzen« Ps 77,4

Schwierigkeiten und Hoffnungen in unserem Umgang mit den dunklen Seiten des alttestamentlichen Gottesbildes

Religionsunterricht in einer 9. Klasse Hauptschule. Gespräch über das Alte Testament. Die Jugendlichen provozieren: »Gott ist ein Diktator. Er stellt Gebote auf und verurteilt die Menschen, wenn sie versagen.« Mir fällt ein böses Zitat des großen Hegel ein: »Der Gott Israels ist ein Dämon des Hasses.« Und zu Hause denke ich einmal mehr über die Meinung vieler Christen nach, die das Gottesbild des Neuen Testaments dem des Alten entgegensetzen: Dort Liebe und Barmherzigkeit, hier Vergeltung »Zahn um Zahn« (Ex 21,24), Rache und Eifersucht (Dtn 32,16.35)? Schon Marcion, einer der Väter der Gnosis, hatte aus diesen Gründen das AT ablehnen wollen, verhängnisvoll wirkt solches Denken, wenn es sich gegen die ersten Erben des alttestamentlichen Gottesbildes, das Judentum, richtet: Hegel bezeichnet im angeführten Zitat die israelitische und jüdische Religion als »finster« im Gegensatz zur Welt der Griechen.

In der Bibelarbeit stößt man bis heute auf Verwunderung, wenn man von einem Liebesgebot des AT spricht (Lev 19,18) oder darüber, wie Jahwe die Selbstbestimmung des Menschen in seiner eigengeschriebenen Geschichte respektiert, wie er menschliche Schwächen realistisch einschätzt (Gen 8,21f) und geduldig erträgt (Ex 24,6; Num 14,18; Ps 103,8), wie man die Vielzahl der Weisungen Gottes als Einladung zu einer besseren Lebensordnung im Raum mitmenschlicher Freiheit verstehen sollte (Ex 20,1ff; Lev 18,5; Dtn 4,1; 3,3). Die Gedanken von Partnerschaft im »Bund« (Ex 2,24; 24,8), von Erwählung (Dtn 7,6ff) und verzweifelt-treuer Liebe Gottes (Hos 11), durchziehen die Botschaft des AT. Und immer wieder klingt die Vorstellung an, daß Jahwe bereit ist, auf die Menschen und ihre Nöte hörend, »hinabzusteigen« (Ex 3,7f) und sich auf ihre Schwäche und Hilflosigkeit einzustellen (1 Kön 19,11ff). Um wieviel breiter ist doch im AT die solidarische, helfende Gerechtigkeit Gottes gegenüber den Armen und Entrechteten bezeugt, als etwa eine globale »Strafgerechtigkeit« oder das Bild vom »rächenden« Gott!

Woran liegt es dann, daß das alttestamentliche Gottesbild christlicherseits noch immer mit so vielen Vorurteilen behaftet ist? Gewiß hat christliches »Überbietungsdenken« die alttestamentliche Tradition zwar nicht theologisch oder gar dogmatisch, aber wenigstens faktisch zu einer vorläufigen Offenbarung erklärt, mit der man sich eben nicht in erster Linie beschäftigen muß, wenn man nur das NT kennt, die *eigentliche* Heilsgeschichte! Erst seit dem Vatikanum II finden alttestamentliche Lesungen wieder Eingang in den Gottesdienst; die Botschaft der Propheten wurde in ihrer sozialen und politischen Tragweite erkannt, die Abraham- und Exodus-Traditionen als Wegweisung von Aufbruchs- und Befreiungsbewegungen verstanden, die Schöpfungstheologie als hilfreich in Fragen der Ökologie erlebt, die Bedeutung des AT für die Rolle der Frau gesehen. Aber man bestätigt lieber seine Vorurteile, als daß man sich auf neue Lese- und Hör-Erfahrungen einläßt! Darum besteht noch großer Nachholbedarf in der Auseinandersetzung mit dem Gottesbild des AT. Dies betrifft besonders die schwierigen Züge in diesem Gottesbild, die »dunklen Seiten Gottes«, die nie ernsthaft aufgearbeitet wurden: Das Problem der kriegerischen Landnahme Israels in Verbindung mit Gott; die gewalttätigen Züge im Bild Jahwes; der Gott der Anklagen Ijobs und der Aufschreie im Psalmengebet, das Ringen herausragender Gestalten des alten Israel mit einem sperrigen Gott, der ihnen allzuoft den Lebensweg verstellte, oder die Erfahrung Ganz-Israels mit diesem Gott in seiner leidvollen Geschichte! Oft wird diese Gottesfrage vorschnell entschuldigt oder verharmlost. Theologische Leerformeln rücken dann an die Stelle der Chance, mich von der Entdeckung überraschen zu lassen, daß ich auch die dunklen und gewalttätigen Seiten meines Lebens in einem rätselvollen Zusammenhang mit dem Gott der Bibel wiederfinde: Gerade die hebräische Bibel zeigt in vielen Erzählungen und Gedichten, wie leidvolles Widerfahrnis in Zusammenhang mit Gott gebracht und vor und mit ihm ausgeklagt, durchgearbeitet und transformiert werden kann, hinein in den erkämpften Glauben des trotz allem tragenden Lebens-Sinnes einer Erzähl- und Solidargemeinschaft vor Gott auf dieser schwierig-schönen Erde: »Macht Gebete aus meinen Geschichten« (Elie Wiesel).

---

## Ein »Laster-Katalog« Jahwes?

Eine (nicht vollständige) Bestandsaufnahme der dunklen Seiten im Gottesbild des AT kann verschiedene Stichworte auflisten, die wie ein »Laster-Katalog« Jahwes wirken:

Die Aufforderung an Abraham, seinen Sohn zu opfern (Gen 22) und die Duldung des Tochter-Opfers von Jiftach (Ri 11,29–40), die Tötung der Erstgeburt der Ägypter, der »Überfall« Jahwes auf Mose (»Blutbräutigam« Ex 24,4ff), der Tod von Davids Kind mit Batscha als Strafe (2 Sam 12,14ff).

Die Plagen der Ex-Erzählung, die Vernichtung der Ägypter, die kriegerische Darstellung der Landnahme Israels mit ihren scheinbaren Vernichtungskriegen, die Tötung der Baalspriester auf dem Karmel und der blutige Sturz der Omriden-Dynastie (1 Kön 18,22ff; 2 Kön 9ff).

Gott »verstockt« Menschen das Herz und stachelt sie zum Bösen auf (Davids Volkszählung 2 Sam 24; der von Jahwe verstockte Pharao Ex 7,3; der Verstockungsauftrag Jesajas Jes 6,9ff).

Gott bekennt sich als Letztverantwortlicher zu allem Unheil, das geschieht (1 Sam 2,6; Am 3,6; Jes 45,7); »Ich bewirke das Heil und erschaffe das Unheil«.

Im »Jahwe-Krieg« ist er der Kriegsheld, Richter und Weltenlenker, der teils selbst kämpfend Krieg führt, teils kriegerische Mächte für sich arbeiten läßt und so auf blutige Weise der Geschichte Bahn bricht (Ps 24,8; Elemente der Ex-Tradition; Ex 12,23ff; 14,15ff; 15,3; Jes 14,24ff 63,1–6).

Im »Bannkrieg« fordert er die »Vernichtungsweihe« sämtlichen Lebens der feindlichen Stadt, auch das von Kindern und alten Menschen, bis hin zu den Tieren (Dtn 7,2.20–26; 20,16–18).

Gott Jahwe kann »gekränkt« werden: Seine Nase beginnt im Zorn zu glühen und zu rauchen (Ps 18,9). Einige Texte sprechen geradezu von einem göttlichen Zornes- und Bluttausch (Jes 63,1–6). In dieser äußerst menschlichen Redeweise begegnen auch die Leitworte von »Rache und Vergeltung« (Jes 13,4ff; 34,8; Jer 46,10; Ps 94,1f). Bildhaft verdichtet erscheint der Zorn Gottes im »Zornes-Becher«, den er den Völkern zu trinken gibt (Jer 25,15ff; Hab 2,15). Gott verursacht Krankheit als Ausdruck der Verfluchung: Dtn 28,21ff. Er ist der Herr über Leben und Tod. Er wendet sich gegen unschuldige Fromme, die ihn als »grausamen Feind« erfahren (Ijob 30,20) und läßt den Gerechten »viel leiden« (der Gottesknecht beim Propheten Jesaja: Jes 52,13–53). Er »prüft« und »erzieht« durch Leiden (die Klagelieder im Psalter). Er mutet seinen berufenen Weggefährten Nöte und Enttäuschung zu (Jeremia). Dies kann auch kollektiv in der Leidensgeschichte seines Volkes sichtbar werden.

Wenn man solche Aussage-Reihen systematisiert, ergeben sich vier Themen-Kreise, in denen diese dunkle Seite Gottes angesprochen wird:

1. *Jahwekrieg und Bannkrieg* im Zusammenhang der kriegerischen Eroberung Kanaans (Jos 10,40ff). In dieses Umfeld gehören auch die Ereignisse des Exodus sowie der Kampf Jahwes gegen feindliche Völker (exemplarisch Amalek und Edom, Ex 17,8ff; Num 24,18ff) und seine »weltgeschichtliche« Kriegführung z. B. über Kyros und die Perser bis hin zu endzeitlichen, apokalyptischen Kriegsvorstellungen, nach denen Jahwe wieder »ganz allein« die feindlichen Mächte vernichtet (Jes 34,1–6; 63,1–6; Joel 4,9–14; Offb 14,9ff; 19,15f). In der Auseinandersetzung mit der kanaanäischen Religion und den Fremdgöttern überhaupt, die Israel zum Abfall von Jahwe bewegen könnten, handeln Kämpfer für die reine Jahweverehrung in Gottes Namen blutig und intolerant gegen Priester und Anhänger dieser anderen Kulturen und ihrer Gottheiten (1 Kön 18). Entsprechende Ab- und Ausgrenzungs-Gesetze werden als religiöse Forderungen erhoben (Ex 34,12f; Dtn 7,2). Dies ist um so bemerkenswerter, als der frühe Jahwismus noch ein tolerantes Nebeneinander verschiedener Gottesverehrung kannte (praktischer Monotheismus oder Monolatrie).

»Denk ich an Gott, muß ich seufzen«

2. *Jahwe als Einzig- und Allursache*, eine Konsequenz des radikalen Eingott-Glaubens. Das mehr abstrakt durchdachte Handeln Jahwes in der Geschichte über »Verstockung« oder »Verblendung« der Menschen bis hin zu theologischen Spitzen-Aussagen der All-Ursächlichkeit Gottes, auch was das Böse betrifft. In beiden Themenkreisen geht es um die Identität von Volk, Land und Religion (vor allem in Krisen-Zeiten) sowie um den geistigen »Besitzstand« in der eigenen Religion. Typisch dafür ist die »Eifersuchtsheiligkeit«, die sich im Gottesbild des kämpferischen Monotheismus ausdrückt. Diese kämpferische Phase stößt schließlich zu Unüberbietbarkeits-Aussagen durch, die im eigenen Gott das allem zugrundeliegende personale Prinzip von Schöpfung und Geschichte sehen: »Die Völker sind vor ihm wie ein Wassertropfen am Eimer« (Jes 40,15).

3. *Die Problematik der Kinder-Opfer*, die von der offiziellen Jahwe-Religion zwar schärfstens zurückgewiesen werden, die aber als »Versuchung« immer präsent bleiben. Diese Vorstellung verweist in die Richtung des schuldlosen Opfers (vgl. »Sündenbock« Lev 16,22) und der magisch-zwanghaften Vorstellung, Gott das Höchste und Liebste an menschlichem Besitz hingeben zu sollen. In diesem Fall steht eine aufs äußerste zugespitzte Beziehung zu Gott im Vordergrund, die sich vor allem in größter Notsituation einstellt und Gott herausfordernd zum Handeln zwingen möchte (1 Kön 16,34; 2 Kön 3,23–27).

4. *Die Theodizee-Frage*: Die Frage nach dem gerechten Gott angesichts der unschuldig Leidenden. Hier erfährt der Schuldlose in seinem Unglück den eigenen Gott auf rätselhafte und schmerzhaft Weise am Werk: entweder direkt gegen ihn gerichtet, oder ihm doch dieses Leiden zumutend. In allen Themenkreisen spielen menschliche Bilder und Vorstellungen, die auf Gott übertragen werden (Anthropomorphismen), eine große Rolle. »Denk ich an Gott, muß ich seufzen; sinne ich nach, dann will mein Geist verzagen« (Ps 77,4). Vom weltgeschichtlichen bis zum individuellen Horizont durchzieht so die »dunkle Seite« Gottes die Begegnung mit Ihm, dem Einen-Einigen, der doch prinzipiell die Schöpfung gut geschaffen hat und das Glücken des Lebens im »Schalom« will, in der Fülle des Lebens! »Gott hat den Tod nicht gemacht und hat keine Freude am Untergang des Lebenden«, wie es in einer (allerdings späten) Überlieferung heißt (Weish 1,13). »Trotzdem: Dies alles steht nun einmal geschrieben und sollte nicht verschwiegen oder verharmlost werden. Muß man hier, wenn auch nicht einfach von einem Willkürgott und Despoten, so teilweise nicht doch von einem Gott mit willkürlichen, despotischen, dämonischen Zügen reden – darin nicht unähnlich den heidnischen Göttern in ihrer Launenhaftigkeit? Jene Züge Jahwes haben sich im israelitischen Ethos, etwa vom Heiligen Krieg und der Behandlung der Feinde, ebenso niedergeschlagen wie in den grausamen Fluchpsalmen. Und auch der Gott des Gesetzes trägt Züge, die zwar nicht mehr despotische Willkür und grausame Dämonie ausdrücken, wohl aber als Überhöhung irdischer Autorität und als Theokratie eines demütigenden Tyrannengottes verstanden werden können« (H.Küng).

### **Hoffen wider alle Hoffnung**

In der Unverfügbarkeit des menschlichen Daseins erweist sich Gottes Gegenwart in einer Grunderfahrung von zwei Seiten: Es ist einmal das dunkle, feindliche Widerfahrnis der Bedrohung und Begrenztheit des Lebens und zum anderen das helle, freundliche Erleben der Gewährung und Fülle des Lebens: die alles umgreifende Polarität von »Unheil« und »Schalom«, die von Jahwe auszugehen scheint. Sie bleibt ein schmerzhafter Stachel, eine Wunde im Leben mit unserem Gott. Aber derselbe Gott hat uns auch zugesichert: »Ich bin Jahwe, dein Arzt!« (Ex 15,26). Welche Wege zeigt uns die Bibel, mit dieser »Kontrasterfahrung« im Gottesbild und in unserem Leben umzugehen?

Da ist zuerst eine Erklärungsmöglichkeit auf der historischen und literarischen Ebene. Sie betrifft besonders die Landnahme-Erzählungen und damit die Jahwe- und Bann-Kriege: Die Landnahme war nur punktuell und keineswegs umfassend kriegerisch. Es gab öfter friedliches Miteinander von landbegehrenden Nomaden und sesshaften Städtern (Symbiose und langsame Infiltration). Später handelt es sich auch um Überlebenskriege, die das von Gott fest zugesagte Land für Israel verteidigen, also »gerechte« Kriege. Weiter führt dann die bibeltheologische Erklärung dieses Gottesbildes aus den Zeitumständen des alten Jahwevolkes: Die literarische Einkleidung dieser Erzählungen verweist in die Epoche des »Deuteronomistischen Geschichtswerkes« (DtrG). Hier kulminiert eine bibeltheologische Strömung, die immer dort zum Vorschein kam, wo Bestand und Religion Israels auf dem Spiele standen, wo Unsicherheit und Existenzangst um sich griffen.

Mit der Bedrohung durch die Assyrer in der zweiten Hälfte des 8. Jh. v. Chr., die mit dem Untergang des Nordreiches endete, hat schon jehovistisches Denken die kriegerische Polemik Jahwes gegen Fremdvölker verstärkt. Die Deuteronomiker, denen vermutlich König Joschia verpflichtet war, konnten hier anknüpfen und ihre geistigen Erben, die Deuteronomisten, diese Linie einer aus religiöser Not geborenen literarischen Erfindung weiter ausziehen, als sich Anfang des 6. Jh. v. Chr. die gleiche Situation für das Südreich Juda angesichts der neubabylonischen Expansionspolitik ergab. Bis hinein in den Untergang Jerusalems und die Exilszeit entwickelte sich ein Gottesbild, das in den kriegerischen Beispiel-Erzählungen des DtrG zur moralischen Aufrüstung der mut- und ziellos gewordenen Bevölkerung dienen sollte. Dieses Gottesbild entspricht nicht einer historischen, sondern einer geistlichen Realität. Gleichzeitig erkennt diese Theologie alle Schuld an Israels Unglück in einem zu toleranten Umgang mit Göttern anderer Kulturen. Auf ähnliche Weise wird der kämpferische Monotheismus und die Götzenpolemik eines Deutero-Jesaja verständlich. Es sind Reaktionen eines theologischen Denkens, das in Zeiten politischer Hilflosigkeit und religiöser Entmündigung durch die Großmächte Assur und Babylon die weltjenseitige Macht und Unberechenbarkeit ihres Gottes neu begreifen lernt. Freilich eben auch in kriegerischen Kategorien! So wie im Prozeß der frühen Landnahme teilweise auch Kriegssiege im Namen Jahwes als Rettungserfahrungen dem sich entwickelnden Monotheismus einen kräftigen Schub verliehen, so jetzt hier die politische Ohnmacht und die religiöse Sehnsucht, daß trotz deprimierender Verhältnisse die Zukunft des Volkes und seiner Religion nur in dem Bekenntnis liegen kann: »Jahwe einzig, Jahwe allein!« Und so wird Gott als anwesend auch in der Unheils- und Zornesgeschichte erfahren. Ziemlich parallel zu diesen Überlegungen entwickelte sich ein Alternativkonzept, das alle kriegerischen Elemente zugunsten einer kultisch-friedlichen Festgemeinde eliminierte (die Priester-Grundschrift).

Die Zuspitzung menschlicher Not, die zu einer neuen Glaubens-Vergewisserung in Jahwe führt, steht auch im Hintergrund einer Erzählung wie der von der versuchten Opferung Isaaks (Gen 22). Der »Elohista« spricht zu einer Zeit, in der das selbstverständliche Vertrauen auf Gottes Beistand in der Geschichte wankend geworden ist. Abraham und Isaak gehen mit einem Gott um, den sie nicht mehr verstehen, der ihnen das Äußerste an Entfremdung, Schmerz und Betroffenheit zumutet. Trotz allem ringen sie sich zum Vertrauen auf Gott durch: »Hoffen wider alle Hoffnung« (Röm 4,18), und lassen sich auf den ihnen unverständlichen Gott ein. Diese Deutung befriedigt mehr als die Erklärung der Ablösung des Menschenopfers durch das Tieropfer, eine Interpretation, die für den »Elohisten« uninteressant war. Israel lernt, Gottes Realität nicht nur in Erfolg und Glück zu sehen, sondern auch im Erleben von Enttäuschungen und Schwierigkeiten. Frühere (einfachere!) Gottesbilder zerbrechen, neue, existentiell tief verankerte, entstehen. Gott erscheint zunehmend unverfügbar, nicht berechenbar oder auszuloten, aber dennoch beängstigend und tröstend nahe, die letzte, alles bestimmende Wirklichkeit.

---

### Ein Gottesbild, das ins Schwarze trifft

So führen die Lösungsvorschläge der historischen, literarischen und bibeltheologischen Ebene wie von selbst weiter auf ein breiteres theologisches Niveau: Man erkennt, wie das Problem der dunklen Facetten im Gottesbild eingebunden ist in eine religiöse Entwicklung, und daß es falsch wäre, bei einer historischen Antwort als der einzig möglichen stehen zu bleiben oder sie fundamentalistisch als »Wahrheit der Bibel« aufzufassen. Das heißt nun aber nicht, die Botschaft der Bibel zu relativieren, sondern gerade, sie besonders ernst zu nehmen! Nur wenn ich die Aussagen-Reihe zum »kriegerischen Gottesbild« erst einmal stehen und gelten lasse, kann ich die Sprengkraft eines Gottesbildes wahrnehmen, das sich mit uns weiter entwickeln will, weil es uns provokant herausruft.

Genau hier haben die menschlichen Bilder in der Rede vom zornigen Gott ihren Stellenwert: Sie bewegen, daß uns dieses Gottesbild wirklich nahe kommt und bei uns »ins Schwarze trifft«. Sie beunruhigen uns und helfen uns vielleicht aufzubrechen, auch die andere Seite Gottes kennenzulernen: seine Geduld und Barmherzigkeit, sein mütterliches Gesicht der Fürsorge, seine Liebe als »Gemahl Israels«, seine Treue (Num 11,12; Jes 49,15; 54,4ff; 66,13; Hos 2,18ff). Dem kriegerischen Gott entgegen steht die Botschaft vom Friedens-Gott, der den Frieden will und das Leben liebt. Seine Friedensbotschaft überbietet die kriegerischen Worte in der Verheißung eines endgültigen Zieles friedvoller Gemeinschaft aller Menschen mit ihm (Jes 9,1-6; 11,1-16; Mi 4,1-3; 4,14-5,4a; Sach 9,9-10). Dann offenbaren die dunklen Seiten ein Gottesbild, das die Wahrheit als Prozeß schildert: Die Bibel zeigt uns darin, wie sie unter der Prämisse der grundsätzlichen Herrschaft Gottes mit Gewalt und Gewaltvorstellungen (auch religiösen!) ringt und zu Wegen gewaltfreier Konfliktlösung unterwegs ist: Die Weisungen Jahwes beinhalten an vielen Stellen Vorschriften zur Eindämmung von Krieg und Gewalt (Rechtsgleichheit, soziale Gesetzgebung, Königsspiegel Dtn 17 u. a.).

### Pädagogische Perspektiven

Andererseits fordert uns das dunkle Gottesbild, das uns bei der eigenen Gewalttätigkeit packt, heraus, über unsere eigene Rolle im Umfeld von Krieg, Leid und Tod nachzudenken und die Erfahrung vorausblickend auf unser Leben zu beziehen. Das heißt: Ich muß Jahwekriege und kriegerisches Gottesbild in den Zusammenhang meines eigenen Umgangs mit Gewalt und Konflikten stellen und das Ringen und Arbeiten der Bibel mit diesem Problem in den unterschiedlichen Epochen als meine eigene Aufgabe im Heute erkennen. Und in einem zweiten Angang heißt dies: Die »dunklen« Aussagen im Gottesbild korrelieren mit meiner eigenen von Leiden und Todeserfahrung gebrochenen Existenz dieser Schöpfung. Wenn ich wie Ijob oder Jeremia, Elia oder Mose Gott nicht nur als den Urgrund meiner Berufung zum Leben, sondern auch als die rätselhafte Wirklichkeit meines Leidens begreifen muß, dann gelingt das nur aus einem entwickelten Urvertrauen in die Schöpfung und meinem Leben in ihr. So werde ich die Sinnfrage stellen und mein Gottesbild in die Waagschale werfen müssen. Ich muß unter Umständen bereit sein, wie Ijob vom »Gott des glücklichen Bewußtseins« (H. Zahrnt meint damit die bürgerliche Selbstgenügsamkeit, das »Sich-wohnlich-Einrichten« in der Religion) Abschied zu nehmen und mein Leben »durchkreuzen zu lassen« (E. Zenger).

Hierin liegt eine wichtige Aufgabe religiöser Erziehung: In der Begleitung von Anfang an die Leidens-Erfahrung als mögliche Sinn-Kategorie zum Tragen bringen (Viktor E. Frankl). Eine realistisch erzogene Persönlichkeit kann auf Leidens-Erfahrung besser antworten und ihre Gemeinschaft einbinden.

In der Gemeinschaft werden Gewalt, Unheil, Krieg, aber auch Gerechtigkeit, Solidarität und Frieden erlebt. Wenn ich die »Religion der Kinder« (und nicht der »kindlichen Religion«) ernst nehme, beginnt das spätestens im Grundschulalter. Bibeltexte im Horizont des dunklen Gottesbildes sollten deshalb die Sinnfrage für den einzelnen und Perspektiven für gemeinsames Handeln eröffnen. Die Dramatik des dunklen Gottesbildes muß korrelativ mit Existenz Erfahrungen auf den entsprechenden Entwicklungsstufen der Kinder und Jugendlichen sichtbar werden. Das bleibt eine lebenslange Lern-Aufgabe auch für den Erwachsenen. Aber diese Aufgabe darf ihn nicht un-vorbereitet treffen und ihn nicht un-begleitet lassen.

Zu warnen ist ausdrücklich vor allen Deutungen des dunklen Gottesbildes im Rahmen einer »Zeigefinger-Pädagogik« der Lohn- und Straf-Schemata oder einer göttlichen Pädagogik, die die Geschichte strafend durchwaltet. Auch jede moralisierende Betrachtungsweise, die Gott zur strafenden Instanz eines Einzelschicksals erhebt, ist in diesem Zusammenhang gefährlich. Die verhängnisvolle Rolle, die eine falsche Auseinandersetzung mit dem alttestamentlichen Gottesbild in der christlichen Erziehung und in der jüdisch-christlichen Beziehung spielte (das neue Jesus-Buch von F. Alt wäre ein trauriges Beispiel), sollte Warnung genug sein.

### **Dunkler Gott – Versuche der Annäherung**

Wir haben sehr viel gelernt über Gott. Aber mit einem unlogischen, »dunklen« (vielleicht sogar »grausamen«?) Gott zu rechnen, haben wir nicht gelernt. Warum eigentlich nicht? Ijob klagt, modern gesprochen: »Ich will meinen Mund nicht halten. Ich muß meine Verbitterung und Enttäuschung loswerden. Du, Herr, zwingst mich dazu!« (vgl. Ijob 7). Joh. B. Metz sieht in der Zulassung von Angst, Trauer und Leid im Gottesbild einen Ausdruck echter Religiosität, eine »Mystik des Leidens an Gott«. Johannes vom Kreuz spricht von der dunklen Nacht der Gottese Erfahrung: »Sie ist weniger ein Gesang der Seele, eher ein klagender Aufschrei aus der Tiefe, aber kein vage schweifendes Lamentieren, sondern ein Anschrei« (J. B. Metz). Darum sollte eine religiöse Erziehung, die mit den dunklen Seiten Gottes rechnet, zu einer neuen Kultur der Klage führen können, des einzelnen wie seiner Bezugsgruppe. Echte Klage ist ja eine Sprache radikaler Gottesbejahung, sie zielt in Richtung des verborgenen Antlitzes Gottes! Wenn der Mensch so in der Klage Gott »belagert«, erfährt er vielleicht Durchblicke eines neuen Gottesverständnisses. Drei Spuren sinnstiftender Annäherung an den dunklen Gott scheinen mir besonders wichtig:

Da reißt bei aller Geschichtstreue Gottes seine Unberechenbarkeit eine ganz spontane Gottesbeziehung auf, eine Einforderung, die sich in keinem Programm von Auserwählung, Bund und Verheißung fassen läßt, die aller absichernden Gebotserfüllung und sogar jeder konventionellen Sittlichkeit den Boden entzieht, die zu einer unvorhergesehenen Konfrontation führt, die zeigt, wie das »Risiko Gott« als Beispiel menschlicher Begegnungsfähigkeit jeden Alltag sprengt. Da ist nichts mehr von Nutzen und Vorteil, Verdienst oder Lohn, da kommt die Begegnung als solche zum Vorschein, ein Sich-Verschenken und Drangeben, wie das von der Überfülle, dem verschwenderischen Licht und zugleich der Irrationalität und Dunkelheit des Universums so treffend versinnbildlicht ist. Da wird eine gemeinsame Struktur von Schöpfung und Schöpfer offenbar, die unverfügbare Überraschung bleibt und sich niemals einholen läßt. Blitzartig leuchtet auf, wie leidenschaftlich Gott und Mensch ineinander verflochten sind. Jakob hat dies in seinem Gotteskampf an der Furt des Jabbok erfahren. So betont gerade das, was wir in der Gottese Erfahrung zunächst nicht verstehen können, seine nie abschließbare rätselhafte Beziehung zu Welt und Mensch.

---

Vielleicht zeigt ein solcher, in Schmerzen geschenkter Gotteskampf, wie ihn Jakob durchlitt (Gen 32,23ff), einen überraschenden Zug im Angesicht Gottes: einen Gott, der in meine Ratlosigkeit, meine Kämpfe, mein Leiden und selbst meine Verwundung mit einbezogen scheint. Ist es möglich, daß Gott in seiner leidenschaftlichen Bewegtheit, wie ihn uns die Bibel in menschlichen Bildern schildert, selbst »gezeichnet« wird, selbst eine Verwundung davonträgt? Wenn alles Erschaffene und das Leben seiner Schöpfung eine liebevolle Selbst-Aussage Gottes bedeuten, dann tritt Gott selbst in den Bereich der Veränderung, der Geschichte und damit auch: des Schmerzes ein. Für das innere Leben Gottes heißt das: Er gibt in sich selber Raum für die dunklen Seiten des geschöpflichen Lebens: »Gott offenbart, daß er in der dreipersönlichen Liebe ganz er selbst ist und doch von Ewigkeit zu Ewigkeit die Geschichte der Welt in sich hineinbeziehen, sich von ihr angehen lassen und in sie eingehen will« (H. Riedlinger).

So mag das, was uns als die dunklen Seiten Gottes vorkommt, gleichzeitig Ausdruck des Schmerzes Gottes selbst sein! Im Nachdenken darüber, wo wir Menschen stehen mit unserem Schmerz und dem Schmerz Gottes, berühren sich Judentum und Christentum zutiefst als wissende Geschwister, wie gerade mit diesem Zentralgedanken AT und NT innig aufeinander bezogen sind. »Kann man denn einen Handel tätigen, durch den der Verkäufer zusammen mit seinen Waren verkauft wird?! Gott aber sprach zu Israel: »Ich verkaufte dir meine Tora, aber mit ihr zusammen bin auch ich verkauft, wie ihr Lev 25,2 lesen sollt: Sie sollen mich als Opfergabe nehmen!« (aus der Überlieferung der Rabbinen.) Diese Vorstellung vom mit-leidenden Gott korrespondiert mit einer Grundbedingung der menschlichen Existenz, die gleichfalls Licht auf das unauflösbare Ineinander von Freude und Schmerz in einer echten Beziehung werfen kann:

Es gehört zur Wesensverfaßtheit des Menschen, in der Beziehung mit anderen im Herzen Platz machen zu müssen für die Freiheit und das Handeln eben meines Gegenübers. Wenn das Ich nicht ewig in sich selber kreisen will, muß es leiden können, daß eine »andere« Freiheit in mir Platz greift, in mir handelt, in mir liebt. Die Entschiedenheit, sich auf diesen neuen Willen in Großherzigkeit einzulassen, heißt eben auch: Leiden annehmen. Denn man überläßt sich ein Stück weit fremden Kräften und liefert sich dem Gegenüber aus, der in mich einzieht und in mir Wohnung nimmt: je absoluter, desto offener und schutzloser. Aber er bleibt doch immer ein geheimnisvoller Gast, mir in vielem unverständlich. Doch gerade in diesem »Sich Ausliefern«, in der »Hingabe« kommt das Ich zur Vollendung. Denn es findet seine Größe in der bedingungslosen Liebe, im Hinübergang zum Anderen und im Aufnehmen des Anderen. Worin sonst liegt das Geheimnis von Transzendenz und Immanenz?

Alle die Schwierigkeiten und Freuden einer solcherart radikalen Begegnung »weiten« uns, wenn wir bereit sind, die Überraschungen der Andersartigkeit des Anderen zuzulassen. Diese Ganzhingabe wird nie frei sein von Prüfung und Läuterung, von Entfremdung und Erschrecken, von vorläufigem Abschied und Wiederfinden. Aber sie kann in der Begegnung mit der Fülle Gottes zu einem verzehrenden Feuer auflodern, die das ganze Sein eines Menschen von oben bis unten durchglüht, wie das Jeremia erfahren hat (Jer 20,9) oder, als »moderner« Mensch Blaise Pascal, der, ganz anders als nach ihm Hegel, in der Nacht seiner Bekehrung staunend ausrief: »Feuer. Gott Abrahams, Isaaks, Gott Jakobs, nicht der Philosophen und Gelehrten. Gewißheit, Gewißheit, Empfinden: Freude, Friede. Gott Jesu Christi.«

*Dr. Dr. Bernd Feininger M. A. ist Professor für Religionspädagogik an der Pädagogischen Hochschule in Freiburg i. Br. Seine Anschrift: Am Amselberg 73, 7614 Gengenbach.*

# Ijobs Abrechnung mit den Freunden

Ein Kapitel über die Gefährdung christlichen Glaubens am alttestamentlichen Beispiel aufgezeigt

---

## I

In diesem Kapitel harren wir neben Ijob auf dem Aschenhaufen aus. Wir wenden unsere Aufmerksamkeit ganz ihm selbst zu, um zu erkunden, wie die Reden seiner Freunde auf ihn wirken und ob er sich gegen sie zur Wehr zu setzen weiß. Sie befinden sich ja als die Gesunden ihm als dem Kranken gegenüber in der stärkeren Position. Zudem scheint der Augenschein für die Richtigkeit ihrer Überzeugung zu sprechen, daß Ijob ein von Gott nicht nur geschlagener, sondern schwer bestrafter Mann ist. Wir werden zusehen, ob sich Ijob nur auf sein reines Gewissen berufen kann oder ob er auch andere Argumente gegen seine Freunde ins Feld zu führen vermag. Denn wenn es bei der Berufung auf sein Gewissen bleiben müßte, könnten wir immer noch auf die Seite der Freunde treten und eine grandiose Selbsttäuschung unterstellen. Wir brauchten uns nur vorzustellen, man wollte heute eine der beliebten Volksbefragungen durchführen, um die Selbseinschätzung der Zeitgenossen zu erheben. Vermutlich stünden wir hinterher vor dem Rätsel, wie bei soviel gutem Willen und solchem Übermaß an redlichen Absichten die Welt so im argen liegt.

## II

Schon um des Gleichmaßes willen hören wir zunächst, was der Dichter seinen Ijob in Kapitel 6 auf des weisen Elifas Musterrede antworten läßt. Dabei werden wir in wenigen Sätzen erkennen, daß sich seine anfängliche Verzweiflung nicht gelegt, sondern eher noch gesteigert hat, weil er offensichtlich erkannt hat, worauf die vornehmen Worte des Freundes hinauslaufen. Es gelingt dem Dichter sehr schnell, am auffälligsten, wenn er Ijob das Gleichnis von den Trugbächen aufgreifen läßt, seinen Helden als keinesfalls weniger gebildet und weniger redegewandt als den Meister unter seinen Freunden vorzustellen. Aber vielleicht haben wir das auch nicht anders erwartet, weil das Sprichwort »Gleich und gleich gesellt sich gern« nicht erst von gestern stammt. – Hören wir denn seine Klage (6,2–13.15–26.28–29):

»O würde mein Kummer voll gewogen,  
mein ganzes Unglück auf eine Waage gelegt!  
Denn jetzt ist es schwerer als Meersand,  
drum gehen meine Worte irre.  
Denn Allwalts Pfeile stecken in mir,  
Gottes Schrecken sind wider mich angetreten.  
Kann man Fades essen ohne Salz,  
oder schmeckt der Schleim von Malven?  
Bräht ein Zebra über dem Grase,  
oder brüllt ein Rind über dem Futter?  
Meine Kehle weigert sich, es zu berühren,  
»meinen Magen ekelte vor meiner Speise.  
O daß sich meine Bitte erfüllte  
und Gott mein Hoffen gewährte,  
daß Gott sich entschlosse, mich zu zerschlagen,  
seine Hand zückte und schnitte mich ab!  
Das wäre noch ein Trost für mich,  
und ich wollte hüpfen im Schmerz.  
Was gibt mir Kraft, daß ich ausharre,

was ist mein Ziel, daß ich mich gedulde.–  
Gleicht meine Kraft den Steinen,  
oder ist mein Fleisch »aus Erz?–  
Wenn es für mich keine Rettung gibt,  
und sich alle Aussicht verlor?«  
Meine Brüder trogen wie ein Bach,  
wie versiegende Wasserrinnen,  
die trübe gehen vor Eis,  
in denen der Schnee verschwindet,  
die »zur Zeit, da sie vertrocknen, verstummen,  
»in der Hitze von ihrer Stätte verschwinden.  
Zogen »Karawanen« ihren Lauf entlang,  
stiegen sie ins Öde und gingen zugrunde.  
Hielten »Karawanen« aus Tema nach ihnen  
hofften Züge aus Saba auf sie, [Ausschau,  
wurden sie durch ihr Vertrauen zuschanden,  
kamen sie hin und wurden enttäuscht.  
So seid ihr jetzt »für mich« geworden,  
ihr saht das Elend und schrecktet zurück.

Sagte ich denn: Gebt mir etwas,  
kauft mich aus euren Mitteln frei,  
rettet mich vor der Gewalt des Feindes  
und löst mich aus der Mächtigen Hand?  
Belehre mich, so will ich schweigen,  
worin ich fehlte, macht mir klar.  
Aufrichtige Reden kränken nicht,

doch was rügt euer Rügen schon?  
Gedenkt ihr Worte nur zu rügen,  
und gilt die Rede des Verzweifelten dem Wind?  
Doch jetzt entschließt euch, wendet euch mir zu,  
ob ich euch ins Gesicht beläge.  
Kehret doch um! Es geschehe kein Unrecht!  
Kehret um! Noch bin ich im Recht.«

Was in der Verwünschung der Empfängnisnacht und des Geburtstages in seiner großen Eingangsklage mit ihrer vorwurfsvollen Frage, warum Gott dem Mühseligen nicht den Ausgang aus seinen Leiden in den Tod freigibt, trotz ihrer Deutlichkeit noch umschrieben wurde, bricht jetzt unverhüllt aus ihm heraus: Für seine hoffnungslosen, seine Kräfte übersteigenden Qualen gibt es in seinen Augen nur noch einen einzigen Ausweg, den Tod. Schickte ihn Gott, schnitte er seinen Lebensfaden ab, wäre es trotz seiner Schmerzen für ihn ein freudiges Ereignis. Aber zu seinen gottverhängten Leiden ist nun noch die Enttäuschung über die Freunde getreten, die ihn trotz seines unsträflichen Wandels für einen Sünder halten. Hatte er sich von ihnen Verständnis für seine unheimliche und nach Menschen Ermessen aussichtslose Lage erhofft, ging es ihm mit ihnen wie den Karawanen, die sich bei ihrem Zuge durch weite Wüsten von der Erinnerung an ein im Winter gesehenes Bachtal voll Wasser leiten lassen, dort Rettung vor dem Verdursten zu finden hoffen und schließlich zusammenbrechen, weil es bis an sein Ende ausgetrocknet ist. Dabei hatte er sie doch weder auf materielle Hilfe angesprochen, noch Beistand gegen mächtige Feinde von ihnen erwartet und ihnen mithin nichts zugemutet, womit er ihnen beschwerlich fallen konnte. Was also hätten denn, überlegen wir, die Freunde eigentlich tun, was hätten sie sagen sollen? Wäre ihnen mehr übriggeblieben, als seine Hand zu halten und ihn zu einem Gottvertrauen zu ermutigen, außer dem uns in solchen Stunden nichts bleibt? Wir wissen es: Es wäre ihnen als ein Frevel erschienen, den Freund nicht auf den nach ihrer festen Überzeugung einzig verbliebenen Weg der Buße hinzuweisen. Sie waren so tief in ihre Gedankenwelt versponnen und so der Weisheit ihres Volkes gewiß, daß für ein unschuldiges Leiden darin kein Platz war. Daher konnten sie in der leidenschaftlichen Aufforderung des Freundes, ihrerseits umzukehren und sich nicht durch weitere Worte zu verschulden, nur ein erneutes Zeugnis für Ijobs Verstockung sehen. So wird sich die Auseinandersetzung zwischen den beiden unüberbrückbaren Positionen sehr schnell bis zur radikalen Bestreitung der ganzen von den Freunden vertretenen Weisheitsideologie durch Ijob zuspitzen, ja, ihn zum Gegenangriff auf ihre vermeintlich unanfechtbar fommen Reden führen, ohne daß er sich im geringsten in seinem Gewissen betroffen fühlt. Wir schalten uns, um seine Worte zu hören, in den Anfang seiner, den zweiten Redegang eröffnenden Streitrede ein (12,2-5;13,1-19):

»Wahrhaftig, ihr seid die richtigen Leute,  
mit euch stirbt die Weisheit aus!  
Ich habe soviel Verstand wie ihr,  
denn wer wüßte darüber nicht Bescheid?  
Der zu seinem Gott rief, ›daß er antwortete,  
›wurde‹ zum Gespött für seine Freunde.  
Verachtung gebührt dem Unglück  
nach der Sicherem Meinung,  
ein Stoß denen, die wankenden Fußes!  
...

Das alles hat mein Auge gesehen,  
mein Ohr gehört und darauf gemerkt.  
Was ihr wißt, das weiß ich längst,  
ich bin euch nicht unterlegen!  
Jedoch ich will zu Allwalt reden,  
mit Gott zu rechten ist mein Begehren.  
Doch ihr seid Lügentüncher,  
Pfuscharzte alle zusammen!  
Wer schafft es, daß ihr endlich schweigt,  
es würde euch zur Weisheit gereichen!

Hört nur auf meine Entgegnung  
 und merkt auf das Streitwort meiner Lippen.  
 Wollt ihr für Gott Verkehrtes reden,  
 für ihn mit Trug eintreten?  
 Wollt ihr seine Partei ergreifen  
 oder für Gott den Rechtsstreit führen?  
 Wird es gut ausgehen, wenn er euch prüft,  
 oder täuscht ihr ihn wie einen Menschen?  
 Er würde euch streng bestrafen,  
 wenn ihr heimlich Partei ergreift.  
 Wird euch seine Hoheit nicht entsetzen,  
 sein Schrecken nicht auf euch fallen?  
 Eure Merksätze sind Aschensprüche,

eure Schildbuckel sind aus Ton!  
 Verstummt vor mir, denn ich will reden,  
 folge daraus, was da will!  
 Ich nehme mein Fleisch in meine Zähne  
 und lege mein Leben in meine Hand.  
 Wenn er mich tötet, will ich nicht ›beben‹.  
 Doch meinen Wandel verfehcht ich vor ihm!  
 Zudem ist das mein Beistand,  
 daß kein Heuchler vor ihn tritt.  
 Wohlan denn, ich lege den Rechtsfall vor,  
 ich weiß, daß ich Recht bekomme!  
 Wer ist es, der mich bestritte?  
 Dann wollte ich verstummen und sterben.«

Wir wissen jetzt zweierlei: zum ersten, daß Ijob gewichtige Argumente gegen die geschlossene Welt-sicht der Freunde in der Hinterhand hält; denn nur so kann er ihnen vorwerfen, daß sie mit ihren schein-bar so frommen Reden nicht der Wahrheit die Ehre geben, sondern hinterrücks für Gott Partei ergreifen. Das heißt aber zugleich, daß sie es eigentlich wissen müßten, ja, daß sie es eigentlich wissen, daß etwas an ihren Religionsanschauungen falsch ist, sie aber lieber die Augen vor der Wahrheit verschließen und darüber den Freund in die Enge treiben und letztlich fallenlassen, als sich aus dem eigenen, in sich ge-schlossenen und öffentlich anerkannten Weltbild herauszuwagen und damit eine Überzeugung, die ih-nen in guten Tagen so treffliche Dienste leistet, preiszugeben. Denn sie gaukelt ihnen vor, daß es mit der Gerechtigkeit in dieser Welt stimmt, und etwas Schöneres kann sich der Mensch ja in der Tat nicht den-ken. Aber es kommt auch Gott gegenüber nicht darauf an, ob uns ein Gedanke gefällt, sondern ob er wahr ist. Zudem zeigt uns das Beispiel Ijobs, daß ihm mit falschen Zeugen nicht gedient ist; denn sie bringen es dahin, daß selbst der Frömmste seine Fassung verliert und gegen Gott rebelliert. Zum zweiten erkennen wir schon jetzt, daß es zu einer unmittelbaren Auseinandersetzung Ijobs mit Gott kommen wird; denn weil die Freunde – und mit ihnen sicher die meisten in seiner Nähe lebenden Menschen, vgl. Kapitel 30 – seine Leiden als einen Tatsachenbeweis für die Richtigkeit ihrer Beurteilung Ijobs als eines großen Sünders betrachten, muß er bei Gott und zugleich wider Gott die Entscheidung suchen; bei Gott, weil ihm kein anderer Fürsprecher bleibt; wider Gott, weil Gott der unbestrittene Urheber seiner Leiden ist. Hören wir zunächst, wie der Dichter seinen Ijob mit der Ideologie seiner Freunde und ihrer heimli-chen Verlogenheit abrechnen läßt.

### III

Die Abrechnung erfolgt zu Beginn des letzten, die Kapitel 21–28 umfassenden Redewechsels. Wer sie aufmerksam liest, stößt auf eigentümliche Gedankenverschiebungen, so daß Ijob plötzlich Argumente vorbringt, die ganz den traditionellen Überzeugungen der drei Freunde entsprechen, aber in diametra-lem Gegensatz zu den seinen stehen. Andererseits treffen wir hier, wie schon in Kapitel 12, auf Verstär-kungen, ja Verhärtungen seiner Position. Beides rührt daher, daß sich später Anhänger wie Gegner des Ijobdichters in seinem Buch zu Worte gemeldet haben. Hören wir, was Ijob den doktrinären Ansichten seiner Freunde entgegensetzen hat (21,2–9.13–15.19–21.23–34):

»So hört nur meine Rede,  
sie diene euch zum Trost!  
Ertragt es, daß ich rede,  
hab' ich gesprochen, »mögt ihr spotten.  
Gilt den Menschen meine Klage?  
Selbst dann stünd' Ungeduld mir zu!  
Wendet euch zu mir, »es wird euch schaudern,  
ja legt die Hand auf den Mund.  
Denke ich dran, wird mir Angst  
und ergreift mein Leib ein Beben:  
Warum blieben Frevler leben,  
alterten sie und nahmen gar zu an Kraft?  
Fest ihr Same vor ihnen stand,  
ihr Gesproß vor ihren Augen.  
Ihre Häuser im Frieden, vor Schrecken frei,  
sie blieben von Gottes Rute verschont.

...

»Sie beendeten ihre Tage im Glück  
und »fuhren in Ruhe zu Unterwelt nieder,  
obwohl sie zu Gott gesprochen: Weiche von uns,  
deine Wege zu befolgen liegt uns nicht.–  
Was ist schon Allwalt,  
daß wir ihm dienen müßten,  
und was nützt es schon,  
wenn wir zu ihm beten!

...!

»Gott spart seinen Söhnen sein Unheil auf! –

Ihm zahle er heim, daß er es spürt!  
Denn was kümmert ihn sein Haus nach ihm,  
wenn die Zahl seiner Monde vorüber?  
Der eine stirbt im Vollbesitz seiner Kraft,  
völlig sorglos, »im Frieden,  
seine Schenkel voll Fett,  
sein Knochen vom Mark getränkt.  
Doch der andre stirbt mit bitterer Seele  
und hat nichts Gutes genossen.  
Gemeinsam liegen sie im Staub  
und Würmer bedecken sie beide.  
Ja ich kenne eure Gedanken,  
die Ränke, die ihr gegen mich »ersinnt,  
daß ihr sagen wollt: Wo ist des Reichen Haus,  
wo die Wohnungen der Frevler?  
Habt ihr nicht, die des Weges ziehen, gefragt,  
ihre Zeichen nicht beachtet,  
daß der Böse am Unglückstag verschont  
und »am Tage des Zornes »gerettet ward?  
Wer sagt ihm seinen Wandel schon ins Gesicht;  
tat er etwas, wer zahlt es ihm heim?  
Dann wird er zu Grabe getragen,  
und man wacht über seinem Hügel!  
Süß sind ihm die Schollen des Schachtes,  
hinter ihm zieht jedermann her.  
Wie könnt ihr mich so sinnlos trösten,  
denn eure Gedanken sind nichts als Trug!«

Die Einsicht, welche Ijob hier in die Diskussion wirft, ist so umstürzend und widerstreitet offenbar auch so sehr den Denkgewohnheiten, in denen er (bzw. der Dichter) groß geworden ist, daß er selbst vor ihr erschrickt: Die fromme Doktrin läßt sich leider nicht mit der Erfahrung zur Deckung bringen, oder vielleicht sollten wir vorsichtiger sagen: nicht zur vollständigen Deckung bringen. Denn Ijob ersetzt ja hier nicht einfach die überkommene Ideologie durch eine neue, so daß er behauptete, kein Gottloser käme um. Sondern er konstatiert, daß es vorgekommen ist, daß Gottlose ein langes und glückliches Leben geführt und dann ein ehrenvolles Begräbnis gefunden haben. Aber indem er die statistische Frage aufwirft, gibt er zu erkennen, daß er eher zu der Ansicht neigt, daß auf dieser Erde die Gewalt herrscht. Die alte Ansicht, daß Gott dann die Schuld der Väter an den Kindern heimsuche (vgl. Ex 34,6f; 20,5), weist er einem neuen Individualismus gemäß zurück: Mag es so sein, so trifft es den längst in seinem Grabe ruhenden Frevler nicht mehr; denn der weiß ja nicht, was oben auf der Erde geschieht (vgl. 14,21f). Sollten die Freunde, wie er alle Ursache anzunehmen hat, erneut in den Vorrat ihrer erlernten Sprüche greifen (vgl. z. B. 15,17–35), so müßten sie sich sagen lassen, daß sie vor der Wirklichkeit des Lebens die Augen verschließen.

<sup>1</sup> Vermutlich ist ein den Späteren zu ketzerischer Vers durch einen doktrinären ersetzt worden. Dieser aber stört den Gedankengang und bleibt hier unberücksichtigt.

Es fehlt ja nicht an Fremden, die durch das Land reisen und davon erzählen, wie sich die Gewaltmenschen sehr wohl in Notzeiten zu behaupten wissen. Heute würden wir sagen: Wer den Einspruch Ijobs bezweifelt, braucht nur ein Geschichtsbuch aufzuschlagen oder Nachrichten zu hören, den Fernseher einzuschalten oder seine Zeitung zu lesen. Entgegen allen ideologischen Verbrämungen gewinnt er dann den Eindruck, daß Gewalt und Recht sehr viel miteinander zu tun haben. Aber auch dieser Generalangriff hat die Freunde nicht erschüttert. Elifas, der gleich danach das Wort ergreift, hält es nun vielmehr für erwiesen, daß es sich bei Ijob um einen verstockten Sünder handelt, den nur noch Buße und Reue retten können.

Die drei Freunde werden jenseits des dritten, mit Kapitel 27 (28) endenden Redewechsels keine Gelegenheit mehr erhalten, sich zu Ijobs Worten zu äußern, weil Gott selbst nach dessen letzter großer Klage, seinem Reinigungseid und seiner tollkühnen Herausforderung Allwalts eingreift, vgl. Kapitel 29–31. Allerdings folgt jetzt im Ijobbuch das Intermezzo der Elihureden (Kapitel 32–37), welche die Absicht verfolgen, die Ehre der Weisen zu retten. Man erkennt den sekundären Charakter dieser Reden ebenso an der Mühe des Dichters, Elihus plötzliches Auftauchen und Eingreifen zu erklären (vgl. 32,1–22), wie daran, daß er weiterhin so spurlos verschwindet wie er gekommen ist. Die sich in einer eigentümlichen Mitte zwischen fast philosophisch anmutenden Grundsatzertwägungen und der Weiterentwicklung zumal in den Reden des Elifas vorgebrachter Argumente haltenden Überlegungen sollen die der dogmatisierten Weisheit geschlagenen Scharten auswetzen, Ijob ins Unrecht setzen und damit die ganze, um ihren ursprünglichen Sinn gebrachte Ijobdichtung für die Richtigkeit der traditionellen Lehre in Anspruch nehmen.

Bei aller nach unserer Überzeugung angebrachten Kritik an dem ebenso rhetorisch kunstvollen wie gelegentlich ins Bombastische ausufernden Versuch dürfen wir nicht übersehen, daß uns das Buch kaum ohne diese (und ähnliche) Bearbeitung(en) erhalten geblieben wäre. Trotz der dadurch verursachten, oft nicht mehr zu entwirrenden Störung haben wir Grund, den Männern dankbar zu sein, auch wenn wir die von ihnen vertretenen Standpunkte nicht teilen. Der Kernsatz der Elihureden in 34,10f

»Fern sei es von Gott, ›Unrecht zu tun‹  
und von Allwalt, ›Frevel zu üben‹;  
denn ›nach‹ seinem Tun

zahlt er dem Menschen heim  
und nach dem Wandel des Mannes  
läßt er es ihn treffen!«

führt sachlich nicht über die Überredungsversuche seiner Vorredner hinaus, sondern bringt deren Grundüberzeugung lediglich unter Rückgriff auf Psalm 62,13 auf eine griffige Formel. Ähnlich erweist sich Elihus Lehre von der göttlichen, auf die Umkehr des Sünders abzielenden Leidenspädagogik in 33,13–30 (vgl. 36,16f), sachlich als eine Weiterentwicklung dessen, was wir bereits aus dem Mund Elifas' vernommen haben. Selbst wenn der Dichter die Absolutheit der Gerechtigkeit Gottes aus seinem ebenso absoluten wie interesselosen Weltregiment ableitet, knüpft er damit an den Gedanken des Elifas an, daß Gott die Menschen ohne Eigeninteresse richtet (vgl. 34,12ff mit 22,1ff).

Einen wirklich neuen Gedanken könnte der nachträglich sehr übermalte, partiell geradezu unverständliche und daher in seiner Bedeutung umstrittene Abschnitt 34,29–33 enthalten, sofern unser eigenes Verständnis zutrifft, daß in ihm ursprünglich von Gottes Abwarten gegenüber dem Gewaltmenschen, dem Raumgeben für seine Buße, die Rede gewesen ist. Es liegt auf der Hand, daß der Dichter damit Ijobs Behauptung, es habe Gottlose gegeben, die nach einem langen, erfolgreichen Leben ehren-

voll ins Grab gesunken seien, widerlegen wollte. Einigermaßen originell mutet auch sein weiterer Versuch, das von Gott nicht abgewandte Leiden der Unterdrückten unter dem Zugriff der Mächtigen mittels der Behauptung zu lösen, sie hätten es an einem vertrauensvollen Beten fehlen lassen (35,9–13):

»Ob der Menge an ›Bedrückern‹  
schreit man wohl,  
man ruft ob der Mächtigen Arme.  
Aber man sagt nicht: Wo ist Gott, mein Schöpfer,  
der Lobgesänge in der Nacht gibt,  
der uns mehr als den Tieren der Erde gelehrt

und uns weiser als die Vögel  
des Himmels gemacht hat.  
Da schreien sie – aber er antwortet nicht –  
ob des Übermutes der Bösen.  
Doch es ist umsonst! Gott hört nicht zu,  
Allwalt nimmt davon keine Kenntnis.«

Es ist nicht schwer zu entdecken, wie Elihu zu diesen Erklärungsversuchen gekommen ist: Weil der Grundsatz der absoluten Gerechtigkeit für ihn ein unumstößlich sicheres Axiom darstellte, das seinen ganzen Gottesglauben trug, mußte er leugnen, daß irgend etwas geschehen kann, was nicht mit ihm übereinstimmt. Ein krasserer Beispiel dafür, wie sich ein ideologischer Glaube zwischen den ihm anhangenden Menschen und die ihn umgebende Wirklichkeit, zwischen die eigene Sicherheit und die Not der anderen stellt, kann man sich kaum denken. So ist es auch nicht erstaunlich, daß der Dichter seinen Elihu den immerhin dem Grabe nahen Ijob nicht etwa trösten, sondern tadeln und belehren und am Ende gar die Perennierung seiner Leiden wünschen läßt. Dabei war er sicher kein gewissenloser Mann, sondern ein Eiferer für eine Wahrheit, ohne deren Anerkennung es nach seiner Meinung für den Leidenden keine Rettung gab. Aber seine Menschlichkeit endete da, wo er seine durch die Stimmen der Väter geheiligte Überzeugung bedroht sah (34,1–8.34–37):

»Ihr Weisen, hört auf meine Worte,  
ihr Wissenden hört mir zu!  
Denn das Ohr prüft die Worte  
und der Gaumen schmeckt ›die Speise‹.  
Was Recht ist, wollen wir untersuchen,  
gemeinsam wollen wir wissen, was gut.  
Denn Ijob sagt: Ich bin ohne Schuld,  
aber Gott entzog mir mein Recht!  
Um mein Recht ›bin ich betrogen‹,  
unheilbar ›verwundet‹, obwohl ohne Schuld.  
Wo ist ein Mann, der wie Ijob  
Lästerung trinkt wie Wasser,

mit Übeltätern Gemeinschaft pflegt  
und mit Bösewichtern umgeht?

...  
Einsichtige Männer geben mir zu,  
ein weiser Mann, der mich gehört:  
Ijob redet ohne Einsicht,  
seine Worte sind ohne Verstand.

Drum werde Ijob fort und fort geprüft,  
weil seine Antwort arger Männer ›Art‹;  
Denn zu seiner Sünde fügt er Frevel hinzu  
und führt große Reden gegen Gott!«

*Dr. Otto Kaiser ist o. Professor für Altes Testament an der Universität in Marburg. Den zitierten Text aus dem Buch Ijob hat er selbst übersetzt. Seine Anschrift: Am Krappen 29, 3550 Marburg a. d. L. Wegen akuter Erkrankung hat Professor Kaiser unserem Wunsch nach einem eigenen Artikel für unsere Zeitschrift nicht entsprechen können. Deshalb haben wir seinen Beitrag mit freundlicher Genehmigung der Radius-Verlag GmbH Stuttgart entnommen aus: Otto Kaiser, Ideologie und Glaube. Eine Gefährdung christlichen Glaubens am alttestamentlichen Beispiel aufgezeigt. (c) Radius-Verlag GmbH Stuttgart 1984. Dem Autor wünschen wir auf diesem Wege rasche und nachhaltige Genesung.*

Raymund Schwager

## Dunkles im Gott Jesu Christi?

Oder: Der liebende Vater und der schreckenerregende Richter

Kann man den liebenden Gott Jesu Christi gegen den drohenden und schreckenerregenden Jahwe, wie er sich in der Geschichte Israels zeigt, ausspielen? Dies wurde seit den Anfängen des Christentums nicht selten getan (vgl. Markion). Die Juden wehren sich aber gegen eine solche Wertung, und sie sind nicht selten der gegenteiligen Ansicht. Das Gottesbild der Christen sei ein Rückschritt hinter den Gott ihres Bundes. So schreibt Elie Wiesel in einer Meditation zur ›Opferung Isaaks‹:

»Für den Juden kommt jede Wahrheit aus dem Leben und nicht aus dem Tode. Die Kreuzigung stellt für uns keinen Fortschritt, sondern einen Rückschritt dar. Auf dem Gipfel des Morija bleibt der Lebende am Leben und markiert damit das Ende einer Ära des rituellen Tötens.«<sup>1</sup>

Der Gott Abrahams war im entscheidenden Augenblick nicht so finster, daß er das Opfer des Sohnes forderte. Hat dies aber nicht der Gott Jesu Christi getan? Ist dieser trotz seiner vordergründigen Güte letztlich nicht finsterner als jener Jahwe, von dem Abraham auf die Probe gestellt wurde? Auch Christen können so denken. Ich erinnere mich gut an den erregten Ausspruch eines christlichen Alttestamentlers, der sagte: »Ich habe die Rede vom neutestamentlichen Gott der Güte endgültig satt. Der Gott Israels hat seine Feinde physisch getötet. Der ›liebende Vater‹ aber steckt sie in die Hölle. Ich möchte lieber getötet als in die Hölle geworfen werden.«

Daß der Gott Jesu Christi neben der lichten auch eine sehr bedrohliche Seite habe, war ein zentrales Thema der Verkündigung in der abendländischen Kirche.<sup>2</sup> So lesen wir noch in einer Predigtsammlung, die am Anfang unseres Jahrhunderts eine große internationale Verbreitung gefunden hatte:

»So geneigt der menschengewordene Gott *hienieden* ist, uns hochherzig die Hand der Versöhnung zu reichen . . . Dort (beim Endgericht) erwartet der menschengewordene Gott die Seele nicht mehr als der gute Hirt, der dem verlorenen Schäflein naheilt . . . Nein, er steht da als Richter, umkleidet mit unumschränkter Macht, umgürtet mit dem Schwert der Gerechtigkeit. Er steht da, um alles nach den umwandelbaren Gesetzen der Gerechtigkeit abzuwägen und hiernach Recht zu sprechen, ohne Schonung und Nachsicht.«<sup>3</sup>

Zur Erklärung, weshalb aus dem guten Hirten, der dem verlorenen Schäflein naheilt, plötzlich ein Richter werden kann, der mit dem Schwert der Gerechtigkeit schonungslos die Sünder bedroht, gibt der bereits zitierte Prediger ein psychologisches Gesetz an:

»Wir alle wissen, daß Güte und Liebe, wenn schnöde und ungerecht, ja unter Spott und Hohn abgewiesen, in das gerade Gegenteil sich verkehren, daß sie einen Haß erzeugen, der um so tiefer ist, je größer vorher die Liebe gewesen.«<sup>4</sup>

Daß unter Menschen eine beleidigte Liebe leicht in Haß umschlagen kann, ist leider eine Erfahrungstatsache. Gilt für Gott aber das gleiche? Träfe dies zu, wäre er für uns ein sehr dunkles Wesen, vor dessen

<sup>1</sup> E. Wiesel, Adam oder das Geheimnis des Anfangs. Brüderliche Urgestalten. Übersetzt von H. Bückler. Freiburg i. Br. 1987, 81.

<sup>2</sup> Vgl. J. Delumeau, Angst im Abendland. Die Geschichte kollektiver Ängste im Europa des 14. bis 18. Jahrhunderts. Übersetzt v. M. Hübner u. a. Reinbek 1985.

<sup>3</sup> G. Diessel, Die Rechenschaft nach dem Tode, Regensburg–Rom–New York–Cincinnati 1911, 74f.

<sup>4</sup> G. Diessel, Der große Tag der Erndte. Regensburg–New York–Cincinnati 1894, 18.

unberechenbaren Zorn wir uns ständig zu fürchten hätten. Die neuere Theologie hat diese Vorstellung weitgehend abgelehnt. Meistens geschah dies aber auf dem Weg, daß die neutestamentlichen Gerichtsworte ausgeblendet wurden. Das Dunkle im traditionellen Gottesbild wurde einfach verdrängt. Die Unterdrückung eines wichtigen Themas ist aber nie eine saubere theologische Lösung, und es ist sogar fraglich, ob dies eine echte menschliche Lösung sein kann. Verdrängtes droht ja früher oder später in massiver Form zurückzukehren.

Der Psychologe C. G. Jung, der sich intensiv mit der Problematik der seelischen Gottesbilder beschäftigt hat, rät der Theologie ausdrücklich, die dunkle Seite sogar mehr als früher ins Gottesbild aufzunehmen. Im Sinne seiner Individuationspsychologie meint er, daß nur die Integration gegensätzlicher Aspekte zur seelischen Reife führe. Deshalb müsse z. B. ins Bild vom Vater Gott ein weiblicher Gegenpol (Maria) aufgenommen werden. Entsprechend gehöre auch zur Botschaft vom Gott der Liebe die Rede vom unberechenbaren Zorn. Nur dieses doppelpolige Bild, das Widersprüchliches integriere, entspreche den ewigen Gesetzen der Seele: »Das ist das ewige Evangelium (im Gegensatz zum zeitlichen): man kann Gott lieben und muß ihn fürchten.«<sup>5</sup> Jung kritisiert das Christentum nicht wegen eines zu düsteren Gottesbildes. Er wirft ihm eher vor, ein Gottesbild gelehrt zu haben, das noch einseitig auf das Gute ausgerichtet war. Gott müsse alles umfassen, und deshalb müsse letztlich auch die große dunkle Gegengestalt, der Satan, in die lichte göttliche Seite, in die Trinität, aufgenommen werden.

Die Sicht von C. G. Jung bezüglich der Integration des Bösen ist in ihrer letzten Konsequenz nicht auszudenken. Wie können im heutigen Kontext Gut und Böß gleichwertig ins Gottesbild eingefügt werden, wenn das Böse die Gestalt vom Morden, ja sogar vom massenhaften Morden (Archipel Gulag, Auschwitz, Kambodscha etc.) annehmen kann? Ein unerhörter Zynismus müßte die letzte Folge sein, dennoch trifft zu, daß die archaische religiöse Erfahrung ziemlich genau jene Doppelgesichtigkeit hatte, wie sie von Jung auch für heute gefordert wird. Das ursprüngliche Sakrale war tatsächlich verflucht und segensbringend, tötend und lebenspendend zugleich.

Für die Deutung der seltsamen archaischen Erfahrung, die der klassischen Ethnologie weitgehend unverständlich geblieben ist, liegt heute eine deutende Hypothese vor, die von René Girard.<sup>6</sup> Er sieht im Sakralen die Projektion einer ekstatischen kollektiven Aggression auf ein zufälliges Opfer. Da nach dem Zeugnis der Geschichte die Menschen leicht der Rivalität und dem Streit verfallen und da sie sich, wo starke gesellschaftliche Ordnungskräfte fehlen, spontan in blinde Aggression hineinsteigern, genügt die menschliche Vernunft zur Aufrechterhaltung des Friedens nicht. Es bedarf eines kollektiven Mechanismus, um die Selbstvernichtung zu verhindern, und diesen sieht Girard im plötzlichen Umschlagen der diffusen wechselseitigen Aggression in die Tat aller gegen einen (Sündenbockmechanismus). Die ekstatisch erregte Menge ballt dabei über einem auch alle ihre Projektionen zusammen. Deshalb erscheint ihr der Ausgestoßene als die Inkarnation alles Bösen. Zugleich macht sie aber die Erfahrung, daß durch die kollektive Tötung plötzlich der ersehnte Friede zurückgekehrt ist. Da die Menge in ihrem blinden Wahn nicht weiß, wie ihr geschieht, meint sie, der Friede falle ihr vom Opfer her zu. Dieses erscheint ihr folglich zugleich als ein wunderbarer Heilbringer. Es wird nicht mehr seiner physischen Realität nach wahrgenommen. Der erregten Menge erscheint es als verflucht und segensbringend zugleich, als sakrale

<sup>5</sup> C. G. Jung, Antwort auf Hiob, Olten 1981, 102.

<sup>6</sup> R. Girard, Das Ende der Gewalt. Analyse des Menschheitsverhängnisses, Freiburg i. Br. 1983; ders., Das Heilige und die Gewalt, Zürich 1987; ders., Der Sündenbock, Zürich 1988; ders., Hiob. Ein Weg aus der Gewalt, Zürich 1990.

Macht, als »getöte Gottheit<sup>7</sup>. Das Opfer der Gewalt nimmt die Züge eines Kulthelden oder einer Gottheit an, die Unheil brachte, und durch deren Opferung der ersehnte Friede zurückgekehrt ist.

Was Girard beschreibt, trifft sich gut mit dem, was W. Burkert bezüglich der frühen Religion der Griechen festhält:

»Nicht im frommen Lebenswandel, nicht in Gebet, Gesang und Tanz allein wird der Gott am mächtigsten erlebt, sondern im tödlichen Axthieb, im verrinnenden Blut und im Verbrennen der Schenkelstücke . . . Das Grunderlebnis des »Heiligen« ist die Opfertötung. Der homo religiosus agiert und wird sich seiner bewußt als homo necans.«<sup>8</sup>

Die Hypothese Girards deutet meines Erachtens gut den widersprüchlichen Charakter der Sakralerfahrung und hebt auf überzeugende Weise die Rolle der ekstatisch-einmütigen Gewalt gegen ein Opfer hervor. Doch dies alles trifft nur auf die religiöse Erfahrung in vorstaatlichen Stammesgemeinschaften zu, denn alle Hochreligionen heben sich mindestens teilweise von der archaischen Sakralerfahrung ab. In den universaleren Religionen kam es zum Versuch einer deutlichen Scheidung zwischen segensbringend und verflucht, zwischen Gut und Böses, wobei allerdings vieles unklar und verworren bleiben konnte.

Im Glauben Israels trennte sich z. B. vom Bild Gottes, sobald dieses die Züge eines Schöpfers, der nur Gutes schafft, angenommen hatte, die Gestalt des Satans ab.<sup>9</sup> Diese heimtückische Figur unter den »Gottessöhnen« gehörte allerdings noch längere Zeit zum himmlischen Hofstaat (Ijob 1,6ff), und die Vorstellung war dem Glauben Israels vertraut, daß Jahwe dieser dunklen Gestalt sogar willig sein Ohr leihen konnte (Ijob 1,12): Der große Versucher blieb auf seltsame Weise mit Gott verbunden. Zweideutig bleibt im Glauben Israels auch, was Zorn und Gewalt mit der himmlischen Welt zu tun haben. Oft zeigt sich Jahwe selber als erregter und gewalttätiger Richter. Seinem Volk befahl er einerseits, sich an seinen Feinden zu rächen; andererseits lehnte er die eigenmächtige Rache ab. Bei der Inspiration seines Knechtes zeigte er sich sogar als ein ganz gewaltfreier Gott (Jes 50,4–6), und er verhiess ein endgültiges Friedensreich, in dem die Schwerter zu Pflugscharen umgeschmiedet werden (Jes 2,4). Das Gesamtbild blieb vieldeutig.

Das Neue Testament stellt uns, wie wir bereits eingangs gesehen haben, auf den ersten Blick vor eine noch größere Vieldeutigkeit. Der Gott Jesu Christi ist ein liebender Vater, und zugleich scheint er die Menschen mit der Hölle zu bedrohen und den gewaltsamen Opfertod seines eigenen Sohnes zu fordern. Ist dies nicht ein Zeichen, daß die Scheidung zwischen segensbringend und verflucht noch weniger gelungen ist als im Alten Testament? Haben wir es, wie E. Wiesel meint, mit einem subtilen Rückfall in die archaische Welt mit ihrem rituellen Töten zu tun? Alles hängt davon ab, wie man die gegensätzlichen Aspekte deutet. Der eben skizzierte Verdacht kann nur entstehen, wenn man die unterschiedlichen Aussagen flächenartig nebeneinander reiht. Im Geschick Jesu finden sich in Wahrheit aber verschiedene Verkündigungssituationen, und meiner Ansicht nach wird man den gegensätzlich scheinenden Aussa-

<sup>7</sup> Vgl. Ad. E. Jensen, *Die getötete Gottheit. Weltbild einer früheren Kultur* (Urban Bücher 90). Stuttgart 1966.

<sup>8</sup> W. Burkert, *Homo necans. Interpretation altgriechischer Opferriten und Mythen*. Berlin 1972.

<sup>9</sup> Nach 2 Sam 24,1 reizte z. B. der Zorn Gottes David gegen sein Volk auf. Im chronistischen Geschichtswerk, das viel später entstanden ist, wird genau das gleiche Ereignis dem Satan zugeschrieben (1 Chr 20,1).

gen nur gerecht, wenn man sie ihrer jeweiligen Eigenart nach wertet und dem entsprechenden Kontext zuordnet.

Das Auftreten Jesu hat einen Konflikt erzeugt, der sich rasch steigerte und schließlich sogar zu seinem gewaltsamen Tod führte. Danach ereignete sich eine menschlich unerwartete Wende. Seine Botschaft und sein Geschick waren folglich höchst dramatischer Art und müssen deshalb nach der Art eines Dramas mit mehreren Akten gedeutet werden. Was in *einer* dramatischen Situation gesagt wird, darf nicht unvermittelt neben Worte aus einer anderen gestellt werden. Täte man dies bei einem Drama auf der Bühne, würde die ganze Handlung ihren Faden verlieren und in unverständliche Fragmente zerbrechen. Ähnliche Folgen sind zu befürchten, wenn man die biblischen Aussagen wahllos nebeneinander reiht. Ich will deshalb – in Form einer Skizze – versuchen, die unterschiedlichen Themen auf dramatische Weise zu unterscheiden und zugleich einander zuzuordnen, wobei ich den wichtigsten Ergebnissen der modernen historisch-kritischen Exegese folge.

### *1. Akt: Der Gott der Güte und der Gewaltfreiheit*

Mit seiner Botschaft von der nahen Gottesherrschaft hat Jesus den Gott Israels und den Gott aller Menschen als einen liebenden Vater verkündet. Dieser Gott wendet sich den Sündern in zuvorkommender Liebe zu, und er inspiriert Jesus, sich in gleicher Weise den Sündern gegenüber zu verhalten. Die Gleichnisse vom verlorenen Schaf und von der verlorenen Drachme, vor allem aber das Gleichnis vom verlorenen Sohn stellen auf eindrückliche Weise das erbarmende Suchen der Verlorenen dar. Die Menschen, die Erbarmen gefunden haben, sollen sich ihrerseits auf ähnliche Weise verhalten (vgl. Mt 18,33). Sie werden aufgefordert, auf Vergeltung zu verzichten (Mt 5,38–42), einander zu verzeihen (Mt 6,14f; 7,1–5), ja grenzenlos zu verzeihen (Mt 18,21f) und selbst die Feinde zu lieben (Mt 5,43–47), um so an der Vollkommenheit des himmlischen Vaters Anteil zu bekommen (Mt 5,48). Wie verzeihend und liebend muß dieser sein, wenn er eine so hohe Vollkommenheit sogar von den schwachen Menschen erwartet?

Jesus sah den Satan vom Himmel fallen (Lk 10,18). Solange der böse ›Gottessohn‹ im Himmel war, konnten die Menschen ihn nicht richtig von Jahwe abheben. Sobald er aber beim Anbrechen der Gottesherrschaft vom Himmel fiel, wurde für die Augen Jesu eine klare Unterscheidung zwischen dem wahren Gott und der teuflischen Maske möglich. Jesus konnte deshalb einen himmlischen Vater ohne Schattenseite verkünden. Seine neue Botschaft fand bei vielen einzelnen Menschen Anklang. Die Öffentlichkeit Israels vermochte sie aber nicht in das erwartete messianische Friedensreich zu verwandeln. In und zwischen den Menschen war etwas, das auf das Böse im Gottesbild nicht verzichten wollte. Jesus stieß deshalb auf Widerstand, und schließlich dominierte die Ablehnung sogar über die Hörbereitschaft der vielen, die innerlich berührt wurden. Was bedeutet diese neue Situation für die aufbrechende Gottesherrschaft? Wie konnte das Verzeihen unter Menschen Wirklichkeit werden, wenn gerade die Botschaft vom grenzenlosen göttlichen Verzeihen nochmals auf Ablehnung stieß?

### *2. Akt: Die Deutung der Ablehnung durch die Worte von der Hölle*

Jesus reagierte auf die Verhärtung mit der Verkündigung des Gerichts. Dieser neue Schritt darf nicht als die Reaktion eines Beleidigten verstanden werden. Eine aufmerksame Analyse der Gerichtsworte zeigt nämlich, daß in ihnen nur jene Kräfte aufgedeckt und bloßgelegt werden, die dem Anbrechen der Gottesherrschaft Widerstand leisten. Die negativen Kräfte sind zunächst die Mächte der Lüge und der Gewalt. So heißt es etwa im Klagewort über die erwählte Stadt:

»Jerusalem, Jerusalem, du tötest die Propheten und steinigst die Boten, die zu dir gesandt sind« (Lk 13,34).

Jerusalem, die Stadt, die schon ihrem Namen und erst recht ihrer Berufung nach ein Ort des Friedens sein sollte, ist in Wirklichkeit zu einer großen Prophetenmörderin geworden. Und von ihren Führern, vor allem von den Pharisäern, gilt:

»Weh euch, ihr Heuchler! Ihr errichtet den Propheten Grabstätten und schmückt die Denkmäler der Gerechten und sagt dabei: Wenn wir in den Tagen unserer Väter gelebt hätten, wären wir nicht wie sie am Tod der Propheten schuldig geworden. Damit bestätigt ihr selbst, daß ihr die Söhne der Prophetenmörder seid. Macht nur das Maß eurer Väter voll! Ihr Nattern, ihr Schlangenbrut! Wie wollt ihr dem Strafgericht der Hölle entrinnen?« (Mt 23,29–33).

Solche Worte sind unerbittlich. Sie wollen in den Gegnern der Gottesherrschaft einen untergründigen Geist der Heuchelei und des Prophetenmordes aufdecken. Es sind aber Urteile, in denen die Menschen nicht von außen, sondern *nach ihren eigenen Worten* gerichtet werden. Der König sagt dem bösen Knecht im Gleichnis vom anvertrauten Geld: »Aufgrund deiner eigenen Worte spreche ich dir das Urteil« (Lk 19,22). Und dies dürfte für alle Urteile gelten. Die Menschen entdecken nämlich leicht die Lüge und Gewalt bei andern, vor allem bei Gegnern, und sie verstehen es auch, andere anzuklagen und zu verurteilen. Nur bei sich selber entgehen ihnen die Übel. Sie sehen den Splitter im Auge des Bruders oder der Schwester, aber den Balken im eigenen Auge bemerken sie nicht (Mt 7,4). Sie schaffen sich deshalb eine falsche und trügerische Welt. In diesem Wahn brauchen sie nicht von außen beurteilt zu werden, sondern es genügt, die Urteile, die sie fällen, auf sie selber zurückzuwenden. Mit dem Maß, mit dem sie messen, wird ihnen zugeteilt (Mt 7,1f). Die Gerichtsworte zeigen, daß die Botschaft vom grenzenlos erbarmenten Vater nicht als Schwäche mißverstanden werden darf. Wenn die Menschen nicht auf das Erbarmen hören und fortfahren, nach ihren bisherigen harten Maßstäben zu urteilen, dann setzen sie einen Prozeß des Selbstgerichts in Gang, durch den sie sich selber in eine höllische Welt einschließen.

Macht es aber einen Unterschied, ob Gott die Menschen in die Hölle verdammt oder ob diese sich ihr Unheil selber bereiten? Das Resultat ist ja in beiden Fällen das gleiche, und in den Menschen scheint eine solche Unsicherheit und Angst zu leben, daß sie sich spontan und fast notwendigerweise verschließen. Hat folglich der Gott Jesu Christi – trotz seines Erbarmens – letztlich nicht doch eine sehr dunkle und erschreckende Seite? Sieht er nicht ruhig zu, wie sich seine schwachen und hilflosen Geschöpfe in ihrer Angst und Not verschließen und zur Hölle verurteilen? Brachte die Botschaft des Erbarmens für die in sich verfangenen Menschen nicht eine unheilvolle Verschärfung ihrer Lage? Der zweite Akt im Offenbarungsdrama löste das Problem nicht, sondern steigerte es noch.

### 3. Akt: Das Kreuz als Gericht über die Sünde

Karl Barth fragt, was man nach der Gerichtsbotschaft Jesu – gemäß spontanem menschlichem Empfinden – im nächsten dramatischen Akt wohl zu erwarten habe, und er antwortet: die Ausführung des Gerichts an den Übeltätern.<sup>10</sup> Tatsächlich folgt auf die Gerichtsverkündigung auch eine Gerichtsszene. Diese aber kehrt alles um, denn gerade jener, der das Gericht angekündigt hat, wird nun selber gerichtet. Er wird vor das religiöse und politische Tribunal gezerrt und für schuldig befunden.

<sup>10</sup> K. Barth, Kirchliche Dogmatik (Bd 4/1). Zollikon-Zürich 1953, 248.

Nach dem eindeutigen Zeugnis des Neuen Testaments war die Verurteilung Jesu nicht bloß ein Ereignis seines privaten Lebens, sondern in seinem Tod wurde über die Sünde der ganzen Menschheit Gericht gehalten. Was hier mit Gericht gemeint ist, hat allerdings mit dem üblichen Gericht nichts mehr gemein. Es spielte sich eine Zusammenrottung ab, bei der Dunkles abgeschoben wurde (Sündenbockmechanismus). Die Mächte, die Jesus in den Menschen aufgedeckt hatte, schlugen auf ihn selber zurück. Lüge und Gewalt trafen ihn, indem er selber lügnerisch verurteilt und gewaltsam hingerichtet wurde. Die überführten Mächte fielen über ihn her. Er selber aber wehrte sich nicht. Getreu seiner eigenen Botschaft von der Gewaltfreiheit ließ er sich vom Bösen überfahren. Er wurde von den Menschen sogar im Namen des göttlichen Gesetzes als Gotteslästerer verurteilt. Aus ihrer Sicht und aus der ihres Gottesverständnisses war er ein anmaßender und lügnerischer Prophet. Sie beurteilten ihn als teuflischen Aufrührer. Im Gericht über Jesus stand Gottesbild gegen Gottesbild. Sein Anspruch im Namen seines himmlischen Vaters richtete sich gegen ihren Anspruch, die ebenfalls im Namen Gottes zu handeln meinten. Wo war der wahre Gott?

Trotz seiner machtvollen Verkündigung traf die Verurteilung Jesus so sehr, daß er nicht nur in seinem Leib, sondern auch in seiner Seele zutiefst verwundet wurde. Er starb mit einem Schrei der Gottverlassenheit (Mk 15,34–37). Die Gewalt seiner Feinde und die Verlassenheit durch jenen Gott, den er als seinen Vater in Anspruch genommen hatte, schienen das letzte Wort in einem bitteren Drama gesprochen zu haben.

#### *4. Akt: Ostern als Urteil des himmlischen Vaters*

Im Ostergeschehen offenbarte Gott selber sein Urteil im Streit zwischen den gegensätzlichen Ansprüchen. Indem er den Verurteilten auferweckte, nahm er für den Gekreuzigten Stellung und überführte das Gottesbild seiner Gegner als Trug und als teuflische Maske. Da sie im Namen des Gesetzes gehandelt hatten, deckte er zugleich eine tiefe Zweideutigkeit im überlieferten heiligen Buchstaben auf. Der wahre Gott enthüllte sich als ein lebenspendender Gott, der aus Angst, Verlassenheit und Tod befreit. Er erwies sich als ein Licht, das durch die größte Dunkelheit leuchtet.

Das Urteil des himmlischen Vaters war gegen die Feinde des Gekreuzigten gerichtet. Es wollte aber nur ihren trügerischen Anspruch und nicht sie selber treffen, denn der Auferweckte erschien seinen Jüngern, die durch ihren Verrat im hohen Maß mitschuldig geworden waren, mit der Botschaft: »Friede sei mit euch« (Joh 20,19.26; vgl. Lk 24,32). Durch die versagenden Jünger hindurch galt die Friedensbotschaft allen gottfeindlichen Menschen. Sie offenbarte die radikalste Form göttlichen Verzeihens und eine Verdoppelung des Erbarmens angesichts der Verschärfung menschlicher Selbstverfangenheit (Hölle). Gerade jenen, die die erste Verzeihung abgelehnt und sich verstockt hatten, wurde nochmals eine vertiefte Verzeihung angeboten. Und diesmal ging es nicht mehr bloß um ein *von außen kommendes Angebot*. Der Friede von Ostern enthält die Verzeihung dessen, der am Kreuz eine Höllenerfahrung durchgekostet hat und der deshalb die Mächte der Selbstverschließung nochmals unterwandern kann. Die Osterbotschaft trägt die Hoffnung in sich, jedes verschlossene menschliche Herz irgendwann zu berühren und öffnen zu können. Was Gott in der Gestalt der machtvollen Worte und Taten Jesu nicht erreicht hat, das verspricht seine Tat am Ohnmächtigen. Das konkrete Unterpfand dieser universalen Heilshoffnung ist der Hl. Geist.

#### *5. Akt: Das Wirken des Geistes und die neue Freiheit*

Trotz der Erscheinung des Auferweckten blieben die Jünger zunächst verängstigt. Sie verharrten

zum Teil hinter verschlossenen Türen (Joh 20,19.26). Die neue Erfahrung beglückte und erschreckte sie zugleich, und sie blieben wie gelähmt. Plötzlich wurde für sie aber alles anders. An Pfingsten kam der Geist von oben, und Petrus, der vorher seinen Herrn wegen der Worte einer Magd verraten hatte, wagte sich vor das ganze Volk. Die innere Lähmung war gebrochen, und die Jünger begannen *in der Öffentlichkeit mit Freimut* zu verkünden. Der neue Geist von oben erwies sich als eine Macht, die sie zutiefst in ihrem eigenen Inneren erreichte, sie von der Menschenfurcht befreite und so eine neue Gemeinschaft ermöglichte.

Der Geist von Pfingsten ist der Geist der Wahrheit, der die Welt überführt (Joh 16,8ff). In seiner Kraft können die Jünger nun ähnlich wirken, wie Jesus mit seinen Gerichtsworten gewirkt hat. Sie können die dunklen Mächte überführen, auch jene im Gottesbild. Der Geist von oben ist der »Paraklet«, der Tröster, Verteidiger und Beistand (Joh 14,16.26; 16,7). Er ist das genaue Gegenteil vom großen Ankläger, dem Satan. In der Kraft des Geistes hatte Jesus die anbrechende Gottesherrschaft verkündet, und er sah deshalb den Satan vom Himmel fallen. An Pfingsten wurde seinen Jüngern eine ähnliche Erfahrung zuteil. Im Geist der Liebe, des Friedens und der Freiheit konnten sie nun erkennen, daß Gott nur Licht ist und daß es keine Finsternis in ihm gibt (1 Joh 1,5; vgl. Jak 1,17).<sup>11</sup>

Der himmlische Vater, der sich in der Botschaft und im Geschick Jesu geoffenbart hat, trägt – trotz des gegenteiligen Scheins – keine Spur mehr von einer doppelgesichtigen Sakralgottheit an sich. Er ist Licht, und in ihm ist keine Finsternis. Je deutlicher sich aber seine Güte zeigt, um so dunkler und abgründiger erscheint das menschliche Herz, das sich in eine höllische Welt hinein verschließen kann. Um so schärfer stellt sich auch die Frage, wieso der Gott der Güte eine Welt geschaffen hat, in der es viele Übel gibt und wo bereits im Tierreich ein unerbittlicher Lebenskampf herrscht? Wieso läßt der Gott der Liebe die Sünde zu? Jesus wurde selber in die letzte Dunkelheit und Verlassenheit menschlicher Selbstverschließung hineingezogen, und auf seinen Schrei und auf sein »Warum« hat er in diesem Leben keine Antwort erhalten. Deshalb konnten selbst Christen den Vater Jesu Christi mit einer doppelgesichtigen Sakralgottheit verwechseln. Diese Täuschung geschah, weil zwei Perspektiven nicht auseinandergehalten wurden.

Die neutestamentliche Botschaft zeigt eindeutig, wie Gott in einer Welt, wo es Böses gibt, handelt und wie er auf das Böse reagiert: Wo die Verschließung sich verdoppelt, dort verdoppelt sich sein Erbarmen, und wo die Sünde mächtig wird, dort wird seine Gnade übermächtig (Röm 5,20; 11.28–32). Die gleiche Botschaft gibt aber keine Antwort, *weshalb Gott das Böse überhaupt zuläßt*. Der Gott des Lichts, in dem es keine Finsternis gibt, schenkt *unserem Glauben und unserer Hoffnung* eine letzte Eindeutigkeit. Für *unser Verstehen und Fragen* bleibt dennoch vieles schmerzhaft offen. Die wahre Liebe vertreibt zwar, ganz anders als C. G. Jung meinte, alle Furcht (1 Joh 4,18). Der Gott der Güte befreit uns aber nicht von der Dramatik und erspart uns nicht das Dunkel des Lebens. Sein Licht und seine Güte sind nicht das Licht und die Güte eines Menschen, sondern Gottes, der für uns geheimnisvoll bleibt.

*P. Dr. Raymund Schwager SJ ist Universitätsprofessor und Vorstand des Instituts für dogmatische und ökumenische Theologie an der Universität Innsbruck. Seine Anschrift: Karl-Rahner-Platz 3, A-6020 Innsbruck.*

<sup>11</sup> Eine ausführliche Begründung der vorgetragenen Sicht findet sich in: R. Schwager, *Jesus im Heilsdrama*. Innsbruck 1990.

# Nach Auschwitz

Ein Fragment über Theodizee und Martyrium

## Vorbemerkung

Es war eine tiefgreifende Erfahrung, und sie begleitet mich bei diesem Versuch einer theologischen Reflexion nach der Shoah: Im vergangenen Sommersemester lud ich zu einem Seminar ein, das ich nicht zu betiteln, sondern nur zu umschreiben wußte: ich nannte es *Auschwitz – Zugänge zum Unzugänglichen. Spiegelung der Shoah in Theologie, Philosophie und Kunst*, und ich wußte, es war mehr als nur ein »Thema«, es war die Herausforderung, über das Undenkbare nachzudenken, über das Unsägliche zu sprechen. Auschwitz, die »Fabrik« des Todes, wie der SS-Unterscharführer Franz Suchmomeit mit zynisch selbstgefälliger Definitionslust dem fragenden Claude Lanzmann im Film *Shoah* despotisch diktierte<sup>1</sup>, Auschwitz, das »größte Schandmal« des Jahrhunderts (Andrzej J. Kaminski)<sup>2</sup>, Mahnmal der menschlichen Unmenschlichkeit, Chiffre des radikal Bösen, wurde zu einem Namen des Unausprechlichen. Auschwitz ist ein »Thema«, das an die »Grenzen des Geistes«<sup>3</sup> stößt, an den Rand der Sprache treibt, in die Nische des Schweigens flüchtet und in die geheimsten Falten des Herzens dringt. Auschwitz ist ein Erdbeben des Denkens, Glaubens, Sprechens und Fühlens.

*Diese Vergangenheit nicht zu kennen heißt, sich selbst nicht begreifen.*<sup>4</sup> Die Sentenz des bekannten Historiographen des Holocaust, Raul Hilberg, die ich am Anfang des Semesters als Ahnung zitierte, reifte im Verlauf des Seminars zur gemeinsamen Erfahrung. Das Thema »Auschwitz« sprengte die akademische Seminardauer und brach in die Erfahrungen, Beobachtungen und Gespräche des Alltags ein, brach ein als eine Verunsicherung, Transzendenz der Gegenwart und Wirklichkeit.

Immer wieder erweiterte sich unmerklich der Kreis der Seminarteilnehmer und -teilnehmerinnen, vorwiegend aus der Generation der Zwanzig- bis Dreißigjährigen, durch die gedankliche Präsenz ihrer Großväter und Großmütter, Väter und Mütter. Sie waren beteiligt an der suchenden Auseinandersetzung ihrer Söhne und Töchter. Die Erinnerung der Vergangenheit wurde zur kritischen Begegnung der Generationen. Fast irritierte mich die gleichzeitige, gleichklingende Darstellung in einem Zeitungsartikel des israelischen Schriftstellers Yoram Kaniuk. In seine öffentliche Debatte mit dem deutschen Schriftsteller Günter Grass über die Haltung der deutschen Friedensbewegung und Linken zum Golfkrieg treten immer wieder die Schatten der Geschichte und der eigenen Vorfahren: *Ich hatte, schreibt Kaniuk, meinen Vater und meinen Großvater mitgebracht, und sie sprachen beide an meiner Stelle.*<sup>5</sup> Die Begegnung der Gesprächspartner gerät zur Begegnung ihrer Väter und Großväter. Nur durch die Zeitge-

<sup>1</sup> Vgl. *Claude Lanzmann, Shoah*. Vorwort von Simone de Beauvoir. Aus dem Französischen von Nina Börnsen, Anna Kamp, München 1988, S. 88.

In dem neuneinhalbstündigen dokumentarischen Film über die Judenvernichtung im Dritten Reich, den Lanzmann von 1974 bis 1986 drehte und der auch als Buch veröffentlicht wurde, erklärt der ehemalige SS-Unterscharführer Franz Suchmomeit: *Ja, Auschwitz war eine Fabrik. Ich sag Ihnen meine Definition. Merken Sie sich das. Treblinka war ein zwar primitives, aber gut funktionierendes Fließband des Todes . . . des Todes. Verstehen Sie? Primitiv. Zwar primitiv, aber gut funktionierendes Fließband des Todes. Belzec war das Studio.*

<sup>2</sup> Vgl. *Andrzej J. Kaminski, Konzentrationslager 1896 bis heute*. Geschichte-Funktion-Typologie. München-Zürich 1990, S. 12.

<sup>3</sup> Vgl. *Jean Améry, Jenseits von Schuld und Sühne*. Bewältigungsversuche eines Überwältigten. Stuttgart 1977. Das erste Kapitel lautet *An den Grenzen des Geistes*.

<sup>4</sup> *Raul Hilberg, Die Vernichtung der europäischen Juden*. Aus dem Amerikanischen von Christian Seeger, Harry Maor, Walle Bengs, Wilfried Szepan, 3 Bde, Frankfurt am Main 1990, Bd. 1, S. 10.

<sup>5</sup> *Yoram Kaniuk, Dreieinhalb Stunden und fünfzig Jahre mit Günter Grass in Berlin*, in: *Die Zeit* Nr. 26 (21. 6. 1991), S. 53–54, hier S. 54.

schichte gelingt eine individualgeschichtliche Standortbestimmung. Es ist der rückwärtsgewandte Blick von Walter Benjamins *Engel der Geschichte*, der atavistisch wahrnimmt, denn solipsistisch würde er erblinden.

Es gibt keine *Gnade der späten Geburt*. Der Gedankenaustausch mit der Studentenschaft hat es mir noch eindrücklicher vergegenwärtigt. Es gibt eine Bürde der späten Geburt, vielleicht auch eine Chance. Uns, die Nachgeborenen, trifft ein bitteres Erbe, das wir, so sehr es auch lastet und beschwert, nicht verweigern können. Der Schatten der Geschichte ist lang. Wir stellten uns Fragen, stellten uns den Problemen: Wir erlebten, wie sich die Perspektive auf das ›Thema‹ spaltete in die Fronten der Opfer und der Täter; wir standen ratlos vor dem moralischen Paradox der sich unschuldig wählenden schuldigen Täter und der sich schuldig fühlenden unschuldigen überlebenden Opfer; wir spürten die Unbeholfenheit und Unfertigkeit theologischer Rede, das Unbehagen deklaratorischer, selbstsicherer Antworten, die Ohnmacht, die uns im Bestreben nach Verstehen des Unbegreifbaren überfiel, uns antrieb und zugleich lähmte.

Es war eine Gratwanderung: Wir versuchten jenen schmalen Pfad zu verfolgen zwischen redender Aufklärung, um – mit Primo Levis Worten – *Vergangenes zu begreifen, Drohendes zu bannen*<sup>6</sup>, und dem Takt des Schweigens, wo Sprache vor Schrecken, Scham, Demut verstummt. *Auschwitz*: eine schwierige Problematik, eine Herausforderung, ein Wagnis.

Damit die Bemessenheit dieses nur wenige Seiten zählenden Artikels nicht in eine inhaltliche Vermessenheit umschlägt, wird hier kein Entwurf einer Theologie nach Auschwitz versucht, sondern es werden nachfolgend drei zentrale Probleme religiöser Existenz und theologischer Rede nach der Shoah, der jüdischen »Katastrophe«, skizziert. Am Anfang und am Ende dieses Beitrags steht das Bekenntnis wie das Bewußtsein: Alles ist und bleibt Fragment.

## I Zwischen Sprache und Schweigen

... die abstrakten Worte, deren sich doch die Zunge naturgemäß bedienen muß, um irgendwelches Urteil an den Tag zu geben, zerfielen mir im Munde wie modrige Pilze ... Allmählich breitete sich diese Anfechtung aus wie ein um sich fressender Rost. ... Es zerfiel mir alles in Teile, die Teile wieder in Teile, und nichts mehr ließ sich mit einem Begriff umspannen.<sup>7</sup> Ein Wort, vor der Shoah formuliert, klingt nach der Shoah im verzerrten Echo nach. Es stammt aus dem 1902 verfaßten Brief, den Hugo von Hofmannsthal an Stefan George richtete und der als *Brief des Lord Chandos* in der Literaturwissenschaft als erstes Dokument der modernen Ausdruckskrise gedeutet wird. Für Hofmannsthal zerbrach der Traum einer Einheit von Ich, Sprache und Welt; das lyrische Vokabular von Goethe und Novalis war erschöpft. Hofmannsthals Erkenntnis der Brüchigkeit einer poetisch-harmonisierenden Sprache wie Rilkes Sprachverzweiflung setzen sich in der modernen Literatur fort – wie ein um sich fressender Rost – von der Alogik des Surrealismus, der Antikunst des Dadaismus, bis zur elliptischen, oft fragmentarischen und hermetischen Sprache zeitgenössischer Lyrik und Prosa.

<sup>6</sup> *Primo Levi*, Ist das ein Mensch? Erinnerungen an Auschwitz. Aus dem Italienischen von Heinz Riedt, Frankfurt am Main 1979, S. 183.

<sup>7</sup> *Hugo von Hofmannsthal*, Ein Brief, in: *ders.*, Gesammelte Werke. Erzählungen. Erfundene Gespräche und Briefe. Reisen. Frankfurt am Main 1979, S. 461–472, hier S. 465, 466.

Das Geschehen der Shoah verlangt eine neue Poetik. Die Sprachkrise der Moderne ist durch Auschwitz in extremis geraten. Ein neuer *Lord Chandos-Brief*, datiert nach Auschwitz, wäre zu schreiben. Ein altes Paradox der Dichtung zeigt sich nach 1945 krasser denn je: . . . daß Sprache aus dem Schweigen kommt und ins Schweigen mündet, daß sie rings vom Schweigen begrenzt wird und daß es also eine wesentliche Zugehörigkeit beider zu einander gibt. »Lingua fundamentum sancti silentii« – diese Inschrift des Altars einer böhmischen Wallfahrtskirche trug Goethe ins Tagebuch; und daß das Wort »ein kurzes Aufreißen des Schweigens« sei, heißt es bei Ungaretti.<sup>8</sup> Jüdische Dichter deutscher Sprache wie Paul Celan und Nelly Sachs sprechen diese verstummte Sprache nach der Shoah, Wortsplitter im Schweigen. Nach Auschwitz und über Auschwitz können wir nur noch sprechen im »Mundvoll Schweigen«<sup>9</sup>, so Celans Schlußwort des Gedichts *Sprachgitter*.

Auschwitz ist die tiefste Krise der Sprache, vor allem der deutschen Sprache als Sprache der Täter und als Sprache vieler Opfer. Unser Wortschatz muß sich einer Prüfung unterziehen; er weist Lücken und Leerstellen, sprachliche Wunden und Narben auf. Es gibt nach Auschwitz Wörter und Begriffe, die uns widerstreben, die sich uns verweigern. Die Auseinandersetzung mit der Shoah schärft das Sprachbewußtsein und die Sprachkritik, die Empfindsamkeit, oft Empfindlichkeit gegenüber Worten, die nach Auschwitz nicht mehr mit der schlafwandelnden Sicherheit und Selbstverständlichkeit wie vor Auschwitz zu gebrauchen sind: »Rasse«, »Selektion« oder »Endlösung« wurden Worte, die anecken. Ähnlich geschieht es bei gewissen Verhaltensweisen, die gerade hierzulande als Tugenden gelten und korrumpiert wurden durch ihre zwanghafte Verabsolutierung im Nationalsozialismus, dem sie als Hebel einer unmenschlichen Mordbürokratie und -maschinerie dienten: Von Ordnung, Pünktlichkeit, systematischer Arbeit oder Registratur der Namen zu sprechen, stößt auf Hemmschwellen und klänge in einem Seminar über die Shoah als bitterer Hohn auf das Geschehene. Denn das »Ordnung muß sein« auf der Rampe und in den Gaskammern von Auschwitz, das »Arbeit macht frei« über dem Lagertor und das penibelpünktlichregistrierte Morden in den Vernichtungslagern sind eingraviert in Gedächtnis und Sprache.

Die Shoah hat nicht nur den Sinn einzelner Wörter gebrochen, sie hat »Kohärenz und Bedeutung der Sprache im allgemeinen sowie das Reden von Gott im besonderen zunichte gemacht«<sup>10</sup>. In der Sprache der Dichter und Dichterinnen, die eine tiefere Sensibilität für die Verletzung des Humanen und des Göttlichen offenbart, die *beredt die zerstörerische Wirkung des Geschehens – gebrochenes Reden von Gott und eine beschädigte Syntax der Alltagssprache*<sup>11</sup> bezeugt, verbirgt sich eine neue »Grammatik« von Sprache und Schweigen über Gott und den Menschen. Doch wie steht es um das Recht, die Pflicht, die Grenzen des Mitredens? Dürfen die Nachgeborenen, dürfen Christen, Deutsche das Wort ergreifen, dürfen oder können sie sich überhaupt der *conditio inhumana der Opfer des Dritten Reiches*<sup>12</sup> denkend, fühlend, sprechend annähern?

Jean Améry, Jude, KZ-Häftling, gefoltert in Auschwitz, Buchenwald, Bergen-Belsen, Agnostiker, Intellektueller und Schriftsteller, nannte es ein trauriges Vorrecht seiner Schicksalsgefährten, über die

<sup>8</sup> Alfred Kalletat, Accessus zu Celans »Sprachgitter«, in: Dietlind Meinecke (Hrsg.), Über Paul Celan, Frankfurt am Main 1973<sup>2</sup>, S. 113–137, hier S. 134.

<sup>9</sup> Paul Celan, Sprachgitter, in: *ders.*, Gedichte. Erster Band, Frankfurt am Main 1975, S. 167.

<sup>10</sup> Susan Shapiro, Vom Hören auf das Zeugnis totaler Verneinung. Aus dem Englischen von Mieke Scharffenorth-Korenhof, in: *Conciliium* 20 (1984) S. 363–369, hier S. 363.

<sup>11</sup> Ebd. S. 365.

<sup>12</sup> Jean Améry, Jenseits von Schuld und Sühne, S. 7.

Jahre 1933–1945 zu reden und gar zu urteilen. Den anderen sei es zwar nicht verwehrt, sich in das Geschehen einzufühlen, doch kommentiert er ihre noch so redlichen Bemühungen letztlich sarkastisch: *Nur zu, gute Leute, plagt euch ab, wie ihr wollt, ihr redet ja doch nur wie der Blinde von der Farbe.*<sup>13</sup> Wohl können wir, Nachgeborene mit dem unliebsamen Erbe unserer Vorfahren, nie symbiotisch, doch wohl solidarisch und anamnetisch erinnernd dem Leiden der Opfer begegnen. Behutsam und empfindsam müssen wir uns in einer Sprache bewegen, die mit Worten und im Schweigen spricht. Bloßes Schweigen ohne bekenndes Wort wäre jedoch zu wenig in einem Land, dessen Schuld nicht zuletzt in der Stummheit der Gleichgültigkeit, Unwissenheit oder Angst gründet.

Die Generation der Holocaust-Opfer, schreibt Elie Wiesel, hat eine ganz neue Literaturgattung geschaffen: den Zeugenbericht.<sup>14</sup> *Das letzte Wort gehört den Opfern. Der Zeuge soll es ergreifen, es zum Ausdruck bringen und dieses Geheimnis anderen mitteilen.*<sup>15</sup> Die Nachgeborenen müssen auf das Zeugnis der Opfer horchen und es in ihrer erschütternden Sprache weiter bezeugen. *Jeder, der sich nicht aktiv und beständig dafür einsetzt, zu gedenken und andere zum Gedenken zu bringen, ist Komplize des Feindes. Umgekehrt muß sich jeder, der sich dem Feind widersetzt, auf die Seite dieser Opfer stellen und ihre Geschichten, Geschichten von Einsamkeit und Verzweiflung, von Schweigen und Widerstand, erzählen.*<sup>16</sup> *The last word belongs to the victim.*<sup>17</sup> Wir können nur Wortzeugen der Blutzeugen sein.

## II Von der Theodizee zur Anthropodizee

Am 1. November 1755 zerstörte ein Erdbeben die Stadt Lissabon. In einer Nacht starben 60 000 Menschen. Goethe schildert in *Wahrheit und Dichtung* die Verwirrung, die ihn, den damals Sechsjährigen, bei dieser Nachricht erfaßte: *Durch ein außerordentliches Weltereignis wurde jedoch die Gemütsruhe des Knaben zum ersten Mal im tiefsten erschüttert. Am 1. November 1755 ereignete sich das Erdbeben von Lissabon und verbreitete über die in Frieden und Ruhe schon eingewohnte Welt einen ungeheuren Schrecken . . . Ja vielleicht hat der Dämon des Schreckens zu keiner Zeit so schnell und so mächtig seine Schauer über die Erde verbreitet. Der Knabe, der alles dieses wiederholt vernehmen mußte, war nicht wenig betroffen. Gott, der Schöpfer und Erhalter des Himmels und der Erden, den ihm die Erklärung des ersten Glaubensartikels so weise und gnädig vorstellte, hatte sich, indem er die Gerechten mit den Ungerechten gleichem Verderben preisgab, keineswegs väterlich bewiesen. Vergebens suchte das junge Gemüt sich gegen diese Eindrücke herzustellen, welches überhaupt um so weniger möglich war, als die Weisen und Schriftgelehrten selbst sich über die Art, wie man ein solches Phänomen anzusehen habe, nicht vereinigen konnten.*<sup>18</sup> Das Erdbeben von Lissabon erschütterte die Weltanschauung und das Gottesverständnis. Eine neue Denkrichtung, der europäische Pessimismus, nahm hier ihren Ausgang. Die optimistische Philosophie eines Leibniz, Shaftesbury und Pope war brüchig geworden.

<sup>13</sup> Ebd. S. 145.

<sup>14</sup> Vgl. Elie Wiesel, Die Massenvernichtung als literarische Inspiration, in: Eugen Kogon, Johann Baptist Metz (Hrsg.), Gott nach Auschwitz. Dimensionen des Massenmords am jüdischen Volk, Freiburg-Basel-Wien 1979 (Dimensions of the Holocaust, Illinois 1977), S. 21–50, hier S. 30.

<sup>15</sup> Ders., Art and Culture after the Holocaust, in: Eva Fleischner (Hrsg.), Auschwitz: Beginning of a New Era? Reflections on the Holocaust, New York 1977, S. 403–415, hier S. 403. In deutscher Übersetzung zitiert: Susan Shapiro, Vom Hören auf das Zeugnis totaler Verneinung, S. 364.

<sup>16</sup> Ebd. S. 365; Elie Wiesel.

<sup>17</sup> Elie Wiesel, Art and Culture after the Holocaust, S. 403.

<sup>18</sup> Johann Wolfgang von Goethe, Dichtung und Wahrheit, in: ders., Werke in acht Bänden, hrsg. von Paul Stapf, Bd. V, Wiesbaden o. J., S. 30, 31.

Im Denken von Gottfried Wilhelm Leibniz galt die bestehende Welt als beste aller möglichen Welten und das Übel in ihr als notwendiger Bestandteil, der durch die Harmonie des Ganzen ausgeglichen wird. Schon 1686 konzipierte Leibniz in der *Metaphysischen Abhandlung* seine gläubig-optimistische Rechtfertigung Gottes durch die Vorstellung einer »prästabilierten Harmonie«: . . . weil der Lauf der Dinge und insbesondere Strafe und Buße ihre Bösartigkeit ausgleicht und so das Übel reichlich wiedergutmacht, so daß sich schließlich im ganzen Verlauf mehr Vollkommenheit ergibt, als ob sich überhaupt nichts Böses ereignet hätte.<sup>19</sup> 1710 nimmt Leibniz die Fragen nach der Güte Gottes, der Freiheit des Menschen und dem Ursprung des Bösen in seiner Schrift *Die Theodizee* auf.<sup>20</sup>

Im Jahre 1747, acht Jahre vor dem Erdbeben, schickte ein anderer Philosoph – Voltaire – seinen literarischen Helden Zadig auf die fiktive Reise in seinem Roman *Zadig oder das Schicksal*<sup>21</sup>. Zadig wird von der Vorsehung geführt und erkennt die himmlische Führung selbst in den scheinbaren Tücken und Grausamkeiten noch als gütig. Der Fatalismus und die Resignation, die bereits *Zadig oder das Schicksal* kennzeichnen, erfahren nach der Schreckensnachricht von Lissabon eine satirisch-bittere Zuspitzung in Voltaires Denken: 1759 erscheint *Candide ou l'optimisme (Candide oder Die Beste der Welten)*<sup>22</sup>, Voltaires Abrechnung mit der wohlgefälligen Zufriedenheit der deutschen Metaphysik: eine neue Abwandlung des biblischen Hiob-Mythos, als eine Mahnung zum Dulden, zum Ausharren, zum Durchhalten<sup>23</sup>.

Die beiden philosophischen Antipoden Leibniz und Voltaire deutet Odo Marquard als Eckpfeiler der neuzeitlichen Philosophie. Der Ausdruck »théodicée« findet sich 1710 zum ersten Male und zwar bei Leibniz; und es ist Voltaire, der als erster von der »philosophie de l'histoire« spricht.<sup>24</sup> Die beiden Begriffe und ihre Urheber markieren die Entwicklung von der idealistischen Theodizee zur modernen Geschichtsphilosophie: wo die Theodizee nicht mehr den Optimismus als Rückhalt hat, sondern die trübe Welt-erfahrung des »Candide«: da verwandelt sich die überlieferte Theodizee zur Geschichtsphilosophie. Just diese Verwandlung wiederholt sich radikal im deutschen Idealismus: wo die Welt zu antinomisch ist, als daß noch Gott ihr Schöpfer genannt werden dürfte, wird der Mensch zum Täter und Lenker der Welt, d. h. zum Subjekt der Welt, d. h. zum Subjekt der Geschichte als eines Fortschritts in den menschlichen Rechtsverhältnissen.<sup>25</sup>

Die Theodizee, die Rechtfertigung Gottes angesichts des Leids in der Welt, verwandelt sich in eine Anthropodizee, eine Rechtfertigung des Menschen angesichts des Bösen in der Welt.<sup>26</sup> Der Blickwinkel hat sich verändert: In einer metaphysischen Theologie entwirft das Menschengeschöpf ein Alibi für seinen allmächtigen und gütigen göttlichen Schöpfer angesichts einer moralisch gespaltenen Welt; in der modernen Geschichtsphilosophie sucht der gebrochene autonome Mensch sein Alibi vor Gott und den Menschen. Doch selbst wo in der postaufklärerischen Geistesgeschichte versucht wird, das Theodizee-Problem durch die Leugnung der Existenz Gottes radikal zu lösen, gerät die Tod-Gottes-These zu einem *methodische(n) Atheismus ad maiorem gloriam Dei*<sup>27</sup>.

<sup>19</sup> Gottfr. Wilh. Leibniz, *Metaphysische Abhandlung*, übers. und hrsg. von Herbert Herring, Hamburg 1975, S. 17.

<sup>20</sup> Ders., *Die Theodizee*, übers. von Artur Buchenau, Hamburg 1968<sup>2</sup>.

<sup>21</sup> Voltaire, *Zadig oder das Schicksal*, übers. von Ilse Lehmann, Frankfurt am Main 1975.

<sup>22</sup> Ders., *Candide oder Die Beste der Welten*, übers. von Ernst Sander, Stuttgart 1982.

<sup>23</sup> Ebd. Ernst Sander, Nachwort, S. 113–118, hier S. 117.

<sup>24</sup> Vgl. Odo Marquard, Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie. Aufsätze, Frankfurt am Main, 1982, S. 62.

<sup>25</sup> Ebd.

<sup>26</sup> Vgl. Franz Böckle, *Fundamental-moral*, München 1978<sup>2</sup>, S. 130.

<sup>27</sup> Vgl. in anderem Kontext: Odo Marquardt, Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie, S. 65.

# In eigener Sache

Sie haben das letzte Heft des Jahrgangs 1991 Ihrer Zeitschrift »Bibel und Kirche« in der Hand. Vielleicht haben Sie das Heft schon durchgeblättert, den einen oder anderen Beitrag bereits gelesen oder sich zum Lesen in einer ruhigen Stunde vorgemerkt.

Ob vielleicht jemand aus Ihrem Bekanntenkreis oder im Bereich Ihrer Gemeinde, auf einer Missionsstation oder irgendwo in Osteuropa nicht ebenfalls von »Bibel und Kirche« profitieren, Anregungen oder Wegweisungen empfangen könnte?

Wollen Sie ihm durch ein Geschenk- oder Patenabonnement, das Sie uns zur Lieferung für das kommende Jahr oder einen längeren Zeitraum in Auftrag geben, dazu verhelfen?

Eine andere Möglichkeit wäre, jemand für die Mitgliedschaft im Bibelwerk zu werben. Jedes Mitglied erhält die Zeitschrift vierteljährlich übersandt und bezahlt seinen Jahresbeitrag.

Mit dem anhängenden Abschnitt können Sie uns den entsprechenden Auftrag erteilen oder die Zusendung von kostenlosen Probenummern durch uns veranlassen.

Wir danken Ihnen für diesen guten Dienst zugunsten Ihres Bibelwerkes.

----- (bitte abtrennen und einschicken) ----- ✂

## Geschenk-/Paten-Abonnement

1. Ich gebe ein Geschenk-Abonnement »Bibel und Kirche« in Auftrag  für ein Jahr  bis auf Widerruf zur Lieferung an

Name: \_\_\_\_\_

Name: \_\_\_\_\_

Straße: \_\_\_\_\_

Straße: \_\_\_\_\_

Ort: \_\_\_\_\_

Ort: \_\_\_\_\_

2. Ich stifte ein Paten-Abonnement

für ein Jahr  bis auf Widerruf

für einen mittellosen Bezieher in Osteuropa, einer Missionsstation

3. Meine Adresse (für die Zusendung der Rechnung von DM 25,- pro Jahresabonnement 1992 – Heft 4/1991 wird nicht berechnet) lautet:

Name: \_\_\_\_\_

Datum: \_\_\_\_\_

Straße: \_\_\_\_\_

Ort: \_\_\_\_\_

Unterschrift: \_\_\_\_\_

Wir versichern, daß der Empfänger rechtzeitig zum 24. 12. 1991 von der Schriftleitung das Heft 4/1991 zugesandt erhält und durch eine Glückwunschkarte von Ihrem Geschenk-Abonnement für 1992 informiert wird.

# Faszination Bibel

Das Jahr 1992 werden die beiden großen christlichen Kirchen Deutschlands ökumenisch als »Jahr mit der Bibel« begehen. »Bibel im Jahr« wird deshalb einmal mehr versuchen, etwas von der Faszination der Bibel zu erschließen. An Schwerpunkttexten des Alten und Neuen Testaments, durchweg geschrieben von Leuten aus der Praxis der Bibelarbeit, wird der Reichtum der biblischen Botschaft aufgezeigt.

Es lohnt sich, diesen Texten in Bibelgesprächskreisen, Gebetsgruppen oder auch einmal für sich allein nachzuspüren. Hierfür möchte

## **Bibel im Jahr '92**

als Bibeljahrbuch mit bibeltheologischen Beiträgen, Meditationen, Überlegungen und Anregungen, mit Fotos und Kalendarium samt Bibelleseplan und Liturgischem Kalender dienen.

## **Faszination Bibel**

lautet der Titel dieses Buches, das ansprechend gestaltet mit Impulstexten und Kunstfotos die reiche Botschaft der biblischen Bücher erschließen helfen möchte.

Herausgegeben vom Katholischen Bibelwerk e. V., Redaktion Dieter Bauer, mit einem Geleitwort von Bischof Dr. Joachim Wanke, 176 Seiten, ganzseitige Kunstfotos, vierfarbiger Umschlag, Preis: DM 13,80.

----- (bitte abtrennen und einschicken) ----- ✂

Ich bestelle

\_\_\_ Exemplare Bibel im Jahr '92

### **Faszination Bibel**

zum Einzelpreis von DM 13,80

und bitte um Übersendung gegen Rechnung.

Absender:

Name: \_\_\_\_\_

Straße: \_\_\_\_\_

Wohnort: \_\_\_\_\_

An das  
Katholische Bibelwerk e. V.  
Silberburgstraße 121

7000 Stuttgart 1



## Bücher, die wir empfehlen

### Zum Thema des Heftes

- **Johannes B. Brantschen, Warum läßt der gute Gott uns leiden?** Herder Freiburg <sup>3</sup>1990, 124 S. kt. DM 16,80
- **Carlo Carretto, Warum, Herr?** Erfahrungen der Hoffnung über das Geheimnis des Leids. Herder Freiburg <sup>3</sup>1988, 175 S. kt. DM 21,00
- **Gisbert Greshake, Der Preis der Liebe.** Besinnung über das Leid. Herder Freiburg <sup>3</sup>1979, 78 S. kt. DM 10,50
- **Hermann Häring, Das Problem des Bösen in der Theologie.** Reihe: *Grundzüge* Bd. 62. Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 1985, 212 S. kt. DM 39,00
- **Otto Kaiser, Ideologie und Glaube.** Eine Gefährdung christlichen Glaubens am alttestamentlichen Beispiel aufgezeigt. Radius Stuttgart <sup>2</sup>1990, 157 S. kt. DM 29,80
- **Walter Kasper, Der Gott Jesu Christi.** Matthias Grünewald Mainz <sup>2</sup>1983, 406 S. geb. DM 48,00
- **Norbert Lohfink (Hrsg.), Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament.** Reihe: *Quaestiones disputatae* Bd. 96. Herder Freiburg 1983, 256 S. kt. DM 54,00
- **Raymund Schwager, Dem Netz des Jägers entronnen.** Das Jesusdrama nacherzählt. Kösel München 1991, 204 S. geb. DM 29,80
- **Fridolin Stier, Das Buch Ijob** hebräisch und deutsch, übertragen, ausgelegt und mit Text- und Sacherläuterungen versehen. Kösel München 1954, 362 S. Ln. DM 58,00
- **Fridolin Stier, Vielleicht ist irgendwo Tag.** Aufzeichnungen Bd. I. Kerle Heidelberg-Freiburg <sup>6</sup>1991, 384 S. geb. DM 48,00  
*Vgl. dazu die Besprechung auf S. 190 unserer Zeitschrift!*
- **Fridolin Stier, An der Wurzel der Berge.** Aufzeichnungen Bd. II. Herder Freiburg 1984, 270 S. geb. DM 39,80
- **Elie Wiesel, Macht Gebete aus meinen Geschichten.** Essays eines Betroffenen. Herder Freiburg <sup>4</sup>1987, 117 S. geb. DM 16,80
- **Norbert Lohfink, Unsere neuen Fragen und das Alte Testament.** Wiederentdeckte Lebensweisung. Herder Freiburg TB 1594, 157 S. kt. DM 12,90
- **Gotthard Fuchs (Hrsg.), Die dunkle Nacht der Sinne.** Leiderfahrung und christliche Mystik. Patmos Düsseldorf 1989, 180 S. kt. DM 29,80
- **Elie Wiesel, Gesang der Toten.** Erinnerungen und Zeugnis. Herder Freiburg 1987, 191 S. geb. DM 28,00
- **Jörg Zink, Gespräche mit dem dunklen Gott.** Das Vaterunser ausgelegt nach Bildern des Stuttgarter Psalters. Verlag am Eschbach 1988, 77 S. mit 19 Abb. schwarzweiß und 21 Abb. vierfarb. geb. DM 25,80
- **Hans Jonas, Der Gottesbegriff nach Auschwitz.** Eine jüdische Stimme. Suhrkamp Frankfurt TB 1516 <sup>4</sup>1990, 49 s. kt. DM 5,00
- **Raymund Schwager, Jesus im Heilsdrama.** Entwurf einer biblischen Erlösungslehre. Reihe: *Innsbrucker theologische Studien* Bd. 29. Tyrolia Innsbruck-Wien 1990, 307 S. kt. DM 44,00
- **Jürgen Hoeren/Michael Kessler (Hrsg.), Gottesbilder.** Die Rede von Gott zwischen Tradition und Moderne. Katholisches Bibelwerk Stuttgart 1988, 224 S. kt. DM 22,80
- **René Girard, Das Heilige und die Gewalt.** Aus dem Französischen von Elisabeth Mainberger-Ruh. Benziger Zürich 1987, 484 S. geb. DM 64,00
- **Felix M. Schandl, »Ich sah aus meinem Volk die Kirche wachsen«.** Jüdische Bezüge und Strukturen in Leben und Werk Edith Steins (1891–1942). Mit einer Einführung von Waltraud Herbstrith. Sankt Meinrad Verlag für Theologie Sinzig 1990, 278 S. kt. DM 38,00
- **Waltraud Herbstrith (Hrsg.), Erwinnere dich – vergiß es nicht!** Edith Stein. Christlich-jüdische Perspektiven. Plöger Verlag Annweiler/Essen 1990, 356 S. kt. DM 28,00
- **Michael Graff, Was das Kamel des Pharao träumte** und andere tierisch-biblische Geschichten. Text der Originalausgabe Laura Fischetto mit Bildern von Letizia Galli. Herder Freiburg-Wien-Basel 1991, 107 S. Format 20 × 26,5 cm, durchweg vierfarbig, teilweise ganzseitig illustriert geb. mit Fadenheftung DM 29,80  
*Vgl. dazu die Besprechung auf S. 207 unserer Zeitschrift!*



## Psalmen

**Heinrich Groß/Heinz Reinelt, Das Buch der Psalmen** Teil I/II. Reihe: *Geistliche Schriftlesung*. Erläuterungen zum Alten Testament Bd. 9/1+2. Patmos Düsseldorf 1982 + 1980, 403 + 452 S. geb. je DM 59,80

- Band 1
- Band 2

- Erich Zenger, Mit meinem Gott überspringe ich Mauern.** Einführung in das Psalmenbuch. Herder Freiburg 1988, 240 S. geb. DM 28,00
- Alfons Deissler, Die Psalmen** erläutert. Patmos Düsseldorf 1989. 574 S. kt. DM 42,80
- Gottfried Bitter/Norbert Mette (Hrsg.), Leben mit Psalmen.** Entdeckungen und Vermittlungen. Kösel München 1983, 280 S. kt. DM 28,00
- Klaus Seybold, Die Psalmen.** Eine Einführung. W. Kohlhammer Stuttgart 1991. Reihe: *Urban* Tb 382, 215 S. kt. DM 25,00
- Friedhelm Mennekens SJ, Psalmen deuten die Wege des Lebens.** Eine Predigtreihe zur österlichen Bußzeit. Katholisches Bibelwerk Stuttgart 1989, 219 S. kt. DM 26,80
- Pirmin Hugger (Hrsg.), Mein Psalmengebetbuch.** Kösel München 1987, 242 S. Ln. DM 24,80
- Helmut Jaschke, Aus der Tiefe rufe ich, Herr, zu dir.** Psychotherapie aus den Psalmen. Herder TB 1603, 1990, 127 S. kt. DM 9,90
- Severin Schneider, Denn du bist da.** Psalmgebete. Echter Würzburg 1980, 88 S. kt. DM 9,80
- Carlo M. Martini, Mein Herz vertraut ihm.** Geistliche Psalmenauslegung, aus dem Italienischen von Radbert Kohlhaas. Herder Freiburg 1987, 96 S. kt. DM 13,80
- Otto Wahl, Lieder der Befreiten.** Psalmen heute beten. Don Bosco München 1989, 144 S. kt. DM 19,80
- Erich Zenger, Ich will die Morgenröte wecken.** Psalmenauslegungen. Herder Freiburg 1991, 272 S. geb. DM 34,00

- Erhard Gerstenberger/Konrad Jutzler/Hans Jochen Boecker, Zu Hilfe, mein Gott.** Psalmen und Klagelieder eingeleitet, übersetzt und erklärt. Neukirchener Verlag/Benziger Zürich 1989, 256 S. kt. DM 22,00
- Ingo Baldermann, Ich werde nicht sterben, sondern leben.** Psalmen als Gebrauchstexte. *Wege des Lernens* VII. Neukirchener Verlag 1990, 146 S. kt. DM 29,80
- Paul Konrad Kurz, Psalmen vom Expressionismus bis zur Gegenwart.** Herder Freiburg 1978, 325 S. geb. DM 48,00

## Ijob

- Paul Deselaers u. a., Sehnsucht nach dem lebendigen Gott.** Das Buch Ijob. Reihe: *Bibelauslegung für die Praxis* Bd. 8. Katholisches Bibelwerk Stuttgart 1983, 160 S. kt. DM 24,80
- Carlo M. Martini, Wer in der Prüfung bei mir bleibt.** Von Ijob zu Jesus. Herder Freiburg 1991, 158 S. geb. DM 24,80
- Hans-Martin Brandt, Der Hiob in uns.** Vertrauen in Zweifeln. Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen 1986, 122 S. kt. DM 15,80
- Heinz Zahrnt, Wie kann Gott das zulassen? Hiob – Der Mensch im Leid.** *Serie Piper* Bd. 453. Piper München 1985, 96 S. kt. DM 7,80
- Gustavo Gutiérrez, Von Gott sprechen in Unrecht und Leid – Ijob.** Reihe: *Fundamentaltheologische Studien* Bd. 15. Chr. Kaiser München/Matthias Grünewald Mainz 1988, 154 S. kt. DM 24,80
- René Girard, Hiob – ein Weg aus der Gewalt.** Aus dem Französischen von Elisabeth Mainberger-Ruh. Benziger Zürich 1990, 214 S. geb. DM 32,00
- Hans-Peter Müller, Das Hiobproblem.** Seine Stellung und Entstehung im Alten Orient und im Alten Testament. Reihe: *Erträge der Forschung* Bd. 84. Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 1988, 187 S. kt. DM 40,50
- Matthias Krieg/Volker Weymann (Hrsg.) Hiob.** Ökumenischer Arbeitskreis für Bibelarbeit. Reihe: *Bibelarbeit in der Gemeinde* Bd. 7. Friedrich Reinhard Basel/Benziger Zürich 1989, 278 S. kt. DM 29,80



## Bibelwoche 1991/92

- **Das Leben ins Gebet nehmen.** Beispiele aus den Psalmen *Ökumenisches Arbeitsheft Nr. 27 für die Teilnehmer an der Bibelwoche*, hrsg. von den evangelischen Bibelgesellschaften und den katholischen Bibelwerken der Bundesrepublik, Österreichs und der Schweiz. 32 S. mit Illustrationen DM 1,50 ab 50 Exemplaren DM 1,00
- **Didaktisches Begleitheft.** 32 S. DM 3,50
- **Ausdrücklich leben.** *Texte zur Bibel* Bd. 7: Psalmen *Exegetisch-theologisches Leiterheft*. Auslegungen und Gestaltungsvorschläge. Aussaat Verlag Neukirchen-Vluyn. 104 S. mit sieben vierf. Bildern und Gesprächsanregungen. DM 14,80
- **Dia-Reihe:** Sieben vierfarbige Bilder wie im Leiterheft, gerahmt in Plastiktasche DM 18,00
- **Die Melodie des Glaubens: Psalmen.** *Bibelauslegung für die Praxis* Bd. 9, hrsg. von der Dt. Bibelgesellschaft und dem Kath. Bibelwerk Stuttgart, bearbeitet von Hannelore Jauss u. a. 160 S. kt. DM 24,80
- **Stuttgarter Kleiner Kommentar:** Psalmen. Bd. 22/1: Klaus Gouders, *Herr, öffne meine Lippen*. Aus dem Buch der Psalmen. Katholisches Bibelwerk 1974, 76 S. kt. DM 8,80
- Bd. 22/2: Paul Schüngel, *Schule des Betens*. Die Klage- und Dankpsalmen. Katholisches Bibelwerk 1974, 76 S. kt. DM 9,80
- **Die Psalmen** in der Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift Großdruck. Katholische Bibelanstalt Stuttgart 1982, 299 S. Plastik DM 9,80
- **Horst Klaus Berg, Ein Wort wie Feuer.** Wege lebendiger Bibelauslegung. Kösel München/Calwer Verlag Stuttgart 1991, 488 S. kt. DM 49,80
- **Willi Erl/Fritz Gaiser, Neue Methoden der Bibelarbeit.** Vom Anti-Gleichnis zum Zeitungsbericht. Katzmann Tübingen 1987, 128 S. kt. DM 14,80
- **Handbuch der Bibelarbeit**, hrsg. von Wolfgang Langer. Kösel München 1987, 350 S. kt. DM 39,80
- **Bibel vor Ort.** Ökumenisches Werkbuch zur Bibelarbeit, hrsg. vom Verlag Kath. Bibelwerk und der Dt. Bibelgesellschaft Stuttgart 1991, ca. 196 S. geb. DM 32,00

## Jahr der Bibel 1992

- **Bibellesebuch 92**, hrsg. von der Dt. Bibelgesellschaft und dem Kath. Bibelwerk Stuttgart zum »Jahr mit der Bibel 1992«. 334 S. kt. DM 16,80
- **Große Texte der Bibel**, hrsg. von Ernst Lippold/Arnulf Vagedes, für jede Woche erklärt von Persönlichkeiten aus Kirche, Literatur und Politik. Kath. Bibelwerk und Dt. Bibelgesellschaft Stuttgart. Ca. 250 S. Ppb. DM 22,00
- **Kleiner Stuttgarter Kalender 1992: Wege des Lebens.** Format 15,5×27,5, farb. Titelblatt, 12 farb. Monatsblätter mit Kalendarium und Sinnspruch, ein Blatt mit Bibeltexten. Verlag Kath. Bibelwerk Stuttgart DM 9,80
- **Mit der Bibel durch das Jahr 1992**, hrsg. von Walter Kasper, Walter Klaiber, Eduard Lohse, Paul-Werner Scheele, Theodor Schober, Theo Sorg. Für jeden Tag des Jahres eine Seite Auslegung der täglichen Bibellese. Kath. Bibelwerk Stuttgart/Kreuz Verlag Stuttgart. 384 S. kt. DM 14,80
- **Das tägliche Wort 1992.** Ökumenischer Andachtskalender zur Bibellese 1992. Kath. Bibelwerk Stuttgart
- **Buchausgabe:** 10,5×14 Format, 760 S. kt. DM 10,80
- **Abreißkalender:** Format 10,5×14 mit Papprückwand, 380 Blätter DM 9,95
- **Faszination Bibel.** Impulse für ein Jahr mit der Bibel, hrsg. vom Kath. Bibelwerk e. V. Stuttgart. 172 S., davon 24 S. Kalendarium mit Bibelleseplan und liturgischem Kalender, 15 Abb. kt. DM 13,80
- **Ideen zum Mitmachen**, hrsg. von der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen, vertreten durch die Geschäftsstelle »Jahr mit der Bibel«, Format 10,5×30, 80 S. geh. kostenlos zu bestellen bei der Geschäftsstelle, Balingen Straße 31, Postfach 81 03 40 in 7000 Stuttgart 80

## Bibelsonntag 1992

- **Vom Glanz des Wortes Gottes.** Materialheft für Gottesdienst und Gemeindefarbeit zum Text Ex 34,29–35 am Bibelsonntag 1992, hrsg. vom Katholischen Bibelwerk und der Deutschen Bibelanstalt Stuttgart geh. DM 1,00



## Bibel-Ausgaben

- Die Gute Nachricht** – Die Bibel in heutigem Deutsch. Katholisches Bibelwerk Stuttgart 1983, 1404 S. im Format 14×21,4, geb. DM 24,00
- Das Neue Testament**, übersetzt von Fridolin Stier. Kösel München/Patmos Düsseldorf 1989, 580 S. geb. DM 19,80
- Die Bibel mit Bildern, Erklärungen und Leseplan**, eigens konzipiert zum »Jahr der Bibel 1992« in handlichem Taschenformat – Gesamtausgabe der Heiligen Schrift nach der Einheitsübersetzung mit mehreren Hilfen zum Verstehen, meditative Zwischentexte, ergänzt durch Farbbilder aus der Kunst und der Welt von heute. Format 12×18. Kath. Bibelwerk Stuttgart 1991. 1504 S. mit 48 Bild-Text-S. und 12 Karten geb. DM 36,00

## Einführung in die Bibel

- Ingo Baldermann, Einführung in die Bibel**. UTB 1486. Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen <sup>3</sup>1988, 291 S. kt. DM 27,80
- Gerhard Debbrecht, Bibel – für mich?** Antworten auf Fragen junger Menschen. Herder Freiburg <sup>5</sup>1990, 108 S. kt. DM 9,80
- Alfred Schilling, Verstehst du auch, was du liest?** Vom rechten Umgang mit der Bibel. Herder TB 1585, 1989, 157 S. kt. DM 12,90
- Jacob Kremer, Die Bibel lesen – aber wie?** Eine kleine Anleitung zum Verstehen der Heiligen Schrift. Katholisches Bibelwerk Stuttgart <sup>10</sup>1988, 88 S. kt. DM 11,80
- Richard Rohr, Das entfesselte Buch**. Die Lebenskraft des Alten Testaments. Aus dem Amerikanischen von Andreas Ebert. Herder Freiburg <sup>3</sup>1991, 185 S. kt. DM 24,80
- Konkordanz zur Einheitsübersetzung der Bibel**, erarbeitet von Franz Josef Schierse. Patmos Düsseldorf/Katholisches Bibelwerk Stuttgart <sup>3</sup>1989, 1792 S. geb. DM 198,00
- Neues Bibel-Lexikon** Bd. IA–G, hrsg. von Manfred Görg und Bernhard Lang. Benziger Zürich 1991, XVI S. und 965 Sp. geb. DM 298,00

## Bücher unserer Autoren

- Schalom Ben-Chorin/Verena Lenzen (Hrsg.), Lust an der Erkenntnis: Jüdische Theologie im 20. Jahrhundert**. Ein Lesebuch. SP 879. Piper München 1988, 502 S. kt. DM 29,80
- Otto Kaiser, Einleitung in das Alte Testament**. Eine Einführung in ihre Ergebnisse und Probleme. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn <sup>5</sup>1984, 455 S. geb. DM 64,00
- Rainer Ruß (Hrsg.), Gott bei den Tänzern und Narren**. Paulinus Trier 1980, 127 S. mit 16 ganz. Abb. geb. DM 34,80
- Franz Josef Ortkemper, Versuche von Gott zu reden**. *Topos* TB 138. Matthias Grünewald Mainz 1984, 112 S. kt. DM 8,80
- Paul Konrad Kurz, Noch atmet die Erde**. Gedichte. Mit sieben Zeichnungen von Roland Peter Litzenburger. Butzon & Bercker Kevelaer 1987, 144 S. kt. DM 22,00

*Die Bücherliste, die wir dieser Zeitschrift beifügen, soll unsere Mitglieder informieren und ihnen bei der Aufgabe einer Buchbestellung behilflich sein. Wir bemühen uns um exakte Angaben zur Bibliographie, vor allem bei den Preisen. Trotzdem kommt es immer wieder vor, daß wir von der Entwicklung überholt werden. Gerade im Herbst gerät mancher Preis ins Rutschen. Da im Bücherverkauf strikte Preisbindung vorgeschrieben ist, gilt bei der Auslieferung der vom Verlag festgesetzte Preis.*

*Auf den bisherigen Bestellvermerk am Ende der Liste zugunsten unserer Versandbuchhandlung haben wir verzichtet. Wenn Sie Name und Anschrift angeben, können Sie die Bestell-Liste an jede Buchhandlung Ihrer Wahl schicken. Selbstverständlich steht Ihnen unsere Versandbuchhandlung (Silberburgstraße 121, 7000 Stuttgart 1) jederzeit zur Verfügung.*

Absender: \_\_\_\_\_

Name \_\_\_\_\_

Straße \_\_\_\_\_

Wohnort \_\_\_\_\_

Senden Sie diesen Bestellzettel bitte im offenen Umschlag als Briefdrucksache (DM –,80) frankiert an eine Buchhandlung Ihres Vertrauens!

# Bibelleseplan 1992

Es ist nicht immer leicht, in der Bibel zu lesen. Der Schriftsteller Mark Twain meinte einmal dazu: »Die meisten Menschen haben Schwierigkeiten mit den Bibelstellen, die sie nicht verstehen. Ich für meinen Teil muß zugeben, daß mich gerade jene Bibelstellen beunruhigen, die ich verstehe.«

Doch abgesehen vom Inhalt gibt es noch ein anderes Problem: Wo soll man denn beginnen mit dem Bibellesen? Viele, die einmal eifrig bei der ersten Schöpfungserzählung begonnen haben, sind dann in irgendeiner kultischen Gesetzessammlung spätestens vor der Frage gestanden, was denn das zu bedeuten habe.

Für Bibelleser, die trotzdem einmal die ganze Bibel lesen wollen oder zumindest gerne eine Weile Angaben zu Leseabschnitten hätten, hat das Bibelwerk zusammen mit der Ökumenischen Arbeitsgemeinschaft für Bibellesen wieder einen »Bibelleseplan« herausgegeben, der für jeden Tag des Jahres 1992 eine Textstelle aus der Bibel angibt. Wer nach diesem Plan liest, kommt in vier Jahren durch das Neue, in acht Jahren auch durch das Alte Testament. Die Abschnitte sind kurz und wechseln immer wieder zwischen AT und NT.

Der »Bibelleseplan 1992« ist erhältlich bei: Katholisches Bibelwerk e. V., Silberburgstraße 121, 7000 Stuttgart 1, und kostet DM 1,50 (incl. Porto; Staffelpreise).

## Große Prophetengestalten

Eine Buchreihe, die Sie zu einer faszinierenden Entdeckung biblischer Prophetie einlädt.



NEU

Dorothy R. Pape

### Der Vorläufer

Johannes der Täufer,  
Prophet und Wegbereiter  
des Herrn

352 Seiten, kartoniert,  
DM 21,80

Die Autorin zeichnet ein lebendiges Bild Johannes' des Tüfers. Im Mittelpunkt steht seine Sendung als Wegbereiter Jesu. Der Leser lernt dabei auch die religiösen Strömungen der damaligen Zeit und die fremdartige Welt der jüdischen Gemeinde von Qumran kennen.

Fordern Sie unseren Sonderprospekt (PBK 91) zu den weiteren Büchern dieser Reihe über die Propheten Amos, Jesaja und Jeremia (alle von Hermann Koch) an.

VERLAG JUNGE GEMEINDE  
Postf. 105064 · 7000 Stuttgart 10



## durch Teilen überwinden

Spendenkonto: Postgiro Köln 556-505

# MISEREOR

Aktion gegen Hunger und  
Krankheit in der Welt

Mozartstr. 9  
5100 Aachen

## NEU IM HERBST 1991

### **Die Bibel**

mit Bildern,  
Erklärungen und  
Leseplan  
1504 Seiten, mit 48 Bild-  
Text-Seiten, Anhang,  
12 Karten; DM 36,-  
ISBN 3-460-33005-8

Ein neuer Weg, die Botschaft der Bibel zu erschließen: Farbige Leseseiten führen durch das Kirchenjahr und geben Anleitungen für den Gebrauch der Bibel. Der Leseplan hilft zur gezielten Lektüre. Diese Ausgabe im Taschenformat ist damit besonders geeignet für Ihr persönliches "Jahr mit der Bibel 1992".

### Günter Jerger **Biblisch glauben lernen**

Glauben erfahren  
mit Hand, Kopf und  
Herz  
STB 9  
ca 160 Seiten, ca DM 19,80  
ISBN 3-460-11009-0

Ganzheitliches und praktisches Lernen ist heute eine notwendige Aufgabe der Religionspädagogik. Am Beispiel des Schöpfungsliedes und weiterer Textbeispiele wird solch praktisches Lernen theoretisch und mit vielen konkreten Hinweisen aufgezeigt.

### Walter Kirchschräger **Kleiner Grundkurs Bibel**

Im Blick: Das Alte  
Testament, STB 8  
ca 128 Seiten, ca DM 12,80  
ISBN 3-460-11008-2

In 30 kurzen Kapiteln werden grundlegende Fragen zum Alten Testament erschlossen. Dabei wurde vor allem auf leichte Verständlichkeit geachtet. Fragen und Anregungen am Ende eines jeden Kapitels helfen, das Gelesene zu vertiefen.

### Wolfgang Baur **1., 2., und 3. Johannesbrief**

SKK - NT 17  
128 Seiten, DM 17,80;  
ISBN 3-460-15471-3

Alle drei Briefe erschließen ein Stück Kirchengeschichte, nämlich die Situation christlicher Gemeinden nach der Ablösung von der Synagoge und vor der Einrichtung der verfassten Großkirche. In der Forderung glaubhafter Eindeutigkeit der Christen vermag die Sprache von 1-3 Joh der Kirche des ausgehenden 2. Jahrtausends brennende Fragen zu stellen: Wie ist es mit der Furchtlosigkeit der Nachfolger Jesu bestellt? Was kann ein "Bekenntnis" noch aussprechen in einer Zeit, die überquillt von verschiedenartigsten Heilsversprechungen.

### Klaus Berger **Historische Psychologie des Neuen Testaments**

SBS 146/147  
ca. 300 Seiten, ca DM 53,80  
ISBN 3-460-04461-6

Diese Studie möchte Wege zur Rekonstruktion der Erfahrungen früher Christen finden. Es geht darum, die psychologischen Eigenausagen der Bibel als wichtig und mit neuzeitlichen Ansichten herauszuarbeiten.

### **Bibel vor Ort**

Ökumenisches Werk-  
buch zur Bibelarbeit  
ca. 196 Seiten, ca. DM 32,-  
ISBN 3-460-32981-5

In diesem Werkbuch für Bibelarbeit werden einfache, gut anwendbare Modelle für die Bibelarbeit mit Kindern, Jugendlichen und Erwachsenen vorgestellt. Darüber hinaus bietet es praktische Anleitungen zur Durchführung von Einzelprojekten.

### **Bibellesebuch '92**

ca. 400 Seiten, DM 16,80;  
ISBN 3-460-66112-7

Das Jahr mit der Bibel ist für viele Menschen ein Anlaß wieder in der Bibel zu lesen. Der Bibelleseplan führt in 4 Jahren durch das Neue Testament, in 8 Jahren durch die Bibel. Daher wird das Bibellesebuch in den nächsten Jahren weitergeführt.

### **Große Texte der Bibel**

Für jede Woche erklärt  
von Persönlichkeiten  
aus Kirche, Literatur  
und Politik  
ca. 250 Seiten, DM ca. 22,-;  
ISBN 3-460-32982-3

Das Erlebnis biblischer Texte, für jede Woche des Jahres - aussehrpersönlicher Sicht, vermittelt vielfältige Denkanstöße und manch neuen Einblick in ein Leseabenteuer im besten Sinne zum "Jahr mit der Bibel 1992".

*Möchten Sie unser  
gesamtes Herbstpro-  
gramm kennenlernen  
und mehr über die ein-  
zelnen Titel erfahren?  
Fordern Sie bitte unsere  
Vorschau Herbst 1991  
an.*

Verlag Katholisches  
Bibelwerk GmbH  
Silberburgstr. 121  
7000 Stuttgart 1  
Telefon 0711/61920-0  
Telefax 0711/6192044

Das Erdbeben von Lissabon tötete sechzigtausend Menschen. In den nationalsozialistischen Vernichtungslagern wurden sechs Millionen Juden ermordet, Männer, Frauen, Kinder. Hans Jonas wies auf den grundlegenden theologischen Unterschied zwischen dem Geschehen von Lissabon und Auschwitz hin: . . . *es ist die Tatsache und das Gelingen des gewollt Bösen viel mehr als die Heimsuchungen der blinden Naturkausalität – Auschwitz und nicht das Erdbeben von Lissabon –, womit jüdische Theologie heute zu ringen hat*<sup>28</sup>.

Es zeigt sich hier – in moraltheologischer Diktion – die Unterscheidung zwischen dem *malum physicum*, dem Leid durch Krankheit, Tod, Unglück oder Naturkatastrophen, und dem *malum morale*, dem moralischen Übel, dem Bösen als Inhalt von Schuld und Sünde. Jede Theodizee nach Auschwitz ist zugleich auch eine Anthropodizee. Das Erdbeben von Lissabon bewirkte eine Revision des abendländischen Denkens. Doch wie veränderte die Erschütterung von Auschwitz, das radikal Böse, grenzenlose Massenmorden und Martyrium eines Volkes, nicht nur die Sprache und das Denken, sondern auch den Glauben?

In der christlichen Theologie nach Auschwitz, sei in Parenthese erwähnt, setzte zaghaft und zeitlich verzögert ein Umdenken ein, eine neue Sensibilität des Hinsehens und Hinhorchens und des Mitbedenkens der Wirkungsgeschichte auf allen Ebenen theologischer Arbeit<sup>29</sup>, eine geschärfte Wahrnehmung antijudaistischer Tendenzen in der theologischen Tradition, sprachlich wie inhaltlich, und vor allem der Aufbruch und die Bereitschaft zum christlich-jüdischen Dialog der Geschwisterreligionen, und gerade Letzteres nannte Yoram Kaniuk *das wichtigste Ereignis dieses Jahrhunderts*<sup>30</sup>. Das Erwachen einer christlichen Theologie nach Auschwitz zeichnet sich vor allem in einer veränderten Bewußtseinshaltung ab, in einem neuen ökumenischen Selbstverständnis.

Während die jüdische Theologie nach Auschwitz ein weites Spektrum von Theodizee- und Anthropodizee-Versuchen entfaltete, entziehen sich diese konkreten Antworten und Entwürfe einer Sinnfindung, gar Rechtfertigung der Shoah, einer christlichen Theologie der Gegenwart, vielleicht auch der Zukunft. Jüdischerseits zeichnet sich oft die begründete Sorge vor einer christlichen Aneignung der jüdischen Antworten ab; es ist, wie mir ein jüdischer Gelehrter in einem Briefwechsel bedeutete, die Angst vor einer »Sinnegebung«, *die nur allzuleicht von Christen und Deutschen als Alibi benutzt wird*.

Auf Auschwitz suchten jüdische Denker die unterschiedlichsten Antworten, schweigend und beredt. Seit den sechziger Jahren entstand vor allem in den USA eine »Holocaust-Theologie«; nicht zuletzt die psychologische Belastung des Sechs-Tage-Krieges vom Juni 1967 und des Jom-Kippur-Krieges vom Oktober 1973 steigerten das Interesse an einer theologischen Auseinandersetzung mit dem Genozid.<sup>31</sup> Ein großer Teil jüdischer Theodizee-Entwürfe nach Auschwitz knüpft an traditionelle Denkmuster und bibelgeschichtliche Sinnmodelle an, deutet das *Leiden* als Prüfung auf Liebe, Gerechtigkeit bzw. Gehorsam, wie in der Geschichte Hiobs und des Sohnesopfers des Abraham, der *aqeda* *jishag*, der Bindung

<sup>28</sup> Hans Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*, Frankfurt am Main 1987, S. 44.

<sup>29</sup> Klaus Haacker, *Der Holocaust als Datum der Theologiegeschichte*, in: Edna Brocke, Jürgen Seim (Hrsg.), *Gottes Augapfel. Beiträge zu einer Erneuerung von Christen und Juden*, Neukirchen-Vluyn 1986, S. 137–145, hier S. 145.

<sup>30</sup> Yoram Kaniuk, *Dreieinhalb Stunden und fünfzig Jahre*, S. 53.

<sup>31</sup> Vgl. Michael Brocke, *Herbert Jochum, Der Holocaust und die Theologie – »Theologie des Holocaust«*, in: ders. (Hrsg.), *Wolkensäule und Feuerschein. Jüdische Theologie des Holocaust*, München 1982, S. 238–270, hier S. 240. Vgl. zu diesem wichtigen Buch die Rezension von Lydia Koelle in diesem Heft, S. 201.

Isaaks zum Brandopfer; versteht es als Strafgericht für den Ungehorsam gemäß Levitikus 26,14ff oder deutet es in einem kollektiven Sinn durch die Gottesknechttheologie von Jesaja 53,2ff.<sup>32</sup>

Diese traditionelle Interpretationslinie verfolgen Maybaum und Hartom. Ignaz Maybaum deutet mittels der hebräischen Begriffe *gesera* (schreckliche Fügung, strenges Urteil) und *churban* (Zerstörung) die nationalsozialistische Judenvernichtung als dritten *churban* der jüdischen Geschichte (nach der Zerstörung des Ersten und des Zweiten Tempels), dem messianische Kraft innewohne und der als Sündenvernichtung wirke. Menachem Immanuel Hartom erklärt die Shoah als göttliches Strafgericht für die Assimilation des Diasporajudentums und seine Preisgabe der Landesverheißung. Yitzchok Hutner verweigert jede Sinndeutung der Shoah. Eliezer Berkovits begreift Auschwitz als Theodizee- und Anthropodizee-Problematik: Die Shoah ist eine Folge der menschlichen Freiheit zum Bösen, die Anwesenheit Gottes wird nicht als völlige Gottverlassenheit, sondern als *hester panim*, als Verbergen des göttlichen Antlitzes, verstanden. Die wohl radikalste Antwort auf die Theodizee-Frage nach Auschwitz formuliert Richard L. Rubenstein in seiner jüdischen Tod-Gottes-Theologie *unter lautem Wehklagen*. Unter Einfluß der religionswissenschaftlichen Terminologie Rudolf Ottos spricht Arthur A. Cohen vom menschlichen »Mysterium Tremendum« der Shoah, die in ihrer grausamen Ungeheuerlichkeit als einzigartige Zäsur der Geschichte erscheint.<sup>33</sup>

Auf die Frage *Was ist das für ein Gott, der Auschwitz zugelassen hat?* antwortete der Kinder- und Sozialpsychologe Bruno Bettelheim als Agnostiker: *Nein, das muß man die Gläubigen fragen. Da ich Gott für eine Erfindung der Menschen halte, habe ich da nichts zu sagen.*<sup>34</sup>

Der Schriftsteller Werner Kraft begegnet der ähnlich formulierten Frage *Warum hat Gott das erlaubt?* mit seiner Gegenfrage: *Woher wissen diese Menschen, die so fragen, daß Gott Auschwitz erlaubt hat? Soweit wir wissen, schweigt Gott. Und ob er einmal sein Schweigen brechen wird, ist nicht bekannt. Gott hat Auschwitz nicht erlaubt. Ihre Frage erinnert mich an einen Satz von Canetti, der in seinem Buch »Die Provinz des Menschen« kurz und bündig und ohne jeden Kommentar behauptet: Gott hat noch niemals einem Menschen geholfen. Woher weiß er das? Er kann sagen: Ich glaube nicht an Gott. Das steht jedem frei. Aber er kann nicht sagen, Gott habe noch nie einem Menschen geholfen.*<sup>35</sup>

### III Vom Martyrium zum Zeugnis des Lebens

Ob die Shoah als Martyrium zu deuten ist und ob es nach Auschwitz noch ein jüdisches Martyrium als Glaubensideal geben darf und kann, wird von jüdischen Denkern kontrovers diskutiert. Die jüdischen und christlichen Vorstellungen des Martyriums sind, auch wenn beide in ihrer tiefen gottesgehorsamen Hingabe und Leidensbereitschaft bis in den Tod vergleichbar sind, grundsätzlich voneinander zu scheiden. Das christliche Martyrium wird wohl am treffendsten durch die Worte des Thomas von Aquin

<sup>32</sup> Vgl. *Schalom Ben-Chorin*, Der leidende Mensch. Von Ijob bis zum Knechte Gottes, in: *ders.*, Als Gott schwieg, Mainz 1989, S. 35–65.

<sup>33</sup> Vgl. die Literaturhinweise und abgedruckten Beiträge von Maybaum, Hartom, Hutner, Berkovits, Fackenheim, Rubenstein, Cohen, Greenberg, Wyschogrod, Neusner, Levinas und Friedlander in: *Michael Brocke, Herbert Jochum* (Hrsg.), *Wolkensäule und Feuerschein*; ferner *Schalom Ben-Chorin, Verena Lenzen* (Hrsg.), *Jüdische Theologie im 20. Jahrhundert*, München-Zürich 1988.

<sup>34</sup> *Herlinde Koelbl*, *Jüdische Portraits. Photographien und Interviews*, Frankfurt am Main 1989, S. 25.

<sup>35</sup> *Ebd.* S. 139.

als *der um Christi willen auf sich genommene Tod*<sup>36</sup> definiert. Das jüdische Martyrium ist aus der Tradition des *Kiddusch HaSchem*, der *Heiligung des göttlichen Namens*, zu deuten.<sup>37</sup> Die theologischen Konzeptionen von Erwählung und Bund, der Verbindung des Heiligen mit seinem heiligen Volk Israel, bilden die Grundlage von *Kiddusch HaSchem*. Erwählungsverpflichtung und Bundesschluß fordern die kultisch-liturgische und ethische Nachfolge Israels auf Gottes Wegen. *Kiddusch HaSchem* ist Leben und Sterben im Namen Gottes, ist Israels Treue zu seinem Gott über den Tod hinaus. Mit den jüdischen Martyrien des Makkabäeraufstandes (164 v. Z.) und den jüdisch-römischen Kriegen (66/70 und 132–135 n. Z.), den blutigen Pogromen im Rheinland während des Ersten Kreuzzuges (1095/96), der *reconquista*-Vertreibung aus Spanien (1492), dem Chelnitz-Massaker (1648) und den osteuropäischen Pogromen der Jahrhundertwende (1881/82; 1903; 1905/06; 1919/20) verdichtete sich die Vorstellung des *Kiddusch HaSchem* zum Synonym des jüdischen Martyriums. *Kiddusch HaSchem* ist das gottgefällige ethische wie liturgische Zeugnis jüdischen Lebens, in seiner extremsten Ausprägung das Blutzeugnis des jüdischen Sterbens als äußerster Treuebeweis jüdischen Glaubens, denn *Emuna* bedeutet im Hebräischen *Glaube und Treue*. *Kiddusch HaSchem* zieht sich durch die Geschichte des Judentums, die weithin eine Verfolgungs- und Leidensgeschichte ist, wie ein blutroter Faden.

In der Shoah wird der Begriff *Kiddusch HaSchem* zur Bezeichnung des »jüdischen Todes« unter nationalsozialistischer Gewaltherrschaft. Insofern nicht nur Suizidhandlungen von Juden im Ghetto und Konzentrationslager als Heiligung des Namens gedeutet werden, sondern darüber hinaus alle jüdischen Opfertode des Nazi-Terrors, zeigt sich ein verändertes Verständnis von *Kiddusch HaSchem* als Martyrium, da bei den Gewaltopfern des Faschismus nicht generell ein willentlich angenommenes Martyrium behauptet werden kann.

Als theologische Sanktionierung eines der größten menschlichen Verbrechen, das nicht im Namen Gottes, sondern im Namen des deutschen Volkes verübt wurde, kann die Verwendung des Begriffs *Kiddusch HaSchem* in diesem Zusammenhang durchaus heikel sein. Von vielen Shoah-Hinterbliebenen und Überlebenden wurde diese Vorstellung sogar abgelehnt: Sie verwarfen den Ursprungsgedanken der Heiligung des Namens, die Idee des auserwählten Volkes, als fatale Parallele zur nationalsozialistischen Propaganda vom »arischen Herrenvolk«. Zudem betrachteten viele Betroffene die ihnen oft persönlich bekannten Opfer des Terrors als Durchschnittsmenschen ihresgleichen und nicht als *Kedoschim*, als Heilige und Märtyrer.<sup>38</sup>

Schalom Ben-Chorin sieht den Holocaust, der den Tod zum entpersönlichten Massenergebnis pervertierte, völlig losgelöst von der jüdischen Geschichte und von der Tradition des *Kiddusch HaSchem*. In den Vernichtungslagern wurde *die Würde des Martyriums*<sup>39</sup> vernichtet. Den jüdischen Gewaltopfern des Nationalsozialismus wurde die Willensfreiheit des Martyriums genommen. Diese Interpretation findet eine grausame Bestätigung im Wortzeugnis eines jüdischen Überlebenden von Wilna. Er berichtet in Claude Lanzmanns Filmdokumentation *Shoah* von dem Versuch der Nazis, den Begriff des Opfers für ermordete Juden sprachlich »auszurotten«: *Die Deutschen hatten sogar gesagt, daß es verboten war, das*

<sup>36</sup> Vgl. Verena Lenzen, *Selbsttötung. Ein philosophisch-theologischer Diskurs mit einer Fallstudie über Cesare Pavese*, Düsseldorf 1987, S. 136 und Anm. 101.

<sup>37</sup> Vgl. Verena Lenzen, *Heiligung des Namens – Kiddusch Haschem. Jüdisches Leben und Sterben im Namen Gottes*, in: *Lebendiges Zeugnis*<sup>45</sup>(1990), S. 26–34.

<sup>38</sup> Vgl. ebd. S. 34 mit Literaturverweisen.

<sup>39</sup> Vgl. Schalom Ben-Chorin, *Die Unvergleichbarkeit des Holocaust*, in: *ders., Als Gott schwieg*, 11–19, hier S. 14.

---

Wort »Toter« oder das Wort »Opfer« auszusprechen, sie wären nichts als Holzklotze, nichts als Scheiße, es hätte überhaupt keine Bedeutung, es wäre Nichts. Wer das Wort »Toter« oder »Opfer« aussprach, bekam Schläge. Die Deutschen zwangen uns, von den Leichen zu sagen, daß es »Figuren« seien, das heißt . . . Marionetten, Puppen, oder »Schmattes«, das heißt Lappen.<sup>40</sup>

Wie Emil L. Fackenheim schreibt, war Auschwitz der äußerste, der teuflischste Versuch, der jemals unternommen wurde, das Martyrium selbst zu morden, und falls das mißlänge, allen Tod, einschließlich des Martyriums, seiner Würde zu berauben<sup>41</sup>. Voll Hochachtung vor dem martyrialen Kiddusch HaSchem frommer Juden in den Ghettos und Lagern fordert Fackenheim doch mit *der Stimme von Auschwitz*, welche die Pflicht zu leben gebietet, das lebendige Zeugnis für das Ausharren und das lebendige Zeugnis für die Völker: *Denn nach Auschwitz ist jüdisches Leben heiliger als jüdischer Tod, selbst um der Heiligkeit des Namens Gottes willen.*<sup>42</sup> Wie ein Erdbeben erschütterte Auschwitz eine traditionelle Grundhaltung des Judentums, den Kiddusch HaSchem als passives Leiden und williges Sterben. Der Romancier Manès Sperber geht in seiner These so weit, daß der Aufstand des Warschauer Ghettos und der Eichmann-Prozeß das Ende einer tausendjährigen Epoche der Heiligung des Namens Gottes durch die Juden und ihrer Ergebenheit in den gewaltsamen Tod bedeuten<sup>43</sup>.

Der moderne Staat Israel will nicht mehr der ohnmächtige Diener der *aqedah*, der Opferung Isaaks, sein, die jahrhundertlang ein Vor- und Leitbild des jüdischen Martyriums war. Der amerikanische Theologe Phillip Sigal stellt daher die Frage, *ob Israel in dieser Form noch Zeugnis für Gott ablegen kann.*<sup>44</sup> Die Grundhaltung des Diasporajudentums, das Leiden, sei dem modernen Israel verlorengegangen, resümiert Lea Fleischmann in ihrem Beitrag *Das Leiden nicht mehr gepachtet*. Die Opferhaltung und heroische Duldsamkeit als Erbe der zweitausendjährigen Diaspora sind von einem kämpferischen Willen zur vitalen Selbstbehauptung und Selbstverteidigung im modernen Staat Israel abgelöst worden.<sup>45</sup> Gemeinhin ist zu beobachten, daß die religiös-theologische »Ikone« des Märtyrers in einer soziologischen Sicht der Moderne an Glanz und Glorie verliert. Es ist das Bewußtsein, daß, mit Jean Zieglers Worten, zu jedem Märtyrer ein Mörder gehört<sup>46</sup>.

*Dr. Verena Lenzen ist Lehrbeauftragte im Fach Moraltheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn. Ihre Habilitationsschrift hat das Thema: »Kiddusch HaSchem – Heiligung des göttlichen Namens«. Ihre Anschrift: Nidegger Straße 53, 5190 Stolberg-Schevenhütte. Die Dissertation von Frau Lenzen ist 1987 unter dem Titel »Selbsttötung« bei Patmos in Düsseldorf erschienen, ein Jahr später das Lesebuch »Jüdische Theologie im 20. Jahrhundert« als Taschenbuch bei Piper in München, ebenfalls bei Piper ein Buch über »Cesare Pavese. Tödlichkeit in Dasein und Dichtung«.*

---

<sup>40</sup> Claude Lanzmann, *Shoah*, S. 28, 29.

<sup>41</sup> Emil L. Fackenheim, *Die gebietende Stimme von Auschwitz*, in: Michael Brocke, Herbert Jochum (Hrsg.), *Wolken säule und Feuerschein*, S. 73–110, hier S. 83.

<sup>42</sup> Ebd. S. 98.

<sup>43</sup> Zit. ebd. S. 85: Manès Sperber, *Wie eine Träne im Ozean*, Wien 1976, S. XIV.

<sup>44</sup> Phillip Sigal, *Judentum*, übers. von K. Hermans, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1986, S. 239.

<sup>45</sup> Vgl. Lea Fleischmann, *Das Leiden nicht gepachtet*. Die Juden in der Diaspora mögen jammern, Israel muß kämpfen, in: *Die Zeit* Nr. 27 (30. 6. 1989).

<sup>46</sup> Jean Ziegler, *Die Lebenden und der Tod*, übers. von Wolfram Schäfer, Frankfurt am Main-Berlin-Wien 1982, S. 10. Vgl. ferner zur Soziologie des Martyriums: Eugene Weiner, Anita Weiner, *The Martyr's Conviction. A Sociological Analysis*, Atlanta 1989.

# Neue Funde in Israel

## Große und kleine Boote auf dem See Gennesaret

Nach dem Ende des Golfkrieges kommt wieder mehr ins öffentliche Bewußtsein, daß es inmitten der äußeren und inneren Konflikte des Landes Israel eine hochentwickelte und engagierte archäologische Wissenschaft gibt. Gerade das letzte Jahr brachte eine Reihe von Funden und Erkenntnissen, die nicht nur für den spezialisierten Historiker, sondern auch für den Bibelleser von großem Interesse sind. Einige Entdeckungen hängen mit dem schwersten ökologischen Problem des Landes zusammen. Der See Genezareth als das größte Trink- und Nutzwasser-Reservoir hat einen bisher noch nie dagewesenen Tiefstand erreicht. Was von vielen Israelis für eine größere Bedrohung als der Palästinenser-Aufstand gehalten wird, ist für die Archäologen ein Glücksfall.<sup>1</sup> Die im Uferschlick konservierten Funde werfen u. a. Licht auf die Vor- und Frühgeschichte Palästinas. So wurde ein menschliches Skelett entdeckt, dessen Alter von den Archäologen mit nahezu 20 000 Jahren angegeben wird.<sup>2</sup> Sensationell ist auch der Fund des Beinknochens von einem Nilpferd in der Nähe des Kibbuz Ginnosar.

Nicht weit von dieser Siedlung waren bei einem früheren dramatischen Wassertiefstand im späten Januar 1986 die Reste eines Bootes aus neutestamentlicher Zeit entdeckt worden.<sup>3</sup> Nun ist ein ausführlicher Bericht über diesen Fund erschienen.<sup>4</sup> Die Konstruktion des Bootes unterstützt die Annahme, daß es ein überdachtes Heck besaß,<sup>5</sup> unter dem man liegen konnte, wie es die Erzählung von der Sturmstillung voraussetzt (Mk 4,38). Das gefundene Boot gehörte zur größten Klasse von Genezareth-Booten.<sup>6</sup> Es hatte eine Mannschaft von vier Ruderern und einem Steuermann, besaß eine Ladekapazität von mindestens einer Tonne und konnte bis zu weitere elf Passagiere aufnehmen. Die Evangelien rechnen offensichtlich mit dieser größeren Bootsklasse, wenn Jesus zusammen mit den Zwölfen über den See fährt (Mk 6,7.30–32). Eine kleinere Bootsart mit nur zwei Ruderern ist aus dem Bericht des Flavius Josephus über seine Flucht von Tiberias nach Magdala zu erschließen (Bell II 619; Vita 96). Manchmal wird die Verkleinerungsform *plouarion* in den Evangelien mit dieser Bootsklasse in Verbindung gebracht. Doch scheinen *plouarion* und *plouion* nicht nur in Lk 5,2f und Joh 21,3.8, sondern auch an der schwer verständlichen Stelle Joh 6,22–24 austauschbar gebraucht zu werden.<sup>7</sup>

Weitere Entdeckungen in Galiläa umfassen ein Tunnelsystem, das wahrscheinlich im Jüdischen Krieg ab 66 n. Chr. von Aufständischen angelegt wurde.<sup>8</sup> Die unterirdischen Anlagen hat man nicht weit von Nazareth unter dem arabischen Dorf Kafr Kenna entdeckt, wo eine späte Tradition fälschlich das Kana des Johannes-Evangeliums (Joh 2,1; 4,46) lokalisiert.<sup>9</sup> Das groß angelegte Ausgrabungsunternehmen in der alten galiläischen Landeshauptstadt Sepphoris geht weiter. Die wichtigen Entdeckungen dort würden einen eigenen Bericht erfordern.<sup>10</sup> Auch in der von Jesu Landesherrn Herodes Antipas neu gegrün-

<sup>1</sup> A. Rabinovich, Kinneret's lows are high times for history, Jerusalem Post 26.4.1991, 1.13.

<sup>2</sup> J. Siegel, Ancient skeleton found, Jerusalem Post (International Edition) 23.2.1991, 7.

<sup>3</sup> Vgl. R. Riesner, Das Boot vom See Gennesaret, *Bibel und Kirche* 41 (1986) 135–138; Schiffe auf dem See Genezareth, in: H. Burkhardt u. a., Das Große Bibellexikon III, Wuppertal–Gießen, <sup>2</sup>1990, 137f.

<sup>4</sup> S. Wachsmann (Hrsg.), The Excavation of an Ancient Boat in the Sea of Galilee (Lake Kinneret), *Atiqot English Series* 19, Jerusalem 1990.

<sup>5</sup> Vgl. J. R. Steffy, The Boat: A Preliminary Study of its Construction, aaO. 29–47.

<sup>6</sup> Vgl. S. Wachsmann, Literary Sources on Kinneret Seafaring in the Roman-Byzantine Period, aaO. 111–114.

<sup>7</sup> Vgl. A. F. Rainey, The Skiff and the Boat in John 6,22–24, aaO. 126. Anders M. Nun, Der See Gennesaret und seine Fischer im Neuen Testament, Kibbuz Ein Gev 1990, 34–36. 41–43.

<sup>8</sup> D. Rudge, Roman-era tunnels unearthed, Jerusalem Post (International Edition) 30.3.1991, 6.

<sup>9</sup> Vgl. R. Riesner, Fragen um »Kana in Galiläa«, *Bibel und Kirche* 43 (1988) 69–71.

<sup>10</sup> Eine gute Zusammenfassung früherer Funde bei B. Schwank, Sepphoris, in: Das Große Bibellexikon III, Wuppertal–Gießen <sup>2</sup>1990, 1429.

deten Hauptstadt Tiberias hat eine größere Grabungskampagne begonnen, die bereits zu guten Ergebnissen geführt hat. Das in der Nähe des Seeufers angegrabene Theater stammt allerdings erst aus dem 3. Jahrhundert n. Chr. Nach dem Ausgräber Yizhar Hirschfeld bezeugt es die Koexistenz des sich damals in Tiberias formierenden rabbinischen Judentums mit hellenistisch-römischer Kultur.<sup>11</sup> In Magdala, dem Heimatort der Maria Magdalena (Mt 27,56 u. ö.), glauben die Archäologen die Reste jenes Turmes (hebräisch *migdal*) gefunden zu haben, der dem Ort seinen Namen gab.<sup>12</sup> In Kafarnaum mehren sich die Indizien, daß die Synagoge drei Bauphasen (1., 3. und 4./5. Jahrhundert) durchlaufen hat.<sup>13</sup> Neue Erkenntnisse gibt es auch über einen der wichtigsten Wirkungsorte Jesu. Neue numismatische Evidenz weckt Zweifel an der Aussage des Josephus, der jüdische Ort Betsaida sei vor 2 v. Chr. vom Tetrarchen Philippus (vgl. Lk 3,1) zu Ehren der Augustus-Tochter Julia in *Julias* umbenannt worden (Ant XVIII 28). Eine Serie von drei auf 30/31 n. Chr. datierten Münzen scheint zu zeigen, daß die Umbenennung nach Julia, der Tochter des damals regierenden Kaisers Tiberius geschah, die im Jahr zuvor gestorben war.<sup>14</sup>

Inzwischen sind erste Berichte über die Ausgrabung erschienen, die 1986 durch Rami Arav<sup>15</sup> von der Universität Haifa begonnen wurde und jetzt unter Mitarbeit von Heinz-Wolfgang Kuhn<sup>16</sup> von der evangelisch-theologischen Fakultät in München fortgesetzt wird. Die Grabungen belegen weiter, daß die von Philippus begründete *polis* auf dem Hügel von et-Tell, etwa 2 km nördlich des Ufers, in der Nähe der Einmündung des Jordan in den See Genezareth lag.<sup>17</sup> Neben einem großen, nicht-hellenistischen Hofhaus, das, nach den aufgefundenen Utensilien wie Netzgewichten zu schließen, offenbar einer jüdischen Fischerfamilie gehörte, wurde ein öffentliches Gebäude aus der hellenistisch-frühromischen Zeit ausgegraben. Gespannt darf man u. a. auf die Veröffentlichung einer Münze warten, die schon 1988 gefunden wurde und wahrscheinlich den Herrscher zur Zeit Jesu zeigt.

Große Beachtung fand am Beginn dieses Jahres die Entdeckung einer Grabanlage südlich der Jerusalemer Altstadt, bei der es sich möglicherweise um die Familiengrabstätte des Hohenpriesters Kaiphas handelt, vor dem Jesus als religionsgesetzlich Angeklagter stand.<sup>18</sup> Der leitende Archäologe Zvi Greenhut hat dankenswerter Weise eine rasche Veröffentlichung dieses so stark Aufsehen erregenden Fundes angekündigt. Leider werden wichtige Entdeckungen nicht immer schnell und zuverlässig publiziert. Vergebens hofft man weiter auf detaillierte Berichte über die Ausgrabungen in der Nähe des Golgotha-Felsens auf griechisch-orthodoxem und armenischem Eigentum in der Grabeskirche.<sup>19</sup> Nun wartet der griechische Archäologe Theodoros Mitropoulos, der 1986 zusammen mit Professor Georges Lavas von der Universität Thessaloniki durch die griechische Regierung mit Restaurationen am Golgotha-Felsen

<sup>11</sup> Tibériade: découvertes intéressantes, Terre Sainte 5/1991, 251f.

<sup>12</sup> D. Rudge, Archaeologists find tower remains on ancient battle site of Migdal, Jerusalem Post (International Edition) 23. 3. 1991, 7.

<sup>13</sup> Vgl. R. H. Rough, A New Look at the Corinthian Capitals at Capernaum, SBFLA 39 (1989) 119–128, Taf. 9–14, sowie R. Riesner, Neues von den Synagogen Kafarnaums, *Bibel und Kirche* 40 (1985) 133–135.

<sup>14</sup> Vgl. A. Kindler, Philippus, son of Herod I, and the Renaming of Beth-Saida/Julias (Neuhebräisch), *Cathedra* 53 (1989) 24–26.

<sup>15</sup> Et-Tell and el-Araj, IEJ 38 (1988) 187f.

<sup>16</sup> Betsaida, Ausgrabung einer Stadt Jesu, Gesellschaft von Freunden und Förderern der Universität München, 68. Jahresbericht 1989, München 1990, 27–32.

<sup>17</sup> Vgl. auch B. Pixner, Auf der Suche nach Betsaida, in: *Wege des Messias und Stätten der Urkirche*, hrsg. R. Riesner, Gießen 1991.

<sup>18</sup> Vgl. R. Riesner, Wurde das Familiengrab des Hohenpriesters Kajaphas entdeckt? *Bibel und Kirche* 46 (1991) 82–84.

beauftragt wurde, mit einem ungewöhnlichen Fund auf.<sup>20</sup> An der traditionellen Kreuzigungsstelle fand er, unter einer den rötlichen Naturfelsen imitierenden ca. 45 cm dicken Kalkschicht, im gewachsenen Felsen eine konische Öffnung und daneben das Fragment eines Steinrings. Mitropoulos scheint geneigt, diesen Fund direkt mit der Kreuzigung Jesu zu verbinden: Der Steinring hätte mit Hilfe von Holzkeilen das Kreuz in der Öffnung verankert. Dies ist natürlich eine derart sensationelle Vermutung, daß ohne Verzögerung ein genau dokumentierter Bericht vorgelegt werden sollte, damit diese Hypothese kritisch diskutiert werden kann. Die Grabeskirche bleibt auch sonst im Gespräch. Nach einer Computeranalyse von Fotos der verschiedenen Mauern durch Michael Cooper (Universität London) scheint es, daß vom ursprünglichen Felsengrab viel mehr erhalten blieb, als bisher befürchtet wurde.<sup>21</sup>

1990 hieß es in einer neutestamentlichen Fachzeitschrift: »Es gibt schlicht keine Evidenz dafür, in Palästina von Synagogen als architektonisch unterscheidbaren Gebäuden vor dem Jahr 200 n. Chr. zu sprechen.«<sup>22</sup> Diese etwas dekretierende Aussage muß sich nun einem neuen Fund stellen.<sup>23</sup> Nahe der arabischen Siedlung Schuafat im Norden Jerusalems stieß Amos Onn auf eine befestigte landwirtschaftliche Siedlung aus dem 2. Jh. v. Chr. Am Beginn des 1. Jh. v. Chr. erfuhr ein Raum auffällige Änderungen: Von einem neu mit umlaufenden Sitzbänken versehenen Vorhof gelangte man in einen nun ebenfalls mit Steinbänken ausgestatteten Raum, der durch eine Nische in der Wand nach Jerusalem ausgerichtet ist. Auch Ritualbäder weisen auf eine Nutzung des Gebäudes als Synagoge, das nach dem Erdbeben von 31 v. Chr. (Ant XV 121–147) aufgegeben wurde.

Auch über die Gemeinschaft der Samaritaner gibt es archäologische Neuigkeiten. In der Nähe des arabischen Dorfes Sebastije am Ort des alttestamentlichen Samaria wurde eine samaritanische Synagoge gefunden. Sie datiert aus dem 3. oder 4. Jahrhundert n. Chr. Ihr Mosaikflur enthielt neben der Darstellung eines siebenarmigen Leuchters (*menorah*) auch mehrere Inschriften.<sup>24</sup> Weiter gegangen ist ferner die Suche nach der samaritanischen Kultstätte auf dem Berg Garizim (vgl. Joh 4,20), aber ein Referat darüber würde den zur Verfügung stehenden Raum sprengen. Die Erforschung der samaritanischen Religionsgemeinschaft ist nicht nur im Blick auf das Verständnis Jesu und der Evangelien wichtig. Immer deutlicher wird, daß es auch eine beträchtliche samaritanische Diaspora gab.<sup>25</sup> Selbst in einer so weit von Palästina entfernten Stadt wie Thessaloniki stieß Paulus mit großer Wahrscheinlichkeit auf eine Gemeinde von Samaritanern.<sup>26</sup>

*Dr. theol. habil. Rainer Riesner ist Privatdozent für Neues Testament an der evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Tübingen. Seine Anschrift: Lehlestraße 3, 7901 Dußlingen.*

<sup>19</sup> R. Riesner, Golgatha, in: Das Große Bibellexikon I, Wuppertal–Gießen <sup>2</sup>1990, 480–482.

<sup>20</sup> Wurde die Stelle der Kreuzigung auf dem Golgota gefunden? Interview von K. H. Fleckenstein mit T. Mitropoulos, *Betendes Gottesvolk* 165/1 (1991) 3–5.

<sup>21</sup> C. Partridge, Shedding light on a religious relic, *The Times* 22. 8. 1991 (Hinweis von Carsten Peter Thiede MA, Wuppertal).

<sup>22</sup> H. C. Kee, The Transformation of the Synagogue after 70 C. E.: its Import for Early Christianity, *New Testament Studies* 36 (1990) 1–14 (9).

<sup>23</sup> A. Rabinovich, Oldest Jewish prayer room discovered on Shuafat ridge, *Jerusalem Post* (International Edition) 17. 8. 1991, 7. Fotos der Ausgrabung bei R. Riesner, Die bisher älteste Synagoge gefunden, *Idea Spektrum* 35 (28. 8. 1991) 17.

<sup>24</sup> Freundliche Information durch den Jerusalemer Distriktarchäologen Gideon Avni (Brief vom 11. 6. 1991).

<sup>25</sup> Vgl. A. D. Crown, The Samaritan Diaspora, in: ders., *The Samaritans*, Tübingen 1989, 195–217.

<sup>26</sup> Vgl. R. Riesner, Die Frühzeit des Paulus, Habilitationsschrift Tübingen 1990, 289f.

## Der Mensch vor dem allwissenden Gott

Ein Blatt aus der »Tübinger Bibel« von Sieger Köder

---

Du umschließt mich von allen Seiten  
und legst deine Hand auf mich.  
Nehme ich die Flügel des Morgenrots  
und lasse mich nieder am äußersten Meer,  
auch dort wird deine Hand mich ergreifen  
und deine Rechte mich fassen.  
Denn du hast mein Inneres geschaffen  
mich gewoben im Schoß meiner Mutter.  
Als ich geformt wurde im Dunkeln,  
kunstvoll gewirkt in den Tiefen der Erde,  
waren meine Glieder dir nicht verborgen.  
*Ps 139,5.9–10.13.15*

Psalm und Bild sind Gebet eines Menschen in äußerer Not und innerer Bedrängnis, in Anfechtung und beklemmender Situation. Seine Sprache wird deutlich von Angst diktiert. Mißtrauisch riskiert er einen Blick aus den Tiefen der Erde. Welche Gewalten sind das, die über ihn verfügen? Der mütterliche Schoß der Erde gebiert fortwährend neues Leben. Aber am Ende der Tage kehrt der Mensch dorthin zurück. Sind die Fäden seines Schicksals, aus zerbrechlichen Fäden gewoben, Gottes Händen noch erreichbar? Aber es gibt gar keinen Ort, wo Gott seine Finger nicht im Spiel hätte! Doch werden sie stark genug sein, den geängstigten Menschen aus seiner bedrückenden Leiblichkeit und aus den Zwangshaltungen seiner Seele befreien? Wenn Gott keine Mühe hat, die merkwürdigen Verflochtenheiten eines Leben zu entziffern: Kann der Mensch in diesem Glauben der schicksalhaften Verkettung physisch-psychischer Bedingtheiten entfliehen? In die Nacht, hinaus, an den Rand von Meer und Welt?

Ein ertrinkendes Auge sucht hinter den Flügeln des Morgenrots verzweifelt nach Halt. Das Auge läßt das Gesicht des Menschen kaum erahnen. Denn der hat viele Gesichter, er ist fortwährend ein anderer. Seine Fluchtversuche enden immer unter den Augen Gottes. Vielleicht gibt es Gottes Zusage gerade dort, wo sich der Glaube über Abgründen ausgesetzt sieht? Keiner kann sich in Schlupfwinkeln verstecken, so daß ich ihn nicht sähe, spricht der Herr. Denn ich erfülle Himmel und die Erde (Jer 23,24). Der von Gott angesprochene Mensch findet sich zwischen zwei Händen wieder. Die Größe dieser Hände ist jenseits menschlicher Maßstäbe. *Zwischen* ihnen gibt es keinen Platz, denn sie füllen den ganzen Weltenraum aus: man kann höchstens *auf* ihnen stehen. Sie sind geöffnet und geschlossen zugleich, sind ebenso hell wie dunkel. Wenn es die Hände Gottes sind – wie könnte man diesen Gott je begreifen? Er ist es ja, der umgreift. Und der von ihm Ergriffene schwebt ewig in Angst und Glück zugleich. Gott bekommt ihn überall zu fassen, denn er hat ihn ja eingezeichnet in seine Hände (Jes 49,16). Keinem ist es vergönnt, nur von der hellen und geöffneten Hand Gottes getragen zu werden. Doch auch die dunkle und verschlossene Hand bedeutet Geborgenheit.

*Das Blatt ist dem Werk »Eine Tübinger Bibel in Bildern« entnommen, das Rainer Ruß beim Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH Stuttgart herausgegeben hat und das 1972 in erster, 1977 in zweiter Auflage erschienen ist. Das Buch umfaßt 49 Blätter zur Heiligen Schrift im Format 25 x 31 cm. Sieger Köder, ehemals Oberstudienrat und Zeichenlehrer in Aalen, nach Theologiestudium und Priesterweihe Vikar in Ulm und heute Pfarrer in Rosenberg und Hohenberg, bietet eine theologische Deutung der Schrifttexte und eine Auseinandersetzung mit der modernen Bibelwissenschaft. Eigens dazu verfaßte Meditationen mehrerer Autoren tun ein übriges, Aufbau und Theologie der Bilder dem Betrachter zu erschließen.*



## Ijob und der Gott seiner Verfolger

Bericht über eine Tagung der Diözesanakademie am 2./3. März 1991 in Weingarten

---

Schon 1985 hat sich die Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart in einem wissenschaftlichen Symposium mit dem Denken René Girards auseinandergesetzt. Es war das Erscheinungsjahr seines Buches »La Route antique des hommes pervers«, das seit 1990 in deutscher Übersetzung vorliegt: »Ijob – ein Weg aus der Gewalt« (Benziger Verlag Zürich). Es traf sich gut, daß die Akademie bei der Fortsetzung ihrer Girard-Beschäftigung Dieter Groß und Karl-Heinz Isele zur Premiere einer Collage aus Bild, Text und Ton »Ijob – Ecce Homo« ins Weingartener Tagungshaus einladen konnte. Denn es war derselbe Antrieb, nach der dunklen Seite Gottes zu fragen, der die Tagungsteilnehmer und die Künstler zusammenführte.

### »Brauchen wir einen Sündenbock?«

Mit diesem Buchtitel (Kösel Verlag München <sup>2</sup>1986) hat sich Raymund Schwager, Professor für Dogmatische Theologie an der Universität Innsbruck, als Wortführer der theologischen Rezeption Girardschen Denkens im deutschen Sprachraum ausgewiesen. Er ist zum vielfältigen Anreger des Gesprächs mit Girard auf den Gebieten der Literaturwissenschaft, Psychologie, Pädagogik, Soziologie, Wirtschaftswissenschaft, Sportwissenschaft, Philosophie geworden – mit Disziplinen also, die sonst fensterlos und getrennt voneinander in ihren Grenzen gefangen bleiben.

Von Haus aus Literaturwissenschaftler, fand René Girard zu seiner Theorie über die Sakralisierung der Gewalt, über die Verdunkelung des Bildes von Jahwe als eines Gottes, der die Gewalt heiligt. Girard stellt beim Menschen ein offenes Begehren, ein Grundbegehren fest, das sich nicht an einem spezifischen Objekt ausrichtet. Das menschliche Begehren weiß noch nicht, was es begehren soll, und lernt dies erst zu wissen, lernt die offene Begierde erst festzulegen an einem Vorbild, an dem es sich mißt, mit dem es sich vergleicht, das es in der »mimesis« nachahmt. Es entsteht das Dreieck des Nachahmers, des Vorbilds und des gemeinsam erstrebten Gutes. Ein Nachahmer will sein oder haben, was sein Vorbild ist oder hat. Der Nachahmer wird dadurch zum Konkurrenten des Vorbilds und umgekehrt. Dieser anthropologische Grundansatz Girards läßt sich auf gesellschaftlicher Ebene fortsetzen. Wenn in der Gesellschaft jeder mit jedem konkurriert in der Nachahmung, in der Begierde, zu sein und zu haben, was der andere ist und hat, entsteht der Krieg aller gegen alle, und das Zusammenleben wird unmöglich.

Aber die Ursache der Krankheit, die Nachahmung, ist zugleich das Pharmakon, das Heilmittel. Die Gewalt aller gegen alle breitet sich aus, greift um sich, bis sich schließlich alle zusammenrotten gegen einen, dem sie die Last dieses fast unmöglichen Miteinanders, die Last aller Entzweiung auf die Schulter legen: Sie erküren sich einen Sündenbock. Dieser, rein zufällig gefunden und zum Schuldigen erklärt, wird geopfert, damit alle den Frieden haben. Ihm verdanken von da an alle, daß sie erneut miteinander leben können. »Bei der kollektiven Übertragung der eigenen Aggressionen auf ein zufälliges Opfer wird dieses sakralisiert. Alle gewalttätigen Vorstellungen heften sich an den Ausgestoßenen. Dieser erscheint aber auch als geheimnisvoller Friedensstifter für die zutiefst bedrohte Gemeinschaft. Er ist der Verfluchte und der Segenbringende zugleich. So erklärt Girard den Ursprung der sakralen Vorstellungen« (Schwager 91), bezeichnet damit also auch den Beweggrund, auf Gott sakral-gewalttätige Züge zu projizieren.

Unserem heutigen Lebensgefühl macht ja nicht jener Gedanke der alttestamentlichen Weisheit zu schaffen, daß Gott den Menschen so in seine Schöpfung eingebettet hat, daß er seine bösen Taten nicht ahnden muß: »Die Frevler bestrafen sich selber, indem ihre Taten auf ihr Haupt zurückfallen« (Schwager 72). Dunkel bleiben dagegen jene anderen Züge des Jahwe-Bildes:

- »1. Gott erscheint als ein irrationales Wesen, das ohne verständlichen Grund tötet oder töten will.
2. Er reagiert auf die vorausgehenden bösen Taten der Menschen, und er führt die Rache selber aus.
3. Er bestraft Übeltäter, indem er sie in seinem Zorn anderen (grausamen) Menschen ausliefert (Schwager 72).

Sakralisiert Jahwe das Opfer, indem er es selbst tötet oder indem er es Rächern zur Tötung in seinem Namen überläßt? Nach Girard nimmt das Licht der Offenbarung des wahren Gottes in einer vom Alten zum Neuen Testament fortschreitenden Dynamik in dem Maß zu, als die verborgene Wahrheit aufgedeckt wird: »nicht Jahwes Hände, sondern die Hände der Opfernden sind voll Blut . . . Die Opfer gehören zur Welt der Gewalt. Ihr steht das Reich der Liebe und der Gotteserkenntnis gegenüber« (Schwager 97f).

Von der Anthropologie über die Soziologie läßt sich also der Sündenbockmechanismus bis in die Religions- und Bibelwissenschaften hinein verfolgen. Alle verdanken dem einen Sündenbock den Frieden. Sobald die Gemeinschaft der Menschen gesellschaftlich aufs neue entzweit, stellt sie in der kultischen Wiederholung, im Ritus, die Opferung des Sündenbocks neu dar und gewinnt in der Repräsentation des Sündenbockopfers aufs neue den Frieden. Sie verfällt dabei aber einer Lüge, einer Unwahrheit. Die Gesellschaft ist zwar befriedet, verkennt aber, daß sie ihren Frieden einer Gewalttat verdankt.

Noch zögernd in alttestamentlichen Texten wie Ijob und einigen Propheten, offen im Neuen Testament, wird die Gewalttat, die Lüge, daß sich gesellschaftlicher Friede einem (von Jahwe verlangten) Mordopfer verdankt, offengelegt – am radikalsten in der Reich-Gottes-Verkündigung und Passion Jesu. Aber in der Lesart der Evangelien und der Passionsgeschichten fällt auch auf die Gestalt Ijobs neues Licht. Die traditionelle Sicht einer vorwiegend »moralischen«, »metaphysischen« Analyse des Problems des Bösen betrachtet Ijob lediglich auch durch die Brille des Prologs. Girard vermag aus der Sicht der Opfer einen unschuldigen Ijob vorzuführen, auf den sich der Haß der Allgemeinheit konzentriert. Diese Allgemeinheit deutet das Schicksal des Schuldlosen als sakrales Sündenbock-Opfer. Girards Perspektive ist die Perspektive des Opfers: die Perspektive eines Ijob, der von der gewalttätigen Gemeinschaft an Jahwe als den Durchbrecher des Teufelskreises von Gewalt und Gegengewalt appelliert.

### **Ijob – Ecce Homo**

*Eine Collage aus Bild, Text und Ton von Dieter Groß und Karl-Heinz Isele*

Die Tagungsteilnehmer erlebten die Erstaufführung dieser künstlerischen Annäherung an das Ijob-Thema.

Mit seinen Ijob-Darstellungen hält sich Groß vornehmlich an die anthropologische Ebene der Tagung, jenes Feld, auf dem Ijob wohl am einleuchtendsten zu vergegenwärtigen ist. Zwar gelingt ihm in der Darstellung der »Freunde« Ijobs auch Gesellschaftskritik: Bilder von hämisch lachenden Selbstgerechten, von Vorverurteiler-Typen, die für Gewalt in der Gesellschaft verantwortlich sind. Ebenso folgt er der Tagung auf das religionsgeschichtliche Feld, wenn er kunsthistorische Beispiele zitiert und in frappierender Nähe zu Girard Ijob als Christus-Typos belegen kann. Gerade dies aber führt ihn zu seinen Schwerpunkten auf die anthropologische Ebene zurück. Unterstützt von Karl-Heinz Isele und dessen meisterhafter Interpretation von Klavierwerken des 20. Jahrhunderts (Schönberg, Bartok, Ligeti), entwirft er aus der Empathie mit Ijob das Bild vom Menschen, vom Menschensohn: im Block, nackt, unter

Schmerzen des Leibes, unter Zweifeln und Konflikten der Seele, physisch vernichtet, psychisch nicht mehr auf die Reihe zu bringen, bricht der Ijob-Mensch-Menschensohn zusammen. Aber in diesem Zusammenbruch steht er auf als Träger eines Gewissens. Unversehens wird die »Selbstbefragung« des resignierenden, vereinsamten Ijob zum Narrenselbstbildnis des Künstlers, zur Narrenikone Jesu und damit zur Provokation einer »Selbstbefragung« des Betrachters. Mit Ludwig van Beethovens Adagio sostenuto aus der Sonate B-Dur eröffnet Karl-Heinz Isele den für solche Identifikationen notwendigen Zeitraum. In einem Raum des Nachdenkens, Verarbeitens, Durchbetens können der Künstler und die Betrachter seiner Bilder Ijobs Gewaltverzicht erlernen und auf das Evangelium hören: Dort weint nicht nur der Mensch zornige Tränen zu Gott hin, sondern auch ein mitleidender Gott Tränen für den Menschen.

*Franz Josef Klehr ist Referent für Philosophie und Musik an der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart. Seine Anschrift: Im Schellenkönig 61, 7000 Stuttgart 1.*

*Die entscheidenden Grundgedanken René Girards, in wenigen Punkten zusammengefaßt:*

»1. Die fundamentale menschliche Begierde ist von sich aus auf kein spezifisches Objekt hingeeordnet. Sie erstrebt jenes Gut, das ihr durch eine andere Begierde als erstrebenswert bezeichnet wird. Sie ahmt ein Vorbild nach.

2. Durch die Mimesis eines fremden (vorbildlichen) Strebens entsteht unweigerlich ein Konflikt, weil die zweite Begierde das gleiche Objekt wie die erste erstrebt. Aus dem Vorbild wird zugleich ein Rivale. Dabei wird das umstrittene Objekt aus dem Auge verloren. Je mehr die Begierde sich steigert, desto ausschließlicher richtet sie sich auf die fremde Begierde selber, verehrt und bekämpft diese in einem. Die Rivalität tendiert schließlich zur Gewalt, die nun selbst als erstrebenswert erscheint. Sie wird zum nachahmenswerten Zeichen eines erfolgreichen Lebens.

3. Da alle Menschen zur Gewalttätigkeit tendieren, ist ein friedliches Zusammenleben keineswegs selbstverständlich. Vernunft und guter Wille (contrat social) genügen nicht. Aufbrechende Rivalitäten können die bestehende Ordnung leicht gefährden, die Normen auflösen und die kulturellen Vorstellungen verwischen. Neue Räume relativen Friedens entstehen jedoch dort, wo die wechselseitigen Aggressionen plötzlich in die einmütige Gewalt aller gegen einen umschlagen (Sündenbockmechanismus).

4. Durch die kollektive Entladung der Leidenschaft auf den Sündenbock wird dieser zugleich sakralisiert. Er erscheint sowohl als verflucht wie als heilbringend. Von ihm geht ein sakraler Schrecken aus. Um ihn herum entstehen Tabuvorschriften und eine neue soziale Ordnung.

5. In den Opfern wird die ursprüngliche kollektive Übertragung der Gewalt auf den zufälligen Sündenbock in einem streng kontrollierten rituellen Rahmen nachvollzogen. Die internen Aggressionen werden dadurch einmal mehr nach außen abgeleitet, und die Gemeinschaft wird von Selbstzerstörung bewahrt.«

*Raymond Schwager, Brauchen wir einen Sündenbock? (57)*

Dieter Groß, Ijob. Tuschpinsel auf Papier 22,5 × 30,5 cm.

*Zu seiner Collage bei der Tagung in Weingarten hat der Künstler zwei umfangreiche, im Sommer 1990 entstandene Skizzenbücher verwendet: »Ijob: Das Bild eines Mannes am Boden« und »Ijob: Auf der Suche nach seinem Bild und dem seiner Freunde«. Aus dieser spontan hingeschriebenen Bilderfolge hat Dieter Groß, seit 1972 Professor an der Staatlichen Akademie der bildenden Künste, den »Ijob« noch einmal eigens für unsere Zeitschrift gemalt. Seine Anschrift: Friedemannweg 14, 7000 Stuttgart 80.*



## Ein Mann wie Ijob

Anmerkungen zu Fridolin Stier und seinen Aufzeichnungen »Vielleicht ist irgendwo Tag«

*In diesem Jahr gedenken wir zum zehnten Mal des Todes von Fridolin Stier. Aus diesem Anlaß haben wir Paul Konrad Kurz um jenen Text gebeten, den er seinerzeit zu Stiers Aufzeichnungen »Vielleicht ist irgendwo Tag« verfaßt hat. Da dieses Werk von Fridolin Stier in unserer Zeitschrift bislang nicht besprochen worden ist, widmen wir diese Würdigung aus der Feder von Paul Konrad Kurz dem Andenken des großen Tübinger Alttestamentlers.*

Vor einigen Jahren fragten die Herausgeber der Geburtstagschrift für den Kösel-Verleger Heinrich Wild Autoren nach notwendigen Büchern heute. Namhafte Professoren antworteten mit Vorschlägen zu neuen Sachbüchern, Bildungsbüchern, Erwachsenenkatechismen. Ich votierte damals für ein Buch, das *persönliche Erfahrungen mit dem Glauben* mitteilt. Mir schien, es mangle den Christen weniger an Sachbüchern als an Erfahrungsberichten, welche mit dem »Stoff des Lebens« die je persönliche Existenz einlassen: Verdunkelungen, Verwerfungen, Konflikte, Leiden, Verringerung des Leidensdrucks, Wegsuche ins Hellere. Leiden die Christen in unseren Ländern mehr an der mangelnden Weitergabe von Begriffen und Begriffserklärungen oder an der mangelnden Weitergabe von konkreten Erfahrungen? Wem nützt eine in die Abstraktion vorgeschobene Begriffsklarheit, welche die emotionalen Nöte, Verdunkelungen, Schwierigkeiten der Menschen, Gruppen, Generationen weithin außer acht läßt? Vermutlich wird der lebendige Gott immer noch mehr durch das Leben als durch die Deklaration von Begriffen bezeugt.

Die Geschichte des christlichen Glaubens ist nicht nur die Geschichte der Großkirche und ihrer (intellektualisierten) Lehre, sondern auch die Lebensgeschichte einzelner Menschen und ihrer brüderlichen Beziehungen zu anderen Menschen. Glaube, Hoffnung, Liebe ereignen sich – pointiert ausgedrückt – nicht in der (für die Gemeinschaft und Rationalität wichtigen) Lehre, sondern in konkreten Menschen. Menschen, die Autorität zu vertreten haben, tun sich mit persönlichen Mitteilungen schwer. Sie haben selten den Mut, ihre soziale Rolle zu durchbrechen. Sie wollen stets Autorität sein (müssen sie das?). Der christliche Glaube selbst ist eine Art Autorität. Vielleicht sind beide – die Autorität als Rolle und der Glaube als Autorität – Gründe, warum es so wenig persönliche Aufzeichnungen von Christen gibt. Sie müßten ihre Subjektivität, ihre Ängste, ihre Sinne, ihre Gefühle zulassen. Sie müßten nicht ihr Besessenwissen, sondern ihre wahren Gespräche mit sich

selbst, ihren Freunden, ihrer Zukunft, ihrer Gruppe, ihrem Gott mitteilen. Vielleicht muß einer für solche Aufzeichnungen die Angst um seinen Ruf verlieren. Vielleicht muß einer für diese Aufrichtigkeit in die Nähe des Todes geraten. Der Schreiber der Tübinger Aufzeichnungen »Vielleicht ist irgendwo Tag« ist in Geburts- und Todesnähe geraten.

### *Fragen an die Theologen*

Fridolin Stier, ihr Verfasser, ist 1902 als Lehrersohn (aus bäuerlicher Großfamilie) im oberschwäbischen Allgäu geboren. Er war Professor für Altes Testament an der katholisch-theologischen, später an der philosophischen Fakultät in Tübingen. Von ihm stammen sprachmächtige Übertragungen der Psalmen und des Buches Ijob. Die Veröffentlichung der persönlichen Aufzeichnungen von 1965 bis 1974 geschah auf Drängen der Freunde, die deren repräsentative Bedeutung und literarischen Rang erkannten. Der Schreiber dieser Sätze gehört zu den Drängern. Er erhielt vor Jahren von dem brüderlichen Freund Fridolin Stier Einsicht in seine Aufzeichnungen.

Sie beginnen, scheinbar untheologisch, mit dem Tod der geliebten Katze. »Hast Du es gesehen – das Elend deiner Kreaturen?« Bist Du der Schöpfer oder der Ohnmächtige in den Geschöpfen? »Incipit lamentatio.« »Im Bauch des Fisches« hätte nach Stiers Willen der Titel der Aufzeichnungen sein sollen. Ijob redet heute mit Gott. Abraham zieht »über die Begriffe hinaus« in die Fremde. Jona ruft – durch die Exodustheologie hindurch – aus dem »Bauch des Fisches«. Der Jona-Titel war durch eine unbekannte Schrift belegt. Der jetzige Titel ist den Schlußzeilen eines Gedichteintrags vom 3. November 1971 entnommen.

Stier, der die Kraft und den Anspruch des Wortes spürt, fragt die Theologen nach ihrem Verhältnis zur Sprache, die Redner nach ihrem Verhältnis zum Schöpfergott, die Wissenschaften nach ihrem Verhältnis zur »Wirklichkeit«. Er kritisiert die Wissensrede der Professoren, die über ihrem Gegenstand stehen. Er ironisiert die »Weltmeister der Gottesgelahrtheit«. Der Erzähler Stier erzählt die *Anekdote*, wie Thomas von Aquin in seinem Traktat »De Deo creatore« unter dem Arm zum »Allerhöchsten« gerufen wird. Der empfängt ihn in der Tiefe des Ozeans inmitten von Kraken. »Und Er sprach: Du wunderst dich, Thomas, daß ich dich hier unten empfangen. Schau um dich: In concretis et individuis, non in universalibus gaudium meum. Dein Traktat ist mir zu abstrakt, auch vermisste ich darin die quaestio de Dei creato-

*ris intima ad creata relatione . . .* (204f). «Stier spürt geradezu sinnhaft, daß alle Wesen Schöpfung sind, nicht nur die großen, lichten, sondern auch die Ameisen, die Leberegel, die Kalamare. Er hört die Klage der Fische, Vögel, Bäume. Er sieht sie am Werk, die Zerstörer der Erde. Er fragt wie der Psalmist nach der geplagten Menschen, nach der wimmelnden Kreatur Sinn. Er hadert mit Gottes Schweigen.

#### Leibhafte Nähe

Dann passiert das Unvorhersehbare. Die geliebte Tochter, im Tagebuch unter dem Namen *Sibylle*, Tübinger Studentin, kommt durch einen Autounfall ums Leben (7. 9. 1971). Was nun folgt, das *Tagebuch mit einer Toten*, ist einzigartig in der zeitgenössischen Literatur. So hat in den letzten Jahren niemand seine Gespräche mit einer Toten mitgeteilt, sein Verstummen, seine Tränen, seine Befragungen, seine Leere, seine Gebete, seine Träume, sein Gewölle, seinen Herzensamber. Und dann geschah es wieder und wieder: die Abwesende wird intensiv anwesend. Durch die mystische Aufgebrochenheit des Vaters kommt Sibylle, »erscheint« streng, schaut von »drüben« schweigend, durchdringt den Vater, den Freund, den Mann Gottes.

Stiers Aufzeichnungen sind ganz dialogisch. Der Schreibende ist vertraut mit theologischer Lehre und philosophischem Begriff, mit naturwissenschaftlicher Methode und linguistischer Analyse. Aber er sieht, hört, fühlt. Er spürt Nähe leibhaftig. Er erfährt sich angesprochen. Drei Jahre vor dem Tod der Tochter notiert er:

»Oft im Gespräch, oft unversehens . . . auf der Straße, im Dunkel der Nacht spricht es mich an, sagt zu mir: *Du*, und wie ein Echo hör' ich in mir *DU, DU, DU*. Ob das Antwortecho meines ist? Ich weiß nur, daß nicht ich es bin, der das Gespräch beginnt« (16).

Viele Einträge bezeugen mystisches Bewußtsein: intensiv erfahrene Gegenwart, Ganzheit, Schöpfungsbeußtsein. Die Naturwissenschaften, kritisiert Stier, haben die »Natur ohne Gott« zu ihrem Gegenstand gemacht, die Theologie »Gott ohne die Natur« (Er hat sie zwar erschaffen, aber nichts mehr mit ihr zu schaffen). Stier sieht sich an einem dritten Ort, meint zu erkennen, wie die »Objekte«, mit denen Naturwissenschaft und Theologie »vor sich hin werkeln«, sich zusammmentun und in ein Drittes wandeln: »das *Große Subjekt*«. Er beklagt, daß in der »puren Intellektualität die feinen Sinne des Geistes, die Fühler der Seele absterben, die das Wirken Gottes in allem Wirklichen erwittern«.

#### Ein Elementarbuch der Glaubenserfahrung

Aus Stiers Aufzeichnungen spricht das differenzierte Bewußtsein eines aufgeklärten Christen heute, der seine Unschuld nicht verloren hat. Wie ein neuer Kohelet treibt er die Sinnfrage durch sein Bewußtsein. In begnadeten Augenblicken wird der dunkle Gott theophan, Welt epiphan: im Dunkellicht »erscheint« seine Gegenwart. Stier geht es in seinem Beten, Suchen, Fragen um die *Erscheinung der Schöpfung*, um die Erscheinung des Menschen, um die Epiphaniefähigkeit der Sprache.

»Ob ich je mal die Sprache finde, die zwiefühlige, zwiesichtige, zwiehörige Art meiner Wirklichkeitserfahrungen auszudrücken?« (279)

»Zu meinem Erwachen gehört der kosmische Schauer, *tremunt potestates* – ob sich eine *Sprache* fände, eine Denker-, Dichter- und Theologensprache, die über den *tremor potestatum* nicht nur zu reden wüßte, sondern vom Zittern der himmlischen Mächte ergriffen, geschüttelt und erschüttert, dessen irdisches Echo wäre?« (383)

Es geht in Fridolin Stiers Tagebuch um nichts weniger als um *Seine Erscheinung* in dieser Welt, um den Sinn des Lebens zu ihm hin. Fäden zahlreicher literarischer Gattungen durchwirken die Textur: Bericht, Nachricht, Glosse, Erzählung, kritischer Essay und bibeltheologische Reflexion – und immer wieder Gebet. In einem strengen Sinn löste Fridolin Stier das Kafkawort ein (das er aus der Lektüre nicht kannte): »*Schreiben als Form des Gebets*«. Letzter Eintrag des Abraham-Exodus-Menschen: » . . . und du wirst jene Stimme hören, die du noch nie gehört, sehr nah und gewaltig wirst du sie ruhen hören: ICH BIN DA!«

Stier hat seinen Mitchristen ein Elementarbuch der Glaubenserfahrung übergeben. Diese Tübinger Aufzeichnungen werden in die Bewußtseins- und Glaubensgeschichte der deutschsprachigen Christen eingehen. Durch die Einträge hindurch wird die Gestalt eines prophetischen Christen sichtbar. Ein Erfahrungs-, Leidens- und Trostbuch des späten 20. Jahrhunderts.

Fridolin Stier, *Vielleicht ist irgendwo Tag. Aufzeichnungen Bd. I. F. H. Kerle Heidelberg-Freiburg* 1991, 384 S., geb. DM 48,00

Fridolin Stier, *Am der Wurzel der Berge. Aufzeichnungen Bd. II. Herder Freiburg 1984, 270 S., geb. DM 39,80.*

Dr. phil. Paul Konrad Kurz ist Schriftsteller. Seine Anschrift: Pater-Köster-Weg 9 Buchendorf, 8035 Gauting.

# Jahr mit der Bibel 1992

Projekte und Arbeitshilfen

## Ökumenische Kreuzfahrt zum Bibeljahr

*Länder der Bibel: Griechenland, Türkei, Ägypten und Israel.* Unter diesem Motto steht eine ökumenische Kreuzfahrt vom 12.–26. 9. 1992, die gemeinsam von der Deutschen Bibelgesellschaft in Stuttgart, dem Katholischen Bibelwerk in Stuttgart und den Biblischen Reisen in Stuttgart getragen wird. Begleitet wird die Reise vom Vorsitzenden der Deutschen Bibelgesellschaft, dem Landessuperintendenten der Lippischen Landeskirche, D. Dr. Ako Haarbeck, und von Dr. Franz-Josef Ortkemper, dem Direktor des Katholischen Bibelwerks e. V. Es ist übrigens das erste Mal, daß Evangelische Bibelgesellschaft und Katholisches Bibelwerk gemeinsam eine solche Reise tragen.

Ausgang und Endpunkt der Kreuzfahrt ist der Hafen von Venedig. Die Kreuzfahrt führt über Kreta (ganztägige Besichtigung) nach Alexandrien in Ägypten. Von dort wird sich für Erstbesucher eine Fahrt nach Kairo, zu den Pyramiden und nach Memphis anschließen; alternativ besteht die Möglichkeit, zum Sinai-Massiv zu fahren, mit einem Aufstieg auf den Mosesberg. Von Alexandrien geht es dann weiter nach Israel. Auch dort gibt es zwei verschiedene Programmangebote, für Erstbesucher natürlich Jerusalem, Nazaret und den See Gennesaret. Für Kenner gibt es ein Alternativprogramm.

Weiter geht es dann auf den Spuren des Apostels Paulus nach Perge und Antalya im Süden der Türkei, von dort weiter nach Ephesus, wo Paulus für Jahre sein Hauptquartier aufgeschlagen hatte. Schließlich steht Korinth auf dem Programm; für die Gemeinde in Korinth hat Paulus bekanntlich sehr viel Geduld, Mühe und Arbeitskraft aufgebracht.

Die Reisezeit auf dem Schiff wird natürlich genützt für Bibelkreise, Vorträge und Einführungen in die Landausflüge. Jedoch wird die Erholung nicht zu kurz kommen. Diese Kreuzfahrt gibt Gelegenheit, in relativ kurzer Zeit viele Stätten kennenzulernen, die für die Bibel wie für das frühe Christentum bedeutsam sind. Einen ausführlichen Prospekt mit näheren Informationen erhalten Sie bei: Biblische Reisen, Silberburgstr. 121, 7000 Stuttgart 1, Tel. 07 11/61 92 50.

## Eine interessante Bibelausgabe

darf natürlich zum Bibeljahr nicht fehlen! Der Verlag Katholisches Bibelwerk hat eigens zum Bibeljahr eine Bibel mit Bildern, Erklärungen und Leseplan entwickelt. Diese handliche Ausgabe mit der Einheitsübersetzung ist durch 8 Bild-Text-Blöcke aufgelockert, die

den Festzeiten des Kirchenjahres zugeordnet sind. Sie erschließen biblische Leitgedanken und Leitfiguren für die heutige Zeit. Kurze meditative Texte werden durch Farbbilder aus der Kunst und der Welt von heute ergänzt. Die Bibel enthält auch den in ökumenischer Zusammenarbeit erstellten Jahresleseplan mit 53 Wochentexten, die im Blick auf das Kirchenjahr ausgewählt wurden. Außerdem enthält die Bibel einen Plan mit der liturgischen Leseordnung für den katholischen Gottesdienst. Diese Bibel kostet DM 36,00 und ist beim Verlag Katholisches Bibelwerk (s. u.) zu beziehen. Bitte geben Sie präzise den Titel an: *Die Bibel mit Bildern, Erklärungen und Leseplan!*

## Werkbuch zum Bibeljahr

Gemeinsam mit der evangelischen Deutschen Bibelgesellschaft hat das Katholische Bibelwerk ein Werkbuch zum Jahr mit der Bibel entwickelt. In diesem ökumenischen Werkbuch zur Bibelarbeit werden einfache und gut anwendbare Modelle für die Bibelarbeit mit Kindern, Jugendlichen, Familien und Erwachsenen vorgestellt. Darüber hinaus bietet es praktische Anleitungen zur Durchführung ausgewählter Einzelprojekte, z. B. Bibelfest, Bibelwochen, Gemeindebesinnungstage u. ä. Die Autoren der an Zielgruppen orientierten Modelle kommen aus der evangelischen und katholischen Kirche, aus den Reihen der Orthodoxen, der Altkatholiken und der Freikirchen. Dadurch spiegelt dieses Werkbuch erstmals die Erfahrungen breiter Kreise mit der praktischen Bibelarbeit wider. Das Werkbuch enthält u. a. 7 Arbeitsmodelle für Kinder, 7 für Jugendliche, 5 für Familien und 6 für Erwachsene. Sein Titel: *Bibel vor Ort. Ökumenisches Werkbuch zur Bibelarbeit.* Dieses Werkbuch sollte in jeder Gemeinde mindestens einmal vorhanden sein, nicht nur für Hauptamtliche, sondern für alle Verantwortlichen überhaupt. Wir erhoffen uns von diesem Werkbuch, daß die Gruppen in der Gemeinde und auch die Bildungswerke angeregt werden, im Bibeljahr 1992 einen starken biblischen Akzent in ihrer Arbeit zu setzen. Und wir erhoffen uns noch mehr, daß die Anregungen dieses Werkbuches über das Bibeljahr hinauswirken und insgesamt helfen, die Gemeindearbeit stärker biblisch zu prägen.

Das Werkbuch umfaßt ca. 200 Seiten und kostet DM 32,00. Es ist zu beziehen bei: Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH, Silberburgstraße 121, 7000 Stuttgart 1, Tel. 07 11/6 19 20 34. Übrigens: Für Mitglieder des Katholischen Bibelwerks e. V. gibt es auf die Produktionen des Verlags einen Rabatt von 10%!

### Faszination Bibel

Unter diesem Thema erscheint in diesen Tagen beim Katholischen Bibelwerk das *Bibeljahrbuch 1992*. Das Bibeljahrbuch des Katholischen Bibelwerks ist dieses Mal auf das »Jahr mit der Bibel« ausgerichtet und möchte die Vereine und Gruppen in den Gemeinden motivieren, eine ihrer monatlichen Zusammenkünfte im Bibeljahr bewußt unter einen biblischen Text zu stellen. Für jeden Monat des Jahres wird im Bibeljahrbuch ein zentraler biblischer Text exegetisch-geistlich erschlossen. Am Ende finden sich jeweils konkrete Anregungen für den Umgang mit dem Text in Gruppen. Dem Bibeljahrbuch ist eine große Verbreitung zu wünschen, vor allem bei den Verantwortlichen in der Gemeindegemeinschaft. Das Bibeljahrbuch kostet 13,80 DM. Bestellungen an: Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH, Silberburgstraße 121, 7000 Stuttgart 1, Tel. 07 11/6 19 20 34. Bestellen Sie bitte rasch!

### Große Texte der Bibel

Eine weitere gemeinsame Publikation mit der Deutschen Bibelgesellschaft ist das von E. Lippold/A. Vagedes herausgegebene Buch: *Große Texte der Bibel*, für jede Woche erklärt von Persönlichkeiten aus Kirche, Literatur und Politik. In diesem Buch sind 53 Kerntexte des Alten und Neuen Testaments ausgewählt. 53 bekannte Autoren haben aus ihrer Sicht zu jedem Bibeltext eine Deutung geschrieben, u. a. Johannes Rau, Hanna-Renate Laurien, Eduard Lohse, Werner Remmers, Rita Süßmuth u. v. a. Das Buch ist beim Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH zu beziehen (s. o.).

### Bibellesebuch 92

Dieses *Bibellesebuch* folgt dem Bibelleseplan der Ökumenischen Arbeitsgemeinschaft für Bibellesen. Der Bibelleseplan führt mit einem täglichen Schrifttext in 4 Jahren durch das gesamte Neue Testament, in 8 Jahren durch die gesamte Bibel. Das *Bibellesebuch* erscheint erstmalig im Jahr 1992; das Projekt soll in den nächsten Jahren fortgesetzt werden. Es bietet eine gute Ergänzung zum Bibelleseplan, denn hier sind die jeweiligen Schrifttexte für jeden Tag des Jahres abgedruckt, abwechselnd in der Luther-, der Einheitsübersetzung und der Übersetzung der Bibel in heutigem Deutsch. Evangelische und katholische Autoren haben Einführungen in die jeweiligen biblischen Bücher sowie eine kurze meditative Anregung zum jeweiligen Tagestext verfaßt. Eine gute und wertvolle Hilfe für das tägliche Bibellesen! Das Buch kostet 16,80 DM und ist zu beziehen

beim Verlag Katholisches Bibelwerk (s. o.). Bei Abnahme von 10 Exemplaren gibt es ein Freixemplar im Verkaufskarton. Ein Buch, das man zum Bibeljahr verschenken könnte! Vgl. dazu auch die Besprechung in der Biblischen Bücherschau!

### Ökumenischer Bibelleseplan

Schließlich sei auf den *Ökumenischen Bibelleseplan* hingewiesen, den das Katholische Bibelwerk e. V. seit vielen Jahren herausbringt. Das Bibeljahr könnte ein Anlaß sein, ihn auch einmal bei Freunden und Bekannten oder Gemeindegliedern bekanntzumachen! Der Bibelleseplan ist sehr handlich und kann in jede Bibel eingelegt werden. Übrigens haben sich viele Leute zur Gewohnheit gemacht, den Bibelleseplan ihrer jeweiligen Weihnachtspost beizulegen. Auf diese Weise könnte man vielleicht den einen oder anderen anregen, sich im Bibeljahr etwas stärker in die Botschaft der Bibel zu vertiefen. Der Leseplan kostet: DM 1,50 (einschl. Porto), 10 Expl. DM 5,-; 50 Expl. DM 15,-; 100 Expl. DM 25,-; 1000 Expl. DM 180,- (jeweils einschl. Porto). Er ist zu beziehen bei: Katholisches Bibelwerk e. V., Silberburgstr. 121, 7000 Stuttgart 1, Tel. 07 11/62 60 01.

### Bibel-Teilen

Viele Christen suchen nach einer neuen Art, gemeinsam die Bibel zu lesen. Die afrikanische Methode des Bibel-Teilens hat auch bei uns schon weite Verbreitung gefunden. Wenig bekannt ist, daß es verschiedene Methoden des Bibel-Teilens gibt, die jeweils von anderen Fragestellungen ausgehen. MISSIO München hat gemeinsam mit dem Katholischen Bibelwerk einen Set von 5 Heften herausgegeben: *Sie werden auf meine Stimme hören. Vier Wege des Bibel-Teilens*, von Oswald Hirmer. Die 5 Hefte mit einer Übersichtskarte der Methoden kosten insgesamt DM 6,00 und sind unter der Bestell-Nr. 624 zu beziehen bei: missio Verlags- und Vertriebsgesellschaft mbH, Pettenkoferstr. 26, 8000 München 2, Tel. 0 89/5 16 20.

### Bibelfest

Ein ökumenischer Arbeitskreis »Ein Fest mit der Bibel« hat eine Menge von Ideen für ein Bibelfest gesammelt und zusammengestellt. Das DIN-A4-Heft mit interessanten Kopiervorlagen hat den Titel *Freut Euch mit! Ein Fest mit der Bibel. Ideen und Materialien*. Es kostet DM 5,00 und ist zu beziehen bei: Stadtmission Hannover, Knochenhauerstraße 42, 3000 Hannover 1, Telefon 05 11/32 69 21-22.



## Erlebnisausstellung zum Jahr mit der Bibel

Wenn vielen Menschen heute die Bibel als unzugänglich und etwas antiquiert erscheint, dann liegt es nicht an ihrer Botschaft. Es ist nicht die Botschaft der Bibel, es sind die Wege und die Zugänge, die nicht aktuell und zeitgemäß erscheinen. Die Erlebnisausstellung, die eigens für das Jahr mit der Bibel konzipiert wurde, ist ein Versuch, neue Wege der Vermittlung zu gehen.

Die Ausstellung möchte einen erlebnisorientierten Zugang zur Bibel ermöglichen. Hier wird nicht belehrt und doziert, sondern der Besucher und die Besucherin werden auf verschiedene Art und Weise beteiligt. Der »unterhaltsame« Weg, der hier beschritten wird, steht keinesfalls in Spannung mit dem theologischen Anliegen der Ausstellung, die Bibel als Quelle des Lebens, als Wort Gottes lebendig werden zu lassen.

Die Ausstellung besteht aus verschiedenen Abteilungen. Hier eine kurze Übersicht:

### I. Die Gestalt der Bibel im Wechsel der Zeit

1. Beduinenzelt mit Egli-Figuren – die Bibel wird erzählt.  
Besucherbeteiligung: Eine Geschichte aus der Bibel hören.
2. Schreibpult eines mittelalterlichen Klosters – die Bibel wird auf Pergament abgeschrieben.  
Besucherbeteiligung: Die Bibel wird von den Besuchern auf Pergamentpapier abgeschrieben.
3. Gutenberg-Druckerpresse – die Bibel wird gedruckt.  
Besucherbeteiligung: Die Besucher können selbständig einen Bibelabschnitt mit Hilfe der Druckerpresse drucken.
4. Computer-Bibel – die Bibel wird gespeichert. Ein Erlebniszugang wird über Bibel-Quiz, Comicgeschichten aus der Bibel, Bibellexikon mit Karten usw. geschaffen.

### II. »Begegnungen«

fünf Bilder von Emil Nolde zu den Gesprächen Jesu, dazu fünf Drucke

Besucherbeteiligung: Im Rahmen einer Führung können Ausstellungsbesucher eine ausführliche Interpretation zu den einzelnen Bildern hören und darüber miteinander ins Gespräch kommen (z. B. vor der Führung kurzes Brainstorming ...).

### III. Bibel heute

1. Posteralbum mit Stimmen von Prominenten zur Bibel
2. CD-Player mit Kopfhörer – Pop- und Rockmusik mit biblischen Texten

3. Ihre Meinung zur Ausstellung und zur Bibel: Meckerswand und Gästebuch

4. Bibelshop »Jedem seine Bibel«

### IV. Multi-Media-Show

Die Multi-Media-Show wird unter dem Titel »Die Bibel – das Buch meines Lebens« mit vier Projektoren (Überblendtechnik) aufgeführt. Tagsüber kann die Multi-Media-Show im Non-Stop-Betrieb gezeigt werden.

Sehr empfehlenswert ist es, ein attraktives Beiprogramm mit und um die Erlebnisausstellung herum anzubieten: Eröffnung der Ausstellung mit einer Vernissage, Führungen, Filmcafé, Konzerte, Workshops, Podiumsdiskussionen etc. Der Phantasie sind keine Grenzen gesetzt.

### Technisches

Auf- und Abbau der Erlebnisausstellung wird von einem Mitarbeiter/Mitarbeiterin der Deutschen Bibelgesellschaft verantwortet. Je nach den räumlichen Voraussetzungen erfordert die Ausstellung einen Platzbedarf von 200–400 m<sup>2</sup>.

### Kosten und Ausleihdauer

Vom Veranstalter wird erwartet, daß er die Kosten für den Tagungsort der Ausstellung übernimmt. Als Ausleihgebühr wird für die erste Woche DM 400,00, für jede weitere Woche DM 100,00 berechnet. Die ideale Ausstellungsdauer liegt zwischen zwei und drei Wochen. Mindestausleihdauer sind 10 Tage. Die Ausstellung kann über Eintritt (3,- bis 5,- DM) finanziert werden.

### Bestellungen

Informationen, Beratung und Bestellungen sind möglich bei: Frau Kullmann, Deutsche Bibelgesellschaft, Balinger Str. 31, 7000 Stuttgart-Möhringen, Tel. 07 11/71 81-2 42.

### »Jesus heilt den blinden Bartimäus«

heißt der Titel des Holzschnitts zu Mk 10,46–52, den wir auf der Umschlagseite IV dieses Heftes abgedruckt haben. Das Original hat die Maße 45 × 55 cm. Der Autor des Blattes heißt Robert Hammerstiel, ist 1933 in Wetschitz/Banat geboren und lebt seit 1947 in Österreich. Sein Verleger ist die »Galerie im Unteren Tor« in Bietigheim-Bissingen, die sich auf die Betreuung von Holzschnitzern spezialisiert hat. Von Hammerstiel hat sie 1990 ein großformatiges Buch »Galiläa und Jerusalem« mit differenziert gedruckten Skizzen und Holzschnitten veröffentlicht, zu erwerben über Postfach 13 29 in 7120 Bietigheim-Bissingen.



## Professor Dr. Heinrich Groß fünfundundsiebzig Jahre alt

Am 13. 9. 1991 vollendete der frühere Trierer und Regensburger Alttestamentler Prälat Prof. Dr. Lic bibl. Heinrich Groß sein 75. Lebensjahr. Für den im Kriegsjahr 1916 in Königfeld bei Bonn geborenen Heinrich Groß blieb auch der Zweite Weltkrieg nicht ohne Einwirkung auf seinen Lebensweg, insofern nämlich der junge Student sein im Bischöflichen Priesterseminar zu Trier begonnenes Studium der Philosophie und Theologie erst nach einer fast sechsjährigen Unterbrechung, die er als Sanitätsdienstgrad in vorderster Front zu verbringen gezwungen war, beenden und mit der Priesterweihe 1948 abschließen konnte. Unmittelbar darauf folgte an der Universität Bonn und am Päpstlichen Bibelinstitut in Rom ein Weiterstudium in alttestamentlicher Exegese und in altorientalischen Sprachen, in dessen Verlauf Heinrich Groß den Grad eines Doktors der Theologie (Bonn) und den eines Lizentiaten der Bibelwissenschaft (Rom) erwerben konnte. Bald darauf habilitierte sich Heinrich Groß an der Theologischen Fakultät Trier, wo er von 1953–1962 Biblische Einleitungswissenschaft und Biblisch-orientalische Sprachen und von 1962–1968 als Nachfolger seines Lehrers Hubert Junker Exegese des Alten Testaments lehrte. 1968 folgte Heinrich Groß einem Ruf auf den Lehrstuhl für Biblische Theologie des Alten Testaments an der Universität Regensburg, wo er bis zu seiner Emeritierung 1983 wirkte.

Grundlegend und wegweisend für das biblisch-theologische Arbeitsprogramm von Heinrich Groß waren seine Doktorarbeit »Weltherrschaft als religiöse Idee im Alten Testament« (Bonn 1953) und seine Habilitationsschrift »Die Idee vom ewigen und allgemeinen Weltfrieden im Alten Orient und im Alten Testament« (Trier 1965. <sup>2</sup>1967). Beide Arbeiten dokumentieren, wie Heinrich Groß sich als Forscher und Lehrer sowohl dem Erbe der kirchlichen Tradition wie auch der Dynamik des innerbiblischen Offenbarungsfortschritts verpflichtet wußte und wie er vor allem in der Herausarbeitung der eschatologischen Dimension von Gottes heilsgeschichtlicher Offenbarung seiner Exegese eine ausgesprochen theologische Ausrichtung zu geben vermochte. Nach dem Konzil ergab sich für Heinrich Groß, der in ungezählten Vortragsveranstaltungen und Arbeitswochen, Wochenendseminaren und Fortbildungskursen in vorbildlicher Weise Schriftauslegung und Lehrverkündigung zu verbinden wußte, die Notwendigkeit, auch für die biblisch interessierten Laien die Er-

träge der exegetischen Forschung in einer »Kleinen Bibelkunde zum Alten Testament« (München 1967) aufzuarbeiten und darzustellen. Die Frucht seiner eigenen wissenschaftlichen Arbeit und seiner geistlichen Bemühung um das Zeugnis der Offenbarung Gottes hat Heinrich Groß in mehreren Kommentarwerken eingebracht: so in der Erklärung der Bücher Tobit, Judit und Ester (EB-AT II, Würzburg <sup>4</sup>1970, 483–600), des Buches Ijob (NEB-AT, Würzburg 1986), der Klagelieder (NEB-AT, Würzburg 1986) sowie in der Auslegung der Psalmen (zusammen mit Heinz Reinelt: Geistliche Schriftlesung 9,1–2, Düsseldorf 1978, 1980). Dazu kommen zahlreiche Artikel in wissenschaftlichen Zeitschriften, Sammelwerken und Lexika. Mehr im Stillen, jedoch in der Sache nicht weniger intensiv, vollzog sich die mühsame und über viele Jahre sich hinziehende Mitarbeit an der Einheitsübersetzung und an der Nova Vulgata.

Kein Wunder, daß Heinrich Groß wegen seines reichen Wissens auf dem Gebiet der Biblischen Theologie und seines Interesses für die Systematik, aber auch wegen seiner Aufgeschlossenheit für die Probleme der Kirche und ihres Dienstes in der Welt immer wieder um seinen Rat und seine Mitwirkung angegangen wurde: als Konsultor der Nova Vulgata-Kommission in Rom, als Berater der Kommission für Wissenschaft und Kultur bei der Deutschen Bischofskonferenz, als Vorsitzender des Fakultätentages und der Arbeitsgemeinschaft der deutschsprachigen katholischen Alttestamentler und nicht zuletzt als Mitglied des Wissenschaftlichen Beirates des Katholischen Bibelwerkes und dessen Diözesanleiter in Trier.

»Freude an der Weisung des Herrn«: so lautet der Titel einer Festschrift, die mit Beiträgen zur Theologie der Psalmen (Stuttgart 1986. <sup>2</sup>1987) Heinrich Groß zu seinem 70. Geburtstag überreicht worden ist. Der Titel dieser Festschrift kennzeichnet treffend die gläubige Grundeinstellung von Heinrich Groß, der als Forscher und Lehrer ebenso wie als Priester und Mann der Kirche die ihn zutiefst prägende Verbundenheit mit dem Wort Gottes und der ihm innewohnenden Weisung nie verleugnet hat.

*Ernst Haag*

*Heinrich Groß, Ijob. Neue Echter-Bibel 13. 1986, 152 S. kt. DM 34,00*

*Heinrich Groß, Klagelieder. Neue Echter-Bibel 14. 1986, 92 S. kt. DM 24,00*

*Heinrich Groß, Tobit / Judit. Neue Echter-Bibel 19. 1987, 124 S. kt. DM 28,00*



## zum Thema des Heftes

René Girard

### Das Heilige und die Gewalt

Nach der Originalausgabe *La Violence et le sacré*, aus dem Französischen von Elisabeth Mainberger-Ruh. Benziger Zürich 1987, 484 S. geb. mit Schutzumschlag DM 64,00.

Erst sechzehn Jahre nach seiner Erstveröffentlichung ist das Hauptwerk des französischen, an der Stanford-Universität in den USA lehrenden Literaturwissenschaftlers René Girard, dessen Werke bereits in mehrere Sprachen übersetzt wurden und seit zehn Jahren im französisch-amerikanischen Sprachraum die kultur-theoretische Diskussion bestimmen, ins Deutsche übersetzt worden. In diesem Werk versucht Girard dem Wesen des Heiligen in den primitiven Gesellschaften, die noch kein eigenes Rechtssystem entwickelt haben, auf die Spur zu kommen. Exemplarisch bedient er sich dabei vor allem der klassischen griechischen Tragödien von Sophokles: *König Oidipus*, und Euripides: *Die Bakchen*.

Ausgangspunkt für Girard ist die aus der Literatur gewonnene Erkenntnis, daß die gegenseitige Nachahmung ein zentrales Element das ganzen menschlichen Verhaltens ist. Dabei geht es ihm nicht so sehr um die äußerliche Nachahmung von Sprache, Gestik oder Mimik, sondern viel fundamentaler um die Nachahmung eines fremden Begehrens, um die Mimesis. Wünsche und Verlangen richten sich ganz nach den Begierden eines Vorbildes. Solange diese Aneignungsmimesis nur unbegrenzte Objekte ins Spiel bringt, bleibt sie unproblematisch, sobald aber das begehrte Objekt (Nahrungsmittel, Sexualobjekt, eine Position in der Gesellschaft) begrenzt ist, muß es unweigerlich zur Rivalität kommen.

Besonders deutlich zeigt sich nach Girard die zur totalen Rivalität führende Macht der Mimesis in der Krise des Opferkultes (sakrifizielle Krise), in der alle kulturellen Unterscheidungen verschwinden und der gegenseitigen Nachahmung keine Barrieren mehr entgegengestellt sind. Seuchenartig, wie eine Plage, breitet sich in solchen Krisen die Mimesis aus, steckt alle an und führt schlußendlich zum Krieg aller gegen alle. Dieser Kampf eines jeden würde nun mit der Zeit die Gemeinschaft zerstören, wenn nicht der »Sündenbockmechanismus« die Menschen vor dem Untergang rettete. Dieser unbewußte, kollektive Mechanismus tritt dann ein, wenn eine zufällige Gewalttat gegen einen der Gruppe von allen anderen nachgeahmt wird. Das Opfer wird aus der Gemeinschaft ausgestoßen oder getötet. Dieser vertriebene oder tote Sündenbock wird unter zweifacher Rücksicht erfahren: Einerseits erscheint er als das absolut Böse, weil er für die gesellschaftliche Krise verant-

wortlich gemacht wird, andererseits sieht man in ihm auch den Heilsbringer, weil durch seine Vertreibung bzw. seinen Tod die Krise beendet wurde und der Friede in der Gruppe wieder zurückkehrte.

Genau diese doppelte Erfahrung von Böse und Gut zugleich ist aber die primitive Erfahrung des Heiligen (*tremendum* und *fascinatum*). Aus diesem ursprünglichen Ereignis entsteht eine neue kulturelle Ordnung. Verbote und Regeln (Inzestverbot, Heiratsregeln) sollen verhindern, daß die Gewalt in der Gesellschaft wieder ausbricht. In Form von Riten wird auf kontrollierte Weise, als Opfer, der ursprüngliche Lynchmord wiederholt, um dadurch den neuen Frieden immer wieder zu stärken. Mythen erzählen den Gründungsmord aus der Perspektive der Verfolger und garantieren somit, daß die eigentliche Wahrheit unbewußt und verschleiert bleibt.

Mit dieser Theorie erklärt Girard den eigentlichen Sinn der primitiven Religionen. Sie haben die Aufgabe, die Menschen vor ihrer eigenen Gewalttätigkeit zu schützen. Von daher beantwortet sich die Frage nach dem Heiligen: *Es ist die Gewalt, die Herz und Seele des Heiligen ausmacht* (51).

Girards Arbeit bleibt aber nicht auf die primitive Gesellschaft beschränkt. Überzeugend zeigt er auf, daß alle großen menschlichen Institutionen dem Ritus und damit letztlich dem Gründungsmord entspringen. Politische Gewalt (z. B. das sakrale Königtum), richterliche Gewalt (z. B. Todesstrafe), Heilkunst, Theater, Philosophie und Anthropologie haben darin ihre Wurzeln.

Girard stellt seine Theorie keineswegs isoliert von der übrigen wissenschaftlichen Welt dar. Gerade in Auseinandersetzung mit Sigmund Freud (*Ödipuskomplex*, Totem und Tabu) und Claude Lévi-Strauss zeigt er Gemeinsamkeiten und Unterschiede zu gängigen psychoanalytischen und strukturalistischen Denkmodellen auf.

Den christlichen Leser wird vor allem Girards Auseinandersetzung mit der christlichen Religion interessieren. Sie wird in diesem Werk nur ganz am Rande gestreift. Aber in diesem Buch entfaltet er jenes Denkmodell, mit dessen Hilfe er in seinem späteren Werk *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (Paris 1978; dt. gekürzte Übersetzung: *Das Ende der Gewalt* Freiburg 1983) nachweisen kann, daß gerade in den biblischen Texten eine Religion zur Sprache kommt, die sich von allen Religionen, die im Sündenbockmechanismus ihren Ursprung haben, fundamental unterscheidet. Die Theologie steht erst am Anfang einer grundsätzlichen Auseinandersetzung mit dem Werk Girards, obwohl bereits erste wichtige Erkenntnisse gewonnen werden konnten (Raymund Schwager; Norbert Lohfink).

*Das Heilige und die Gewalt* sei allen jenen empfohlen, die sich grundsätzlich mit der Frage Religion und Gewalt auseinandersetzen. Theologisch interessierte



Leser werden sehr viele neue Einsichten für ihre eigene Auseinandersetzung mit dem Phänomen Religion gewinnen können. Grundsätzlich läßt sich aber der mögliche Leserkreis nicht einschränken, denn neben Theologie und Religionswissenschaft werden Fragen der Literaturwissenschaft, der Psychologie, der Anthropologie und der Ethnologie behandelt. *Wolfgang Palaver*

### **Otto Kaiser Ideologie und Glaube**

Eine Gefährdung christlichen Glaubens am alttestamentlichen Beispiel aufgezeigt. Radius Stuttgart 1984, 160 S. kt. DM 29,80.

Um es gleich vorweg zu sagen: Das hier zu besprechende Buch ist ausgesprochen spannend! Als ich es 1984 zum ersten Mal in Händen hielt, habe ich es in einem Zug durchgelesen. Worum geht es?

Jede Religion ist in Gefahr, mit der Zeit zu einem System zu erstarren. Je mehr über Gott nachgedacht wird, desto mehr entsteht der Eindruck von Wissen. Und je mehr von Gott »gewußt« wird, desto weniger Offenheit besteht neuen Erfahrungen gegenüber. So entsteht langsam, aber sicher ein religiöses System, das vorgibt, auf alle Fragen Gott und Mensch betreffend die einzig wahren Antworten zu haben. Aus Religion und Glaube ist Ideologie geworden!

Otto Kaiser stellt diesen fast zwangsläufigen Mechanismus, nach einem anspruchsvollen den Problemhorizont absteckenden Einleitungskapitel, am Beispiel der alttestamentlichen Weisheit vor. Was am Anfang eine Sammlung von »Erfahrungswissen« war, zusammengetragen um Menschen zu helfen, ihr Leben vor Gott und Welt bewältigen zu können, wird mit der Zeit zu einer Ideologie, die keine Fragen und Verunsicherungen durch gegenteilige Erfahrungen mehr zuläßt. Selbst mit der heikelsten Frage, der nach dem unschuldigen Leiden, wird der Mensch in diesem System alleingelassen. Nur noch die eigene Schuld bleibt als Erklärung.

Spätestens da erweist sich die Menschenfeindlichkeit einer solchen Systematik und damit ihre Gottlosigkeit.

Daß dies schon innerhalb des Alten Testaments gesehen wurde, zeigt Kaiser an der Ideologiekritik der Bücher Ijob und Kohelet. In geradezu spannender Weise führt er die Gratwanderung der beiden Bücher vor, die je auf ihre Art sehr wohl von ihrer Gotteserfahrung reden, allerdings ohne Gott für sich vereinnahmen zu wollen.

Man spürt dem Buch an, daß es in langer Suche zu dem geworden ist, was es ist: eine grundehrliche Bestandsaufnahme dessen, was man als Christ angesichts unschuldigen Leidens von Gott sagen kann. Der Autor »meint . . . zu wissen, wovon er redet« (157). Er weiß es.

*Dieter Bauer*

### **Raymund Schwager Brauchen wir einen Sündenbock?**

Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften. Kösel, München 1978, 239 S., kt.

Die Besprechung ist in Heft 2/1980 von »Bibel und Kirche« zu finden; der Rezensent ist Franz Josef Stendebach.

### **René Girard Das Ende der Gewalt**

Analyse des Menschheitsverhältnisses. Herder, Freiburg 1983, 304 S., kt.

Eine Besprechung aus der Feder von Franz Josef Stendebach steht in Heft 3/1985 unserer Zeitschrift.

## *Jesus*

### **Raymund Schwager Jesus im Heilsdrama**

Entwurf einer biblischen Erlösungslehre. *Innsbrucker theologische Studien* Bd. 29, Tyrolia, Innsbruck 1990, 307 S., kt., öS 310,-/DM 44,00

Die in der Theologie der letzten dreißig Jahre zunehmend in den Mittelpunkt des dogmatisch-systematischen Denkens rückende Grundannahme, das erlösende Handeln Gottes ereigne sich in der Verkündigung und in der Praxis der Basileia-Botschaft, prägt auch das neue Buch von Schwager. Aus ihr werden die inhaltlichen Konturen des Gottesbildes gewonnen: Der Gott Jesu Christi ist ein Gott der radikalen Güte, seine Beziehung zum Sünder wird als Feindesliebe beschrieben (43–75).

Diese Grundentscheidung, die in vielen Entwürfen der Gegenwart zu einer Depotenzierung und damit auch Verdrängung des Kreuzes und des im Kontext der Kreuzestheologie gewonnenen – oft durch »dunkle Seiten« geprägten – Gottesbildes führt, verhilft Schwager zu einer Vertiefung von beidem: der biblischen und dogmatischen Aussagen über den göttlichen Zorn und Haß und über sein Gericht, als auch der Basileia-Botschaft selber – nun allerdings im Kontext des erfolgten Kreuzestodes. In einer solchen *Erlösungsgeschichte*, die Schwager weder begrifflich aufheben noch narrativ auf eine *episch endlos* fortschreitende Art und Weise, sondern sich *dramatisch auf einen Konflikt und eine entsprechende Lösung hin* zuspitzend (25) erzählt haben will, spricht er von fünf aufeinander nicht reduzierbaren Akten. Sie zeigen die gesamte Breite der christlichen Existenz an.

Der *anbrechenden Gottesherrschaft* (43–75) folgt die Ablehnung und das Aufzeigen der immanenten Folgen dieses ablehnenden Handelns. Weil die Gottesherrschaft als letzte und bedingungslose Zuwendung zum Sünder beschrieben wird, kann die Ablehnung theo-



gisch nur noch als die durch den Sünder selbstgewählte radikale Gottlosigkeit d. h. als *Hölle* beschrieben werden (76–109). Der *Zorn* und *Haß* Gottes werden nicht »weginterpretiert«, sie zeigen zwar nicht die Wesensprädikate Gottes, sondern den selbstverschuldeten Zustand der Menschheit an. Die im ersten Akt gezeigten Konturen des Gottesbildes müssen aber angesichts der erfolgten Ablehnung radikal *überprüft* und vertieft werden. Dies verlangt die Frage nach der bedingungslosen *Feindesliebe Gottes* selbst: Wie reagiert Gott auf jene Feinde, die sich durch seine Feindesliebe nicht gewinnen lassen? Schlägt seine Feindesliebe nun doch in Rache um? In diesem Kontext situiert Schwager die Frage nach dem erlösenden Handeln Gottes neu: Es geht dabei aber nicht um neue Inhalte des Gottesbildes, sondern zuerst um deren Vermittlung.

Der dritte Akt: *Heilbringer im Gericht* (109–154) zeigt die einzig mögliche Antwort auf das eingetretene Dilemma an. Die immanenten Folgen der Ablehnung, als Selbstgericht der von Gott abgewandten Sünder gedeutet, erleiden nicht die Ablehnenden, sondern derjenige, der sich mit der Gottesherrschaft identifiziert hat. Das – von den »dunklen Seiten« befreite – göttliche Handeln besteht aber in der *Entscheidung für jenen Sohn, der sich für seine Widersacher in den Tod gegeben hat* und in einem Urteil *zugunsten* eben dieser Widersacher (174).

In diesem vierten Akt (154–182) gelingt es Schwager zu zeigen, daß die im ersten Akt programmatisch festgehaltene Güte Gottes selbst jene Langmut des Weinbergbesitzers (Mk 12,1–12) übertrifft, die menschlich spontan als eine Folie für die *Feindesliebe Gottes* gelten könnte. *Anders als der Herr im Gleichnis hat ... der himmlische Vater in seinem österlichen »Gericht« gehandelt. Selbst die Ermordung seines Sohnes hat bei ihm keine rächende Vergeltung provoziert, sondern er hat den Auferweckten mit der Botschaft »Friede sei mit euch!« zu jenen Jüngern zurückgesandt, die sich im kritischen Augenblick ins Lager der Gegner der Gottesherrschaft ziehen ließen* (174).

Den Abschluß des Dramas bildet die Sendung des Geistes (182–202). Sie zeigt noch einmal das Handeln Gottes an: Es setzt weder bei den äußeren Machttaten noch bei jenen dunklen machtvollen Mechanismen der *Herrscher dieser Welt* an, sondern *bei der Weckung eines neuen menschlichen Handelns* (200).

Die im Kontext des Kreuzes vollzogene Vertiefung der Basileia-Botschaft geht tiefer, als die oberflächliche Frage nach der Vermittlung der Inhalte es vermuten ließ. Da das *Heil* per definitionem ohne dessen Vermittlung nicht denkbar ist, kann die Ablehnung unter theologischer Rücksicht doch nicht als etwas Sekundäres gelten. Sie wird zum zentralen soteriologischen Problem. Mit dieser Erkenntnis gelingt es Schwager eine Brücke zu schlagen zwischen den Ergebnissen der modernen Exegese und der klassisch-dogmatischen Frage

nach der Sünde im Kontext der Erlösungslehre. Der dogmatisch-systematische Wert des Kreuzes reduziert sich nicht nur, wie in vielen exegetischen und dogmatischen Entwürfen der Gegenwart, zu einer *Folge* des Lebens und der Botschaft Jesu, für die noch u. U. die Verantwortlichen zu suchen wären; vielmehr schärft dieser Tod – als Zusammenrottung der Ablehnenden und als Erleiden dieser Ablehnung – die Konturen der Basileia-Botschaft selber ein. Die alte Frage nach dem Heil für den Sünder wird hier im Zusammenhang der durch die neuere Exegese geprägten Vokabulars neu übersetzt.

Mit seinem Grundraster will Schwager nicht nur die klassisch-dogmatischen Fragen – so v. a. die Frage nach der Hölle – neu beantworten; er möchte auch das Gespräch über die Zusammenarbeit der historisch-kritischen Forschung in der Bibelwissenschaft mit der dogmatischen Frage weiterführen. Kritisch steht er all jenen »Lösungen« der historischen Forschung gegenüber, die mit der »Situierung« von Konflikten die Grundsatzfrage gelöst zu haben glauben; im neutestamentlichen Kontext ist es die Frage nach der Verantwortung von frühchristlichen Gemeinden, wenn sie als »Entlastung« für die Geschichte Jesu aufgeworfen und auch so beantwortet wird. Ob es sich dabei um die »dunklen Seiten« des Gottesbildes, um die Fragen des theologischen Antijudaismus, oder aber um die Konflikte der Jüngergemeinden handelt, mit einer *Schuldzuweisung* für solche Aussagen werden die, nach der Überzeugung Schwagers in den biblischen Schriften offenbar gewordenen Grundsatzkonflikte nur noch mehr verdeckt. Im kirchlich-dogmatischen Kontext verlangen sie aber eine Antwort.

Da für Schwager die Bibel primär ein Buch der Kirche ist, will er *alle* Grundsatzfragen des christlichen Lebens (und dazu gehört die Frage des Versagens, der Ablehnung und der Sünde gewissermaßen strukturell) in der Interpretation dieses Buches beantwortet wissen. Der angesprochene historisch-kritisch arbeitende Exeget wird vermutlich bei vielen Einzelfragen Bedenken anmelden, oder auch Präzisierungen anbringen. Das dogmatische Grundanliegen von Schwager wird dadurch aber kaum berührt. Es mag auch die Geschlossenheit der Konzeption kritisiert werden. Demgegenüber wird Schwager vermutlich entgegenen, daß jede – noch so detaillierte – Arbeit sich doch von einem (oft nicht bewußt artikulierten) Gesamtbild leiten läßt. Das Bewußtmachen *eines* solchen Gesamtbildes ist Schwagers ausdrückliches Anliegen. Dieses ist ihm auch eindrucksvoll gelungen. Für die weitere systematische Diskussion ist die Frage nach dem Gegner (der Gottesherrschaft) von entscheidender Bedeutung. Dies ist für Schwager primär keine historische und auch nicht moralisierende, sondern eine zutiefst theologische. Die Folgen dieser Erkenntnis für die Ekklesiologie können mit Spannung erwartet werden. *Józef Niewiadomski*



**Raymund Schwager**

**Dem Netz des Jägers entronnen**

Das Jesusdrama nacherzählt. Kösel, München 1991, 204 S., geb., DM 29,80.

Der Innsbrucker Dogmatiker Raymund Schwager ist nicht der Erste, der *historische Jesusforschung in erzählender Form* anbietet. Vor ihm hat der Heidelberger Neutestamentler Gerd Theißen einen Versuch veröffentlicht: *Im Schatten des Galiläers* (Chr. Kaiser, München 1986). Im Gegensatz zu Theißen hält sich Schwager nicht mit Prolegomena auf, sondern stellt den Leser unmittelbar in die volle »Sonne des Galiläers«. Er braucht auch keine neue Rahmenhandlung; die bietet ihm die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments in Fülle; der Autor zitiert sie souverän umfassend. Alle Zitate sind belegt, auch die einschlußweisen. Wie bei Theißen *steht es jedem Leser frei, diese Anmerkungen zu überschlagen*; man muß also nicht bei jedem genannten Text den Fundort suchen. Wer das ganze *Jesusdrama* in einer Nacht »verschlingen« will, muß freilich so verfahren. Ich möchte den Leser vor einem solchen par-force-Ritt durch blühendes, unberührtes Land auch gar nicht warnen; er wird nicht ohne Beglückung das Buch zu Ende bringen und – für einen zweiten Durchgang bereitlegen und die aufgeschlagene Bibel gleich daneben, dann aber für eine längere und weniger leichte Lektüre.

Der Aufbau des Buches folgt der Ordnung einer vom Verfasser 1990 vorgelegten Arbeit: *Jesus im Heilsdrama* – Entwurf einer biblischen Erlösungslehre (Tyrolia), und zwar deren zweitem Teil: *Dramatik im Geschick Jesu*. Die Kennzeichnung der Kapitel als »Akte« erinnert an Bühnentexte. Das Jesus-Drama beginnt mit einer Vor-Zeit *Reifen in der Stille* (11–29). Dann folgt das öffentliche Geschehen in fünf Akten: I. *Der Ruf ins Wunder der Gottesherrschaft* (33–83). II. *Das Gericht und die Selbstverfangenheit im Bösen* (87–121). III. *Gekreuzigt als Opfer gewalttätiger Frevler* (125–157). IV. *Auferweckt – dem Netz des Jägers entronnen* (161–176). V. *Der Heilige Geist und der neue Weinberg* (179–200).

In einem kurzen Nachwort (203f) äußert sich der Verfasser zur *Methode*. Er teilt die Grundüberzeugung der historisch-kritischen Bibelwissenschaft, derzufolge eine *Darstellung der Psychologie Jesu unmöglich* ist. Wie aber soll er verfahren, wenn er dennoch *ein zusammenhängendes Bild vom Glaubensweg Jesu* zeichnen will? Schwager beruft sich auf die theologische Tradition, *gemäß der in Christus sich das ganze Alte Testament erfüllt hat*. Er gewinnt das zu entwerfende Jesus-Bild *ganz auf dem Hintergrund alttestamentlicher Glaubenserfahrungen*. Diese Beobachtung drängt sich auch dem Leser auf: Das Buch Schwagers greift in hohem Maße auf das Alte Testament zurück, und das immer wieder in frappierender Weise. Der Autor hat eine ihm eigene Art der Zitation entwickelt, wenn er etwa landschaftliche Situatio-

nen beschreibt, so die Gegend, in der Johannes am Jordan getauft hat: *Im Sturm, der sich erhob, ließ sich das Toben der Völker vernehmen* (33). Und er vermerkt in Klammern den Psalm 2,1. Dort ist ja tatsächlich vom *Toben der Völker* die Rede. Noch mehr staunt der Leser, wenn er bei der Schilderung des Ostermorgens nicht Mk 16,1ff zitiert findet, sondern Hld 5,6 und Tob 12,16f (162). Er schlägt nach und sieht das Verhalten der Frauen am Grab bestätigt: *Doch der Geliebte war weg, verschwunden. Ihnen stockte der Atem: Er war weg*. Ebenso die Reaktion, ausgelöst von dem Boten in weiß: *Da erschrakten sie und fielen voller Furcht vor ihm nieder. Er aber sagte zu ihnen: Fürchtet euch nicht! Friede sei mit euch. Preist Gott in Ewigkeit!*

Von allen christologischen Hoheitstiteln benützt der Verfasser nur die Gestalt des *Menschensohns*. Sie ist zunächst von der Person Jesu zu unterscheiden, ehe sich Jesus mit ihr identifiziert. *Jesus fühlte sich mit ihr tief verbunden, und zugleich wirkte sie wie eine große Frage auf ihn*. Die Gestalt begleitete ihn und führte wie ein Engel seine Schritte (12). *Eines Tages glaubte er zu seiner großen Überraschung feststellen zu können, daß auch sie ihm folgte und ihm immer ähnlicher wurde. Selbst bei den Propheten konnte er nichts Vergleichbares finden* (25).

Bei der Taufe durch Johannes im Jordan *erging eine Stimme (Num 7,89) aus dem offenen Raum, und er hörte mit großer Klarheit: »Das ist mein geliebter Sohn, an dem ich Gefallen gefunden habe.«* Diese Worte deuteten auf die Gestalt des Menschensohns, die ihn ständig begleitete, und waren doch an ihn gerichtet. *Sie durchfuhren ihm Mark und Bein. Schlagartig leuchtete ihm auf: Die Gestalt war er selber. In einer Tiefe, die ihm geheimnisvoll blieb, verschmolz er mit ihr, während er sie weiterhin neben sich spürte. Drohte sein Bewußtsein eben noch ins Endlose zu verschwimmen, so sammelte sich jetzt alles um die Gewißheit: Er selber war der geliebte Sohn. Seine Füße spürten wieder festen Boden* (35). Diese Beispiele für den Erzählstil Schwagers mögen genügen.

Die beiden letzten Akte des Jesus-Dramas lesen sich einfacher. Der Autor schildert nicht mehr, was Jesus erlebt und wie er es erlebt hat, sondern wie die neue Gegenwart Jesu von seinen Jüngern erfahren wird. Jetzt steht für den Gang der Ereignisse und für die Formulierung der Texte auch in stärkerem Maß das Vierte Evangelium Pate, das bei der Darstellung des irdischen Jesus aus guten Gründen ausgespart bleibt.

Besonders beeindruckt hat mich das Gespräch Jesu mit den beiden Jüngern auf dem Weg nach Emmaus. Bezeichnend die Überschrift: *Das Licht aus der Schrift* deutet das Schicksal des *getöteten Messias* (164). Kennzeichen dieses Gesprächs ist nicht so sehr die Entsprechung von Verheißung und Erfüllung, sondern die Einheit der Geschichte, die Gott mit Israel begonnen hat. Der Gott des Alten Testaments, der an Israel handelt, ist auch in Leben und Tod Jesu von Nazaret offenbar ge-



worden. Für den Autor ist diese Geschichte lebendige Gegenwart; deshalb kann er auch so unbefangenen mit dem Alten Testament umgehen.

Daß *das Licht aus der* (ganzen!) *Schrift unverkürzt* und ungebrosen auf das Jesus-Ereignis fällt, läßt sich von Predigten unserer Tage wohl schwerlich behaupten. Es ist auch nicht gängiger Predigt-Stil, die eigene Meinung hinter Wort und Redeweise der Bibel zurücktreten zu lassen. Doch gerade dies kennzeichnet die Erzählweise Schwagers, dessen profunde Schriftkenntnis ein ganz uneitles Jesus-Buch möglich gemacht hat. Daß ein Dogmatiker vom Fach die christologische Frage in einfache Sätze und verständliches Vokabular verpackt, daß er nicht belehren will und schon gar nicht den pädagogischen Zeigefinger erhebt, verdient Respekt. Der Autor nimmt das Verhalten Jesu zum Vorbild, wenn er sich in Sachen Christologie »arglos wie ein Lamm« und den »Ort der Gefahr führen« läßt (125). Ohne Gefahr zu fürchten oder Häresie zu wittern, darf sich der Leser auf das von Raymund Schwager nacherzählte Jesusdrama freudig einlassen. *Rainer Ruß*

#### **Karl Josef Kuschel** **Geboren vor aller Zeit?**

Der Streit um Christi Ursprung. Piper Verlag München/Zürich 1990. 834 S. Ganzleinen mit Klebebindung, DM 98,00

Der katholische Tübinger Theologe und Germanist (geb. 1948), tätig als Akademischer Rat am Institut für Ökumenische Forschung der Universität Tübingen, Schüler von H. Küng, bekannt vor allem durch sein Werk *Jesus in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur*, legt in diesem Band eine monumentale Studie über die Entstehung, Eigenart und Bedeutung der Präexistenzaussagen des Neuen Testaments über Jesus von Nazaret vor und zwar, in Entsprechung zum Werk von H. Küng *Christsein*, in gebildeten Nichttheologen verständlicher Sprache unter Heranziehung und Dokumentierung aller wichtigen Studien über diese Frage im deutschen Sprachraum seit Beginn dieses Jahrhunderts. Er geht dabei sowohl den exegetischen als auch systematischen Arbeiten der wichtigsten theologischen Vertreter zur Frage nach, legt deren Auffassungen und Argumente im Dialog mit ihrer Zeit dar und stellt die dabei gewonnenen Einsichten in das Gesamtproblem heraus. Dann prüft er diese kritisch an den neutestamentlichen Zeugnissen unter Heranziehung der Ergebnisse der exegetischen Forschungen und zeigt auf, was sich daran bewährt. Danach führt er das Gespräch mit den neuesten christologischen Entwürfen evangelischer und katholischer Systematiker und tritt sodann in Sachüberlegungen anhand des biblischen Gotteszeugnisses ein. In einem Epilog faßt er in knappen Absätzen seine Antwortversuche zum Thema zusammen.

Näherhin weist das Werk folgende Gliederung auf:

*Teil I:* Gescheiterte Gespräche gestern; Christologie im Streit um Geschichte, Offenbarung und Mythos: A) Schlichtheit des Evangeliums, nicht Christologie: Adolf v. Harnack; B) Christologie – abfließendes Gletscherwasser: K. Barth; C) Christologie im Schatten des Mythos: R. Bultmann.

*Teil II:* Leitlinien der Schrift: Präexistenzchristologie im ökumenischen Gespräch der Schriftverständigen: A) Von Hiob zu Henoch. Das Alte Testament: Weisheit und göttlicher Geschichtsplan; B) Von Jesus zu Johannes: Der älteste Christusglaube; Phil 2,6–11; Paulus; Markus, Matthäus, Lukas; Die Briefe an die Kolosser, die Epheser, die Hebräer, der 1. Petrusbrief; Johannes (Prolog).

*Teil III:* Gespräch mit der Gegenwartstheologie: Die Funktion der Präexistenz Christi für ein neues Gottesverständnis: A) Der Umbruch in der modernen Christologie: W. Pannenberg, K. Rahner. Der ökumenische Konsens über die Gottessohnschaft. B) Christologie jenseits von Theismus und Atheismus: E. Jüngel, J. Moltmann, W. Joest, W. Kasper, H. Küng, E. Schillebeeckx.

*Epilog:* Was heißt: Ich glaube an Jesus Christus – Gottes ewigen Sohn? Antwortversuche – künftige Gesprächsfelder.

Das Werk ist spannend geschrieben, jeder Abschnitt ist im Anhang vorzüglich dokumentiert, der wissenschaftliche Apparat bietet einen repräsentativen Überblick über die wichtigste Literatur. Es gelingt dem Autor, die einzelnen Positionen der wichtigsten Vertreter der exegetischen und systematischen Forschung miteinander ins Gespräch zu bringen und zugleich fragend neuen Lösungen zuzuführen.

Vor allem stellt sich der Autor konsequent ohne dialektische Überspitzungen und Überspielungen der Grundfrage: Wie gehören Gott und Jesus von Nazaret zusammen, nachdem das Neue Testament eine einzigartige, nicht nur moralisch oder mystisch begründete heilsgeschichtliche und wesenhafte Einheit von Gott und Jesus von Nazaret behauptet? Wie kann dabei einerseits die Einheit Gottes, andererseits die echte Menschheit Jesu bewahrt werden, ohne aus diesem eine mythologische Figur zu machen?

Kuschel zeigt auf, daß diese Frage durch die Dogmen von Nizäa und Chalkedon nicht gelöst, sondern lediglich theoretisch und christologisch umschrieben und in ihrer Spannung offengehalten wurde. Entscheidend ist sein Ansatz beim christologischen Denken des Neuen Testaments von der Auferstehung Christi und seinem damit beglaubigten Selbstzeugnis als Sohn Gottes im einzigartigen Sinne aus. Er ist der endgültige und einzigartige Offenbarer und Heiland Gottes, weil Gott sich seit Ewigkeit her mit Jesus von Nazaret so verbunden hat, daß er selbst sich in und durch ihn endgültig den Menschen zuwandte. *Jesus ist damit definitiv Gottes*



Offenbarung, Logos, Wort. ... Jesus von N. darf als der »ewige Sohn« deshalb geglaubt und bekannt werden, weil sich in ihm der »ewige Gott und Vater« selber geoffenbart hat. ... Person, Sache und Geschick Jesu Christi gehören definitiv zur Bestimmung des ewigen Wesens Gottes (641f). Aber zugleich ist festzustellen, daß eine metaphysische Deduktion Jesu Christi aus dem ewigen, dreipersonalen Wesen Gottes heraus denkerisch und begrifflich in Sackgassen führt und entweder die Gefahr dreier göttlicher Wesenheiten heraufbeschwört und die Menschheit Jesu verkürzt, daß aber andererseits eine adoptianische Christologie dem neutestamentlichen Zeugnis vom einzigen, wahren Sohn Gottes nicht ganz gerecht wird.

Mit dieser Studie hat Kuschel nicht nur auf vorbildliche ökumenische Weise die Zentralfrage nach der endgültigen Offenbarung Gottes in Jesus Christus neu in den Mittelpunkt des theologischen Gesprächs gerückt und Wege zu besserem, bibelgemäßem Verständnis des Geheimnisses »des Sohnes Gottes« geöffnet; er hat darüber hinaus die Möglichkeit eröffnet, gebildete Christen an diesem Gespräch zu beteiligen. Er faßt das theologische Gespräch dieses Jahrhunderts auf kongeniale Weise zusammen und lädt alle wachen Gläubigen und Ungläubigen dazu ein, das mit *Existiert Gott?* und *Christsein* begonnene Gespräch über die Wahrheit des christlichen Glaubens auf dessen Zentrum hinzulenken: die endgültige Offenbarung des heilstiftenden Gottes in Jesus von Nazaret.

Dieses wirklich maßgebliche Werk verdient breiteste Beachtung.

Otto B. Knoch

## Jüdische Theodizee

Michael Brocke/Herbert Jochum (Hrsg.)  
Wolkensäule und Feuerschein

Jüdische Theologie des Holocaust. *Abhandlungen zum christlich-jüdischen Dialog*, hrsg. von Helmut Gollwitzer unter Mitarbeit von Ulrike Berger, Michael Brocke, Albert H. Friedlander und Martin Stöhr Bd. 13. Chr. Kaiser München 1982, 284 S.kt.

Der bereits 1982 erschienene und inzwischen vergriffene Sammelband vereint zwölf unterschiedliche jüdische Stimmen, orthodoxe wie liberale, aus Israel und aus der Diaspora, aus Ost- und Westjudentum zu einem Chor der Geretteten (Nelly Sachs), der für den unvorbereiteten Leser teilweise befremdlich klingt. Die Buchveröffentlichung von Brocke und Jochum hat erstmals repräsentative Deutungen des Holocaust aus jüdischer Perspektive in deutscher Übersetzung zugänglich gemacht. Die Intention der Herausgeber formuliert sich als Forderung, bei der christlich-theologischen Reflexion der totalen Vernichtung die jüdischen Zeugnisse endlich zur Kenntnis zu nehmen.

Die zunächst verwirrende Stimmenvielfalt ordnet sich um wenige, die jüdische Existenz in ihrem Lebensnerv treffende Fragen: nach der Singularität der Shoah innerhalb der jüdischen Geschichtserfahrung, nach dem Zusammenhang von Holocaust und Staatsgründung Israels und nach dem veränderten Verhältnis von Gott und Mensch, nachdem das Ebenbild Gottes so geschändet wurde.

Jeder Beitrag ist ein Versuch, die radikale Verstörung zuzulassen, ohne von ihr total überwältigt zu werden. So befiehlt die *gebietende Stimme von Auschwitz* (Fackenheim) gerade das Überleben. *Kiddush hashem*, die Heiligung des göttlichen Namens, jahrhundertlang mit dem jüdischen Martyrium verbunden und in der Shoah mit dem gewaltsamen Tod derer, die dem nationalsozialistischen Rassenwahn zum Opfer fielen, in Beziehung gebracht, wird mit Errichtung des Staates Israel zur vitalen Formel für den Überlebenswillen des jüdischen Volkes.

Die beiden älteren Positionen (Maybaum, Hartom) argumentieren im Bemühen, Gott zu rechtfertigen, innerhalb eines traditionellen Deutemodells, das bei jedem *churban* (Zerstörung) eine Schuld Israels voraussetzt. Gottes Strafe war gerecht, aber er zeigte neues Erbarmen in der Staatsgründung Israels. Die Gefahr eines neuen Holocaust, so Hartom, könne nur gebannt werden durch eine religiöse Selbstbesinnung der Juden. Nach Hutner verbietet die Ehrfurcht vor den *kedoshim*, den jüdischen Märtyrern, jeden Versuch einer Sinndeutung des Schrecklichen.

Am Anfang von Berkovits' Reflexion, eine der bekanntesten und meistdiskutierten neben den Versuchen von Fackenheim, Rubenstein und Cohen, steht Auschwitz als Theodizeefrage. Berkovits sucht eine Lösung in der jüdischen Vorstellung von Gottes verborgenem Antlitz (*hester panim*): Der sich verborgene Gott ist der rettende Gott. Die Shoah wurde möglich durch den pervertierten Gebrauch menschlicher Freiheit und – durch die Langmut Gottes. *Während Gott den Sünder duldet, muß er das Opfer preisgeben* (65). Berkovits' Argumentation ähnelt der von Hans Jonas, denn sie setzt ein neues Verständnis von Gottes Macht als Machtverzicht und Selbstbeschränkung voraus, die für Fackenheim keine Lösung darstellt. Nach Fackenheim muß man trotz fehlender Wahlmöglichkeit von *kiddush hashem* in den Vernichtungslagern sprechen, denn so wird den Gemordeten ihre Würde zurückgegeben; Hitler hat das jüdische Martyrium nicht töten können. Rubenstein reagiert auf den Kontinuitätsbruch Auschwitz mit einer radikalen Absage an Gott und bekennt sich zu einer heidnisch-irdischen Existenz, die an Riten und Geschichte seiner Vorfahren noch festhält, während Cohen Auschwitz in Anknüpfung an R. Otto als *menschliches Tremendum* bezeichnet: Grauen vor der Ungeheuerlichkeit des entgrenzten Menschen, das jenseits



der Vernunft das Zeitkontinuum zerbricht und einen Abgrund aufreißt, der *subzendiert* werden muß. Die Zeugen zu hören und ihre Zeugenschaft zu übernehmen, ist unsere Aufgabe, damit menschliche Geschichte wieder möglich wird.

Die Beiträge von Greenberg, Wyschogrod und Neusner, der sich intensiv an der Wirkung des Holocaust und der Staatsgründung Israels auf die ältere und neuere Generation der Juden auseinandersetzt, nehmen die oben skizzierten Positionen kritisch auf, während die Texte von Levinas und Friedlander auf eigene Weise und unter Einbeziehung der jüdischen Tradition versuchen, den Abgrund zu subzendieren. Greenberg kann nach der Shoah-Zäsur nur noch von *Augenblicken des Glaubens* sprechen, die der *Wirklichkeit des Nichts* gegenüberstehen. Der *dialektische Glaube*, der von Wyschogrod als unlebbar abgelehnt wird, eröffnet neue Denkmodelle, in denen der Gottesbegriff nicht preisgegeben werden muß, ja sogar nicht aufgegeben werden darf, um sich einer *Verabsolutierung des Säkularen zu widersetzen* (140). Die Logik des Glaubens nach Auschwitz ist postmodern, sie fordert kritische Distanz zur Modernität, die Auschwitz geschehen ließ.

Brocke und Jochum skizzieren in ihrem informationsreichen und wichtigen Nachwort die Anfänge der Holocaust-Theologie in orthodox-jüdischen Kreisen zu Beginn der 60er Jahre in den USA und die zentralen Themen jüdisch religiöser Sinndeutung. Nur eine *Theologie des Holocaust* wird in angemessener Weise der Selbstdeutung der jüdischen Opfer gerecht. Darüber hinaus analysiert sie die Pervertierung der Religion im Nationalsozialismus.

*Wolkensäule und Feuerschein* ist eine unverzichtbare Quellensammlung für alle am jüdisch-christlichen Dialog Interessierten und für die Auseinandersetzung mit jüdischem Denken angesichts der äußersten Bedrohung. Dieser Sammelband ist notwendig, um die Differenzen zwischen jüdischer Theologie *des Holocaust* und christlicher Theologie *nach dem Holocaust* wahrzunehmen und trotz divergierender Aufgaben sich in einer gemeinsamen Suchbewegung für eine bessere Zukunft der Menschheit zu vereinen, weshalb ich nachdrücklich für eine Neuauflage dieses Buches plädieren möchte.

Lydia Koelle

### Felix M. Schandl

#### »Ich sah aus meinem Volk die Kirche wachsen«

Jüdische Bezüge und Strukturen in Leben und Werk Edith Steins (1891–1942). Mit einer Einführung in Leben und Werk Edith Steins von Waltraud Herbstrith. Reihe: *Sinziger theologische Texte und Studien*, Bd. 9. Sankt Meinrad Verlag für Theologie Christine Maria Esser Sinzig 1990. 278 S. kt. DM 38,00

Die Diplomarbeit des Karmeliten F. M. Schandl ist, so W. Herbstrith in ihrem Vorwort, die »erste« – zumin-

dest umfassende – »wissenschaftliche Auseinandersetzung mit den jüdischen Bezügen und Strukturen im Leben der Juden-Christin und Philosophin Edith Stein« (XVI). Auch ihr gewaltsamer Tod in Auschwitz, der als »Martyrium« bewertet, letztlich 1987 die Entscheidung zur Seligsprechung der Karmelitin bewirkte, soll, neben der Darstellung der theologischen und theologiegeschichtlichen Zusammenhänge ihres Lebens- und Glaubenswegs, »eine fundamantaltheologische Würdigung erfahren« (2) und in seiner (nicht unproblematischen) Relevanz für den jüdisch-christlichen Dialog und eine christliche Theologie nach Auschwitz aufgezeigt werden (vgl. Kap. 9).

Schandls Studie, die eine genaue und gründliche Kenntnis der Schriften von und über E. Stein zu erkennen gibt, besteht aus drei Teilen: einer »biographischen Skizze« (Kap. 1–4; S. 3–71), die zugunsten einer Konzentration auf das wesentliche Anliegen hätte reduziert werden können, dem Hauptteil (Kap. 5–10), der auf den Seiten 84–175 (= Kap. 6–9) das eigentliche Kernstück mit umsichtigen Analysen der »jüdischen Elemente der Biographie und Theologie Edith Steins« enthält, sowie aus einem abschließenden Teil (Kap. 11/12; S. 186–201), der die »jüdischen Strukturen des Denkens Edith Steins« (eine zweifelhafte Formulierung) aufzuzeigen versucht.

Nachdem Teil II mit einer Würdigung der geistigen und religiösen Strömungen des liberalen und orthodoxen deutschen Judentums um die Jahrhundertwende und ihrer führenden Vertreter wie Cohen, Lazarus, Baeck, Buber u. a. eingeleitet wurde, mit dem Ziel, das »jüdische Umfeld« E. Steins darzustellen, obgleich dieses offensichtlich auf deren Werdegang keinerlei Wirkung ausübte, so daß der Sinn dieses Abschnitts nicht ganz einleuchtet, untersucht Schandl ausgehend von E. Steins fragmentarisch geliebtem Erinnerungsbuch »Aus dem Leben einer jüdischen Familie« im Kap. 6 (»Die Jüdin Edith Stein«) ihre Biographie auf das Bewußtsein über ihre jüdische Herkunft und Identität hin.

Das folgende Kapitel, das auf Zeugenberichten, wissenschaftlichen und narrativen Aufzeichnungen und Briefen Edith Steins und nicht zuletzt auf ihrem 1939 im Karmel zu Köln abgefaßten Testament basiert, das die heute anstößige Bitte enthält, Gott möge ihr Leben und Sterben »zur Sühne für den Unglauben des jüdischen Volkes« annehmen, entfaltet unter der Überschrift »Die Katholikin und das (ihr) Judentum« E. Steins »Theologie des Judentums«, welche nachweislich von damaliger kirchlicher Sicht und antijüdischem Sprachgebrauch geprägt ist.

Wenn auch E. Steins Kenntnis der Religion, in die sie hineingeboren wurde, manche Defizite aufweist, so ist die »praktische Solidarität der Jüdin Edith Stein und ihrem Volk« (112f.) ein beredtes Zeugnis für ihr christlich-jüdisches Bewußtsein und Engagement angesichts der



drohenden Vernichtung. Es ist zugleich ein durch die NS-Diktatur erzwungenes Zeugnis; klar erkannte sie das Herannahen der Katastrophe, wo andere sich noch sicher wähnten, so daß E. Stein bereits 1933 den Entschluß faßte, dem Papst eine Enzyklika zur Judenfrage dringend anzuempfehlen mit der Voraussage, daß ohne Intervention die Christen bald das Schicksal ihrer älteren Brüder erleiden müßten.

»Kreuzesnachfolge«, »Stellvertretung« und »Sühne« sind die herausragenden Stichworte, unter denen Schandl Edith Steins »theoretische und praktische Haltung« (Kap. 8) dem Judentum gegenüber untersucht und an denen zugleich Edith Steins staurozentrisch-soteriologische Perspektive, nämlich die Beziehungsetzung vom Leiden Christi und gegenwärtigem Leiden der Juden offenbar wird.

Die christlich motivierte Kreuzesnachfolge wird geschichtlich konkret in der solidarischen Teilnahme am Schicksal der Juden. Sr. Theresia Benedicta a cruce will durch »Stellvertretung in Machtlosigkeit« (137) als »kleine und schwache Esther« – ihre alttestamentliche Identifikationsfigur, die »gerade darum aus ihrem Volk genommen wurde, um für das Volk vor dem König zu stehn« (Edith Stein in einem Brief vom Oktober 1938) – fürbitend und »sühnend« (Schandl rekurriert hier auf die Problematik dieses stellvertretenden Sühneleidens) in das drohende Unheil eingreifen: eine Haltung, die nach dem Leiden sich nicht sehnt, aber die Möglichkeit des Todes miteinschließt.

Im 9. Kap. formuliert Schandl seine Forderungen für eine christliche Theologie nach Auschwitz im Gedenken an Edith Stein, die einer Vergeltungsmaßnahme gegen die katholisch getauften Juden in Folge eines gegen den Naziterror Stellung beziehenden Hirtenbrief der holländischen Bischöfe zum Opfer fiel: Erinnerung an das Leiden der toten und überlebenden Opfer der Shoah; Eingeständnis theologischer Fehlentwicklungen, die den rassischen Antisemitismus mit ermöglichten, weil sie das Bewußtsein der jüdischen Wurzel des Christentums verdrängte. Schandl ist gegen eine Verengung von Person und Wirken E. Steins auf den Weg ihres Martyriums. Er übt Kritik an der Ansprache des Papstes anläßlich der Seligsprechungsfeier zu Köln, weil sie den Zusammenhang von Haltung und Praxis Edith Steins mit der Judenverfolgung und -ermordung mißverstehe:

»Die Opfer von Auschwitz und christlicher Antijudaismus als einer Wurzel von Auschwitz kommen in Edith Stein zur tödlichen Synthese. (...) Daß Antijudaismus und Auschwitz *nie mehr* sein soll, daran erinnert gerade – und exemplarisch – das Opfer von Auschwitz Edith Stein im dialektischen Gesamt seiner Existenz« (161/162).

Im Versuch, sich der schwierigen und heiklen Frage zu nähern, ob E. Steins gewaltsamer Tod ein (christ-

liches) Martyrium war, kommt Schandl zum Ergebnis, daß von einem jüdischen Martyrium im Sinne von *Kidush hashem* allenfalls wegen ihrer tätigen Solidarität an ihren Schicksalsgenossen im Lager gesprochen werden könnte, sie diese jedoch »als Voraussetzung dafür ansah, die Proexistenz Christi in den Holocaust einzuprägen und somit eine Bewältigung dieses Verhängnisses von innen her zu ermöglichen« (G. L. Müller). Durch E. Steins Tod in Auschwitz erfährt das Verständnis des christlichen Martyriums, so Schandl, eine Neudimensionierung: zum einen bezeugt ihr Leidensweg, »daß dieses Leiden der Juden authentisch den leidenden Christus zum Ausdruck bringt« (174); ihr Beten in Auschwitz hat ein Beten der Christen nach Auschwitz möglich gemacht und sie hat schließlich in ihrem Sterben die Hoffnung auf den rettenden Gott für alle Vernichteten bezeugt, »daß keines von ihnen verloren gehe« (E. Stein, Testament).

Die letzten drei Kapitel von Schandls Arbeit, in denen er versucht, »Totalität und Antitotalitarismus als Wesenszüge des überlieferten Judentums« (E. Simon) und des Lebens- und Glaubensweges Edith Steins« darzustellen, sowie der Schlußteil über »Jüdische Strukturen des Denkens Edith Steins« konnten mich weniger überzeugen. Dort, wo der Verfasser den Anspruch erhebt, jüdisch-kontextuell zu arbeiten, wirken die Vergleiche etwas erzwungen und bleiben hypothetisch-spekulativ.

Die dichtesten Passagen finden sich dort, wo sich Schandls jüdisch-christliche Perspektive auf Leben und Werk E. Steins nicht assoziativ, sondern wissenschaftlich nachvollziehbar auswirkt. Edith Stein war keine Person von Interesse für das damalige Judentum, sie wird es zusehends für das heutige – wie die lebhaften Reaktionen von jüdischer Seite auf die Seligsprechung beweisen.

Schandls Arbeit könnte ein Grundlagenbuch für alle diejenigen werden, die sich auf die jüdisch-christliche Perspektive auf Leben, Werk und Tod Edith Steins einlassen wollen. Den Anstoß dazu geben zu können, ist das Verdienst dieser Studie. Lydia Koelle

### Waltraud Herbstrith (Hrsg.)

#### Erinnere dich – vergiß es nicht

Edith Stein. Christlich-jüdische Perspektiven. Thomas Plöger Verlag Annweiler/Essen 1990, 356 S., DM 28,00.

Waltraud Herbstrith, Herausgeberin zahlreicher Bücher über Edith Stein, hat den Titel ihres neuen Sammelbandes, der die Mahnung der Holocaust-Gedenkstätte *Yad Vashem* in Israel »Das Geheimnis der Erlösung heißt Erinnerung« aufgreift, bewußt gewählt und damit ein deutliches Zeichen gesetzt für eine Neuorientierung innerhalb der hagiographisch und wissenschaftlich motivierten Edith-Stein-Forschung und Edith Stein damit allen Versuchen einer Mystifizierung und Typisie-



rung und d. h. einer Entzeitlichung und Geschichtslosigkeit ihrer Person und ihres Leidensweges entrissen, indem Herbstrih den eminent zeitbezogenen Impuls ihres Lebenswerks eindringlich ins Gedächtnis ruft. So heißt der 1. Teil des Buches, welches die verschiedensten Textsorten und Erinnerungsstücke an Edith Stein (Teil II, S. 199–328) zu einem spannungsreichen Ganzen zusammenfügt, »Edith Stein – Ein Mensch unserer Zeit« (S. 15–198).

»Wir können nicht an Edith Stein, an ihre Ermordung und an ihre Seligsprechung denken, ohne ihr jüdisches Schicksal und das ihrer Brüder und Schwestern miteinzubeziehen«, macht A. Schlembach, Bischof von Speyer, in seinem Geleitwort bewußt. Durch E. Stein ist zu lernen, so das Vorwort von W. Herbstrih, »wie behutsam wir als Christen mit Vereinnahmungen und triumphalistischen Tendenzen in unserer Sprache umgehen müssen« (17). Die Deutung von Sr. Theresia Benedictas »Martyrium« in Auschwitz als Hingabe an den Gekreuzigten »hilft heutigen Juden nicht, das Grauen der Shoah zu verstehen« (18).

Der 1. Teil des Sammelbandes enthält die unterschiedlichsten Reaktionen auf die umstrittene Beatifikation Edith Steins am 1. Mai 1987 durch Papst Johannes Paul II. und auf dessen Kölner Ansprache von ihren Angehörigen und Bekannten, von Juden und Christen. Aus der Fülle der schriftlichen Zeugnisse seien hier die jüdischen Reaktionen und die der Familie Edith Steins hervorgehoben: Die Seligsprechungsfeier, der ein Familientreffen der in den USA, Kolumbien, Südamerika und der Schweiz lebenden Verwandten vorausging, habe, so das übereinstimmende Votum, zu einem neuen Zusammenhalt und Verbundenheitsgefühl der Familie geführt. Die Angehörigen, die sich vormals kaum mit Leben und Werk ihrer berühmten Verwandten beschäftigt hatten, begannen sich mit und nach der Seligsprechung mit den katholisch-jüdischen Beziehungen auseinanderzusetzen. Die meisten nahmen mit beklommenem Gefühl an der Feier in Köln teil, mit Bitterkeit dachten sie angesichts der Anwesenheit von Tausenden im Stadion an die Verlassenheit von Edith und Rosa auf ihrem letzten Weg nach Auschwitz. Suse Batzdorff wertet die Seligsprechung ihrer Tante als den Versuch der katholischen Kirche, ihre Beziehungen zu den Juden zu verbessern, und Gerhard Stein sieht sie als »spirituelles Denkmal« (23) für alle Opfer des Nazi-Terrors. Neben dieser positiven Sicht wird die Ansprache des Papstes skeptisch bis kritisch aufgenommen. Es fehle ein deutliches Eingeständnis kirchlicher Schuld, die Bezeichnung »Tochter Israels« für E. Stein polarisiere eher, als daß sie Anerkennung der jüdischen Identität der Seligen sei.

Es melden sich Vorbehalte, daß die Seligsprechung des Auschwitz-Opfers E. Stein zu einem Versuch ausarten könnte, den Holocaust zu »christianisieren«. Die

jüngste Geschichte dürfe aber nicht entstellend oder verdrängt werden. Die Person der Edith Stein muß Stachel im Fleisch der katholischen Kirche bleiben.

*Jon Kippur*, der jüdische Versöhnungstag, an dem E. Stein geboren wurde, und die Königin Esther sind die beiden Chiffren, unter denen der Jude D. Krochmalnik E. Steins »Kontinuität zwischen Judentum und Katholizismus« darstellt; er nennt sie »Fürsprecherin für das Judentum, weil sie für Christen in Zukunft das jüdische Martyrium bezeugen und symbolisieren wird« (105).

Eine kritischere Haltung zur Seligsprechung findet sich bei den Juden F. G. Friedmann, für den die Beatifikation wegen der antijüdischen Aussage in Edith Steins Testament ein Ärgernis darstellt und der in ihr einen Akt »der ecclesia triumphans« (151) erblickt, bei E. L. Ehrlich, der Anstoß an der (nachträglichen) Sühneideologie von E. Steins »Martyrium« nimmt, denn sie wollte kein Opfer bringen, sondern überleben, und erinnert damit an die ursprüngliche Ausrichtung von »*Kiddush hashem*« nicht auf das Martyrium, sondern auf die jüdische Lebensgestaltung; bei M. Benhayim, der von den nicht gerade enthusiastischen Reaktionen in Israel auf die Seligsprechung berichtet, für ihn wurde E. Stein »zu einem weiteren dramatischen Symbol für die jüdische Tragödie im christlichen Europa und eine eindringliche Antwort auf die revisionistische Lüge« (165). Denn manche Israeli sehen in Edith Stein eine jüdische Martyrin, zu der sie auch durch Unterlassung der Christen wurde und nicht eine künftige katholische Heilige. J. Köhler schließlich, der Höffners Fastenhirtenbrief zur Seligsprechung Edith Steins unter die Lupe nimmt, und dabei feststellt, daß die Gesamtpersönlichkeit E. Steins, der »Schicksalsgefährtin unserer Menschlichkeit«, im Hirtenbrief zu kurz kommt (es fehlen ihre emanzipatorischen Bemühungen), plädiert für eine Hagiographie nicht ohne Zeitgeschichte.

Der 2. Teil des Buches nimmt die Erinnerung von Studienkollegen, Bekannten, Mitschwestern, Schülerinnen und Studentinnen vor allem an Edith Steins zweite Lebenshälfte auf. Sie ergänzt ihre Biographie oder schildern persönliche Eindrücke, die sich allerdings nicht immer von einer nachträglichen Stilisierung und teilweise einem Hang zum Anekdotischen freimachen konnten. Die etwas ermüdete Fülle verwässert daher eher das Bild Edith Steins und offenbart, daß das Geheimnis ihrer Person auch den sich an sie Erinnernden entzogen bleibt.

Unchronologisch wechseln Briefe mit Zeugenberichten über letzte Begegnungen mit den Schwestern Stein im Sammelager Westerbork (P. O. van Kempen, P. Cypers), von E. Steins letzten Gruß am Bahnhof Schifferstadt auf dem Weg »nach Osten« (V. Fouquet). H. V. Borsinger berichtet über vergebliche Bemühungen, Edith und Rosa Stein die Ausreise in die Schweiz zu ermöglichen, W. Krusenotto über eine Wallfahrt zum



Gedenken an Edith Stein von Köln nach Echt anlässlich der Seligsprechung. Interessant ist der lange zurückhaltende Brief von Hedwig Conrad-Martius aus dem Jahr 1945, der diskret auf E. Steins unerfüllte Liebe zu ihrem Studienfreund Hans Lipps hinweist.

Sicher im Bemühen, möglichst viele zu Wort kommen zu lassen, ist mir W. Herbstriths Sammelband an manchen Stellen zu weitschweifig und unübersichtlich geraten. Dennoch ist es ein Studienbuch, das seinen Leser informieren und verändern will und kann, damit zukünftig »Wege der Versöhnung, des Aufeinanderhörens, der Gewaltlosigkeit« (18) erschlossen und beschritten werden können. Dies fordert nicht zuletzt den – mühsamen und unbequemen – Lernprozeß, was *Zeitgenossenschaft* mit einer Seligen bedeutet, die wegen ihrer jüdischen Herkunft in Auschwitz ermordet wurde. »Erinnere dich – vergiß es nicht« kann zu dieser Dank- und Trauerarbeit anregen.

Lydia Koelle

## Zum Jahr mit der Bibel

### Ausdrücklich leben: Psalmen

Auslegungen und Gestaltungsvorschläge. Reihe: *Texte zur Bibel* Bd. 7. Zur 54. Bibelwoche 1991/92 herausgegeben von der Arbeitsgemeinschaft Missionarische Dienste in der Evangelischen Kirche in Deutschland in Zusammenarbeit mit der Deutschen Bibelgesellschaft und dem Katholischen Bibelwerk. Redaktion Detlef Puttkammer und Waldemar Wolf. Aussaat Verlag Neukirchen-Vluyn 1991, 112 S., kt., DM 13,80.

Dieses Heft gehört in die Hand eines jeden Leiters einer Bibelwoche. Es bietet inhaltlich und methodisch alles Material, das zur Vorbereitung und Durchführung dieser sieben Einheiten notwendig ist; in bescheidenem Umfang gibt es sogar Erfahrungsberichte von »Vorlauf-Bibelwochen« (13,75).

Die einleitenden Kapitel referieren ausführlich über die *Aspekte einer Psalmenbibelwoche* (10) und über deren *Gestaltung* (18). Einer *Vielfalt der Anliegen* entspricht der *Reichtum der Methoden* (18); hinzu kommt eine *Ermutigung zum kreativen Gestalten* (20). Zum Abschluß der Bibelwoche wird ein *Fest-Essen* (21) empfohlen, aber auch von einem *Abschluß-Gottesdienst* (22) ist die Rede. Allerdings: *Die Fülle der Themen und Möglichkeiten ist nicht nur Reichtum, sondern auch Bedrohung* (21). *Die Psalmen-Bibelwoche kann ... ausufern ...*

Dazwischen stehen Literaturhinweise (19). Nach jeder Psalmenauslegung gibt es noch einmal Literaturangaben. Und am Ende des Heftes sind alle Titel aufgelistet, die in der Auslegung genannt sind (100). Dieses Verzeichnis ist nach streng wissenschaftlichen Methoden angelegt; auch fremdsprachige Titel fehlen nicht! Ich frage mich aber, wer wohl die vielen Abkürzungen von Zeitschriften und Sammelwerken kennt?

Wer hätte überhaupt die Möglichkeit, irgendwo nachzuschlagen? Die Herausgeber meinen großzügig: *Auf die Nennung von Kommentaren und Standardliteratur wurde verzichtet* (100).

Ich frage mich: Welchen Sinn soll solche unmotivierte Sparsamkeit haben? Im Normalfall wird der Leiter einer Bibelwoche kaum mehr als *einen* Psalmen-Kommentar sein eigen nennen. Vielleicht nimmt er aber die Bibelwoche zum Anlaß, sich einen *weiteren* Kommentar zuzulegen? Welcher sollte es dann sein? Die wenigsten Psalm-Beter werden das Buch von *Alfons Deissler* kennen, das für jeden verständlich bleibt und finanziell einigermaßen erschwinglich. Der Freiburger emeritierte Alttestamentler hat seine Erklärungen zum erstenmal 1962/65 herausgegeben, damals noch in drei Bändchen. Die dritte Auflage 1982 ist dann bei Patmos in Düsseldorf einbändig erschienen. Von den zahlreichen anderen klugen Büchern, die bei der Vorbereitung einer Bibelwoche hilfreich sein könnten, möchte ich das *Handbuch der Bibelarbeit* nennen, das *Wolfgang Langer* 1987 bei Kösel in München herausgegeben hat: eine Fleißarbeit von 45 Autoren auf 350 Seiten, die in mehreren Kapiteln ausdrücklich auch evangelische Verhältnisse rezipiert.

In der Bibelwoche behandelt werden die Psalmen 23, 73, 139, 104, 74, 130, 103. Wer gerade diese Ordnung bestimmt hat, bleibt freilich (wie auch schon in früheren Jahren) ein Geheimnis. Die Auslegung der Texte stammt aus der Feder von *Othmar Keel*, des Alttestamentlers an der katholischen Universität in Fribourg/Schweiz. *Othmar, Du verstehst das schon* (7)! Keel bietet seine eigene Übersetzung, die bis in die Einzelheiten hinein begründet wird. Voraus geht jeweils die revidierte Luther-Übersetzung in einer grafischen Darstellung, die sich bis zum Format DIN A 3 vergrößern läßt. Wenn schon eine zweite Übersetzung angeboten wird, dann fragt sich zumindest ein katholischer Leser, warum es bei dem ökumenischen Unternehmen Bibelwoche nicht die Einheitsübersetzung ist. Im Gegensatz zum übrigen Alten Testament sind die Psalmen der EÜ ja ausdrücklich vom Rat der EKD mitgetragen und absegnet.

Der Exeget Keel gliedert seinen Text jeweils in die Abschnitte *Aufbau-Traditionen und Erfahrungen* (mit Worterklärungen) – *zusammenfassende Würdigung* – *Gedanken und Texte zum Nachdenken und Besprechen*. Man hat allerdings den Eindruck, als sei der letzte Abschnitt bei der Redaktion beheimatet. Der Bibeltheologe geht auf abweichende Meinungen ein und zitiert die neueste Literatur zu Detailfragen. Seine Meinung ist ausgewogen und einsichtig. Er müßte allerdings nicht Keel heißen, wenn er nicht zahlreiche bildliche Darstellungen aus der Umwelt Israels zur Illustration seiner Beiträge verwendet hätte, die von seiner Frau Hildi gewohnheitsorgfältig gezeichnet worden sind. Keel hält sich im Te-



nor seines Kommentars an die Ankündigung: *Der Gott, der seine Menschen liebt, läßt im Buch der Psalmen einen heilsamen Ton anstimmen* (12). Und das ist wohlthuend.

Das Werkheft endet mit *Medienempfehlungen* (94) und (sinnvollerweise) mit einem Anschriftenverzeichnis der Medienzentralen (97). Über das Heft verstreut finden sich verschiedene, teils mehrstimmige *Lieder* und *Gesänge*. Sogar eine »Liederzeitung zur Psalmwoche« wird genannt, herausgegeben von einer »Interessengemeinschaft Liedermacher und Instrumentalisten« (99). Auch die Freunde einer *Poster-Serie* kommen auf ihre Rechnung (98, 112). Es ist wirklich an alles gedacht bis hin zu den Zeichnungen *Ivan Steigers* (9, 36, 47, 77). Ein Pluspunkt für das Werkheft ist ohne Zweifel die wohlthuend-frische Sprache des Exegeten. Da wirkt nun tatsächlich nichts verstaubt. Gelegentlich kommt man nicht umhin zu schmunzeln, wenn man Qualifikationen liest wie *der Idiot von nebenan* (88) oder *extrem blöd* (45). Warum Keel biblische Bücher und Namen durchweg nach Loccum zitiert, nicht jedoch *Hesekiel* (66, 74) ist nicht einsichtig.

Die *Psalmbilder*, die der Anhang in vierfarbigen Wiedergaben anbietet, stammen von *Polykarp Uhlein* (1931), *Helmut Münch* (1926) und *Silvia Magnin* (1935), die unterlegten betrachtenden Texte von *Jörg Meuth*. Der Anhang ist auch separat zu beziehen; die wiedergegebenen Bilder gibt es als Dias. Das Bild *unterwegs* zu Psalm 139 hat mich ratlos gemacht; von der Idylle sehe ich mich nicht betroffen. (Vgl. dazu das entsprechende Blatt aus der *Tübinger Bibel* von Sieger Köder in diesem Heft S. 185f.)

Schwerlich anfreunden kann ich mich mit dem sappopen *Vorwort* des »Schreibtisch-Trockenschwimmers« (8) *Puttkammer*, auch nicht mit verschiedenen seltsamen Redewendungen, die über das Heft verteilt sind. *Getrostheit* wirkt eigenartig penetrant, ganz abgesehen davon, daß es im Duden nicht vorgesehen ist (11). Vermutlich kann man eine *Worthülse* (82) auch nicht mit *leer* steigern. Manche Ausdrücke sind nur schwer verständlich: *Gebot als Identitätssicherung* (74), *Kohärenz des Textes* (26), *Ansprüche an Konzinnität* (26), *Pedantismus* (27). Gestört hat mich die Karikatur des golfspielenden amerikanischen Präsidenten (13); Kritik an *Mister Bush* ist nicht Aufgabe des Vorbereitungsheftes einer Bibelwoche. Und die Wertung der *Alpensymphonie* dürfte auch daneben gegangen sein (68); *Richard Strauss* läßt sich religiös nicht vereinnahmen.

Zum Schluß kann ich mir nicht verkneifen, einen Abschnitt aus dem Vorwort des sonst verdienstvollen Heftes zu zitieren; der Leser möge verzeihen: *Also hinein ins »Psalm-Vergnügen«. Vor Haien braucht niemand Angst zu haben – der Leviatan der Urzeit ist besiegt. Vor der Verbrennung durch Feuerquallen kann ein bißchen Sorgfalt bei der Wahl der Badeplätze bewahren. Schön, nicht? (7)*

Rainer Ruß

### Das Missionarische Wort

Zeitschrift für Verkündigung und Gemeindeaufbau, hrsg. von der Arbeitsgemeinschaft Missionarische Dienste, Jahrgang 44, Heft 3: *Mitte gewinnen. Schriftenmissionsverlag Neukirchen-Vluyn 1991, geh. DM 6,00.*

Die Artikel dieses Heftes sollen zu *Begehungen und Begegnungen im Raum der Psalmen einladen* (81). Das tun sie auch. Wer sich vornimmt, über Psalmen zu predigen, greift nicht vergeblich nach dieser Publikation. Zunächst berichten einige TheologInnen über Erfahrungen mit Psalmworten (84), auch über deren fundamentalistisches Mißverständnis (86f.).

Mit *Ingo Baldermann* begibt sich der Leser auf die *Wiederentdeckung einer verlorenen Sprache* (90); die Psalmen leihen ihre Worte *in Situationen*, in denen man *sonst keine Sprache hätte* (91). Dieses Phänomen begegnet bekanntlich auch in der Leidensgeschichte Jesu. Der Autor will in der *Klage* seine *Angst beim Namen nennen* (91), sich und seine Erfahrung *in den Psalmen wiederfinden* (93).

Der Rabbiner *Nathan Peter Levinson* sieht in den Psalmen *das ganze Drama der Menschheit* eingefangen als *Geschenk Israels an die Welt* (95). Man staunt darüber, daß einzelne jüdische Fromme *jeden Tag das ganze Buch der Psalmen beten* (95). *Renate Ganzhorn-Burkhardt* illustriert ihre Lebens- und Gotteserfahrungen am Beispiel von Ps 139 (96).

Den Abschnitt *Verkündigung* eröffnet *Levinson* mit einer Kirchentagspredigt zu Ps 22 und der Bemerkung, diesen Text habe womöglich *ein satter, zufriedener, konterrevolutionärer Bourgeois* geschrieben. *Levinson* predigt gegen den Text, gegen einen *durch nichts zu rechtfertigenden Optimismus*, gegen die aus diesem Text sprechende *Unterwürfigkeit*, die etwas mit der *Haltung von Schafen* zu tun habe. *So wünschen sich alle Tyrannen ihre Untergebenen!* Der Tod werde *verharmlost*, das Leid *bagatellisiert* (100). Und er fragt, was das *für ein Wohnen sei im Haus des Herrn* (101)? In Ez 34 sieht er die Gewichte von Hirt und Schafen richtig verteilt. Den Prediger *Gernot Müller* beschleicht verständlicherweise Neid, wenn er an den *noch unverstellten Horizont* etwa der Afrikaner denkt und an den *weiten Raum*, in dem sich der Ps 8 natürlich anders sprechen läßt als bei uns (103). *Wolf-Dietrich Talkenberger* berichtet von einem Versuch: *Psalmen nacherzählt*, wie sich *exegetische Einsichten* in *erfundene Erzählungen* umsetzen lassen (107). *Katja und Wolfgang Baur* sehen in den Psalmen eine *Brücke* für die *Ökumene* (109). *Martina Linke* plädiert für die *Klage als Therapie* (110); vierzig Prozent der Psalmen seien *Klagelieder*, und *Wohlergehen* gelte (leider) immer noch als *Beweis einer intakten Gottesbeziehung* (111). *Alma Größhaber* stellt fest: *Kinderpsalmen gibt es nicht*. Sie will aber die *Zielgruppe »Kinder«* nicht gleich aufgeben (115).

*Armin Stolper*, Dramaturg und Dichter, der den (sympathischen) *eitlen Mut über Psalmen zu schreiben* in



einer schwachen Stunde besessen hat: Gott helf allen gläubig Verbohrten (118), den schuldvoll Gläubigen und den ungläubig Schuldvollen auch (121). Rainer Ruß

### Bibellesebuch '92

Bibeltexte für jeden Tag nach dem Ökumenischen Leseplan, hrsg. von der Deutschen Bibelgesellschaft und vom Verlag Katholisches Bibelwerk Stuttgart. Format 19 × 12,5 cm, 336 S. Ppb. DM 16,80

Die Schriftlesungen für jeden Tag des Jahres 1992 befassen sich zunächst mit dem Markusevangelium, dies entsprechend den Schwerpunkten des Kirchenjahres über das Jahr hin verteilt. Zu ihrer Zeit, nämlich als Ergänzung zu den Passionsberichten, erscheinen dann auch Texte aus den Abschiedsreden Jesu im Johannesevangelium. Weitere Lesungen kommen aus den beiden Briefen an die Korinther, aus den Pastoralbriefen (Timotheus und Titus), dem Brief an Philemon und den beiden Petrusbriefen. Vom Alten Testament werden Abschnitte aus dem zweiten Buch Mose, aus dem Propheten Jeremia und den Klageliedern geboten. Sehr sinnvoll bringt der Dezember dann für die Advents- und Weihnachtszeit Abschnitte aus Jesaja (Kapitel 56–66) und den beiden ersten Kapiteln des Lukasevangeliums. Dies letztere ist bereits ein Vorgriff auf das Jahr 1993, wo das Lukasevangelium dann zum Schwerpunkt wird. An den Sonn- und Feiertagen sind jeweils Psalmen eingefügt in der Hoffnung: mehr Zeit an diesen Tagen gleich mehr Zeit zu betender Vertiefung.

Jedes der herangezogenen biblischen Bücher wird in einer informativen Einführung vorgestellt, und durch das Büchlein hindurch finden sich entsprechende Verweise. Einen ganz praktischen Vorteil besitzt dieses neue Bändchen: alle zur Lesung angegebenen Schrifttexte werden bereits mitgeliefert am jeweiligen Tag. Man braucht nichts nachzuschlagen und nichts herauszusuchen. Ein besonderer Wert liegt aber in der prägnanten Auslegung, einem Kurzkomentar in ganz wenigen Sätzen, der jeder Tageslesung beigelegt ist und sich mit jeweils hinweisender Überschrift zu wohlgelegener Einheit verbindet.

Weislich ist auch jedes Einerlei in der Behandlung der Themen ferngehalten. Denn nicht nur die Kommentatoren wechseln sich im Lauf des Jahres ab, sondern auch die Schrifttexte stammen aus drei verschiedenen Übersetzungen: dem Luthertext, der »Guten Nachricht« und der Einheitsübersetzung. Bei aller sachgerechten Bezogenheit auf den Schrifttext sind die kurzen Auslegungen so gehalten, daß sie stets auf das Ganze zielen und darum jeden anzusprechen vermögen. So ist es leicht gemacht, den Bibeltext nicht nur zu lesen, sondern auch eindringen und fruchtbar werden zu lassen. Man kann dieses Bändchen sehr wohl als eine Fundgrube kostbarer geistlicher Anregungen bezeichnen. Maria Löffler

## Zuletzt: ein Bilderbuch

Michael Graff

### Was das Kamel des Pharao träumte

und andere tierisch-biblische Geschichten

Text der Originalausgabe Laura Fischetto mit Bildern von Letizia Galli. Herder Freiburg–Wien–Basel 1991, 107 S. Format 20 × 26,5 cm, durchweg vierfarbig illustriert, geb. mit Fadenheftung, DM 29,80.

Michael Graff hat wieder einmal voll zugeschlagen. Diesmal mit einem Bilderbuch für kleine Leute zwischen sieben und siebzig, biblischen Balladen zum Verschenken und Selberbehalten. Nicht das Altvertraute in Reime gegossen wie seinerzeit bei K. P. Hertzsch oder dem zu früh verstorbenen Gerhard Valentin (Bibel und Kirche 1976, 43 ff). Bei Graff bestimmen die Tiere das Geschehen, die Menschen still betrachtend, sie gelegentlich kommentierend, manchmal auch heftig werdend. Diese Viecher können ganz schön unbequem fragen! Sie haben ihre eigene Sicht der Dinge, etwa der Rotbarsch Rotari Blubb:

Die Aktion heißt hinterher

Durchzug durch das Rote Meer.

Dessen Auswirkungen leicht ironisch beim Erzähler:

Später wird vor allen Dingen

man am Sabbat davon singen,

weil man danken will und muß

für den großen Exodus.

Ähnlich – nur mit großer Pracht –

singt man in der Oesternacht.

Die Kehrseite der Medaille bei Rotari Blubb:

Doch für Fische ist es hart,

wenn der Herr mit Wasser spart.

Und man ist im Meeresgrunde

tief beleidigt bis zur Stunde.

Auch aus anderen Gründen verweigert sich Rotari Blubb:

Doch mit tiefen Sorgenfalten

sagt Rotari Blubb: »Nein, nein,

denn uns fällt noch dazu ein,

wie die jungen Männer schrien,

denn sie konnten nicht mehr fliehen,

haben traurig noch gewunken

und sind jämmerlich ertrunken« (74–76).

Die Soldaten des Pharao sind ja auch nur Menschen und noch übler dran als diese entlaufenen Fremdarbeiter! Aber wen kümmert das schon – außer die Tiere? Eines der vielen Kapitel aus dem Buch mit den melancholisch dreinblickenden Tiergestalten.

Wie, du kennst sie alle nicht?

Na, dann setz dich mal zu mir.

Lachen wirst du sowieso (5).

Eine besinnlich-heitere Vorlesestunde bei Freund Michael Graff wünscht Ihnen Rainer Ruß

## Mit Kindern Leid und Tod begegnen

Ein Beitrag aus der schweizerischen Ausgabe unserer Zeitschrift

Die Frage nach den dunklen Seiten Gottes stellt sich früh im Leben, schon während der Kindheit. Und damit ist auch eine große Herausforderung an die Eltern bei der Erziehung gegeben. Denn es handelt sich wohl für sie um die größte aller Fragen an Gott: Warum läßt er das Leiden und das Böse zu? Ist er denn nicht nur der »liebe« Gott?

Eben erst hat das Kind sich aus der engsten symbiotischen Bindung an die Mutter lösen können. Schmerzhaft genug war auch die Erfahrung, daß die Eltern nicht nur lieb, und auch nicht allmächtig sind. Dafür haben sie dem Kind aber vielleicht einen neuen Halt versprochen: im Reden vom guten Gott und im vertrauensvollen Beten zu ihm. Doch bald wird auch dieser Vertrauensgrund erschüttert, besonders im Zusammenhang mit Leiden und Tod in der nahen Umgebung des Kindes. Da stellen sich religiös interessierte und engagierte Eltern die Frage: *Wie können wir mit Kindern Leid und Tod begegnen?*

Die nachstehenden Erwägungen stammen aus dem Kurspaket für religiöse Elternbildung *Mit Kindern leben, glauben, hoffen*. Dieses Medienpaket gibt seit 1989 in vielen Deutschschweizer Pfarreien hilfreiche Anregung bei Gesprächsrunden unter jungen Eltern.

### Mit Kindern leiden lernen

Grundsätzlich ist zu bedenken, daß Kinder hauptsächlich von den Eltern lernen, wie sie mit dem Leiden umgehen können: wie sie weinen, klagen und trauern, wie sie aber auch Kraft schöpfen im Gebet, in gegenseitiger Tröstung und Ermutigung. Andererseits können Eltern in Leidsituationen immer wieder von Kindern lernen. Denn diese nehmen Leiden oft viel ruhiger hin. So zeigen Kinder gegenüber hilflosen, kranken Menschen und Tieren viel Nähe und Zärtlichkeit. Eltern müssen und können deshalb von Kindern das Leid nicht fernhalten oder abschirmen, welches in ihrer Nähe geschieht. Fragwürdig ist höchstens, ob sie Kinder mit all den Schreckensbildern in den Medien konfrontieren sollen. Denn das ist nicht der Kinderalltag, und solch massierte Häufigkeit kann zu schwerer Belastung führen, weil die Eindrücke kaum angemessen verarbeitet werden.

Mit den Leiderfahrungen reift auch das Gottesbild. Gott wird in den Augen des Kindes geheimnisvoller und größer. Das Göttliche wird so, daß man es nicht immer verstehen muß und kann. Es ist nicht nur nahe, sondern auch fern. Es ist nicht das Wesen, das alles selber macht, sondern auch uns Menschen machen läßt.

Gott selber kann mitleidend und traurig sein – und um gerade dadurch nahe sein.

### Klagen, weinen, trauern ...

Was Eltern grundsätzlich in der Erziehung beherzigen mögen, gilt auch hier: vor jeglicher Wissensvermittlung über Gott, vor dem *beredet*en Glauben liegt das gemeinsame Erleben im alltäglichen Umgang miteinander. Hier wird die sogenannte *primäre Religiosität* zugrunde gelegt, welche prägend sein kann, daß sie im Verlaufe des Lebens kaum mehr je ganz löschar ist. So ist es vorab wichtig, sich gegenüber Leiden deutlich ausdrücken zu dürfen und zu können: im Klagen, Weinen und Trauern. Mögen Eltern doch wieder davon ablassen, diese Ausdrucksformen schon bei Kindern als Schwächezeichen zu deuten! Erst wenn wir Schmerz und Traurigkeit zugelassen und ausgedrückt haben, werden wir frei zum Weitergehen – und auch zum Weiterfragen.

### Frage nicht WARUM, sondern WOZU!

Kinder wie Eltern kommen zwar ein Leben lang nicht ab von der Frage *Warum?* Dahinter steht oft die Suche nach der Schuld und Verantwortung, nach Ursachen und Folgen, auch nach der Strafe. Zutiefst läßt sich diese Frage aber kaum je befriedigend beantworten. Die Suche nach der Ursache eines Leidens endet – gerade bei hartnäckigem Weiterfragen von Kindern – in endloser Ursachenkette, und das hilft dem Leidenden kaum weiter. Es macht auch niemanden froh, wenn für ein Leiden die Schuld klar zugewiesen werden kann.

Was aber Leidenden und Mit-Leidenden weiterhelfen kann, ist viel mehr die Frage *Wozu?* Wohin will oder kann uns dieses Leiden lenken und weisen? Zu neuen Erkenntnissen, neuen Beziehungen, zu äußerer oder innerer Richtungsänderung auf dem Lebensweg? Damit stellt sich zwischen Eltern und Kindern die Frage: *Was können und wollen wir jetzt tun?* Dies ist ein Anruf an unsere Zuwendung, an unsere Liebe und Treue, an Geduld und Ausdauer. Unser Herz und unsere Phantasie werden uns sagen, was zu tun ist, wenn wir unsere erste Angst und Bequemlichkeit einmal überwunden haben. Wir werden dann im einen Fall stille Anteilnahme üben und im anderen Fall mit herzhafter Fröhlichkeit Trost geben. Wir werden vielleicht nur beten und hoffen können. Oder wir werden mal tüchtig zupacken...

*Ernst Ghezzi ist als Erwachsenenbildner Mitarbeiter der interdiözesanen Vereinigung »Theologie für Laien« Zürich.*

# Veranstaltungen

## Stuttgart

22.–24. November: *Das Gleichnis von den anvertrauten Pfunden*. Bibliodrama zu Mätthäus 25.14–30 (Prof. Dr. Christian Gremmels). Anmeldung: Hospitalhof, Gymnasiumstraße 36, 7000 Stuttgart 1.

## Olpe

25. bis 29. November: *Einführung in die Gebetswelt der Psalmen*. Biblische Exerzitien (Msgr. Dr. Franz-Gerhard Cremer). Anmeldung: Pallotti-Haus, Im Osterseifen 1, 5960 Olpe.

## Maihingen

4. bis 8. Dezember: *»Ich schenke euch ein neues Herz und einen neuen Geist«* (Ez 11.19). Stille Tage mit der Bibel (Roland Schertler und Rebekka Chiara Hengge). Anmeldung: Evangelisationszentrum Maihingen, Klosterhof 5, 8861 Maihingen.

## Viersen

6. bis 8. Dezember: Der 1. Korintherbrief. Einleitung in die Paulusbriefe (Prof. Dr. Norbert Baumert). Anmeldung: Axel Schönfeld, Bönnersdyk 12, 4150 Krefeld.

27. bis 31. Dezember: *Wie Gott einen Menschen verwandelt*. Aus einem Jakob wird Israel (Pfr. Peter Quirmbach). Anmeldung: s. o.

## Kevelaer

6. bis 8. Dezember: *Christus genügt*. Einführung in den Kolosserbrief (Pfr. Karl Sendker).

27. bis 30. Dezember: *Das Geheimnis der Frau*. Biblische Exerzitien (Kpl. Roland Bohnen u. Team). Anmeldung: Axel Schönfeld, Bönnersdyk 12, 4150 Krefeld.

## Krefeld

13. bis 15. Dezember: *Adventliche Gestalten – Simeon und Hanna*. Bibelkurs (Pfr. Peter Quirmbach u. Team). Anmeldung: Axel Schönfeld, s. o.

## Georgsmarienhütte

24. bis 29. Februar: *Erfahrungsorientierte Zugänge in der Bibelarbeit* (Dipl.-Theol. Anneliese Hecht.) Anmeldung: Haus Ohrbeck, 4504 Georgsmarienhütte.

## »Bibel und Kirche«

Organ des Katholischen Bibelwerks in Deutschland, des Schweizerischen Katholischen Bibelwerks und des Österreichischen Katholischen Bibelwerks, 46. Jahrgang, 4. Quartal 1991

Herausgegeben vom Katholischen Bibelwerk e.V., Silberburgstraße 121, 7000 Stuttgart 1, Tel. (07 11) 62 60 01.

Schriftleitung: Direktor Dr. Franz-Josef Ortkemper, Dr. Norbert Höslinger, Dr. Silvia Schroer.

Redaktion: Rainer Ruß

Beilagenhinweis: Dieser Ausgabe liegen der Bibel-Leseplan und eine Leser-Umfrage bei.

## Freising

13. bis 14. Dezember: *»Aufgestrahlt ist uns das Licht aus der Höhe ...«* Das Kindheitsevangelium des Lukas hören, bedenken und danach handeln. (Pfr. Josef Brandner). Anmeldung: Kardinal-Döpfner-Haus, Domberg 27, 8050 Freising.

## Juist

3. bis 8. Februar: *Zur Verhältnisbestimmung von Altem und Neuem Testament*. Bibelstage (Dipl.-Theol. Bernard Teuwsen). Anmeldung: Bischöfliches Generalvikariat, Postfach 13 80, 4500 Osnabrück.

10. bis 15. Februar: *Glauben wie Abraham*. Bibelwoche (Dipl.-Theol. Bernard Teuwsen). Anmeldung: s. o.

## Osnabrück

6. bis 11. April: *Exodus – Aufbruch zu neuen Ufern*. Wochenseminar für Eltern und Alleinerziehende mit Kindern (Bernward Teuwsen). Anmeldung: Kath. Bildungswerk, 4500 Osnabrück, Tel. 05 41/38 73 50.

## Lingen

4. bis 9. Mai: *Methoden der Bibelarbeit praktisch*. Bibelwerkstatt (Dr. Monika Fander, Dipl.-Theol. Bernard Teuwsen). Anmeldung: Ludwig-Windthorst-Haus, 4450 Lingen, Tel. 05 91/6 10 20.

## Für Teilnehmer am Fernkurs:

### Hofheim (Taunus)

28. Febr. bis 1. März: *Exodus – der Weg der Befreiung*

### Georgsmarienhütte

13. bis 15. März: *Mit Konflikten leben – Lukas aktuell*.  
13. bis 15. November: *Die Offenbarung des Johannes – ein Buch mit sieben Siegeln?*

### Hohenwart

3. bis 5. April: *Methodische Zugänge zur Bibel*  
27. bis 29. November: *Krankheit und Heilung*

### Dinklage

4. bis 6. Dezember: *Gottes Schöpfung – uns anvertraut*  
Anmeldung: Katholisches Bibelwerk e. V., Silberburgstraße 121, 7000 Stuttgart 1.

Verlag: Katholisches Bibelwerk e.V., Silberburgstraße 121, 7000 Stuttgart 1, Telefon (07 11) 62 60 01.

Auslieferung für Deutschland: Katholisches Bibelwerk Stuttgart; für die Schweiz: Katholisches Bibelwerk Zürich; für Österreich: Katholisches Bibelwerk Klosterneuburg.

Der Bezugspreis für 1992 beträgt DM 25,- (für Schüler und Studenten DM 15,-), bei zusätzlichem Bezug von »Bibel heute« DM 40,- (bzw. DM 22,-). Für Mitglieder des Katholischen Bibelwerks e. V. ist der Bezugspreis im Mitgliedsbeitrag enthalten. Überweisungen: 273 98-709 Postscheckamt Stuttgart; 1 413 Schwäbische Bank Stuttgart; 51 551 Liga Speyer.

Satz: Schwabenverlag AG, 7302 Ostfildern 1 (Ruit).  
Druck: Cantz, 7302 Ostfildern 1 (Ruit).

