

# BIBEL UND KIRCHE

## Vom Umgang mit der Zeit

149 Zum Thema des Heftes

150 Ina Willi-Plein

156 Ludger Schwienhorst-Schönberger

163 Johannes Schnocks

170 Klaus Grünwaldt

178 Luzia Sutter Rehmann

186 Mit anderen Augen

190 Der archäologische Beitrag

194 Biblische Bücherschau

209 Biblische Umschau

Vom Umgang mit der Zeit

Zeit, Zeitlichkeit und die Geschichte der Zeit  
in der Bibel

Gottes Antwort in der Freude. Zur Theologie  
göttlicher Gegenwart im Buch Kohelet

„Ehe die Berge geboren wurden, bist du.“  
Die Gegenwart Gottes im 90. Psalm

Über die Rhythmisierung der Zeit im Alten  
Testament

Time expired. Inspirationen zur apokalyptischen  
Zeitvorstellung

Gerd Haeffner SJ: Die Gegenwart als  
philosophisches Problem

Hans Volker Kieweler: Pella im Licht des frühen  
Christentum

Rolf Baumann: Neuere Bücher zum Thema  
„Gott“ (Teil 2)

Meldungen

# *Für's Jahr 2000 das attraktive Kalender Buch in Farbe!*



Format 14,9 x 21 cm;  
160 Seiten kartoniert;  
**DM 18,80**  
öS 137,- / sFr 18,80  
**ISBN 3-460-20007-3**

**Über 100 Farb-  
abbildungen  
attraktives Layout  
durchgehend  
vierfarbig**

- ◆ Großzügiges Kalendarium, aufwendig mit mittelalterlichen Bildern, Initialen und Bordüren geschmückt
- ◆ Beiträge zum Thema „Zeiten-Wende: Biblisches und Informatives, Literarisches und Meditatives
- ◆ Wissenswertes zu Festen, Namenspatronen, Bräuchen und Feiertagen
- ◆ katholische, evangelische und ökumenische Bibelleseordnung
- ◆ Platz für eigene Eintragungen



Versandbuchhandlung  
Katholisches Bibelwerk  
Silberburgstraße 121  
70176 Stuttgart  
Tel. 0711 / 6192037  
Fax 0711 / 6192044

## Vom Umgang mit der Zeit

---

Leben in der Gegenwart – nichts leichter als das? Was so bekannt und einfach klingt, stellt sich bei näherem Hinsehen als nicht ganz unproblematisch heraus. Wir pendeln mit großer Geschwindigkeit zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft hin und her, unsere Pläne und Erinnerungen gehen ein immer neues Verhältnis mit dem Augenblick ein. Eine Ausstellung zur Jahrtausendwende in Karlsruhe trägt den Titel „Rückblicke in die Zukunft“. Wenn das nicht verwirrend ist!

Wie kann man mit der „Zeit“ umgehen, wie z.B. wirklich *in* der Gegenwart *sein*? Diese Fragen haben auch schon die biblischen Autoren bewegt. Welche Rolle spielt JHWH dabei für ihr Verständnis von „Zeit“? Wie geht man – einen Gott wie diesen im Rücken – mit der Zeit um?

Diesen Fragen nähern sich unsere Autorinnen und Autoren von verschiedenen Seiten an. *Ina Willi-Plein* überblickt viele Jahrhunderte der Entstehung der biblischen Bücher und entdeckt, wie Gott als „Schöpfer der Zeit“ es ermöglicht, Zeit als Geschichte zu messen und zu ordnen. *Ludger Schwienhorst-Schönberger* nimmt einen der außergewöhnlichsten Texte unter die Lupe: Kohelet. Die Zeitdeutung dieses „Ausnahmebuchs“ scheint uns heute ungewöhnlich nahe zu stehen. In der Gegenwart zu sein, sich an ihr freuen zu können, hat gemäß Kohelet etwas mit gelungener Trauer um das ständig Vergehende zu tun. *Johannes Schnocks* untersucht den Psalm 90 und weist einen exegetischen Zugang über die besondere Struktur des Psalms. Gott als „Negation des Zeitflusses“ bringt einen hohen Reflexionsgrad der Spätzeit Israels zum Ausdruck, der spannende Gedanke der absoluten Gegenwart Gottes formuliert sich hier. Daß „Zeit“ mit Struktur und Rhythmus zu tun hat, zeigt *Klaus Grünwaldt* an den Zyklen auf, nach denen die Israeliten schon früh leben: Beschneidung, Entwöhnung, Jahreszeiten, Feste, Arbeit und Ruhe, Jubeljahr. Zeit und Rhythmus wurden nicht als Erfindungen des Menschen gesehen, sondern als Setzungen Gottes, des Gottes der Zeit. In den Jahrhunderten vor Christus entstand als – vorsichtig gesagt – Erbschaft der Prophetie eine neue Geistesbewegung, die Apokalyptik. Ein wesentlicher Kern war auch hier die Zeitfrage. Welche Sprengkraft

eine recht verstandene apokalyptische Literatur haben kann, überlegt *Luzia Sutter Rehmann* in ihren „Inspirationen“. Es gibt eine Qualität der Zeit, die subversiv ist und etwas mit Politik zu tun hat...

Die Frage nach der „Zeit“ und ihre Analyse war neben der Theologie natürlich immer ein besonderer Schwerpunkt der Philosophie. In der Rubrik „Mit anderen Augen“ beleuchtet *Georg Haeffner SJ* die Gegenwart als philosophisches „Problem“, das den Menschen auch ermöglicht, sich ihr gegenüber „falsch“ zu verhalten.

In der „Biblischen Bücherschau“ finden Sie den seit Anfang des Jahres ausstehenden zweiten Teil der umfassenden Buchbesprechung von Rolf Baumann zu „neueren Büchern zum Thema Gott“. Dieser Teil befasst sich mit den Schwerpunkten *Theodizee/Auschwitz*, *Naturwissenschaft* und *Gottesbild Jesu*.

Das letzte Heft „Bibel und Kirche“ in diesem Millennium findet nicht das Datum des Untergangs und gewiß nicht jene Erkenntnis, die die ganze Welt zur Umkehr und zum (ge-)rechten Leben bewegt. Kaum ein anderes Thema muß so offen bleiben wie das der „Zeit“. Eine Antwort auf die Frage „Was bedeutet das für mich heute?“ zu finden, bleibt uns nach der Lektüre selbst überlassen. In der Gewißheit zu leben, daß Gott die Zeit „hält“, war für Menschen der Bibel Trost, nahm Angst und sogar Panik vor den verpaßten Möglichkeiten, begründete Vertrauen und Handlungsbereitschaft! Anregungen bieten sie, denen die Weltdeutung genauso täglich aufgegeben war, wie uns, ausreichend...

Herzliche Grüße

*Ihre Helga Kaiser*

# Zeit, Zeitlichkeit und die Geschichte der Zeit in der Bibel\*

„Meine Zeit steht in deinen Händen“, betet der Psalmist in Ps 31,16 – jedenfalls in der Übersetzung von Martin Luther, in der dieser Satz vielen Bibellesern vertraut ist. Die Einheitsübersetzung aber formuliert wie die Zürcher Bibel, „in deiner Hand liegt mein Geschick“. Am wörtlichsten gibt die deutsche Ausgabe der Jerusalemer Bibel den Urtext wieder: „Meine Zeiten ruhen in deiner Hand“.

Der Satz steht im Zusammenhang der Klage eines einzelnen, der mit einer so großen Angst erfüllt ist, daß er schon so gut wie tot ist (V. 13), und dennoch sein Vertrauen auf Gott setzt: „In deiner Hand meine Zeiten!“ – Was heißt das? Sind „Zeiten“ dasselbe wie „Zeit“ und beides, bezogen auf einen einzelnen Menschen und seine Zeit(en), eigentlich sein „Geschick“? Ist Zeit unser Schicksal oder unser Geschick eben zeitlich?

## Des Menschen Zeit

„Im Hebräischen fehlt ... ein allgemeines Wort für Zeit“<sup>2</sup> – diese Feststellung stimmt nur dann, wenn man unter „Zeit“ eine abstrakte Größe versteht, die grundsätzlich meßbar, aber doch allem Erdengeschehen vorgegeben ist, unabhängig von den Maßeinheiten der verschiedenen Chronologien und Kalender, in scheinbarer Absolutheit und nur mathematisch bewiesener, aber nicht wirklich verstehbarer Relativität. Wer Zeit „hat“ – und vor allem wer sie nicht hat –, verfügt nicht über *die* Zeit, sondern nimmt die ihm anvertraute Lebenszeit wahr, oft in der Angst, zu spät zu kommen für eine „letzte Gelegenheit“. Denn nichts bleibt, wie es ist, die Zeit vergeht, „alles ist flüchtige Vergänglichkeit“ (Koh 1,2 u.ö.). Der „Prediger“, der dies in der Zeit des Hellenismus wieder und wieder sagt, spricht nicht als Pessimist, sondern als einer, der das Leben kennt und liebt. „Alles hat seine Zeit unter dem Himmel, Zeit zu gebären und Zeit zu sterben, ... Zeit zu weinen und Zeit zu lachen – Trauerzeit und Tanzzeit“ (Koh 3,1-11). Für alles gibt es die richtige Zeit, denn „Gott hat alles als etwas zu seiner Zeit Schönes gemacht...“ (Koh 3,11). Da der Mensch in

der Zeit lebt, kann er die Zeit nicht festhalten, aber er kann den richtigen Moment wahrnehmen. Das hebräische Wort **עֵת** ('ēṭ) ist also *Zeit für* das, was zu dieser Zeit gehört. Gelungenes Leben nimmt die „Zeiten“ für die ihnen je eigenen Gelegenheiten wahr. Darum ist das Vertrauen, daß „meine Zeiten in Gottes Hand sind“, die Überwindung der Panik verpaßter Gelegenheiten.

## Gemeinsame Zeit

Auch die Gemeinschaft kennt je verschiedene „Zeiten für“ etwas. Man braucht keine Uhr, um zu wissen, welche Tageszeit gemeint ist, wenn man „Mahlzeit“ sagt (vgl. Rut 2,14), wann die Zeit ist, zu der man das Vieh eintreibt (Gen 29,7), oder die Zeit, um die die wasserholenden Frauen am Abend aus der Stadt an den Brunnen gehen (Gen 24,11). Wie die Tageszeiten, so wechseln auch die Jahreszeiten und werden nach dem Erfahrungswissen der je verschiedenen Arbeiten, die dann zu tun sind, benannt: Zeit der Getreideernte (Jer 50,16) und Zeit zum Dreschen (Jer 51,33) sind später als die Zeit des Rebschnittes, „wenn die Turteltaube in unserem Lande zu hören ist“ (Hld 2,12). Je kleinräumiger die Landschaft, je geschlossener die Gemeinschaft der Menschen, die in ihr leben, umso eindeutiger sind solche funktionalen Zeitbestimmungen. **עֵת** ('ēṭ) ist also sehr häufig Zeit als der „richtige Moment“ für etwas. Das Neue Testament spricht dann vom **καιρός**. Das Wahrnehmen der richtigen Zeit ist entscheidend. So muß der Prophet Haggai im zweiten Jahr des Darius, also im Jahr 520 v. Chr., sich mit denen auseinandersetzen, die meinen, die Zeit für den Wiederaufbau des 586 zerstörten Tempels in Jerusalem sei noch nicht gekommen (Hg 1,2). Die Gunst der Stunde zu erkennen, erfordert prophetischen Durchblick. Nur im bäuerlichen Jahreslauf gibt es Zeitzeichen, die aufgrund des Erfahrungswissens so eindeutig sind, daß sie Vorausplanung ermöglichen: „Wenn der Zweig des Feigenbaums saftig wird und die Blätter hervorwachsen, merkt man, daß der Sommer nahe ist“ (Mt 24,32).

\* Um diesen Artikel nicht mit zu vielen Anmerkungen zu belasten, verweise ich auf meinen Aufsatz: *Am Anfang einer Geschichte der Zeit*. In: *ThZ* 53, FS. E. Jenni 70 (1997) 152-164 und die dort genannte Literatur, sowie zur Bedeutung des vorexilischen Mondphasen-Sabbat auf:

Anmerkungen zu Wortform und Semantik des Sabbat. *ZAH* 10 (1997) 201-206.

<sup>2</sup> M. Rissi, *Art. Zeit*. In: *BHH* III, 1966, 2210.

Auch Feiern hat seine Zeit. „Man achte auf den Ährenmonat, daß du ein Passa machest JHWH deinem Gott, denn im Ährenmonat hat JHWH dein Gott dich aus Ägypten herausgehen lassen bei Nacht“ (Dtn 16,1). Festzeiten sind eingegliedert in die Jahreszeiten und werden so zu Jahrzeiten gemeinsamen Gedächtnisses. Der gleiche Tag als Termin der „Übereinkunft“ (מועד, mō'ed), an dem alle individuellen Zeiten zur gemeinsamen Festzeit werden, muß gefunden werden.

*Der Tag* ist die einzige Zeiteinheit, die alle Menschen jederzeit und ohne weitere Hilfsmittel unmittelbar erkennen. Die Sonne geht auf und wieder unter, und wenn sie erneut aufgeht oder untergeht, beginnt auch der Tageslauf von neuem. Doch wie soll man einen bestimmten Tag in der Abfolge von Winter und Sommer, Regenzeit und Trockenperiode bestimmen? Auch hierfür gibt es eine elementare Hilfe in der Natur. *Der Mond*, der sich ständig verändert und jeweils ganz verschwindet, um dann neu am Himmel einer der nächsten Nächte zu erscheinen, macht Tagereihen zählbar. Der „Monat“ ist in Israel immer ein „Mond“ geblieben. Jeder neue Monat beginnt mit dem „Neumond“, wenn zum erstenmal die schmale Sichel der neuen Mondphase am Nachthimmel erkennbar ist. Rund 28 Tage lang ist der Mond sichtbar, aber hinzu kommt die Zeit seines gänzlichen Verschwindens. Wenn er in einer der darauf folgenden Nächte wieder erscheint, weicht die Bangigkeit der mondlosen Finsternis der Freude eines Neuanfangs. „Rosch Chodesch“, also Neumond als Monatsbeginn bei „Neulicht“, ist im Judentum bis heute ein liturgischer Freudentag.

Der andere Freudentag, *der Sabbat*, ist möglicherweise in vorexilischer Zeit in Israel ebenfalls ein durch Meide-Riten gekennzeichnete Mondphasentag gewesen, an dem Handel und Auftragsarbeit „aussetzte“ (שבת, šbt). Dadurch, daß die durch die Exilsfahrt geprägte Priesterschrift (P) von Gottes Sabbat bei der Schöpfung berichtete, ist er zum gesegneten Freudentag geworden (s.u.).

*Die Daten der Feste* sind durch die Tageszählung im Monat gegeben: Am 15.1. beginnt das Mazzotfest, d.h. das „Fest der süßen Brote“, als siebentägiges Wallfahrtsfest, dem sieben Wochen später das

„Wochenfest“ als „Pfingsten“ (= „Fünzigster Tag“) folgt. Genau sechs Monate nach dem Mazzotfest wird das siebentägige Sukkotfest („Laubhütten“) am 15.7. begonnen – ebenfalls ursprünglich ein landwirtschaftliches Fest, das zeitweise, wohl bis ins Neue Testament hinein (Joh 7,37), das bedeutendste Wallfahrtsfest war. Das Mazzotfest wird eingeleitet durch das am Abend des Frühlingsvollmond-tages (14. Nisan) begangene Passa (Ostern).

Mondphasen dauern insgesamt durchschnittlich 29,5 Tage. *Ein astronomisches Jahr* enthält zwar 12 ganze Mondmonate, aber darüber hinaus noch 10 bis 11 überschüssige Tage, weil es an den scheinbaren Lauf der Sonne gebunden ist, der Jahreszeiten bedingt. Soll also ein Fest, dessen Datum nach einem Mondmonat festgelegt ist, immer auf die gleiche Zeit im Sonnenjahr fallen, so muß ein Ausgleich zwischen dem nur 354 Tage umfassenden Mondjahr von 12 „Monden“ und dem 365 Tage umfassenden Sonnenjahr gefunden werden. Es wird eine Schaltpraxis nötig, die von Zeit zu Zeit nach dem 12. Monat Adar einen „zweiten Adar“, also einen weiteren Monat ohne eigene Ordnungszahl, einfügt.

Die neubabylonische Astronomie ermöglichte perfekte Berechnungen für die Angleichung von Mond- und Sonnenjahr und bildete einen zunächst achtjährigen, dann 19jährigen Schalthrhythmus aus. Letzterer wird bis heute im Judentum angewendet. Die Festdaten lassen sich damit eindeutig berechnen; trotzdem bleibt die Beobachtung der Himmelserscheinungen, die natürlich älter ist als die astronomisch exakte Kalendermathematik, weiter entscheidend. So ergibt sich spätestens seit der Perserzeit in der weltweiten Diaspora das Problem, daß die Beobachtung der erforderlichen Himmelserscheinungen – vor allem des jeweiligen Mondmonatsbeginns – nicht mehr überall gleichzeitig gewährleistet ist. Das Gleichzeitigerwerden aller Festteilnehmer im Feiern vor Gott ist gefährdet. Nur der Siebentagerhythmus und somit der Sabbat ist seit der Exilszeit kalenderunabhängig und durch einfaches Zählen allezeit eindeutig bestimmbar. In der Sabbatfreude ist Israel auf der ganzen Welt gleichzeitig.

Als religiöse Gruppierungen in zwischentestamentlicher Zeit eine Kalenderreform vornahmen,

die einen 364-Tage-Kalender (mit nicht mehr bekannter Schaltregelung) propagierten, hatte dieser zweifellos große praktische Vorteile, weil die Feste immer auf die gleichen Wochentage fallen würden und eine Kollision zwischen Festtag und Sabbatruhe ausgeschlossen wäre, doch riß die Frage des richtigen Kalenders tiefe Gräben zwischen den einzelnen Gruppen auf. Denn in Israel ist Festzeit auch (und im Lauf der Geschichte immer mehr) Zeit des gemeinsamen Erinnerens.

### Zeit der Geschichte

Erinnerung an Geschichtsereignisse geht immer mit einem Bewußtsein der Zeitlichkeit einher. Das Interesse an der „Chronologie“, der Zeitkundigkeit in bezug auf Geschehnisse der eigenen Geschichte, führt zu Notizen, die die vergangenen Tage und Jahre unterscheidbar machen. So wurden z.B. in Rom schon vom 5. Jh. v. Chr. an<sup>3</sup> die Konsuln und wenige Ereignisse für jedes Jahr in den „Annales maximi“ notiert. Altorientalische Könige ließen in Annalen z.B. ihre Feldzüge oder sonstige wichtige Taten verewigen. Die Inschriften der assyrischen Könige, die babylonische Chronistik sind zu wichtigen Quellen moderner Historiker auch für die Verzahnung verschiedener Einzelchronologien geworden. Daß auch in Israel Königsannalen geführt wurden, erfahren wir aus den Quellenangaben des „deuteronomistischen Geschichtswerks“, das den größten Teil mindestens der biblischen Bücher Richter bis 2 Könige umfaßt. Es verweist auf die „Angelegenheiten der Tage“ (דברי הימים) der Könige von Israel und Juda und bietet Synchronismen der Könige von Nordreich Israel und Südreich Juda (z.B. 1 Kön 15,9f.).

Im allgemeinen sterben Könige nicht am Altjahresabend; der Nachfolger tritt seine Regierung irgendwann im Verlauf eines Kalenderjahres an. Die Restzeit bis zum Beginn des nächsten bürgerlichen Jahres wird entweder „vordatierend“ als das erste Regierungsjahr des Königs gerechnet, obwohl es kein ganzes Jahr ist, oder „nachdatierend“ für die Zählung der Regierungsjahre außerachtgelassen.

Letzteres scheint im AT. vorausgesetzt zu sein. Auch wenn man dies weiß, muß die Forschung überdies klären, wann jeweils das neue Jahr begann. Zwei Jahreszeiten bieten sich hierfür an: Der Herbst, weil in ihm der landwirtschaftliche Jahreslauf neu begonnen wird; man sät im Herbst, wenn die Regenfälle beginnen, und erntet nach deren Aufhören vom Frühling an. Der Frühling ist ebenfalls ein natürlicher Neujahrstermin, da in ihm die Jungtiere geboren werden und von der Frühlings-Tagundnachtgleiche an, an die in Israel das Passa gebunden ist, die Tage länger werden und das Licht zunimmt. Gute Gründe sprechen für die Annahme, daß im alttestamentlichen Israel zunächst der Jahresbeginn im Herbst angenommen wurde, später aber, wohl unter dem Einfluß der neubabylonischen Theorie und Praxis, der bürgerliche Jahresbeginn im Frühling lag. Deshalb wird der Frühlingsmonat Nisan als „ein erster unter den Monaten des Jahres“ (Ex 12,2) gezählt, aber das kultische Neujahr „Rosch Haschana“ ein halbes Jahr später am „1.7.“ begangen. Beide Daten werden durch den *Lunisolar kalender* ermittelt.

Erinnern aber wird man sich immer an „die Tage“ eines Königs oder z.B. „die Tage, als Richter richteten in Israel“ (Rut 1,1), denn nur Tage, nicht Jahre werden vom Menschen unmittelbar erlebt. So wird ein Ereignis dem anderen zugeordnet: Es war „in jenen Tagen“ (Ex 2,11) oder „nach jenen Ereignissen“ (Gen 15,1), zu jener Zeit (בְּעֵת הַהִיא Gen 38,1) oder es wird sein „an jenem Tag“ (בְּיוֹם הַהוּא) z.B. Zef 1,10), bei dem oft an den „Tag JHWHs“, der alles verändert, gedacht wird.

Je größer der Zeitraum ist, den man überblickt, desto komplexer wird die Zusammenordnung aller Einzeldaten. Wie hat der vom Mond geprägte Siebenerrhythmus zur Sabbatzählung und damit auch zur Wocheneinteilung geführt? Siebenmal sieben Tage werden von „Ostern“ an gezählt, um am fünfzigsten Tag das „Wochenfest“, „Pfingsten“, zu feiern. Nach dem gleichen Muster wird das Jubeljahr (Lev 25,8-55) nach sieben Sabbatjahr-(Brachjahr-)Zyklen im nachexilischen Israel zum Jahr des Schuldenerlasses und Neubeginns bestimmt.

<sup>3</sup> T.J.Cornell, *The Beginnings of Rome. Italy and Rome from the Bronze Age to the Punic Wars (c.1000 - 264 BC)*. Routledge History of the

*Ancient World*, ed.F.Millar, London/New York 1995, S.14.

Solches Zählen ist allerdings von allgemein meßbarer astronomischer Zeit unabhängig, wenn auch nicht unberührt.

Wenn nun der Gott, der Israel aus Ägypten befreite, schon längst zuvor dessen Väter ins Land der Verheißung geführt hatte, um dort ein Segen zu sein (Gen 12,2), wenn also auch am Anfang der „Vätergeschichte“ ein Auszug stand – derjenige Abrahams aus Mesopotamien mit seiner schon zu jener Zeit uralten Kultur –, wenn Israel nach der Exilszeit noch mehr als vor 586 als ein Volk unter den vielen Völkern, die dem Perserkönig als von Gott eingesetztem Herrscher unterstanden, dazu bestimmt war, die von Gott empfangene „Weisung“ (Tora) zu verwirklichen, so geschah dies im *Bewußtsein der eigenen Geschichte* als einer besonderen Bewahrung und *Beauftragung im Rahmen der gesamten Menschheitsgeschichte*.

So ergibt sich schließlich die Frage der absoluten Chronologie. Wann geschah dies alles in bezug auf die Weltgeschichte? Nicht nur die Geschichte Israels hat längst vor dem Auftreten von Königen begonnen, nach deren Regierungszeit man datieren könnte. Statt Regierungszeiten der Könige sollte man also, um die Chronologie der Väter- und Völkergeschichte zu ermitteln, Menschenlebenszeiten addieren. Dies ist der Sinn der „Toledot“, der „Geburtsabfolgen“ in Familienlinien (z.B. Gen 5,1). Der Gedanke ist einfach: Die Familienlinie läuft immer über den Familienvater und weiter über dessen „erstgeborenen“ Sohn – deshalb ist die Einsetzung des Erstgeborenen durch den entsprechenden Segen des Familienoberhaupts ein so wichtiges Thema in der Genesis. Zählt man nun jeweils das Alter eines Vaters bis zur Geburt des ihm in der Erstgeburtslinie folgenden Sohnes, dann dessen Jahre bis zur Geburt seines Erstgeborenen zusammen – und so fort in der Kette der Generationen –, so muß sich eine lückenlose Chronologie ergeben.

Wie weit reicht sie zurück? Auch für Menschen in dem genealogischen Gedächtnis vor allem in nachexilischer Zeit besonders pflegenden Israel ist die Stringenz des Verfahrens nur in der eigenen

Väterlinie einleuchtend. Wie steht es mit den Genealogien vor Abraham? Und hat nicht vielleicht die Sintflut in einem Ausmaß die Menschheitslinie gebrochen, daß alles, was vor ihr war, auch ganz anders zählte? Wird nicht aus der Frühzeit der Menschheit etwa im Zweistromland von Urkönigen mit unglaublich hohen Lebensalterszahlen berichtet?

Bereits in der älteren, vor der Zeit der Priesterschrift (P) liegenden Genesis-Erzählung<sup>4</sup> gliedert sich die Menschheitsgeschichte in eine *Urgeschichte*, deren Daten anders sind als jene nach der Flut, in eine *Frühgeschichte*, in der sich nach der Flut die Vielfalt der Völker und Sprachen ausbildete (bis Gen 11), in die Vorgeschichte Israels als *Vätergeschichte* im Rahmen der Universalgeschichte in historischer Zeit (ab Gen 12) und in die *Geschichte Israels*, auf die der Jakobssegens in Gen 49 ausblickt und die mit dem Auszug aus Ägypten (Exodus) beginnt.

### Die Geschichte der Zeit

Der Gott, der die Welt erschaffen hat, hat auch seinen Menschen ihre Lebensräume zugewiesen. „Damals, als...“ oder biblisch gesprochen, „am Tag, als der Herrgott Erde und Himmel machte, ... gab es noch keinen Menschen, der das Erdreich hätte bebauen können“ (Gen 2,4b-5). Dieser Anfang des vorexilischen Schöpfungsberichts löst Fragen aus. „Am Tag, als der Herrgott die Welt machte“? Was für ein Tag kann denn das gewesen sein, wenn es den Himmel und also auch die Sonne noch nicht gab? Wie kann man sich ohne Sonne einen Morgen und Abend einschließenden Tag vorstellen? – So fragt ein Mensch (P), der die neubabylonische Astronomie ebenso wie das priesterliche Wissen und genealogische Daten, aber auch die geschichtlichen Überlieferungen Israels kennt. Er nimmt den Dialog mit der älteren Überlieferung auf und berichtet von der *Erschaffung der Zeit* „in einem ersten Teilbereich“<sup>5</sup> der Erschaffung der Welt.

Das erste Schöpferwort gilt der Erschaffung des Lichts. Damit und mit der darauf folgenden Trennung oder Unterscheidung zwischen Licht und

<sup>4</sup> E. Otto, *Die Paradieserzählung Genesis 2-3: Eine nachpriesterschriftliche Lehrerzählung in ihrem religionshistorischen Kontext*. In: A. Diesel u.a. (Hrsg.), *FS D. Michel 65*, BZAW 241 (1996) 167-192, sieht das literarische Verhältnis umgekehrt.

<sup>5</sup> So kann man mit E. Jenni, *Erwägungen zu Gen 1,1 „am Anfang“*. ZAH 2 (1989) 121-127, nun wohl definitiv das erste Wort der Bibel בראשית (beresit) verstehen.

Finsternis beginnt nach dem P-Bericht (Gen 1,1-2,4a) ein erster Schöpfungstag – aber nicht *der* erste Tag! Wohl „wurde es Abend und Morgen“ und somit „ein einzelner Tag“ (יום אחד, yom æhäd), aber nicht „der erste Tag“, wie die deutschen Übersetzungen durchweg formulieren (Gen 1,5). Es folgt mit der Erschaffung des „Firmamentes“ des Himmels „ein zweiter Tag“. Determiniert wird erst „der Tag des sechsten“ (1,31), also der Tag, der als Wochentag vor dem Sabbat mit der Ordnungszahl benannt wird, und „der siebte Tag“, an dem Gott „seine Arbeit als vollendet betrachtete“<sup>6</sup> (2,2) und von seiner Schöpfungsarbeit „aussetzte“ (*schbß*). Erstmals hat sich eine Woche mit dem „Aussetzungstag“ Schabbat vollendet.

Erst in der Mitte der Schöpfungswoche, am vierten Tag, werden die Himmelskörper erschaffen und ans Firmament gegeben, „um über der Erde zu leuchten“ (1,17) „und um über den Tag und die Nacht zu verfügen“ (1,18). Neben der Aufgabe, als Weltlampen zu dienen, haben die Gestirne also die weitere Aufgabe, „für Merkzeichen<sup>7</sup> und Festtermine und Tage und Jahre“ (Gen 1,14) dazusein, kurz, als Instrumente der Zeitmessung. Am vierten Schöpfungstag schuf Gott – nach Licht, Himmel, Erde und zur unbelebten Natur gezählter Pflanzenwelt – die Zeit.

Vor aller Erdenzeit begann also die Siebenerzählung des Sabbatrhythmus. Wie ein lebendiges Geschöpf wird der Sabbat von Gott gesegnet und als heilig erklärt (2,3). Die Systeme der Zeitrechnung, die sich nach den Gestirnen als „Weltuhr Gottes“ (W. Gross) richten, sind vielfältig, aber die Sabbat-zählung ist eine ihnen vorgeordnete Schöpfungsordnung und als solche unabhängig von Raum und Zeit, aber als Gliederungsmuster auch in der Geschichte erkennbar. P entdeckt eine große Periode von 490 Jahren, die zwischen der Geburt des Erstgeborenen Noahs Sem, des Stammvaters der zu Israel hin-führenden Linie der Menschheit nach der Flut, und der Geburt Isaaks als des ersten Kindes, an dem Israels Bundeszeichen der Beschneidung am 8. Tag nach der Geburt (Gen 17; 21,4f.) ausgeführt wurde, liegt. Auch von diesen 490 Jahren geht wieder ein

Teil dem Beginn einer neuen Chronologie nach der Flut voraus, da nach den Toledot Sems (Gen 11,10-26) dieser 100 Jahre alt war, als sein Erstgeborener Arpachschad „in den zwei Jahren nach der Flut“ (Gen 11,10) geboren wurde, d.h. beim Übergang von dem letzten Jahr der Flut und dem ersten nach der Flut. Dieser *Jahreswechsel während der Sintflut* markiert den Beginn einer neuen historischen Chronologie der Menschheitsgeschichte mit durchweg realistischen Lebensaltersangaben.

Noah selbst gehört beiden Bereichen an. Am 17.2. des 600. Jahres Noahs beginnt die Flut (Gen 7,11), also am dritten Tag nach Vollmond in der Jahreszeit, in der normalerweise der Regen aufhört. Fünf Monate später, am 17.7., ist der Wasserzufluß beendet, und die Arche setzt auf (Gen 8,4). Dies soll „nach 150 Tagen“ der Fall gewesen sein (8,2f.), d.h. P hat mit fünf schematischen Monaten zu 30 Tagen gerechnet. Der Tiefgang der Arche ist berücksichtigt: Die Spitzen der Berge werden erst am 1.10., also drei Monate später, bei Neulicht sichtbar (8,5). Noahs 600. Lebensjahr geht mit dem zu der Zeit, in der P schrieb, bürgerlichen Jahreswechsel im Frühling zuende. Am 1.1. im 601. Jahr Noahs war das Wasser von der Erde weggesickert, und am 27.2. dieses ersten Jahres nach der Flut war die Erde wieder trocken, so daß Noah die Arche verlassen konnte (Gen 8,13f.). Nach Mondphasen gerechnet liegt dieses Datum zehn Tage später als das Datum des Flutbeginns im Jahr zuvor, aber astronomisch gesehen ist wieder genau die gleiche Jahreszeit. Der normale Lauf der Natur kann wieder beginnen – ein Mondjahr und zehn Tage, also insgesamt 364 Tage nach dem Beginn der Sintflut. P kombinierte in seiner Flutchronologie Datierungen von Mond- und Sonnenkalender und spielte auf diese Kalenderkombination bei der Benennung des „großen“ Tagesgestirns und des „kleinen“ Nachtgestirns (Gen 1,16) an. Nach seinem Entwurf kann von dem Moment an, da Noahs 601. Jahr begonnen hat, die Menschheitsgeschichte chronologisch eindeutig geklärt werden.

Gott selbst hat die Mittel zur Zeitmessung an den Himmel gestellt, Zeit ist also geschaffen und hat

<sup>6</sup> *resultativ-aestimatives Pi'el.*

<sup>7</sup> „Otot“ als astronomische Zeitzeichen spielen für die Gumrangemein-

*schaft eine große Rolle.*

selbst eine Geschichte, der die nicht chronologisch erfaßbare Anfangsphase der Schöpfung vorgeordnet ist. Bereits in ihr aber – vom ersten Tag an, der als solcher erkennbar war, – war der überzeitliche Sabbat als Lebensordnung im Rhythmus von Licht und Finsternis angelegt.

### Endzeit

Was einen Anfang hat, kann auch ein Ende haben; auch die Geschichte der Zeit kommt an ihr Ende: Dan 2,28 spricht vom „Endabschnitt der Tage“. In Offb 10,6 schwört der Engel bei dem, der in den Äonen der Äonen lebt, daß „Zeit (χρόνος) nicht mehr sein wird“. Dies ist die Stimme der Apokalyptik. Wenn diese Welt an ihr Ende kommt, hört auch die Zeit auf. Gott allein ist ewig.

Das Hebräische hat kein Wort für „Ewigkeit“ im Sinne einer Nicht-Zeitlichkeit. Das meist so wieder-gegebene Wort (עולם, 'olām) heißt eigentlich „Dauerhaftigkeit“ oder allenfalls sehr weit entfernte Zeit. Es ist ein innerweltlicher Begriff. Die Wiedergabe mit „Weltzeit“ bewährt sich auch deshalb, weil im nachbiblischen Hebräisch „diese Welt“ (העולם הזה, hā'olām hazzā) der „künftigen Welt“ (העולם הבא, hā'olām habbā) entgegengesetzt wird. Die griechische Übersetzung Ἄϊών und ihr lateinisches Pendant *saeculum* eröffnen ähnliche Möglichkeiten. Ewigkeit wird durch die Umschreibung „Weltzeit der Weltzeiten“ angedeutet; Gott wird, wenn die Reiche dieser Welt und ihre Zeit zuende sind, „in saecula saeculorum“ regieren. Er ist nicht wie der im Hellenismus zum Gott werdende Aion der mächtige Herr dieser Welt, sondern der Schöpfer auch der Zeit.

Den Gedanken der einander ablösenden Weltzeitalter hat Israel wie jenen der vier Weltreiche seit der Perserzeit aus seiner Umwelt übernommen. Die *Apokalyptik* enthüllt das Geheimnis ihrer Abfolge als gräßlicher Tiere, die durch den Anbruch des menschengestaltigen Reiches Gottes beendet wird. Davon sprechen die Visionen des einzigen apokalyptischen Buches des AT (Dan 2 und 7) und die „Menschensohn“-Worte des Neuen Testaments.

Vor der Periodisierung der Endzeit in der Apokalyptik und vor der *Epocheneinteilung der Weltge-*

*schichte* durch P hatte der Verfasser des deuteronomistischen Geschichtswerks die runde Zahl von 480, also 12 x 40, Jahren zwischen dem Auszug aus Ägypten und Salomos Tempelbau (1 Kön 6,1) entdeckt. Der Sabbatperiodisierung der 490 Jahre bei P liegt ein Muster von 70 Jahren zugrunde, das sich aus dem Verlauf der Geschichte Israels seit der Zerstörung des Tempels 586 v. Chr. ergeben hatte. Rund 70 Jahre danach drängte sich dem Propheten Sacharja (1,12) die Frage auf, wie lange Gott an seinem Zorn gegen Jerusalem festhalten wolle, der „nun schon 70 Jahre währt“. Die *siebzig Jahre des Exils* (Jer 25,11; 29,10) wurden von der Erfahrung des Neuanfangs her rückblickend als Sabbatperiode gedeutet (2 Chr 36,21), aber im Danielbuch auch auf die eigene Zeit angewendet und zu „Jahrwochen“ umgedeutet (Dan 9,24). Die daran anschließenden Berechnungen des Endes der widergöttlichen Macht dieser Welt bleiben verschlüsselt (Dan 12,9) und werden seither immer wieder überdacht, wenn Menschen das Ende als nahe erleben. Doch bleibt sein Datum Gottes Geheimnis. „Von dem Tag aber und von der Stunde weiß niemand, auch die Engel im Himmel nicht, auch der Sohn nicht, sondern allein der Vater.“ (Mt 24,36)

Alle Zeitstrukturen sind Gott unterstellt, da er die Zeit und alle sich in ihr ergebenden „Zeiten“ und „richtigen Momente“ geschaffen hat. Nicht nur „meine Zeiten“ stehen, wie der Psalmist sagt, in Gottes Hand; auch die Zeitlichkeit als solche und die Möglichkeit, sie messend zu ordnen und zu überblicken, hat nach dem biblischen Zeugnis Gott in der Mitte seines Schöpfungswerkes geschaffen, am vierten Tag jener Schöpfungswoche, an deren Ende Gott selbst Sabbat hielt.

*Prof. Dr. Ina Willi-Plein ist Professorin für Altes Testament und spätsraelitische Religionsgeschichte am Fachbereich Evangelische Theologie der Universität Hamburg. Ihre Adresse: Siekreystr. 23, 22459 Hamburg.*

# Gottes Antwort in der Freude

Zur Theologie göttlicher Gegenwart im Buch Kohelet

## Erich Zenger zum 60. Geburtstag

Das Buch Kohelet endet mit dem großartigen, an den jungen Mann gerichteten Aufruf zur Freude angesichts von Alter, Krankheit und Tod:

*„Freu dich, junger Mann, in deiner Jugend,  
sei heiteren Herzens in deinen frühen Jahren!  
Geh auf den Wegen, die dein Herz dir sagt,  
zu dem, was deine Augen vor sich sehen“ (11,9).*

Der Aufruf zur Freude ist in der Tat die zentrale Botschaft des Buches. Allerdings ist man sich nicht einig, wie die Freude, zu der Kohelet aufruft, näherhin zu verstehen und vor allem, wie sie im Kontext der gesamten Heiligen Schrift zu bewerten sei. Viele sehen in Kohelet einen Hedonisten reinsten Wassers. Die Freude, zu der er aufruft, sei ein Narkotikum gegen eine als sinnlos erfahrene Welt.

## Das Problem

Die miteinander konkurrierenden, oft diametral einander gegenüberstehenden Deutungen haben insofern Anhaltspunkte im Text, als dieser – zumindest auf den ersten Blick – nicht eindeutig zu sein scheint. Der erste Text, der das Thema „Freude“ anspricht, kommt zu einem negativen Urteil:

*„Ich sagte mir: Auf, versuch es mit der Freude und genieß das Glück! Doch siehe: Auch das ist Windhauch. Über das Lachen sagte ich: Wie dumm! und über die Freude: Was bringt sie schon ein?“ (2,1f).*

Am Ende von Kapitel 3 aber heißt es:

*„Da erkannte ich, daß es kein Glück für den Menschen gibt, außer sich zu freuen. Ja, das ist sein Anteil“ (3,22).*

Zwischen beiden Aussagen besteht offensichtlich eine Spannung. An ihr scheiden sich die Hauptrichtungen der Koheletexegese. Die eine Richtung sieht in ihm einen Melancholiker und Pessimisten, die andere einen Prediger der Freude. Ich gehe im Folgenden von der Einheitlichkeit des Buches aus (abgesehen von den beiden Nachworten 12,9-11-12-

14 und evtl. 11,9b)<sup>1</sup> und frage, ob die in Spannung zueinander stehenden Aussagen über die Freude im Buch Kohelet nicht aus einer differenzierten Phänomenologie des Glücks zu verstehen sind.

## Carpe diem

Deutlich ist, daß die Freude, zu der Kohelet aufruft, etwas mit *Sinnlichkeit* und *Gegenwärtigkeit* zu tun hat. Seine Freude ist nicht die Freude an den künftigen Gütern des ewigen Lebens und auch nicht die Freude im Gedenken der vergangenen Heilstaten Gottes. Die *sinnliche* Komponente seines Glücksverständnisses kommt am deutlichsten in 9,7-10 zur Sprache:

*„Auf, iß mit Freude dein Brot und trink glücklichen Herzens deinen Wein, denn von Urzeit an hat Gott Gefallen an diesem deinem Tun. Jederzeit seien deine Kleider frisch, und an Öl auf deinem Haupt fehle es nicht. Mit einer Frau, die du liebst, genieße alle Tage deines Lebens voll Windhauch, die er dir gegeben hat unter der Sonne, alle deine Tage voll Windhauch, denn das ist dein Anteil am Leben und an deiner Arbeit, für die du dich abmüht unter der Sonne. Alles, was deine Hand, solange du Kraft hast, zu tun vorfindet, das tu! Denn es gibt weder Tun noch Rechnen, weder Wissen noch Weisheit in der Unterwelt, zu der du unterwegs bist“ (vgl. auch 2,24f; 8,15).*

Der Aspekt der *Gegenwärtigkeit* wird in mehrfach wiederkehrenden, formal und inhaltlich variierenden Anläufen entfaltet. Dabei lassen sich zwei Tendenzen unterscheiden: Zum einen ruft Kohelet dazu auf, angesichts einer ungewissen Zukunft *das gegenwärtig Gegebene zu ergreifen*. Die Ungewißheit erstreckt sich auch auf die Zeit nach dem Tod: „Wer weiß, ob der Atem der Menschen nach oben in die Höhe steigt und der Atem des Viehs nach unten in die Erde steigt? Da erkannte ich, daß es kein Glück gibt, außer daß der Mensch sich freut *bei seinem Tun*. Ja, das ist sein Anteil. Denn wer könnte ihn dahin bringen, zu sehen, was nach ihm sein wird“ (3,21; vgl. 3,12)? Zum anderen betont Kohelet den *Erfahrungscharakter des Glücks*. Nicht

<sup>1</sup> Zu den unterschiedlichen Erklärungen der Widersprüche und Spannungen vgl. meinen Forschungsüberblick in: E. Zenger u.a., *Einleitung in das*

*Alte Testament*, Stuttgart: Kohlhammer, <sup>3</sup>1998, 339f.

derjenige ist glücklich, der die Gaben des Glücks besitzt, sondern nur derjenige, der diese Gaben auch wirklich *genießt*. Glück ist nach Kohelet kein Modus des Habens, sondern ein Modus *gegenwärtiger Erfahrung*.

Das hier vorliegende Motiv ist alt und begegnet in vielen Kulturen. Es findet sich bereits im Gilgamesch-Epos (Gilg. Me. III = VAT 4105+, Kol. iii)<sup>2</sup>, den ägyptischen Harfnerliedern<sup>3</sup> und der griechisch-hellenistischen Literatur (Euripides, *Alkestis* 779-791). Wir können es im Anschluß an Horaz als „Carpe diem-Motiv“ bezeichnen:<sup>4</sup>

Durch Kohelet findet das Motiv Eingang in die hebräische Literatur (vgl. Sir 14,11-19; Weish 2,1-24). Wahrscheinlich hat er es aber – trotz Jes 22,13 – weder beiläufig aufgegriffen, noch aus einer rein innerjüdischen Problemkonstellation heraus entwickelt, sondern aus einer Anregung, die er in der Begegnung mit griechisch-hellenistischer Kultur und Philosophie empfangen hat, in das Zentrum seiner Lehre gestellt. Ein kurzer Blick in die zeitgeschichtliche Situation soll dies verdeutlichen.

### Kohelet: Das Buch und sein Autor

Das Buch Kohelet ist sehr wahrscheinlich in der 2. Hälfte des 3. Jh. v. Chr. in Jerusalem entstanden. Politisch und kulturell ist die Zeit gekennzeichnet durch die Vorherrschaft des Hellenismus. Seit etwa hundert Jahren, beginnend mit dem Alexanderfeldzug um 330 v. Chr., gibt es einen zunehmend intensiver werdenden Kontakt zwischen jüdischer und griechisch-hellenistischer Kultur. Aus jüdischer Sicht war die hellenistische Kultur die überlegene Kultur, die Kultur des Fortschritts. Ihr – so schien es – gehörte die Zukunft. Für das jüdische Selbstver-

ständnis stand eine Auseinandersetzung mit dieser Kultur bevor, und sie führte etwa fünfzig Jahre nach Entstehung des Buches mit dem sog. Aufstand der Makkabäer zu einem folgenschweren, sich über mehrere Generationen hinziehenden Konflikt. Das Buch Kohelet bewegt sich zeitgeschichtlich im Vorfeld dieses Konfliktes. Harte Auseinandersetzungen zwischen jüdischer und hellenistischer Kultur sind noch nicht zu erkennen. Die Atmosphäre scheint noch relativ entspannt und offen zu sein. Aber es hat den Anschein, daß sich Kohelet bereits mit Elementen hellenistischer Kultur auseinandersetzt, und zwar, wie mir scheint, mit einem Aspekt hellenistischer Philosophie. Seit gut hundert Jahren beschäftigten sich die hellenistischen Philosophen mit der Frage nach dem Inhalt und der Bedingung der Möglichkeit menschlichen Glücks: Worin besteht das Glück, und wie kann ich es erreichen? Auch Kohelet geht in seinem Buch dieser Frage nach. Ich vermute, daß Kohelet eine Anregung aufgreift, die er als jüdischer Weisheitslehrer aus seinem Kontakt mit der hellenistischen Kultur empfangen hat.<sup>5</sup> Das Thema lag gewissermaßen in der Luft. Allerdings behandelt er es – wie sich noch zeigen wird – in sehr eigenständiger Weise.

Ob die Person namens Kohelet, die im Corpus des Buches in Form einer langen Rede zu Wort kommt (1,3-12,7), identisch ist mit dem Autor des Buches, kann an dieser Stelle nicht diskutiert werden.<sup>6</sup> Ich gehe im Folgenden davon aus, daß Kohelet der Autor des Buches 1,1-12,8 ist und daß 12,9-11.12-14 von zwei verschiedenen Herausgebern stammt.

Bevor Kohelet sein Glücksverständnis positiv darlegt, zeigt er anhand ausgewählter Beispiele verfehlte Formen der Glückssuche auf. Zwei davon seien herausgegriffen: die Aneignung von Wissen und der Erwerb von Reichtum.

<sup>2</sup> Vgl. Johan Yeong-Sik Pakk, *Il canto della gioia in Dio. L'itinerario sapienziale espresso dall'unità letteraria in Cohelet 8,16-9,10 e il parallelo di Gilgameš Me. iii (SMDSA 52)*, Napoli: Istituto Universitario Orientale, 1996.

<sup>3</sup> C. Uehlinger, *Kohelet im Horizont mesopotamischer, levantinischer und ägyptischer Weisheitsliteratur der persischen und hellenistischen Zeit*, in: L. Schwienhorst-Schönberger (Hg.), *Das Buch Kohelet. Studien zur Struktur, Geschichte, Rezeption und Theologie (BZAW 254)*, Berlin: W. de Gruyter, 1997, 155-247, bes. 180-192; 210-222.

<sup>4</sup> Horaz, *Carmina I*, 11, 6-8: ... *sapias: vina liques et spatio brevi / spem longam reseces. dum loquimur, fugerit invida / aetas: carpe diem quam minimum credula postero.* – Zeige dich klug: kläre den Wein, stelle der

*Hoffnung Flug / Auf das Heute nur ein! Neidisch entflieht, während du sprichst, die Zeit; / Schenk dem kommenden Tag nimmer Vertrauen, koste den Augenblick!* – Üv. von Burger nach der Tusculum-Ausgabe, hg. von H. Färber, München-Zürich, 101985.

<sup>5</sup> Eine ausführliche Begründung dazu in meiner Arbeit „Nicht im Menschen gründet das Glück“ (Koh 2,24). Kohelet im Spannungsfeld jüdischer Weisheit und hellenistischer Philosophie (HBS 2), Freiburg: Herder 1994, 21996.

<sup>6</sup> Vgl. L. Schwienhorst-Schönberger, *Kohelet: Stand und Perspektiven der Forschung*, in: ders., *Das Buch Kohelet. Studien zur Struktur, Geschichte, Rezeption und Theologie (BZAW 254)*, Berlin: W. de Gruyter, 1997, 15.

## Wissen

Kohelet entwickelt seine Gedanken im kritischen Gespräch mit der Tradition. Die jüdischen Weisheitslehrer versprachen ihren Schülern ein gewinnbringendes Leben, falls sie sich ernsthaft um Wissen und Weisheit bemühten. Die Aneignung von Kenntnissen und Fertigkeiten ermöglicht ein vorteilhaftes und gewinnbringendes Leben: „Der Weise hat Augen im Kopf, der Tor aber tappt in der Dunkelheit herum“ (2,14a). Kohelet greift diesen Gedanken auf, denkt ihn aber weiter, indem er auf das Ende des menschlichen Lebens verweist. Vom Tod her gesehen hat der Weise keinen Vorteil gegenüber dem Tor. Beide müssen sterben: „Da dachte ich mir: Wie das Schicksal des Toren, so trifft es auch mich. Warum bin ich dann überhaupt so vorteilhaft weise“ (2,15)? Das auf Lebensgestaltung hin ausgerichtete Wissen stößt beim Tod an seine Grenze. Es vermag seinem Besitzer keinen auf Dauer hin angelegten Gewinn zu verschaffen. Hier tritt uns ein Motiv entgegen, das das Denken Kohelets zutiefst bestimmt: das Motiv des Todes. Das menschliche Leben – so Kohelet – ist nichts anderes als ein Lauf zum Tod. Die entscheidende Frage lautet nun: Kann das menschliche Leben angesichts der nicht zu leugnenden Tatsache, daß es auf den Tod hinausläuft, als sinnvoll erlebt werden? Die Frage verschärft sich für Kohelet, da er nicht mit einem Fortleben des Menschen nach dem Tod rechnet (3,18-22). Ein Mensch kann sich großes Wissen aneignen, aber sein Wissen kann ihn letztlich vor dem Tod nicht retten. Die Nichtigkeit des Lebens kann also nicht durch das Wissen überwunden werden. „Da haßte ich das Leben, denn als etwas Böses lag auf mir das Tun, das unter der Sonne getan wird. Ja, das ist alles Windhauch und Luftgespinnst“ (2,17). Der Gewinn, den das Wissen zu versprechen scheint, ist nicht identisch mit dem Sinn, den der Mensch zutiefst sucht.

## Reichtum

Ein weiterer Versuch des Menschen, sich einen seine individuelle Existenz überdauernden Gewinn zu verschaffen, ist der Reichtum. Kohelet bedenkt die unterschiedlichen Gefahren des Reichtums.

„Es gibt ein schlimmes Übel, das ich beobachtet habe unter der Sonne: Reichtum, für seinen Besitzer gehütet, um ihm Schlimmes anzutun. Der Reichtum ging ihm durch ein schlechtes Geschäft verloren. Er hatte einen Sohn gezeugt, jetzt aber hat er nichts mehr in seiner Hand. Wie er aus dem Schoß seiner Mutter herauskam – nackt, wie er kam, muß er weitergehen. Nichts trägt er von all seinem Besitz davon, das er in seiner Hand mitführen könnte. Auch das ist ein schlimmes Übel. Ganz so wie er kam, so muß er gehen. Welchen Gewinn hat er davon, daß er sich abmüht für den Wind? All seine Tage muß er in Finsternis sein Essen einnehmen: viel Ärger und Krankheit und Wut“ (5,12-16).

Offensichtlich geht es hier um einen Mann, der sein auf einer Bank hinterlegtes Vermögen durch ein „böses Geschäft“, wahrscheinlich einen Bankenzusammenbruch, verloren hat. Die Vermögensanlage sollte wohl den Grundstock einer Erbschaft bilden und gleichzeitig die Voraussetzungen für die bei einer Familiengründung notwendige finanzielle Absicherung schaffen. Nun hat er einen Sohn bekommen, doch aufgrund des „bösen Geschäftes“ hat sein Vater „überhaupt nichts mehr auf seinem Konto“<sup>7</sup>. Er kann wieder von vorne anfangen: „viel Ärger, Krankheit und Wut“.

Es gibt Menschen, die sich in der Sorge um die Sicherung ihres Lebens verzehren, aber zum Leben selbst gar nicht mehr kommen. Der griechische Philosoph Epikur hat diesen Gedanken folgendermaßen ausgedrückt: „Es besorgen sich manche ihr Leben lang die Mittel zum Leben; sie erfassen nicht, daß uns allen tödlich das Gift des Werdens eingespritzt ist.“<sup>8</sup>

<sup>7</sup> Zur Übersetzung vgl. N. Lohfink, *Kohelet und die Banken: Zur Übersetzung von Kohelet V. 12-16*: VT 39 (1989) 488-495.

<sup>8</sup> Epikur, *Sententiae Vaticanae* 30. Zit. nach Epikur, *Briefe, Sprüche, Werkfragmente*, üb. und hg. von H.-W. Krantz, Stuttgart: Reclam, 87.

Kohelet weist an dem von ihm angeführten Beispiel darauf hin, daß solche Sicherungssysteme keine absolute Sicherheit bieten, ganz zu schweigen von der Tatsache, daß der Besitzer eines solchen Reichtums gar nicht in den Genuß des von ihm erworbenen Vermögens kommt. Man arbeitet von früh bis spät, verdient viel Geld, legt sein Vermögen an, doch es fehlt an Zeit und Kraft, den erworbenen Reichtum zu genießen: *„Es kommt vor, daß jemand allein steht und niemanden bei sich hat. Ja, er besitzt nicht einmal einen Sohn oder Bruder. Aber sein Besitz ist ohne Grenzen, und überdies kann sein Auge vom Reichtum nicht genug bekommen. Doch für wen strenge ich mich denn an, und warum gönne ich mir kein Glück?“ (4,7f).*

## Freude

Vor dem Hintergrund eines solchermaßen gescheiterten Lebensentwurfs sagt Kohelet nun, worin seiner Ansicht nach das Glück besteht:

*„Siehe, was ich erkannt habe: Wirkliches Glück besteht darin, daß jemand ißt und trinkt und Glück erfährt bei all seiner Arbeit, für die er sich abmüht unter der Sonne während der wenigen Tage seines Lebens, welche ihm Gott gegeben hat. Denn das ist sein Anteil. Ja, immer wenn Gott einem Menschen Reichtum und Schätze gegeben und ihn ermächtigt hat, davon zu essen und seinen Anteil davonzutragen und sich zu freuen bei seiner Arbeit, dann ist das eine Gabe Gottes. Denn er braucht nicht so oft an die wenigen Tage seines Lebens zu denken, weil Gott ihm in der Freude seines Herzens Antwort gibt“ (5,17-19).*

Das Glück besteht nach Kohelet nicht darin, daß Gott dem Menschen Reichtum und Schätze gibt, sondern darin, daß er ihn dazu ermächtigt, davon zu genießen und sich zu freuen an all seinem Besitz. Glück ist also für Kohelet kein Modus des Habens, sondern ein *Modus gegenwärtigen Erlebens*. Der dem Menschen zukommende Anteil ist die Erfahrung der Freude und nicht die Mitnahme seines Besitzes. Die Nichtigkeit des Lebens wird in der Erfahrung der Freude überwunden. Diese Freude

aber ist nicht rein immanent. Sie ist der Ort, an dem Gott dem Menschen Antwort gibt (5,19).<sup>9</sup>

Die Aussage, daß Glück nicht im Modus des Habens, sondern nur im Modus der Erfahrung gegeben ist, wird von Kohelet in den folgenden Versen 6,1-3 weitergeführt. Dort heißt es:

*„Es gibt etwas Schlimmes, das ich beobachtet habe unter der Sonne; es lastet häufig auf dem Menschen: Jemand, dem Gott Reichtum und Schätze und Vermögen gibt, so daß es seinem Verlangen an nichts von allem, das er sich wünscht, mangelt, Gott ihn aber nicht ermächtigt, davon zu essen, sondern ein Fremder ißt es auf – das ist Windhauch und eine schlimme Krankheit.“*

In einer vorphilosophischen Lebensauffassung neigen wir dazu, den Besitz von Gütern mit dem Zustand des Glücks zu identifizieren: „Wenn ich einmal reich wäre ...“. Eine solche Auffassung mag durch die auf wirtschaftlichen Erfolg hin ausgerichtete hellenistische Zivilisation einen starken Auftrieb gefunden haben und in Kreisen der jüdischen Jugend auf lebhaftes Interesse gestoßen sein. Kohelet bringt die verdrängte Seite eines solchen Bewußtseins ans Licht: Jemand, der viele Güter besitzt und in scheinbar gesicherten Verhältnissen lebt, ist nicht automatisch glücklich.

In den folgenden Versen 6,3-6 wird dieser Gedanke radikalisiert:

*„Wenn jemand hundert Kinder zeugen und viele Jahre leben würde, so daß die Tage seiner Jahre zahlreich wären, sein Verlangen sich am Glück aber nicht sättigen würde, auch wenn ihm niemals ein Grab zuteil würde – ich sage: Eine Fehlgeburt wäre glücklicher als er. Wenn sie auch als Windhauch kam und in Finsternis geht, so bleibt ihr Name in Finsternis gehüllt. Auch die Sonne hat sie nicht gesehen und nicht gekannt. Ihr ging es besser als ihm. Und wenn jemand zweimal tausend Jahre leben würde, das Glück aber nicht sähe: Geht nicht jeder zu ein und demselben Ort?“*

Kohelet führt hier die höchsten sozialen Werte der jüdischen Tradition ins Feld: zahlreiche Nachkommenschaft und langes Leben. Beide Werte werden ins Phantastische gesteigert: hundert

<sup>9</sup> Zu dieser Deutung vgl. N. Lohfink, *Koheleth 5:17-19 – Revelation by Joy: CBQ 52 (1990) 625-635.*

Kinder, zweitausend Jahre, d.h. mehr als doppelt so lang wie die Vorfäter aus Gen 5; in V.3 ist sogar die Rede von einem Leben ohne Tod, wenn es heißt „ja sogar niemals ein Grab auf ihn warten würde“. Selbst ein solches Leben, das die anerkanntermaßen höchsten Werte realisiert, ist wertlos, wenn sich „seine Seele am Gut nicht sättigt und ein solches Leben nichts Gutes sieht“. Der Gedanke, daß Glück in der *Erfahrung* von Glück und nicht im *Besitz* zahlreicher Güter und in der Verwirklichung höchster Werte besteht, wird hier in einer äußersten Schärfe ausgedrückt. *Ludwig Levy*, ehemaliger Rabbiner aus Brünn, schreibt in seinem Kohelet-Kommentar von 1912 zu dieser Stelle: „Die Fehlgeburt hat nichts gesehen und darum nichts genossen, jener Mann aber sah und konnte genießen, tat es aber nicht, ... dieser ist wohler als jenem, denn glücklicher, wer nicht lebte, als wer freudlos lebte“<sup>10</sup>. Auf die Länge des Lebens kommt es nicht an, ja nicht einmal darauf, ob ein Mensch überhaupt gelebt hat, sondern allein auf die Frage: Hat er das Glück geschaut?

Eine solche Aussage kann nicht unwidersprochen hingenommen werden. Sie hinterläßt Fragen. Was ist mit einem Leben, in dem Glückserfahrungen aufgrund äußerer Umstände gar nicht möglich waren? Wie sollen die dunklen Stunden im Leben angenommen und verstanden werden?

### Gute Zeiten, böse Zeiten

Kohelet weicht diesen Fragen nicht aus. In dem berühmten Gedicht über die Zeit bereitet er eine Antwort vor:

- 3,1a Für alles gibt es eine Stunde,  
 1b und eine Zeit gibt es für alles Geschehen unter dem Himmel:  
 2a eine Zeit zum Gebären und eine Zeit zum Sterben,  
 2b eine Zeit zum Pflanzen und eine Zeit zum Ausreißen des Gepflanzten,  
 3a eine Zeit zum Töten und eine Zeit zum Heilen,  
 3b eine Zeit zum Einreißen und eine Zeit zum Bauen,

- 4a eine Zeit zum Weinen und eine Zeit zum Lachen,  
 4b eine Zeit des Klagens und eine Zeit des Tanzens,  
 5a eine Zeit zum Wegwerfen von Steinen und eine Zeit des Sammelns von Steinen,  
 5b eine Zeit zum Umarmen und eine Zeit, sich vom Umarmen zu lösen,  
 6a eine Zeit zum Suchen und eine Zeit zum Verlieren,  
 6b eine Zeit zum Verwahren und eine Zeit zum Wegwerfen,  
 7a eine Zeit zum Zerreißen und eine Zeit zum Zusammennähen,  
 7b eine Zeit zum Schweigen und eine Zeit zum Reden,  
 8a eine Zeit zum Lieben und eine Zeit zum Hassen,  
 8b eine Zeit des Krieges und eine Zeit des Friedens.  
 9 Welchen Gewinn hat der, der etwas tut, bei dem, womit er sich abmüht?

Das Gedicht ist überaus kunstvoll aufgebaut. Es enthält insgesamt 28 Aufzählungen; diese sind untergliedert in 7 Strophen zu je 4 Aufzählungen. Die Sieben als Zahl der Gesamtheit und die Vier als Zahl der vier Himmelsrichtungen werden miteinander in Beziehung gesetzt, so daß sich folgende Deutung ergibt: Die 28 im Gedicht aufgezählten Ereignisse bzw. Handlungen repräsentieren eine sich in alle vier Himmelsrichtungen erstreckende Totalität. Die Form des Gedichts stellt somit die Explikation einer All-Aussage dar. Es geht also nicht um Einzelbeobachtungen, sondern um Aussagen über die gesamte Lebenszeit des Menschen, von der Geburt bis zum Tod. Deshalb wird das Gedicht auch nicht eingeleitet mit der sonst häufig bei Kohelet anzutreffenden Formel „ich habe beobachtet, ich habe erkannt“ o.ä., sondern mit dem objektive Geltung beanspruchenden Satz „Für alles gibt es eine Stunde, und eine Zeit gibt es für alles Geschehen unter dem Himmel“.

<sup>10</sup> L. Levy, *Das Buch Koheleth. Ein Beitrag zur Geschichte des Sadduzäismus*, Leipzig 1912, 101.

Es ist immer aufgefallen, daß das Gedicht nicht nur gute und schöne, sondern auch böse und häßliche Ereignisse aufzählt: eine Zeit zu sterben, eine Zeit zu töten, eine Zeit zu weinen, eine Zeit zu hassen, eine Zeit des Krieges. Daran hat man oft Anstoß genommen. Einige dieser negativen Aufzählungen werden gerne ausgelassen, wenn der Text z.B. bei einer Hochzeit vorgetragen wird.

Kohelet dagegen kommentiert das Gedicht über die Zeit mit der provokativen Aussage in 3,11: „Das alles hat er [Gott] schön gemacht zu seiner Zeit.“ Sollte es den Unterschied zwischen schön und häßlich, zwischen gut und böse nicht mehr geben? Ruft nicht gerade Kohelet zur Freude auf angesichts von Alter, Krankheit und Tod? Ruft nicht gerade er dazu auf, das Angenehme (in der Jugend) aus vollem Herzen zu ergreifen und zu genießen (11,9f), bevor das Unangenehme des Alters in Form von Krankheit und Sterben kommt (12,1-7)? In der Tat endet das Buch mit dem an den jungen Mann gerichteten Aufruf zur Freude. Doch unmittelbar zuvor meldet sich noch eine andere Stimme zu Wort (11,7f):

*Wenn auch der Mensch viele Jahre lebt,  
so freue er sich doch in all diesen [Jahren].  
Und er denke an die dunklen Tage,  
denn sie werden zahlreich sein.*

Die Freude, zu der Kohelet aufruft, ist offensichtlich nicht auf die Zeit der Jugend beschränkt. Sie soll das ganze Leben durchdringen. Ein solches Verständnis deutet sich bereits in 8,15 an:

*„So preise ich die Freude, denn es gibt kein Glück für den Menschen unter der Sonne als zu essen, zu trinken und sich zu freuen. Das soll ihn begleiten bei seiner Arbeit während der wenigen Tage seines Lebens, die Gott ihm gegeben hat unter der Sonne.“*

Auch hier ist die Freude kein Gefühl, das kommt und wieder geht, sondern eine Grundhaltung, die die alltägliche Arbeit begleiten soll. Demnach scheint die Freude nicht der Jugend vorbehalten zu sein. Der Mensch soll sich in all seinen Lebensjahren freuen. Wie kann das möglich sein?

In zwei Anläufen möchte ich versuchen, eine Antwort auf diese Frage zu finden: in einem ersten, noch vorläufigen, den man den *anthropologischen* nennen könnte, und in einem zweiten, dem *theologischen*, bei dem erst das volle Ausmaß der Frage in den Blick kommt.

## Gegenwart

Bei aller Provokation, die von dem Gedicht über die Zeit ausgeht, enthält es doch eine Erfahrung, die uns nicht ganz unbekannt sein dürfte: Dadurch, daß ein Mensch das, was jeweils auf ihn zukommt, annimmt, wird er offen für seine Zukunft und – genau besehen – auch für seine Gegenwart. Eine nicht wirklich angenommene Gegenwart drängt sich in Form einer unbewältigten Vergangenheit in das je gegenwärtige Erleben ein und verhindert so echte Gegenwart. Wer zur Zeit des Weinens nicht weint, wird zur Zeit des Lachens auch nicht lachen können. Unser Problem ist also nicht die Trauer, sondern die ungelebte Trauer, die Unfähigkeit zu trauern. Eine Psychotherapie besteht oft darin, einem Menschen zu helfen, unbewältigte Situationen der Vergangenheit von neuem in das Gewahrsein zu holen, um ihm so die Möglichkeit zu geben, sie ein zweites Mal und zwar diesmal adäquat zu durchleben. Ziel einer solchen Therapie ist die Ermöglichung von Gegenwart. Es kommt also darauf an, daß wir das, was wir tun, wirklich tun, daß wir das, was wir erleben, wirklich erleben. Dabei dürfen wir uns nicht mit *einer* Handlung, mit *einer* Stimmung, mit *einem* Gefühl identifizieren. Wir nehmen es wahr, halten es aber nicht fest. So gibt es eine Zeit zum Weinen und eine Zeit zum Lachen. Es geht um Achtsamkeit und um das, was eine Richtung der transpersonalen Psychologie mit dem Konzept der Nichtidentifikation bezeichnet.<sup>11</sup>

Genau besehen haben wir gar keine andere Wahl. Das Gedicht betrachtet die Zeit des Menschen unter dem Aspekt des Schicksals. Damit wird menschliche Freiheit nicht geleugnet, aber es wird gesagt, daß die Zeit des Menschen *auch* unter der Macht des Schicksals steht. Die im Gedicht genann-

<sup>11</sup> Vgl. J. Galuska, *Ich, Selbst und Sein: Transpersonale Psychologie und Psychotherapie 1* (1995) 38-51.

ten Aufzählungen kommen darin überein, daß es sich entweder um Ereignisse handelt, über die der Mensch nicht verfügen kann, oder um Handlungen, die als Reaktionen auf eine vom Menschen selbst nicht herbeigeführte Situation zu verstehen sind. Leitend ist der Gesichtspunkt der Unverfügbarkeit. Jeder Mensch erlebt „dunkle Tage“ (11,8), letztlich in der Gestalt des Todes. Er kann die Annahme dieser Tage verweigern wie jemand, der ein ihm zugedachtes Paket mit der Auskunft „Annahme verweigert“ oder „unbekannt verzogen“ zurückgibt, aber letztlich erreichen sie ihn doch. Wenn Kohelet zum Gedenken dieser Tage aufruft (11,8), ruft er dazu auf, sich ihnen zu stellen. *„An einem guten Tag laß es dir gut gehen, und an einem schlechten Tag sieh ein: auch diesen hat ebenso wie jenen Gott gemacht“* (7,14). Kohelet ist also alles andere als ein naiver Optimist.

Durch Nichtidentifikation mit unterschiedlichen Stimmungen und Widerfahrnissen kann sich ein Raum eröffnen, der hinter den einzelnen Wahrnehmungen liegt, oder genauer: der sich anfänglich in ihnen zeigt. Es ist die Erfahrung einer Wirklichkeit, die sich in der Gegenwart als etwas Bleibendes zeigt. Im unmittelbaren Anschluß an das Gedicht über die Zeit spricht Kohelet von Gott und Ewigkeit: *„Das alles hat er [Gott] schön gemacht zu seiner Zeit. Darüber hinaus hat er die Ewigkeit in ihr Herz gegeben, jedoch ohne daß der Mensch das Tun, das Gott tut, vom Anfang bis zum Ende finden könnte“* (3,11).

### Gottes Antwort

Vom bisher Gesagten dürfte Licht auf den eingangs zitierten Text fallen, an dem die Freude negativ qualifiziert wurde (2,1f). Das Buch arbeitet offensichtlich mit zwei verschiedenen Begriffen von Freude: (1) Freude als Vergnügen im Gegensatz zur Trauer und (2) Freude als eine Erfahrung, die den Gegensatz von Hell und Dunkel, Angenehm und Unangenehm unterläuft. Die mit diesen beiden Begriffen angezielten Wirklichkeiten werden auf subtile und für den Leser nicht leicht durchschaubare Weise in Beziehung zueinander gesetzt. Es fällt auf, daß im Gedicht über die Zeit wie auch in 2,2

wohl das Wort „lachen“ vorkommt, nicht jedoch das Wort „Freude / sich freuen“.

Das Buch Kohelet kann verstanden werden als die Geschichte eines Mannes namens Kohelet, der auf frühere Erfahrungen seines Lebens zurückblickt, diese deutend in Erinnerung ruft, und sie so zu einer Einsicht werden läßt (2,24-26), die er dann einem Jüngeren (4,17ff) als eine zu beherzigende Lehre mit auf den Lebensweg gibt. Die Erfahrungen, die Kohelet mit der Freude gemacht hat, sind offensichtlich ambivalent: *Einerseits* ist es ihm gelungen, durch kluges und tatkräftiges Handeln Freude zu erzielen (2,3-10): *„Was immer meine Augen sich wünschten, verwehrt ich ihnen nicht. Ich verweigerte meinem Herzen keine einzige Freude. Ja, mein Herz freute sich an meinem ganzen Besitz.“* *Andererseits* führt der unter dem Primat des Genusses (2,3) eingeschlagene Lebensweg nach einigen weiteren Stadien in die Verzweiflung: *„Da haßte ich das Leben, denn als etwas Böses lag auf mir das Geschehen unter der Sonne“* (2,17). Die Freude, die Kohelet zunächst erzielte (2,10), und die keineswegs irreal war, entschwindet ihm wieder. Sein dem Genuß zugewandtes Leben wendet sich gegen sich selbst: *„Da haßte ich das Leben“* (2,17). Etwas weiter ist dann plötzlich vom Glück die Rede, das aus der Hand Gottes stammt (2,24-26). Es folgt das Gedicht über die Zeit (3,1-9), und im Anschluß daran ist dann erneut vom Glück und von der Freude die Rede, die nun ausdrücklich mit Gott in Verbindung gebracht werden (3,10-15).

Das Gedicht steht an einer wichtigen Stelle des Übergangs. Es ruft das Negative in Erinnerung, vor dem sich nun die Freude zu bewähren hat. Die Größe des Buches scheint nun darin zu liegen, daß hier die Freude als Vergnügen (1) und die Freude, die den Gegensatz von Lust und Unlust transzendiert (2), nicht gegeneinander ausgespielt, sondern aufeinander bezogen werden. Darin drückt sich eine tiefe Einsicht aus: Ohne Erfahrungen der Lust ist kein Mensch lebensfähig, wird sich kein Mensch entwickeln können. Gleichwohl gerät ein Menschenleben, das seinen ganzen Sinn in der Erfahrung und Aufrechterhaltung der Lust sucht, in die Verzweiflung.

Nach Kohelet scheint es also eine Freude zu geben, die durch das unvermeidliche Dunkle unseres Lebens nicht aufgehoben wird. Sie ist keine Verächterin des Vergnügens (2,3-10), wengleich sie nicht – wie jenes – direkt angezielt werden kann (2,1f). Die Freude, die sich der Mensch verschaffen kann, das Vergnügen, vermag aber offensichtlich nicht jenen Sinn zu stiften, auf den der Mensch hin angelegt ist (2,11). Jener Sinn wird in einer Freude erfahren, die sich nicht in der reinen Immanenz des Subjektes verzehrt. Diese Erfahrung

deutet Kohelet im Kontext der jüdischen Tradition als „Antwort Gottes“ (5,19). Sie kann dort vernommen werden, wo der Mensch nicht imaginären Glücksgütern nachjagt, sondern das ihm von Gott hier und jetzt Gegebene genießt. So ist der Aufruf zur Freude bei Kohelet letztlich ein Ruf in die Gegenwart.

*Prof. Dr. Ludger Schwienhorst-Schönberger ist Professor für Altes Testament an der kath.-theologischen Fakultät in Passau. Seine Adresse lautet: Universität Passau, 94030 Passau.*

Johannes Schnocks

## „Ehe die Berge geboren wurden, bist du.“

Die Gegenwart Gottes im 90. Psalm

„Herr, dein ist die Ewigkeit. Aber weißt du deshalb etwa nicht, was ich dir sage? Oder siehst du etwa zeitbedingt, was in der Zeit geschieht? Warum also trage ich dir all diese Geschichten der Reihe nach vor? Gewiß nicht, damit du sie durch mich erfahren sollst.“<sup>1</sup> Mit dieser problembewußten Gegenüberstellung von Ewigkeit und Zeitlichkeit beginnt Augustinus die zeitphilosophischen Ausführungen im elften Buch seiner „Bekenntnisse“. Er wirft damit die Frage auf, ob der ewige Gott uns Menschen, unserem doch immer zeitgebundenen Leben, Lieben und Leiden, gleichzeitig sein kann, ja ob unser in der Zeit verstreichendes Beten Gott überhaupt erreichen kann, wenn er doch selbst vom Ablauf der Zeiten unberührt bleibt. Für Juden und Christen hängt daran die Frage, ob die Vorstellung von einem ewigen Gott mit einer in Raum und Zeit gesetzten Welterschöpfung vereinbar ist. Zugleich ist es die vielleicht noch viel bedrängendere Frage, ob die eigene Gegenwart von der Nähe Gottes geprägt und daher heilvolle Gegenwart sein kann.

So überrascht es nicht, daß sich bereits im Psalmenbuch ein Text findet, der sich diesen Fragen

stellt, mit ihnen ringt und dabei zu Aussagen kommt, die in ihrem Realismus und ihrer tiefen Weisheit „zeitlos“ sind. Ziel dieses Beitrages ist es, Psalm 90 unter dem Aspekt der Zeitvorstellungen in bezug auf Gott und Mensch zu beleuchten.

Psalm 90 nennt als einziger Psalm in seiner Überschrift Mose als Verfasser und eröffnet das vierte der fünf Bücher, in die die 150 Psalmen der hebräischen Bibel eingeteilt sind. An dieser gewichtigen Position widmet sich der Text dem Gegenüber von menschlicher Vergänglichkeit in der Zeit und der Existenz Gottes, die alle Zeiten umspannt. Es ist schwierig, die Entstehungszeit des Psalms näher zu bestimmen. Er stellt sich derart grundsätzlichen Fragen des Menschseins, daß er wenig Hinweise auf eine konkrete geschichtliche Situation bietet. Sprachlich und gedanklich setzt er Vorstellungen und Texte aus den Büchern Exodus, Deuteronomium und Jesaja voraus und zeigt Verbindungen zu Ijob und Kohelet. So ist er vermutlich spät, in persischer oder hellenistischer Zeit, entstanden.

Ps 90 ist in mancher Hinsicht ein ungewöhnlicher Psalm, dessen Auslegung große Schwierigkeiten bereitet. Es fällt nicht immer leicht, in

<sup>1</sup> Augustinus, *Confessiones XI, I, 1-3*; ich zitiere nach der Übersetzung von Kurt Flasch, *Was ist Zeit*, Frankfurt a.M. 1993. Die Kapitel-, Abschnitts- und Zeilenangaben beziehen sich auf den auch bei Flasch

gebotenen lateinischen Text der kritischen Ausgabe in *Corpus Christianorum. Series Latina XXVII*, Turnhout 1981.

seiner Zusammenstellung ungewöhnlicher Sprachbilder die innere Logik zu entdecken. So stellen sich schon der Übersetzung Hindernisse bei der Bestimmung der Wortbedeutungen, Verbformen und Satzstrukturen in den Weg. Man hat daher seit dem Altertum bis in jüngste Zeit immer wieder erfolglos versucht, vermeintliche Überlieferungsfehler im hebräischen Text rückgängig zu machen und so einen „ursprünglichen“ Psalm wiederherzustellen. Auch Vorschläge, über literarische Gattungen wie „Volksklagelied“ oder „Bittgebet“ einen Zugang zu Psalm 90 zu finden, haben sich nicht bewährt. Vielleicht kann man am ehesten von einer weisheitlichen Reflexion sprechen – aber eine solche Gattung hilft dann für das Verständnis des Textes nur wenig weiter.

Für ein textgemäßes Verstehen dieses schwierigen Psalms ist es unverzichtbar, seine Struktur wenigstens in den Grundzügen wahrzunehmen. Daher wird hier eine eigene Übersetzung (s. folgende Seite) geboten, die diese Struktur durch Einrückungen andeutet und die Signale des hebräischen Wortlauts beibehält, soweit die deutsche Sprache das nur irgend zuläßt.

### Zur Struktur des Psalms<sup>2</sup>

Selbst anhand dieser Übersetzung bedeutet es schon eine gewisse Mühe, die Struktur des Textes und damit seinen Gedankengang zu erkennen. Aus den Kriterien der Wort- und Motivwiederholungen sowie der Verteilung der hebräischen Verbformen ergibt sich eine konzentrische Struktur, wie sie in hebräischer Dichtung häufiger zu finden ist.

#### Die Struktur des Rahmens

Zunächst bilden vv.1b-2 nach dem einleitenden Vokativ „Herr“ im hebräischen Wortlaut eine kleine konzentrische Struktur<sup>3</sup>, die inhaltlich bereits die hier behandelte Thematik entwirft. Das Zentrum der beiden Schöpfungsverben wird in einem ersten Kreis mit den Urbergen und der Erde vom kosmi-

schen Raum und in einem zweiten Kreis von der kosmischen Zeit umgeben. Diesen ganzen Zusammenhang umfassen dann im äußersten Kreis Ausdrücke für Gott:

Unterschlupf	GOTT
in Generation und Generation	ZEIT
Berge	RAUM
geboren wurden	SCHÖPFUNG
und du hervorbrachtest	SCHÖPFUNG
Land und Erdkreis	RAUM
von Weltzeit zu Weltzeit	ZEIT
Gott	GOTT

Diese Verse bilden zusammen mit dem Schlußvers einen äußeren Rahmen. Inhaltlich entsteht dadurch ein großer Bogen, der sich von der göttlich umfaßten raum-zeitlichen Weltordnung bis zur Sorge Gottes um die Beter und das alltägliche ‚Werk ihrer Hände‘ spannt. Dazu nimmt v.17 wichtige Stichworte wieder auf, die im Psalm nur hier vorkommen, wie die Gottesbezeichnungen „Herr“ und „Gott“, oder nur noch einmal benutzt werden, wie das Verb „sein/werden“, in v.5. „Unterschlupf“ – *ma'on* – wird mit umgekehrter Buchstabenfolge (ein sog. Palindrom) als „Freundlichkeit“ – *no'am* – grafisch und klanglich wieder aufgenommen.

Innerhalb dieses Rahmens (vv.3-16) gliedert sich der Text offenbar in einen von Vergangenheitsformen dominierten ersten und einen durch Imperative und Zukunftsformen bestimmten zweiten Teil. Die Grenzziehung zwischen diesen Teilen ist allerdings sehr umstritten. Die vv.11-12, die über das Verb „erkennen (lassen)“ miteinander verbunden sind, spielen syntaktisch wie inhaltlich eine gewisse Sonderrolle. Sie enthalten Elemente des Vorhergehenden und Folgenden, sind für das Verständnis beider Teile notwendig und gehören doch strukturell weder zum einen noch zum anderen. Daher ist es m.E. sinnvoll, sie als eine Art feststehendes ‚Scharnier‘ oder eine ‚Türangel‘ anzusehen, um die sich die beiden ‚Flügel‘ vv.3-10 und vv.13-16 drehen.

<sup>2</sup> Charakter und Umfang dieses Beitrags erlauben hier nur die beispielartige Nennung einiger weniger Beobachtungen, so daß ich für Details und Begründungen auf meine in Kürze erscheinende Dissertation zu

Psalm 90 verweisen muß.  
<sup>3</sup> Vgl. erstmals Pierre Auffret, *Essai sur la structure littéraire du Psaume 90*. Biblica 61 (1980), 262-276, hier 263.

**Psalm 90**

1 Ein Gebet von Mose, dem Mann Gottes.

Herr, du warst ein Unterschlupf<sup>a</sup> für uns in Generation und Generation.

– Rahmen

2 Ehe (die) Berge geboren wurden  
und du Land und Erdkreis hervorbrachtest,<sup>b</sup>  
und von Weltzeit zu Weltzeit bist du Gott.

3 Du ließest den Menschen zu Staub zurückkehren<sup>c</sup>  
und sprachst: Kehrt zurück, Adamskinder.

– 1. Flügel

4 Denn tausend Jahre in deinen Augen  
sind wie der Tag gestern, wenn er vorübergegangen ist,  
und (wie) eine Wache in der Nacht.

5 Überschwemmst du sie mit Schlaf,  
werden sie, wie am Morgen Gras nachwachsen wird.<sup>c</sup>

6 Am Morgen wird es blühen und nachwachsen,  
gegen Abend wird es zusammensinken und vertrocknen.

7 Denn wir endeten in deinem Zorn,  
und in deiner Hitze wurden wir erschreckt.

8 Du stelltest unsere Sünden vor dich hin  
unser Verborgenes in das Licht deines Gesichtes.

9 Denn alle unsere Tage wendeten sich in deiner Wut,  
wir vollendeten unsere Jahre wie ein Geseufze.

10 Die Tage unserer Jahre für sich sind 70 Jahre  
und wenn durch (deine) kraftvollen Taten 80 Jahre,  
und ihr stolzes Treiben<sup>d</sup> ist (nur) Mühe und Unheil.  
Denn es ging eilends vorbei und wir verfliegen.

11 Wer erkennt die Macht deines Zorns  
und gemäß der Furcht vor dir deine Wut?

– Zentrum

12 Unsere Tage zu zählen, das lasse (uns) erkennen,  
und wir werden einbringen ein weises Herz.

13 Kehre zurück JHWH – wie lange noch? –  
und habe Erbarmen über deine Knechte.

– 2. Flügel

14 Sättige uns am Morgen mit deiner Huld,  
und wir werden jubeln und fröhlich sein an all unseren Tagen.

15 Mache uns fröhlich gemäß den Tagen, die du uns gedemütigt hast,  
den Jahren, die wir Böses sahen.

16 An deinen Knechten soll sich sehen lassen dein Tun  
und deine Herrlichkeit über ihren Kindern.

17 Und die Freundlichkeit des Herrn unseres Gottes sei über uns.  
Und mache das Werk unserer Hände fest über uns,  
und mache das Werk unserer Hände fest.<sup>e</sup>

– Rahmen

*Anmerkungen zur Arbeitsübersetzung:*

<sup>a</sup> Mit dem hebräischen Wort *ma'on* „Wohnung/ Unterschlupf“ wird in der hebräischen Bibel sowohl der Wohnort Gottes als auch der Ort bezeichnet, an dem Raubtiere Tarnung und Zuflucht finden. Als Attribut JHWHs konnotiert es besonders die Geborgenheit im Schutz Gottes.

<sup>b</sup> Der hebräische Text liest hier provokativ aktivisch (wörtlich: „und du in Wehen lagst mit Land und Erdkreis“), während die griechische Übersetzung und ihre Tochterübersetzungen Passiv verstanden haben. Die grammatisch ebenfalls mögliche und häufig vorgezogene Lesung einer 3. Pers. „...und in Wehen lag Land und Erdkreis“ – die Berge also von der „Mutter Erde“ geboren würden – trägt hier (und Job 38,8-11) eine dem biblischen Denken fremde Kosmogonievorstellung ein.

<sup>c</sup> Zu „nachwachsen“: das hebräische Verb bezeichnet offenbar den

(Generationen-) Wechsel und beinhaltet sowohl „vergänglich sein“, „keinen Bestand haben“ als auch „sich regenerieren“, „nachfolgen“. Der Vers ist schwer verständlich. Man hat m.E. aber nicht zeigen können, daß der hebräische Konsonantentext falsch überliefert worden ist. Ich ziehe es daher mit einigen anderen Auslegern vor, den Vers in einen kürzeren und einen längeren Satz aufzuteilen. Der mittlere Versakzent trennt dagegen für den musikalischen Vortrag zwei gleiche Hälften.

<sup>d</sup> Andere Übersetzungsmöglichkeiten des so nur hier vorkommenden hebräischen Wortes sind „ihr Stolz“, „ihr Ungestüm“, „ihr Toben“.

<sup>e</sup> Diese Wiederholung am Ende des Psalms wird gerne als Abschreibefehler gedeutet. Sie ist aber textlich gut bezeugt. Solche Dreizeiler sind zudem eine Stützfür althebräischer Poesie, um den abschließenden Charakter des Verses zu verstärken.

„Ehe die Berge geboren wurden, bist du.“

### *Die Binnenstruktur der ‚Flügel‘ vv.3-10 und vv.13-16*

Beide ‚Flügel‘ bilden einerseits jeweils in sich geschlossene kleine Einheiten, sind aber andererseits vielfach miteinander verknüpft und aufeinander bezogen.

Der erste ‚Flügel‘ ist seinerseits thematisch gerahmt: Die vv.3-4 wirken hier wie eine Exposition, v.10 wie ein Resümee des Themas: Gott bewirkt die Vergänglichkeit des Menschen (v.3) und zwar aus einem „Zeitempfinden“ heraus, das grundverschieden von dem der Beter ist (v.4). Andererseits bestimmt gerade die begrenzte Lebenserwartung des Menschen als Konsequenz dieser Vergänglichkeit das menschliche Zeitempfinden (v.10). Einige Wortwiederholungen wie z.B. die Partikel „denn/wenn“ oder die Schlüsselworte „Tag“ und „Jahr“ unterstreichen diesen Zusammenhang.

Dieses Thema wird innerhalb des ersten ‚Flügel‘ in zwei Aspekten näher beleuchtet: Die vv.5-6 stellen mit dem Bild des nachwachsenden und vergehenden Grases den unausweichlichen Zusammenhang zwischen Sterblichkeit und verstreicher Zeit her. Ganz folgerichtig parallelisieren die durch Wortwiederholungen eng verbundenen vv.7-9 das Vergehen der Beter und das Vergehen ihrer Lebenszeit. Neu ist an dieser Stelle aber die Verbindung dieser differenziert gefaßten Vergänglichkeit mit dem Erlebnis des göttlichen Zorns und der Präsenz der menschlichen Schuld bei Gott. Dabei zeigt der zentrale v.8 bereits vom Vokabular her eine ausdifferenzierte Sündenbetrachtung. Dieser Klage geht es also nicht wie in vielen anderen Psalmen um das Einfangen historischer Notzeiten oder gar um eine Reminiszenz an die Maximalkrise des Exils sondern um ein hochreflektiertes Bedenken der Sündhaftigkeit des Menschen angesichts seiner Vergänglichkeit.

Der zweite ‚Flügel‘ (vv.13-16) antwortet dieser Analyse mit bittenden Imperativen. V.13 markiert schon durch das einzige Auftreten des Gottesnamens JHWH deutlich diesen imperativischen Neueinsatz. Auch hier sind die äußeren Verse durch das Stichwort „deine Knechte“ miteinander verklammert und bilden einen Rahmen.

Gerade diese strukturell wichtigen Benennungen kennzeichnen diesen Teil auch inhaltlich: Gott wird bei seinem Namen gerufen, und die Beter ordnen sich ihm als seine Knechte in einem Abhängigkeitsverhältnis zu. Die weiteren vv.14-16 sind dann jeweils über ein Verb („fröhlich sein/machen“ und „sehen [lassen]“), das zunächst von den Betern ausgesagt und dann in eine Bitte um göttliches Handeln umgeformt wird, kunstvoll miteinander verknüpft. Die Struktur schafft also mit ganz unterschiedlichen Mitteln eine Verbindung zwischen den Betern und

Gott. Die so hervorgehobene Beziehung ist die wichtigste inhaltliche Aussage dieses Abschnitts und sachliche Voraussetzung für seine weitere Illustration des göttlichen Heils für die Menschen.

### *Die Verbindung der ‚Flügel‘*

Die Rückbezüge vom zweiten ‚Flügel‘ in den ersten sind vielfältig. V.13 ist gerade über das für den ersten Teil so entscheidende „zurückkehren“ mit v.3 verbunden und gibt dem Begriff seinerseits eine völlig neue Bedeutung. Dieser Konnex kann und soll zwar die im ersten Teil so bedrängend dargestellte Kluft zwischen Gott und Mensch in keiner Weise überwinden, gleichzeitig tritt nun aber auch deren positive Seite zu Tage: während der Mensch seiner Existenzweise entsprechend letztendlich immer nur zum Staub *zurückkehrt*, soll Gott zu seiner Grundhaltung *zurückkehren*, die für seine Knechte Schutz, Gnade und ein Erfahren seiner Heilstaten bedeutet. Ähnlich offensichtlich und bedeutungsvoll ist der Rückbezug in den ersten ‚Flügel‘ auch in v.15. Der Vers ist nicht nur über die Stichworte „Tag“ und „Jahr“ verknüpft, sondern enthält auch mit „du hast uns gedemütigt“ und „wir sahen Böses“ die einzigen Vergangenheitsformen des zweiten Teils, die im ersten ‚Flügel‘ das charakteristische Tempus waren. Auch hier produzieren die Rückbezüge einen Gegensatz, wie er größer kaum denkbar ist: gerade die im ersten Teil wegen ihrer Kürze und Schlechtigkeit beklagten „Tage“ und „Jahre“ werden nun zum Maß der von Gott erbetenen Freude.

### *Die Funktion des Zentrums (vv.11-12)*

Diese Kontraste haben manchen Ausleger daran zweifeln lassen, ob beide Teile wirklich ein und demselben Autor zuzutrauen sind. Der Schlüssel für ein Verständnis des Textes liegt jedoch nicht in einer Aufteilung der Psalmteile auf mehrere Autoren oder Redaktoren, sondern in einer genauen Analyse der ‚Türangel‘, um die sich der Psalm zu drehen scheint.

V.11 thematisiert den göttlichen Zorn, der nach Aussage der vv.7 und 9 der Grund der beklagten menschlichen Vergänglichkeit ist. Man hat den Vers immer wieder als eine moralisierende Bitte verstanden: „Ach, möge man doch die Macht deines Zorns

erkennen... (und sich deshalb aus Angst vor Strafe richtig verhalten!)“. Der Vers ist aber als eine rhetorische Frage formuliert, die eine verneinende Antwort erwartet, etwa im Sinne von: „Niemand erkennt die Macht deines Zorns...“. Wenn nun aber der göttliche Zorn als die Ursache der menschlichen Vergänglichkeit verstanden wird, dann ist hier die Einsicht formuliert, daß jeder Einfluß auf die *conditio humana* der menschlichen Erkenntnis entzogen ist. Sie bleibt vielmehr unverfügbar und ganz im göttlichen Geheimnis verborgen.

Dieses Wissen hat nun Konsequenzen für das weitere Vorgehen des Textes. So wird nicht darum gebetet, den Konnex von Schuld und Vergänglichkeit zu lösen. Gut denkbar wäre etwa – in Antithese zu v.8 – eine Bitte wie im Friedensgebet der Eucharistiefeyer „Schau nicht auf unsere Sünden...“. Aber diese ‚Strategie‘ wählt der Psalm gerade nicht. Wenn auch nur in vagen Andeutungen formuliert, hält der Text an der Gegebenheit von menschlicher Vergänglichkeit und struktureller Sünde fest. Wie Ijob oder Kohelet scheint er sich der Tatsache bewußt, daß auch vorbildliche Menschen sterben müssen. In großem Realismus beschreibt er daher die Vergeblichkeit des menschlichen Bemühens, die Ursachen der eigenen Vergänglichkeit zu erfassen (v.11). Stattdessen wird darum gebeten, daß Gott den Betern Einsicht in die Begrenztheit ihrer Lebenszeit schenkt (v.12). Damit sind die Weichen für die Bitten des zweiten ‚Flügels‘ gestellt: es geht nun um ein heilvolles Füllen der flüchtigen Gegenwart.

V.14 gibt ein gutes Beispiel für einen Rückbezug in den ersten ‚Flügel‘, der durch die hier formulierte „Erkenntnis“ einen ganz neuen Aspekt bekommen hat. Der Vers nimmt „am Morgen“ aus vv.5-6 wieder auf. Wer den Psalm bis hierher rezitiert hat, weiß, daß in den großen Zusammenhängen menschlicher Existenz auf den blühenden Morgen am Ende ein ausdorrrender Abend folgt. Diese Ambiguität wird auch gar nicht negiert, sie ist aber nicht mehr im Blick: Es kommt vielmehr in einer bewußten Einengung der Perspektive ganz darauf an, daß das Leben trotz seiner Begrenztheit von der Huld Gottes erfüllt ist. Ein Mensch, der die Unabänderlichkeit dieser Grenze weise anerkannt hat, kann ein solches Leben durchaus in vollen Zügen genießen (v.14b).

Die Souveränität Gottes über das menschliche Leben wird von den Betern des Psalms unbedingt anerkannt. Während v.3 hier noch deskriptiv bleibt, bedeutet die Selbstbezeichnung der Beter im zweiten ‚Flügel‘ als „deine Knechte“ ein ausdrückliches

Bejahen dieser geschöpflichen Abhängigkeit und des damit verbundenen Schutzanspruchs.

### Gottes Zeit und Ewigkeit

Statt den 90. Psalm noch einmal Vers für Vers entlangzugehen, greife ich nur das zentrale Thema der Zeitkonzeption auf, das sich als tragender Zug des Textes erweist. Zunächst soll es dabei um die Frage gehen, wie der Text Zeit in bezug auf Gott denkt. In einem zweiten Schritt soll diese Frage auch in ihrer Bedeutung für die Wirkungsgeschichte des Psalms am Beispiel des Augustinus kurz bedacht werden.

Es sind v.a. die vv.2 und 4, die hier wichtige Aussagen enthalten. Wenn v.2 davon spricht, daß „(die) Berge geboren wurden und du Land und Erdkreis hervorbrachtest“, so sind das Schöpfungsaussagen, wie sie sich auch an anderen Stellen des Alten Testaments finden. Ungewöhnlicher ist, daß hier, wie sonst nur noch ein einziges Mal ebenfalls im Zusammenhang einer Schöpfungsaussage (Spr 8,25), das Wörtchen „ehe“ mit der Vergangenheit konstruiert ist. Die Grammatik steigert so die Bildsprache und es entsteht ein Rückgriff vor alle denkbare Zeit. Erstaunlich ist nun aber die Kombination mit der Aussage „du bist Gott“. Die hebräische Konstruktion bezeichnet hier zeitabstrakt etwas Andauerndes, Gleichzeitiges. Die Formulierung „und von Weltzeit zu Weltzeit“ verstärkt diesen Eindruck der Ausdehnung noch. Gerade dieser paradoxe Gegensatz, die extremste Vorzeitigkeit mit Gleichzeitigkeit zu verbinden, sprengt im Grunde die Dimensionen irdischer Zeitvorstellungen.

Innerbiblisch findet sich eine grammatisch wie inhaltlich vergleichbare Formulierung in Joh 8,58, wo Jesus als das ewige Wort des Vaters über sich selbst sagen kann: „Amen, amen, ich sage euch: Noch ehe Abraham wurde, bin ich.“

V.4 setzt diese Gedankengänge fort und fragt, ob und wie Gott vom Verstreichen der Zeit betroffen ist. Im Alten Orient findet sich gemeinhin die Vorstellung, daß die Götter wie die Menschen in der Zeit stehen, nur daß ihre Jahre sehr viel länger sind. Der Ägyptologe Jan Assmann hat auf eine Ausnahme in einer kurzen Phase der ägyptischen Religionsgeschichte hingewiesen, die eine erstaunliche

„Ehe die Berge geboren wurden, bist du.“

Parallele zu Ps 90,4 bietet. Im 13. und 12. Jh. v. Chr. dachte man erstmalig ein wirklich transzendentes Höchstes Wesen. Von ihm heißt es in einem Papyrus:

„Der die Zukunft vorherseht in Millionen von Jahren,

die *d̄t* steht ihm vor Augen

wie der gestrige Tag, wenn er vergangen ist.

Die *djet*-Zeit ist das schlechthin Unabsehbare. Man kann sie nicht treffender negieren, als daß man sie einem Gotte vor Augen stehen läßt wie der gestrige Tag. In diesem Blick, der aus einem Jenseits der Zeit schaut, ist die Zeit aufgehoben.<sup>4</sup>

Bei aller Vorsicht wird man daher auch für Ps 90,4 sagen können: Es geht um etwas ganz anderes als um die rechnerische Aussage, für Gott seien tausend Jahre wie ein Tag.<sup>5</sup> Mit dem Blick Gottes auf die verstreichenden Zeitläufe wird vielmehr die Vorstellung ausgedrückt, daß er selbst nicht in ihnen steht, sondern ihnen ‚von außen‘ gegenwärtig ist. Damit rückt der Text bereits in große Nähe zu einer durchreflektierten Konzeption von Ewigkeit. Gottes ‚Zeit‘ dehnt sich nicht einfach parallel zu unserer Zeit aus und unterscheidet sich lediglich durch ihre ganz anderen Dimensionen. Sie ist vielmehr Negation des Zeitflusses.

Damit wird in Psalm 90 bereits eine Problematik anfanghaft reflektiert, die für die abendländische Theologie und Philosophie von zentraler Bedeutung werden sollte. Es ist daher besonders interessant zu sehen, wie gerade dieser Aspekt des Psalms rezipiert worden ist. So soll hier wie schon zu Beginn dieses Beitrags noch einmal Augustinus als prominenter Vertreter der Wirkungsgeschichte beispielhaft zu Wort kommen.

Augustinus kommentierte den 90. Psalm wohl ursprünglich in einer Predigt vor seiner Gemeinde in Karthago.<sup>6</sup> Seine Auslegung besticht gerade durch ihre große Sensibilität für Fragen der Zeitkonzeption.

Am Ende von v.2 nimmt er die ungewöhnliche Verbindung von Verbform und Zeitbestimmung auf und betont, daß das Zeitverhältnis Gottes die Gegen-

wart ist: „Sehr richtig aber sagt er nicht: Von Ewigkeit her warst du und bis in Ewigkeit wirst du sein; sondern er setzt das Verb in das Präsens und trägt (damit) ein, daß die Substanz Gottes in jeder Weise unveränderlich ist.“ [3, 37-40] Ganz folgerichtig faßt Augustinus in v.4 den Vergleich der tausend Jahre in den Augen Gottes mit dem gestrigen Tag nicht im Sinn einer Rechenanweisung auf. Für ihn steht fest, daß die Jahre Gottes nicht kommen und gehen. Von Gott kann nur Gegenwart ausgesagt werden: sein „Heute ist die Ewigkeit.“<sup>7</sup> So kommentiert Augustinus zu v.4: „Daß aber niemand glaube, daß tausend Jahre so bei Gott für einen Tag gezählt würden, wie wenn Gott so lange Tage habe, weil das nur gesagt wurde, um die Länge der Zeit geringzuschätzen; so fügt er hinzu: *und wie eine Wache in der Nacht*, weil eine Wache keine Spanne von mehr als drei Stunden hat.“ [5, 12-16] Damit wendet sich Augustinus auch explizit gegen Zeitgenossen wie die sogenannten Chiliasten, die glaubten, aus solchen biblischen Aussagen die Lehre von einem tausendjährigen Reich ableiten zu können.

### Gegenwart Gottes?

Wie ist nun das in Ps 90 ausgedrückte Verhältnis zwischen Gott und den Betern zu fassen? Schließlich ist der Text als Gebet formuliert und stellt bereits durch seine Sprechweise ein solches Verhältnis her. Lebenspraktische Erfahrungen und Anliegen verbinden sich dabei mit eher distanzierteren, abstrakteren Überlegungen, die auch aus philosophischen Traktaten stammen könnten. Daß diese Verschränkung beabsichtigt ist, belegt m.E. bereits die Strukturierung der vv.1-2 (s.o.). Wenn man diese Verse durchlaufen hat, ist klar, daß der angerufene „Herr“ sowohl der vielleicht sogar persönlich erfahrene „Unterschlupf“ der Beter als auch allgemein „Gott“ ist. Die Zeitkonstruktion der Generationenfolge bezieht sich auf die Erfahrung von Geburt und Tod. Demgegenüber ist die Rede von fernen Weltzeiten

<sup>4</sup> Jan Assmann, *Das Doppelgesicht der Zeit im altägyptischen Denken*. in: Anton Peisl, Armin Mohler (Hrsg.), *Die Zeit*. (Schriften der Carl-Friedrich-von-Siemens-Stiftung; Bd. 6) München 1983, 189-223, hier 203f.

<sup>5</sup> So bezieht sich 2 Petr 3,8 auf den Psalm zurück und so ist er auch immer wieder vereinfachend verstanden worden.

<sup>6</sup> Die Angaben von Abschnitt und Zeilenzahl beziehen sich auf die kriti-

sche Ausgabe Aurelius Augustinus, *enarratio in psalmum bccix*. in: *Corpus Christianorum. Series Latina XXXIX*, Turnhout 1956, 1244-1254. Alle deutschen Zitate sind eigene Übersetzungen. Die *enarratio in psalmum bccix* wird nach 411 datiert, ist also über ein Jahrzehnt jünger als die anfangs zitierten Zeitreflexionen der *confessiones*.

<sup>7</sup> Augustinus, *Confessiones XI, XIII.16, 11*.

viel weniger anschaulich. Ebenso können auch die „Berge“ konkretere Bilder im Beter wachrufen als die abstraktere Formulierung „Land und Erdkreis“.

Im ersten ‚Flügel‘ (vv.3-10) wird zunächst in bezug auf Gott die abstraktere Redeweise aus v.2 aufgegriffen, wenn es heißt, daß Gott ganz allgemein den Menschen zum Staub zurückkehren läßt oder vom Verstreichen der Jahrtausende nicht betroffen ist. Daneben steht die konkret geschilderte Erfahrungsebene der Beter, die ihre klar begrenzten Jahre wie ein Geseufze verbringen und dabei nur Mühe und Unheil erleben. Hierdurch wird eine Distanz erzeugt, bei der eine unmittelbare Gemeinschaft Gottes mit seinen Geschöpfen genausowenig im Blick ist wie eine Glückserfahrung in der Gegenwart der Beter.

Diese Distanz wird nun in der Mitte des Psalms durch die ‚Türangel‘ (vv.11-12) überbrückt, die die Gebetswirklichkeit von vv.1-2 wiederherstellt. Im Spiel mit dem Wort „erkennen“ wird eine doppelte Bewegung entworfen: der vergebliche Ausgriff des Menschen auf das Geheimnis des göttlichen Zorns (v.11) und die von Gott ausgehende Belehrung der Beter (v.12). Diese Belehrung hat aber zwei Voraussetzungen, die im ersten Teil des Psalms ausgeführt sind. Einerseits ist es plausibel, daß man eine rechte Einschätzung der eigenen Vergänglichkeit gerade von einem Gott zu erlangen erhofft, der selbst außerhalb der Zeitläufe gedacht wird (v.4). Andererseits fließt hier aus v.1 ein, daß dieser die Zeiten umgreifende Gott der im Gebet anrufbare „Herr“ und der „Unterschlupf“ der Beter ist.

Dieser Brückenschlag bleibt nun bis zum Ende des Psalms erhalten und wird gefüllt. Dabei sind wiederum zwei Aspekte erkennbar. V.13 spricht Gott mit einem durch die Satzstellung betonten Imperativ direkt an und nennt ihn beim Namen. In der Glaubenswirklichkeit der Betenden ist diese Anrufung die Vergegenwärtigung Gottes. Die drängende Frage „wie lange noch?“, der zweite Imperativ „habe Erbarmen“ und die Gott an seine Sorgspflicht mahnende Selbstbezeichnung „deine Knechte“ wirken in der plötzlichen Häufung fast schon distanzlos.

Auch wenn durchaus im Alten Testament von Gottes Reue gesprochen werden kann, so findet sich nur hier und in Ex 32, daß Gott mit derselben

Formulierung zu seinem Erbarmen regelrecht aufgefordert wird. In der Episode mit dem goldenen Kalb gelingt es Mose mit ganz ähnlichen Worten, die bei Gott bereits beschlossene Vernichtung Israels abzuwenden. Diese Parallele und die so grundlegende Brisanz des Gebetsanliegens haben vielleicht dazu geführt, daß man den 90. Psalm gerade Mose in den Mund gelegt hat. Man beruft sich so auf niemand geringeren als den wichtigsten Fürsprecher Israels und schließt sich literarisch an sein Gottesverhältnis und die Wirkmächtigkeit seiner Bitten an.

Der zweite Aspekt ist die Lebenswirklichkeit der Beter. Indem diese ihre geschöpfliche Abhängigkeit und zeitliche Begrenztheit akzeptieren, öffnet sich ihnen der Blick für eine dankbare Wertschätzung der gegebenen Lebenszeit und die Artikulation menschlicher Bedürfnisse. Für seine Vorstellung von einem gelingenden Leben, das durch Freude und fruchtbares Arbeiten geprägt ist, vertraut der Psalm auf die Fürsorge Gottes. Darin besteht das Werk Gottes an seinen Knechten.

Mit Psalm 90 finden wir in der Bibel einen Text, der sich auf ganz eigene Art den grundlegenden Fragen der menschlichen Existenz vom Standpunkt der Glaubenden her stellt. Dabei verschließt er weder die Augen vor dem Gefühl der Sinnlosigkeit angesichts der allgemeinen Vergänglichkeit, noch immunisiert er sich religiös gegen Momente der Gottferne. Die Art und Weise, wie der Text in diesem Zusammenhang von der menschlichen Schuld spricht, reflektiert bereits die Vorstellung von struktureller Sünde als Begründung der *conditio humana*. Die ‚Lösung‘, die er in den Blick nimmt, ist alles andere als leichtfertig: Die Gläubigen sollen gerade von dem Bewußtsein der Begrenztheit ihres Lebens her den Wert jedes einzelnen Tages erkennen. Das Wissen um die Überzeitlichkeit Gottes im Kontrast zur eigenen Zeitgebundenheit eröffnet das Vertrauen auf die sorgende Gegenwart dieses Gottes und wendet den Blick der Menschen weg von ängstlicher Sorge hin zur Freude über das Leben und das gelingende ‚Werk der Hände‘.

*Johannes Schnocks ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am alttestamentl. Seminar/Universität Bonn. Seine Anschrift: Regina Pacis-Weg 1a, 53113 Bonn.*

## „Meine Zeit steht in deinen Händen“ (Psalm 31,16)

Über die Rhythmisierung der Zeit im Alten Testament

Der Mensch ist nicht der Herr seiner Lebenswelt. Vieles ist ihm vorgegeben – durch die Natur und durch die Kultur, die Tradition.

Zu den Dingen, die dem Menschen – dem antiken wie dem modernen – vorgegeben sind, gehören der Raum und die Zeit. Die Menschen können in beides gestaltend eingreifen, können in beidem aus ihrer kulturellen Tradition heraus strukturierend wirken. Die Grundphänomene selbst sind aber für sie unabänderlich.

Im folgenden geht es um die Frage, wie der Mensch im alten Israel seine Zeit wahrgenommen und gestaltet hat. Wir können dies zwar im Rückblick beschreiben, doch müssen wir uns dabei immer vergegenwärtigen, daß wir damit nicht dem Wirklichkeitsverständnis des alttestamentlichen Menschen selbst entsprechen. Denn dieser empfand schon die Rhythmisierung der Zeit nicht als eine durch ihn gestaltete, sondern als von JHWH, seinem Gott, vorgegeben.

JHWH hat der Zeit und der Geschichte Israels seine Struktur aufgepägt: durch die Lebensvollzüge von Beschneidung und Entwöhnung (I.), durch die Jahreszeiten und ihre Feste (II.), durch die Abfolge von Arbeitszeit und Ruhezeit (III.) und schließlich durch das Jubeljahr (IV.). Der Mensch hat die Aufgabe, diese vorgegebene Rhythmisierung mit seinem Leben zu füllen.

### I. Lebensrhythmen: Beschneidung und Entwöhnung

Der alttestamentliche Mensch versteht sich weniger als Individuum denn als Glied einer Familie, einer Generationenkette und als Glied des Gottesvolkes. Wenn im Alten Testament dennoch zwei individuelle Vollzüge im Leben des Menschen besonders gefeiert werden, so sind sie innerhalb dieser Bindungen zu verstehen: als Familienfeiern und als Feiern vor Gott.

Die *Beschneidung* wurde (und wird) auch außerhalb Israels vollzogen (Jer 9,24f). Sie hat offenbar eine längere Geschichte, und auch im Alten

Testament selbst sind noch verschiedene Stationen dieser Geschichte zu erkennen.

In Gen 34, der stellenweise recht dunklen Erzählung von der Schändung Dinas und der Rache der Jakobsöhne, erscheint die Beschneidung als Voraussetzung für eine Hochzeit. Vielleicht war sie einmal ein alter Hochzeits- bzw. Adoleszenzbrauch. In der ebenfalls dunklen Erzählung Ex 4,24-26 klingt Hochzeitsmotivik an, wenn es in V.26 heißt: „Damals sagten sie ‚Blutbräutigam‘ bei den Beschneidungen“ (vgl. V.25).

Daß die Beschneidung ein Übergangsritus ist, halten Jos 5,2-9 fest. Hier wird erzählt, daß sich das ganze Volk Israel bei Eintritt in das Heilige Land beschneiden ließ. Auch in Gen 17,23-27, die unter anderem von der Beschneidung des 13jährigen Ismael erzählen, markiert die Beschneidung einen Übergang: aus dem Jüngling wird jetzt ein Mann.

Die heutige jüdische Beschneidungspraxis geht auf Gen 17,9-14 und Lev 12,3 zurück. Hier wird die Beschneidung am 8. Lebenstag des Jungen gefordert<sup>1</sup>. Warum gerade der 8. Tag als Beschneidungstag festgelegt ist, weiß man nicht genau. Vielleicht hat es damit zu tun, daß auch in den alttestamentlichen Ritualbestimmungen der 8. Tag eine hervorgehobene Rolle als Tag der Darbringung von Opfern spielt (Lev 8,35-9,2; 12,1-3; 14,9f.23; 15,13f u. ö.).

Der Tag der Beschneidung bedeutet lebensrhythmisch eine tiefgreifende (auch unwiederbringliche) Zäsur im Leben eines männlichen Israeliten.<sup>2</sup> Aber auch im Leben der Eltern: An diesem Tag danken sie Gott für den Sohn, und sie bekennen sich gleichzeitig zu ihrem Gott, indem sie ihr Kind in die Bundesgemeinschaft (Gen 17,9-14) Gottes eingliedern. Als erstes Kind im Alten Testament wird Isaak (Gen 21,4) am 8. Tag beschnitten.

Im Zusammenhang mit der Beschneidung Isaaks (Gen 21,8) erfahren wir auch, daß es im alten Israel ein Fest der *Entwöhnung* von der Mutterbrust gab.<sup>3</sup> Zwar wird das Datum des Festes nicht so präzise festgelegt wie der Beschneidungstermin (2. Makk 7,27 nennt drei Jahre), doch mag man an

<sup>1</sup> Darum wird das Fest der Beschneidung Jesu am 1. Januar begangen.

<sup>2</sup> Eine Beschneidung von Mädchen/Frauen kennt das Alte Testament nicht.

<sup>3</sup> Daß auch in Ägypten die Entwöhnung gefeiert wurde, wissen wir aus der „Lehre des Anii“, vgl. NBL I, 548; für die Edomiter belegen 1 Kön 11,19,21 den Brauch.

Kinder im Alter von 3-5 Jahren denken. Auf dieses Alter kommt man, wenn man bedenkt, daß der junge, gerade entwöhnte Samuel von seiner Mutter zum Tempel nach Schilo gebracht wird, damit er dort von Eli erzogen werden kann (1. Sam 1,23-25).

So wie Abraham für seinen Sohn ein Fest im Kreis der Familie feiert, bringt Samuels Mutter Zutaten für ein Opferfest mit zum Tempel nach Schilo. Die Entwöhnung ist ein Grund zum Feiern, vor allem wohl zum Danken. Das Kleinkind kann sich jetzt begrenzt alleine helfen, und es ist – wie man heute sagt – aus dem Größten heraus.

Ein Einschnitt im Leben wird dadurch markiert, daß die Kinder nach der Entwöhnung auf das spätere Leben vorbereitet werden. So wie der kleine Samuel nach der Entwöhnung zum Tempel nach Schilo gebracht wird, um sich auf den Priesterdienst vorzubereiten, kommt Mose nach der Entwöhnung zur ägyptischen Prinzessin (Ex 2,9-10), die ihn als ihren Sohn erziehen will. Vermutlich werden die entwöhnten Jungen mehr und mehr den Vätern nacheifern, Landwirtschaft oder ein Handwerk erlernen, während die Mädchen den Müttern bei der Betreuung und Versorgung der jüngeren Geschwister, in der Küche oder dem Haus zur Hand gehen. Genaueres weiß man leider nicht.

Die Riten, die die Eltern mit ihren Kindern und für ihre Kinder begehen, sind Unterbrechungen im Fluß der Lebenszeit. Man erinnert sich daran, daß das Überleben von Kindern und Eltern nichts Selbstverständliches ist, und man darf nicht vergessen, daß die Eltern aufgrund hoher Kindersterblichkeit längst nicht für alle ihre Kinder diese Feste feiern konnten. In den Dank für die gesunden Kinder, die ein Zeichen der Zukunft der Familie sind, mag sich auch das *memento mori* mischen: Herr, lehre uns bedenken, daß wir sterben müssen, auf daß wir klug werden (Psalm 90,12).

## II. Die Rhythmisierung des Jahres: Die Feste

Es zeichnet das Alte Testament unter den Literaturwerken des Alten Orients aus, daß es ein Geschichtsbewußtsein hat. Die Geschichtswerke,

etwa das deuteronomistische (Dtn-2. Kön), machen klar, daß man um einen Fortgang, um nicht zu sagen Fortschritt der Geschichte wußte. Auf ihrem Weg mit Gott drehen sich die Menschen nicht im Kreis, sondern sie kommen voran.

Trotzdem erfährt jedes Jahr eine gleichbleibende Gliederung. Wie das christliche Kirchenjahr ist auch das Jahr des alttestamentlichen Menschen durch eine Reihe von Festen geprägt. Diese Feste sind in den Festkalendern (Ex 23,14-17; 34,18,22; Lev 23; Num 28-29; Dtn 16,1-17; vgl. Ez 45,18-25) aufgeführt, die sich jedoch nicht unerheblich voneinander unterscheiden und eine Entwicklung des liturgischen Jahres in der Geschichte erkennen lassen.

„Dreimal im Jahr sollst du mir zu Ehren ein Fest feiern“, fordert im Namen JHWHs der Gesetzgeber des Bundesbuches (Ex 23,14; vgl. 34,23). Auch das Privilegrecht JHWHs (Ex 34,10-26) und das deuteronomische Gesetz (Dtn 12-26) – und somit alle vor-exilischen Rechtskorpora – wissen von drei großen Jahresfesten.

Während das christliche Kirchenjahr vor allem durch die Geschichte von Leben, Tod und Auferstehung Jesu Christi geprägt ist, läßt das alttestamentliche Jahr deutlich die ursprüngliche Prägung durch die Landwirtschaft insofern erkennen, als die Feste sich an dem Kreislauf von Saat und Ernte orientieren.

Hierin gehen die älteren alttestamentlichen Festkalender mit einem der ältesten schriftlichen Dokumente des alten Israel, dem aus dem 10. Jh. stammenden Geser-Kalender, konform. Er lautet folgendermaßen<sup>4</sup>:

*Zwei Monate davon sind Obsternte, zwei Monate davon Saat, zwei Monate Spätsaat, ein Monat Flachsschnitt, ein Monat Gerstenernte, ein Monat Getreideernte und Abmessen, zwei Monate Beschneiden, ein Monat Sommerobsternte.*

Der Kalender charakterisiert die Monate des Jahres durch die in ihnen auszuführenden landwirtschaftlichen Arbeiten. Er beginnt im Herbst mit der Ernte des Sommerobstes (Trauben, Oliven) und endet im Sommer mit der Obsternte (Feigen, Granäpfel).

<sup>4</sup> Übersetzung nach Johannes Renz/Wolfgang Röhlig, *Handbuch der althebräischen Epigraphik I*, Darmstadt 1995, 34ff.

Die drei vorexilischen Festkalender Ex 23,15f; 34,18.22; Dtn 16,1-15 haben denselben Aufbau und fordern die Begehung derselben Feste.

An erster Stelle wird in Ex 23,15; 34,18 das *Mazzotfest* genannt. Es findet im „Ährenmonat“, also dem März/April statt. In dieser Zeit ist das Getreide halbreif, so daß man es geröstet schon essen kann. Das Fest markiert damit den äußersten Beginn der Ernte.

Über den Inhalt des Festes, die Art und Weise, wie es gefeiert wird, erfährt man aus den ältesten Texten wenig. Die Festdauer beträgt 7 Tage<sup>5</sup>, und man soll während dieser 7 Tage Mazzen essen, also Brotfladen, die aus ungesäuertem Teig gebacken werden.

Das eigentlich Wichtige ist jedoch das Beisammensein vor JHWH. Für die Dauer des Festes zu Beginn der Ernte nimmt man sich eine erste „Auszeit“, um JHWH um eine gute Ernte zu bitten und sich darauf zu besinnen, wem die Ernte zu verdanken ist.

Im Laufe der Zeit genügte den Israeliten die Motivierung des Festdatums durch den Erntebeginn nicht mehr. Ein Zusatz zum Festkalender des Bundesbuches begründet das Datum des Festes im Ährenmonat dadurch, daß Israel in diesem Monat aus Ägypten ausgezogen ist (Ex 23,15ab). Diese Begründung hängt gewiß damit zusammen, daß während der Königszeit das *Mazzotfest* mit dem *Passafest* verschmolzen ist. Zeugen dieser Verschmelzung sind die Festbestimmungen in Dtn 16,1-8; Lev 23,5-8 und Ex 12. Schon in Dtn 16,1-8 deutet nur der Brauch des siebentägigen Mazzenessens auf das Erntefest hin. In dem nachexilischen Festkalender Num 28,16ff ist das *Mazzotfest* durch das mittlerweile prominentere *Passafest* ganz verdrängt worden.

Das *Passafest*, dessen mögliche Ursprünge im Leben der Nomaden ganz im Dunkeln liegen, ist von Beginn der schriftlichen Überlieferung Israels an mit dem Exodus, dem Auszug des Volkes Israel aus Ägypten, verbunden. Die exilische Priesterschrift verknüpft es in Ex 12 erzählerisch mit der Plage der Tötung der ägyptischen Erstgeburt und

dem eiligen Aufbruch aus dem Land der Sklaverei. Dadurch, daß das *Passalamm* nicht mehr – wie noch in Dtn 16,1-8 – als *Opferlamm* gedeutet wurde, konnte das *Passafest* wie die Beschneidung und der Sabbat<sup>6</sup> auch im Exil gefeiert werden und diente so der Identitätssicherung des Volkes in der Fremde. Die Loslösung von der Ernte und die Verbindung mit dem heilsgeschichtlichen Datum des Exodus ermöglichten es auch den nach Babylon Deportierten, ihrem Jahr eine religiös geprägte Struktur zu geben. In den nachexilischen Festvorschriften Lev 23,5ff; Num 28,16ff wird das *Passa* wieder zum Opferfest, das am Tempel zu begehen ist. Als solches begegnet es auch in der Leidensgeschichte Jesu.

Gerade das *Passafest* wirft ein helles Licht auf das Zeitverständnis des alttestamentlichen Menschen. Indem nämlich dem *Passafest* durch die Verknüpfung mit der Auszugsgeschichte gleichsam eine Festlegende mitgegeben wurde, wird es der feiernden Gemeinde ermöglicht, sich im Vollzug der Feier mit den Vorfahren in Ägypten zu vereinen. In der zur Feier verlesenen Erzählung und durch solche Elemente wie die Hast bei der Feier (Ex 12,11) wird die Situation des Aufbruchs erzählerisch und feiernd vergegenwärtigt. Gegenwart und Vergangenheit verschmelzen, die Gemeinde wird eins mit den Vätern.

Die herausragende Bedeutung des *Passa* wird schließlich daran erkennbar, daß es nach Num 9,1-14 das einzige Fest ist, das nachgefeiert werden darf. Sollte es einem Israeliten nicht möglich sein, zum vorgeschriebenen Termin das Fest zu begehen, dann kann er es im folgenden Monat nachholen. Ich vermute, daß der Gesetzgeber hier auf das Bedürfnis seiner Gemeinde reagiert, das *Passa* in jedem Fall zu feiern. Wer dagegen mutwillig die Feier des Festes unterläßt, wird aus der Gemeinde ausgeschlossen (V.13). Wobei man immerhin fragen kann, ob nicht die Weigerung, das Fest zu feiern, darauf hindeutet, daß der Bezug zu Gott und seiner Gemeinde längst zerbrochen ist, daß also die Exkommunikation nur äußerlich etwas vollzieht, was innerlich bereits vollzogen ist.

<sup>5</sup> Zur Dauer von 7 Tagen siehe Abschnitt III.

<sup>6</sup> Zum Sabbat s. u. Abschnitt III.

Das *Wochenfest* (Ex 23,16a; 34,22a; Lev 23,15-21; Num 28,26-31; Dtn 16,9-12), dessen Festtermin 7 Wochen nach dem Erntebeginn liegt (Dtn 16,9f; Lev 23,15f), schloß im Sommer die Getreideernte ab. Unter den älteren Festkalendern überliefert Dtn 16,9-12 die meisten Konkretionen dazu, wie das Fest gefeiert werden soll. Bemerkenswert ist zweierlei: 1. Es soll am Tempel gefeiert werden, also ist der Ort der täglichen Arbeit zu verlassen. So wird der Charakter des Festes, d. h. der der Unterbrechung des Alltags, unterstrichen. 2. Es soll nicht nur im Kreis der Familie, sondern auch zusammen mit den Sklavinnen und Sklaven und den Armen des Landes gefeiert werden. Auch sie sollen reichen Anteil an Gottes Gabe erhalten. Die Zahl der Opfergaben, die Dtn 16,10 noch offen läßt, werden in den jüngeren Vorschriften Lev 23,15f und Num 28,26ff genauer geregelt.

Von den älteren Festen hat sich das Wochenfest am längsten gegen eine Historisierung, also eine Einbindung in die Heilsgeschichte Israels, gesperrt. Dtn 16,12 motiviert nicht das *Festdatum*, sondern die Teilhabe der Armen an der Feier. Andere Bezüge auf das Wochenfest (2. Chr 15,10) sind unsicher.

Das letzte der älteren großen Jahresfeste ist das *Lese- oder Laubhüttenfest* (hebräisch: Sukkot), das im Herbst zum Abschluß der Obst-, Oliven und Weinernte gefeiert wird (Ex 23,16; 34,22). Der Name „Laubhüttenfest“ (Lev 23,34 u. ö.; Dtn 16,13.16) zeugt vermutlich von dem Brauch, während der Ernte in Hütten in den Weinbergen und Olivenhainen zu wohnen. Als Festdauer schreibt Dtn 16,13 eine Woche vor; Lev 23,38 ergänzt einen 8. Festtag, der zusammen mit dem eintägigen Passafest (Lev 23,5) eine festliche Abrundung des Kalenders wie des liturgischen Jahres darstellt.

Das Laubhüttenfest ist ein fröhliches Fest (Dtn 16,14), worauf auch der Tanz der Mädchen aus Schilo (Ri 21,21) hinweist. Es soll nach Dtn 16 und den jüngeren Festvorschriften in Lev 23 und Num 29 am Tempel gefeiert werden, wobei letztere Opfer verlangen, während Dtn 16 die Teilnahme der Familie, der Sklaven und der Armen vorschreibt. Eine Historisierung erfährt das Fest in Lev 23,42,

wonach die Laubhütten auf die Behausung der Israeliten während des Exodus weisen.

Nach Neh 8,18 las Esra zum Fest aus dem Gesetzbuch Gottes vor. Sach 14,16 prophezeit, daß die im Kampf geschlagenen Feinde Israels zum Laubhüttenfest nach Jerusalem pilgern, um JHWH als König anzubeten. Vielleicht lag es auch an dieser Notiz, daß in der älteren Forschung viele aus den Psalmen rekonstruierte kultische Elemente mit dem Fest in Verbindung gebracht wurden. Doch von diesen ganz und gar hypothetischen Rekonstruktionen nimmt man inzwischen wieder Abstand.

Die jüngeren Festkalender in Lev 23 und Num 28-29 kennen noch drei weitere Feste, die nur noch kurz dargestellt werden sollen.

Lev 23,9-14 (vgl. Dtn 26,1-11; Ex 23,19; 34,26) schreiben vor, daß die *Erstlinge* der Ernte in einem Weiheakt mit Opfern JHWH dargebracht werden. Das Fest hat kein festes Datum.

Das Fest des *Lärmblasens* findet am 1.7. statt. Es läutet eine Art Advent zum 10 Tage später folgenden *Versöhnungstag* ein, der spätestens nach dem Exil einer der wichtigsten Feiertage des Jahres wurde. An diesem Tag fand eine Entsündigung des Volkes vor JHWH statt; das Ritual hierfür ist in Levitikus 16 näher ausgeführt.

Num 28,1-15 überliefert darüber hinaus noch Opfervorschriften für den Sabbat, das Neumondfest und die täglichen Opfer.

Bis in die Spätzeit hinein bestimmen aber die landwirtschaftlichen Vorgänge das liturgische Jahr. Auch nach dem Exil, in Zeiten, wo der Tempelkult mit seinen präzisen gottesdienstlichen Vorschriften der JHWH-Verehrung klare Regeln gab, konnten sich keine Feste in der Herbst- und Winterzeit etablieren. Zwischen dem Laubhüttenfest und dem Passa-Mazzotfest fanden keine großen Feste mehr statt. Erst in nachalttestamentlicher Zeit fanden das Chanukka- und das Purimfest hier ihren Platz.

Vor allem der späteste alttestamentliche Festkalender, Num 28-29<sup>7</sup>, zeugt von dem Bedürfnis, auch neben den großen Jahresfesten nicht dem Jahr, sondern dem ganzen Leben eine feste gottesdienstliche Struktur zu geben. Nicht nur dreimal im Jahr, wie die ältesten Festkalender dies verlangen,

<sup>7</sup> Martin Noth, *Das vierte Buch Mose. Numeri, ATD 7, Göttingen 1982, 190*, nennt ihn „eines der jüngsten Stücke im Pentateuch“.

auch nicht sechsmal im Jahr – so Lev 23 –, sondern jeden Monat (Num 28,11-15), jede Woche (28,9f), ja jeden Tag, jeden Morgen und Abend (28,3-8) soll vor Gott gefeiert und geopfert werden (vgl. 2. Kön 16,15; Ez 46,13-15 u.ö.). Man täte den Schöpfern des Festkalenders Unrecht, wenn man hier von kleinlicher Regulierungssucht sprechen würde. Liturgie wird eher selten von oben diktiert. Vielmehr dürfte hier das Bedürfnis der spätnachexilischen Gemeinde, dem Leben vor Gott eine feste zeitliche wie gestalterische Ordnung zu geben, seinen literarischen Ausdruck finden. Gott hat der Zeit eine Struktur, einen Rhythmus gegeben: Tag und Nacht, die Woche, den Monat<sup>8</sup>. Diesen spürt das gottesdienstliche Leben nach und gibt ihnen Gestalt.

### III. Die Krone der Schöpfung: Der Sabbatrhythmus

Wie sehr die von Gott geschenkte und vorgegebene Zeit das Empfinden des Menschen bestimmt, zeigt kein anderer Text so deutlich wie die priesterschriftliche Schöpfungsgeschichte Gen 1. Denn die Strukturierung bzw. die Rhythmisierung der Zeit gibt diesem Text seinen inneren Rahmen.

Nach der Überschrift V.1 und der Darstellung des „Tohuwabohu“ auf der Erde V.2 folgt gleich das erste Schöpfungswerk. Gott erschafft das Licht, trennt danach das Licht von der Finsternis und gibt den beiden ihre Namen: Tag und Nacht. Schließlich heißt es: „So ward Abend, so ward Morgen: ein Tag.“ (V.5b)

Gottes erstes Schöpfungswerk ist somit nichts anderes als die Strukturierung der Zeit, die Schaffung des Ablaufs von regelmäßig aufeinanderfolgenden Tagen und Nächten. Daß hier nicht in erster Linie das Licht, sondern die Zeit (bzw. die Geschichte) in Gang gesetzt wird, läßt sich umso deutlicher erkennen, als erst am vierten Tag (V.14-19), also in der Mitte der Schöpfungswoche, die das Licht spendenden Himmelskörper Sonne, Mond und Sterne erschaffen werden, denen allerdings neben ihrer

Funktion als Leuchten auch noch die Aufgabe zugewiesen wird, Zeiten und Festzeiten, Tage und Jahre voneinander zu unterscheiden.

Mag sich auch der Mensch als „Krone der Schöpfung“ fühlen, ein Blick auf das Ende der ersten Schöpfungsgeschichte lehrt etwas anderes. Zwar sind die Menschen das letzte Schöpfungswerk am sechsten Tag der Schöpfungswoche, und auch das erste Kapitel der Bibel endet hier. Aber die Vollendung dieser Woche ist erst der siebte Tag. An ihm ruhte Gott, ihn hat er gesegnet und geheiligt. So ist erst der siebte Tag, der hier allerdings noch nicht Sabbat genannt wird, die wahre Krone der Schöpfung.

Am Anfang der Schöpfungswoche wird die Zeit in Gang gesetzt, an ihrem Ende wird sie durch den Ruhetag gekrönt. So wird dem Menschen durch den Schöpfergott ein Lebenshaus<sup>9</sup> bereitet, dem als festes Fundament die Rhythmisierung der Zeit zugrunde liegt.

Bedenkt man, daß die priesterschriftliche Schöpfungsgeschichte im babylonischen Exil geschrieben wurde, so erkennt man auch ihre seelsorgerliche Ausrichtung. Nicht die babylonischen Götter, sondern der Gott Israels ist an der Macht, und mit seiner Macht hat er das Chaos gebändigt. Schöpfung ist nach dem Alten Testament nicht *creatio ex nihilo*, sondern der Schöpfer gibt dem Raum und der Zeit eine Struktur. Diese erkenn- und erfahrbare Struktur gibt dem in der Fremde lebenden Volk Geborgenheit und ein gutes Stück Heimat.

Daß der siebte Tag ein Ruhetag für den Menschen sein soll, ist wohl schon ein recht altes Gebot. In den frühesten alttestamentlichen Rechtssammlungen, dem Bundesbuch (Ex 20,22-23,33) und dem Privilegrecht (Ex 34,10-26), findet sich die Vorschrift, sechs Tage zu arbeiten und am siebten Tag „aufzuhören“ – so die wörtliche Übersetzung des Verbs *šabat*. Der regelmäßige Wechsel von Arbeit und Ruhe strukturiert von Anfang an das Leben des alttestamentlichen Gottesvolkes im Land.

Nach der priesterschriftlichen Erzählung kommt das Volk Israel nicht durch ein Gebot Gottes mit

<sup>8</sup> Interessanterweise wird das Neujahrsfest (Rosch Haschanah) nach Num 28,29 nicht liturgisch begangen. Vgl. aber die rivalisierenden Daten in Ez 40,1 und 45,18!

<sup>9</sup> Zu diesem Begriff vgl. Erich Zenger, *Gottes Bogen in den Wolken*, SBS 112, Stuttgart<sup>2</sup>1987, 81ff.

dem Sabbat in Berührung, sondern Israel entdeckt den Sabbat in der Wüste. In der Geschichte von dem Manna und den Wachteln (Ex 16) wird erzählt, daß immer dann, wenn die Israeliten Manna für den kommenden Tag aufbewahren wollten, dieses verfaulte. Das Manna aber, das Gott ihnen in doppelter Ration am sechsten Wochentag zukommen ließ, konnte aufbewahrt werden, so daß sie am siebten Tag nicht auf Nahrungssuche zu gehen brauchten. „Wenn ihr am Sabbat nicht arbeitet, entgeht euch nichts“, will der Erzähler sagen.

In älterer (vorexilischer) Zeit wird an manchen Stellen der Sabbat erwähnt, wobei es nicht ganz eindeutig ist, ob damit wirklich dieser siebte Wochentag gemeint ist. In 2. Kön 4,23; Am 8,5; Hos 2,13 und Jes 1,13 wird der Sabbat nämlich in einem Atemzug mit dem Neumond genannt, und Am 8,5 läßt erkennen, daß an diesem Tag der Markt geschlossen war. Der Sabbat ist also ein Tabutag, vergleichbar dem mesopotamischen *šapattum*, dem Vollmondtag. War der Sabbat also ursprünglich der Vollmondtag?<sup>10</sup>

Doch selbst wenn dem so wäre, sind die Spuren dieser Bedeutung des Sabbats im Alten Testament fast ganz verwischt. An den ganz überwiegenden Stellen besteht kein Zweifel: Der Sabbat ist der siebte Tag der Woche, ein Tag Gottes, ein Ruhetag.

Besondere Bedeutung gewinnt der Sabbat in der Zeit des Exils. Die Dekaloggebote in ihrer Endgestalt (Ex 20,8-11; Dtn 5,12-15); Ergänzungen im Buch des Propheten Ezechiel, wo der Sabbat erwähnt wird, und die Priesterschrift, der die erste Schöpfungsgeschichte und Teile der Mannaerzählung Ex 16 zugerechnet werden, sind wahrscheinlich in dieser Zeit entstanden.

Die besondere Bedeutung des Sabbats in den Zeiten des babylonischen Exils dürfte zwei Gründe haben: Zum einen konnten die Israeliten auch fern der Heimat diesen besonderen Tag Gottes begehen. Der Tempel in Jerusalem, ausgebildete Priester und das Darbringen von Opfern waren zur Feier des Tages nicht nötig. Zum anderen bedeutete die Feier des Sabbats fern der Heimat auch ein gutes Stück Abgrenzung von der babylonischen Umwelt, der

die Feier des regelmäßig wiederkehrenden siebten Tages, soweit wir wissen, fremd war. In Mesopotamien galt neben der Sonne vor allem der Mond als Datumsanzeiger für Feiern und Feste. Zwar ist die 7-Tage-Woche als Vierteilung des Monats bzw. als Halbierung der Spanne zwischen Voll- und Halbmond denkbar, aber der 7-Tage-Rhythmus entfernt sich auf jeden Fall immer wieder deutlich von den 29½ Tagen des Mondmonats. Durch die Abgrenzung von der Religion der Babylonier geschah auf seiten Israels wiederum Identitätssicherung: Indem Israel sein Spezifikum, den besonderen Tag für den besonderen Gott JHWH, bewußt feierte, wurde man sich der Eigenheit der JHWH-Religion wie auch der Zusammengehörigkeit der exilierten Gruppe bewußt.<sup>11</sup>

Der Sabbat gab dem Leben der alttestamentlichen Menschen eine Struktur. Sechs Tage in der Woche wurde gearbeitet, am siebten Tag wurde geruht. Wie dieser siebte Tag aber genau zu füllen war, was die Menschen an diesem Tag tun sollten, sagen die älteren alttestamentlichen Texte nicht. Ganz im Vordergrund steht überall die negative Aussage, das Verbot: An diesem Tag sollt ihr keine Werksarbeit tun (Ex 20,10; Lev 23,3 und öfters); bzw. positiv ausgedrückt: An diesem Tag sollt ihr ruhen (Ex 23,12; 34,21). Erst in nachexilischer Zeit verlangt der Festkalender in Num 28 Opfer am Sabbat.

Wie es beim Passafest der Fall war (s.o.), so wird auch die Übertretung des Sabbat schwer sanktioniert. Es droht der Ausschluss aus der Gemeinde (Ex 31,14), ja sogar der Tod (Ex 31,15; 35,2; Num 15,35 u.ö.). Die Todessanktion erklärt sich aus der Schwere des Deliktes: Indem der Mensch sich nicht in Gottes Ordnung fügt, Gottes Ruhe am siebten Tag nicht nachvollzieht, vergeht er sich direkt an Gott. Doch wie beim Passa, so gilt auch hier: Die Übertretung des Sabbatgebotes zerstört nicht das Gottesverhältnis, sondern offenbart nur eine schon länger bestehende Störung.

Was für den Menschen ein Tag ist, das ist für das Land, den Ackerboden ein Jahr. Während der Mensch nach sechs Arbeitstagen einen Ruhetag

<sup>10</sup> Dies ist vor allem die These von Gnana Robinson, *The Origin and Development of the Old Testament Sabbath*, BET 21, Frankfurt/Bern 1988.

<sup>11</sup> Vgl. hierzu Klaus Grünwaldt, *Exil und Identität*, BBB 85, Frankfurt 1992, 122ff.

braucht, so gilt für den Acker: „Sechs Jahre sollst du dein Land besäen und seine Früchte einsammeln. Aber im siebten Jahr sollst du es ruhen und liegen lassen, daß die Armen unter deinem Volk davon essen“ (Ex 23,10-11a). Auch das Land braucht nach einer Zeit, in der es für den Menschen Arbeit leistet, eine Zeit, in der es in Ruhe gelassen wird. Der Landwirt soll nicht in die natürlichen Abläufe eingreifen, sondern das, was trotzdem wächst, den Armen übriglassen.

Ist das Jahr der Brache hier noch sozial durch die Armenfürsorge motiviert, so erfährt es im frühnachexilischen Heiligkeitsgesetz (Lev 17-26) explizit eine theologische Begründung. Hier heißt es: „Im siebten Jahr soll eine Sabbat-Ruhefeier für das Land sein, ein Sabbat für JHWH“ (Lev 25,4). Hier wird deutlich, daß die Sabbatruhe nicht nur zum Wohle des Landes gefordert ist, sondern daß sie eine Ausrichtung hat: für JHWH, den Herrn der Schöpfung, des Landes – und vor allem den Herrn der Zeit.

JHWH fordert vom Land die Einhaltung dieser Zeit. Und wenn das Land seine Sabbate für JHWH nicht feiern kann, weil die Menschen das nicht zulassen, dann müssen die Menschen das Land verlassen. So entdeckt Lev 26,34.43 einen Nebeneffekt der Exilierung der Israeliten auch darin, daß endlich das Land seine Sabbate nachholen kann. JHWH fordert nicht nur die Sabbatruhe, er sorgt auch dafür, daß sie eingehalten werden kann – Zeichen dafür, daß allein er der Herr der Zeit ist.

#### IV. Zeit der Gnade: Das Jubeljahr

Als Jesus nach dem Lukasevangelium seine öffentliche Wirksamkeit begann, predigte er in seiner Heimatstadt Nazaret. In der Synagoge hatte man ihm das Jesajabuch gereicht, worin der Prophet es unter anderem als seinen Auftrag bezeichnet, das „Gnadenjahr des Herrn“ zu verkündigen. Als Auslegung der Stelle sagt Jesus lediglich: „Heute ist dieses Wort der Schrift erfüllt vor euren Ohren.“

Was ist das Gnadenjahr des Herrn? Nach Jes 61,1-4, das in Lk 4,18f zitiert ist, geht es um die Freilassung von Gefangenen. Eine rechtliche

Grundlage dafür bietet Lev 25, das zum Schluß dieses Aufsatzes näher betrachtet werden soll.<sup>12</sup>

Der Grundsatz des Jubeljahres steht in Lev 25,10: „Und ihr sollt das Jahr der 50 Jahre heiligen und eine Freilassung im Land für alle seine Bewohner ausrufen: Ein Erlassjahr soll es für euch sein. Und ihr sollt zurückkehren: ein jeder zu seinem Besitz, und ein jeder soll zu seiner Familie zurückkehren.“

Lev 25 nimmt damit ein Problem in den Blick, das es in allen Ländern zu allen Zeiten gegeben hat und noch gibt: Das Problem der Überschuldung. Durch überhöhte Steuerlasten, durch Wucherzinsen, durch Mißernten oder andere Unglücksfälle konnte es passieren, daß Bürger des Landes in Zahlungsunfähigkeit oder andere Not gerieten. In letzter Konsequenz blieb ihnen nur noch übrig, ihr Land oder gar sich selbst an den Gläubiger zu veräußern.

Lev 25 entwirft für beide Fälle die Modalitäten. Zwar wird in dem Gesetzentwurf darauf geachtet, daß die Gläubiger zu ihrem Recht kommen, doch im Vordergrund steht der Schutz der Armen.

Der erste Grundsatz lautet: „Das Land soll nicht mit unwiderruflicher Gültigkeit verkauft werden, denn mir gehört das Land. Ihr seid (nur) Schutzbürger und Beisassen bei mir.“ (V.23) Wenn ein Landwirt also zur Deckung seiner Schulden Land verkaufen muß, dann bleibt es nicht auf immer beim Gläubiger, sondern geht nach einer gewissen Zeit wieder in den Besitz der ursprünglichen Besitzer zurück. Das letztliche Verfügungsrecht über das Land hat JHWH, der dem Volk das Land nach dem Auszug aus Ägypten übereignet hat.

Der zweite Grundsatz lautet: „Wenn dein Bruder bei dir verarmt und sich dir verkauft, sollst du ihn keine Sklavenarbeit verrichten lassen. Wie ein Lohnarbeiter, wie ein Beisasse soll er dir gelten.“ (V.39-40a) Israeliten sollen keine Sklaven sein, weil Gott sie aus der Knechtschaft befreit hat.

Für die Rückgabe des Landes und die Rückkehr der Schuldarbeiter zu ihrer Familie nennt Lev 25 genaue Fristen. Entscheidend ist die eine: Alle 50 Jahre soll ein allgemeines Erlassjahr ausgerufen werden. Alle 50 Jahre erlöschen alle Schulden. Diese 50 Jahre richten sich nicht nach dem Beginn des

<sup>12</sup> Vgl. zu Levitikus 25 Klaus Grünwaldt, *Das Heiligkeitsgesetz Levitikus 17-26*, BZAW 271, Berlin/New York 1999, 309-345.

Abtrags der Schulden, sondern sie gelten absolut. Wie der Sabbat soll diese 50 Jahres-Periode das Leben des Volkes im Land strukturieren.

Daß es gerade 50 Jahre sind, mag zwei Gründe haben:

a) 50 ist die aufgerundete Potenz von 7. Das Jubeljahr ist damit ein potenziertes Sabbatjahr. Hatte hier (s.o. III.) das Land Befreiung von jeglicher Bearbeitung, so haben hier alle, Land wie Menschen, Befreiung von jeglichen Lasten. Die Verbindung von Sabbat- und Jubeljahr wird durch den Verfasser des Heiligkeitgesetzes dadurch deutlich gemacht, daß in Lev 25 die Bestimmungen zum Jubeljahr direkt auf die Vorschriften zum Sabbatjahr folgen.

b) Nicht sicher, aber wahrscheinlich ist, daß auch die Zeit der Exilierung bei der Festlegung der Frist eine Rolle gespielt haben mag. Die zweite Welle der Exilierung nach Babylon fand im Jahr 587 v. Chr. statt, und der Niedergang Babylons war durch die kampflose Einnahme der Hauptstadt im Jahr 539 v. Chr. besiegelt. Ein Jahr später ordnete Kyrus II. den Wiederaufbau des Jerusalemer Tempels an.

Theologisch bedeutsam ist es, daß das Jubeljahr am großen Versöhnungstag beginnt, an dem das Volk von seiner Sündenschuld befreit wird. Wenn das Jubeljahr beginnt, sind alle Israeliten materiell und seelisch von aller Schuld befreit.

Von der Feier des Sabbatjahres legt 1. Makk 6,49.53 Zeugnis ab. Ob die Bestimmungen zum Jubeljahr je Anwendung gefunden haben, ist nicht sicher, ja eher unwahrscheinlich. Für das Jahr 2000 hat sich eine Initiative „Erlaßjahr 2000“ formiert, die fordert, den Entwicklungsländern große Teile ihrer Schulden zu erlassen.

## V. Schluss

„Meine Zeit steht in deinen Händen“, sagt der Beter in Psalm 31,16, und er sagt dies voller Vertrauen darauf, daß Gott seine Lebenszeit segnet und erfüllt. Er weiß, daß Gott der Herr über die Zeit ist, und so weiß er sich in der von Gott zugewiesenen und strukturierten Zeit gut aufgehoben. Beschneidung und Entwöhnung, die Jahresfeste, der Sabbat und das Sabbatjahr sind für den alttestamentlichen

Menschen wie ein Geländer, an dem entlang er sein Leben mit und vor Gott und in der Gemeinschaft von Familie, Dorf und Volk führt. Der Rhythmus der Zeit, wie er ihn erlebt, wird nicht als Einengung empfunden, sondern als ein Zeichen dafür, daß sich seine Welt mit Gott im Einklang befindet.

Der glaubende Mensch vollzieht den von Gott vorgegebenen Rhythmus nach; er fügt sich in die Zeitstruktur ein. Doch schon in solch frühen Zeiten haben sich nicht alle in die göttliche Zeit- und Feierstruktur eingefügt. Der Sabbat und die Feste wurden von manchen vernachlässigt. Nicht alle haben die vorgegebene Struktur als bindend empfunden. Die religiösen Spitzen der Gemeinde haben die Vergehen gegen die Feiertagsgebote mit schweren Sanktionen bedroht. Doch zeichnen die Sanktionsdrohungen nur nach, was die bedrohten Menschen längst für sich vollzogen haben: den Ausschluss aus der Gemeinde.

Für den Beter des 31. Psalms wäre ein solcher Schritt undenkbar. Er lebt auf dem festen Boden, den ihm Gott bereitet hat. Indem er seine Zeit in Gottes Händen weiß, hat er einen verlässlichen Grund in einem Leben, das ansonsten von genügend Unsicherheiten geprägt ist.

*Dr. Klaus Grünwaldt ist Ev. Pastor in Selsingen (Niedersachsen) und Privatdozent an der Ev.theol. Fakultät der Universität Bonn. Seine Adresse lautet: Hauptstraße 14, 27446 Selsingen.*

## Time expired.

Inspirationen zur apokalyptischen Zeitvorstellung

Die Frage nach der Zeit ist *die* apokalyptische Frage überhaupt. Der Apokalyptiker Johannes z.B. beschreibt, was in Bälde geschehen wird (Offb 1,1), denn der Kairos, der Augenblick der erlebbaren Gottespräsenz ist da (Offb 1,3), der Chronos – die linear ablaufende Zeit, ohne Sinnerfüllung, existiert nicht mehr (Offb 10,6). Auch Mk beginnt mit einer Charakterisierung der Zeit und das erste Wort Jesu ist eine Zeitbestimmung (Mk 1,15). Dahinter steht die Frage, wie spät es ist, wie lange es noch geht, wann endlich das gute Leben beginnen kann (vgl. auch Röm 13,12; 1 Kor 15,51-52).

Die Rede vom Weltuntergang<sup>1</sup>, die uns heute mit großer publizistischer Vermarktung ins Auge springt, sollten wir nicht mit der biblischen Hoffnung auf den Wechsel der Zeiten ineins stellen – jedenfalls nicht, bevor wir sie gründlich analysiert haben. Ich möchte im Folgenden genauer hinsehen, wo die Rede vom Weltuntergang vitale Lebensinteressen vermarktet und daher zu kritisieren ist. Ich halte die Rede von „der Apokalypse“ für ein Gefäß für diffuse Ängste, Sehnsüchte, Hoffnungen und für das Wissen um die Grenzen des menschlich Erlaubten und Machbaren. Doch begegnet uns diese Rede recht unreflektiert und verlangt von denkenden, kritischen Menschen, daß sie genau auf die Bedürfnisse von Menschen hinhören und die anstehende Reflexionsarbeit noch leisten.

### Befreiend oder bedrohend?

Das griechische Verb *apokalyptein* bedeutet „aufdecken, enthüllen, entlarven, offenbaren“. Viele Menschen verbinden mit „Apokalypse“ aber die Zerstörung der Erde, ihren Untergang. Für religiös sozialisierte Menschen wird dies zusätzlich verschärft, weil die Rede vom Jüngsten Gericht Schuld, Versagen und Strafe impliziert. Denn am Jüngsten Tag wird abgerechnet von einem zornigen Gott, der für alle moralischen Vergehen empfindlich und nachtragend ist.

<sup>1</sup> Einen Einblick dazu verschafft das Internet: Die „Zeit“ hat dazu eine webpage eingerichtet unter [www.1.zeit.de/mill/pages/apok\\_weltgericht.html](http://www.1.zeit.de/mill/pages/apok_weltgericht.html). Unter dem Titel „Die Hoffnung auf das Weltgericht“ kann man einen Überblick über die Apokalyptik gewinnen, der davon ausgeht, daß der Gedanke an das gute Ende die Unerträglichkeit der Tyrannei leichter ertragen ließ. Dem würde ich aber widersprechen. Apokalyptik war stets das Gegenteil von der Religion als „Opium für das Volk“.

Kein Wunder löst „Apokalypse“ Unbehagen aus und wird das Jüngste Gericht zeitlich weit, weit nach hinten verschoben – der St. Nimmerleinstag ist auch eine Art Endlagerung.

Um der *befreienden* Intention apokalyptischer Bilder und Rede auf die Spur zu kommen, ist es nötig, die Perspektive zu klären. Für entrechtete, marginalisierte Menschen ist es vor allem eine Hoffnung, daß sich die Zeiten ändern und ihnen Recht zukommt. Für sie ist die Rede vom Ende dieser Unrechtszeit ein Hoffnungsbild für eine neue Zukunft. Aber den Menschen, die das Recht „hinter sich“ haben, die in Sicherheit und Reichtum leben, erscheint die Rede vom Ende dieser Zeit als Drohung, als Ankündigung des Verlust ihrer Privilegien. Darum fürchten sich die Einen vor dem „Ende“, während die Anderen sich danach sehnen. Diese Perspektivenklärung beinhaltet auch eine Präzisierung, was mit dem Ende gemeint ist. Das Ende des Fortschrittsmythos, der Expansierung des Marktes, der sexistischen, rassistischen, eurozentrischen Vorherrschaft – diese Endvorstellungen lösen bei vielen Menschen Aufatmen aus. In welchem Interesse wird vom „Ende“ gesprochen? Und welches „Ende“ macht uns wirklich Angst? Wovor fürchten wir uns?

Die apokalyptische Endankündigung hat auch in der theologischen Literatur eine zwiespältige Geschichte hinter sich. Eigentlich ist es heute nur der Befreiungstheologie gelungen, der apokalyptischen Theologie positiven Wert abzurufen<sup>2</sup>. Denn es braucht eine grundsätzliche Bereitschaft, über die gegenwärtige Zeit nachzudenken, wie sie aus der Perspektive von Menschen, die an den Mißständen dieser Zeit leiden, erwächst. Ungeduld wird in der Apokalyptik zur Motivation der Veränderung. So ist z.B. auch die feministische Bewegung von apokalyptischer Ungeduld angetrieben worden: Frauen haben „lange genug“ gewartet, daß ihre Rechte anerkannt werden, daß sie Zugang zu öffentlichen Ämtern, gleichem Lohn etc. erhalten würden. Dar-

<sup>2</sup> Pablo Richard, *Apokalypse. Das Buch von Hoffnung und Widerstand*. Luzern 1996; Allan Boesak, *Schreibe dem Engel Südafrikas. Trost und Protest in der Apokalypse des Johannes*, Stuttgart 1988; Jürgen Ebach, „Apokalypse – Zum Ursprung einer Stimmung.“ In: *Einwürfe* 2/1985, 5-61; Luise Schottroff in *Christine Schaumberger/Luise Schottroff, Schuld und Macht. Studien zu einer feministischen Befreiungstheologie*, München 1988.

um wurde das „Ende der Geduld“ proklamiert und dem patriarchalen Gesellschaftsvertrag, der Privilegien nach sexistischen Kriterien verteilt, wurde das Ende angesagt.

Apokalyptische Theologie bezieht die Analyse des Weltzustandes in ihr Denken grundsätzlich ein und will nicht losgelöst von „dieser Welt“ ewig gültige Sätze finden. Es zeichnet apokalyptische Rede aus, daß sie nach Hoffnungsmöglichkeiten und Wegen der Befreiung fragt. Die Menschen sollen durch sie befähigt werden, aus ihrer Ohnmacht und Opferrolle herauszukommen, statt geduldig die herrschenden Mißstände zu akzeptieren. Eine unpolitische Lesart der Apokalyptik steht daher in Gefahr, die kollektiven und strukturellen Zusammenhänge, die die Apokalyptik aufdecken will, zu ignorieren. Was dann noch von der Apokalyptik übrigbleibt, erscheint lächerlich und kann als hilflose Berechnungsversuche eines Endes abgetan werden.

Lange Zeit wurde von kirchlicher Seite her mit den Mitteln apokalyptischer Rede Gläubigen wie „Ungläubigen“ im wahren Sinne des Wortes die Hölle heißgemacht. Doch warum treffen wir heute und seit einigen Jahren vermehrt auf die Rede vom Weltuntergang in unkirchlichen Medien? Gibt es Gründe dazu, die über den numerischen Wechsel der Jahreszahl ins nächste Millenium hinausgehen?

Hier können wir die eingeführte Perspektivenunterscheidung, die die befreiende Intention apokalyptischer Bilder aufdeckt, praktisch anwenden. Zu dieser ganz und gar nicht „bloß theoretischen“ Leseaufgabe der gegenwärtigen Zeit möchte ich in diesem Artikel einen Beitrag leisten.

### Die vermittelte Zeit...

Da die Medien nach den Gesetzen des Freien Marktes funktionieren und der finanzielle Gewinn grundlegend ist, beginnt meine Analyse mit den Fragen: worauf hofft der Freie Markt, wenn er die Rede von der „Apokalypse“ verbreitet? Der Freie Markt hofft, daß die Welt nicht untergeht und er weiterbesteht, ja expandiert, möglichst bis ins Unendliche. Darum werden die Weltuntergangs-Äng-

ste vieler Menschen zelebriert, denn sie stoßen auf Interesse bei einer breiten Bevölkerung – und das verspricht finanzielle Gewinne. Doch wird es von den Medien versäumt, diese Ängste politisch zu analysieren. Es liegt nicht im Interesse des Freien Marktes<sup>3</sup>, hinter die Ängste zu schauen und die bedrohlichen Entwicklungen aufzudecken, die viele Menschen nicht einordnen können, und die die Sehnsucht nach einer anderen Zeit schließlich aufstehen lassen. Eine andere Zeit – mein Gott, wo führte denn das hin? In den Kommunismus? In die Anarchie? Zurück zur Nachbarschaftshilfe oder zum „Jeder gegen Jeden“? Oder ist eine andere Zeit gänzlich undenkbar geworden, und es fehlen schlicht die Worte, Visionen und Hoffnungen, sodaß vielen nur übrigbleibt, in Bildern des totalen Kahlschlages von einem Abbruch dieser Zeit zu stammeln?

Der Rückzug ins ganz Private, ins Innenleben kann eine Reaktion auf bedrohliche Wahrnehmungen sein, für die keine gemeinsamen Erklärungsmodelle zur Verfügung stehen. Wenn ich wahrnehme, daß die Welt aus den Fugen kracht, löst dies schlicht Angst aus. Wer nimmt aber meine Ängste ernst, stellt meinen Wahrnehmungen kommunizierbare Worte und Bilder zur Verfügung? Wer nimmt meine Sehnsucht nach Glück angesichts der krachenden Welt wahr? Ist es nicht verwerflich, überhaupt noch Sehnsucht nach Heilwerden zuzulassen, wo doch so massive Probleme täglich in den Medien bebildert und betitelt werden? Die Rede vom Weltende gibt den diffusen Ängsten und berechtigten Sehnsüchten Namen. Darum sollte sie weder aufgebauscht, noch lächerlich gemacht werden. Vielmehr geht es doch darum, Verständnis zu schaffen und die Wahrnehmung zu schärfen, statt sie zu reduzieren, indem stets Sachzwänge vorgeführt werden. Mit der Entlarvung, daß die meisten Prognosen eines möglichen End-Termins falsch sind, ist die Rede vom Weltende nicht abgetan.

### ...und die andere Zeit?

Ist es ein Zufall, daß zehn Jahre nach dem Fall der Mauer die Zukunft so düster gemalt wird? Oder,

<sup>3</sup> *Wobei ich nicht den Eindruck aufkommen lassen möchte, alle Medien seien unkritisch. Wir verdanken ihnen gerade über Katastrophen aller*

*Art vielfältige Informationen.*

wie es Dorothee Sölle sagt: „Durch den Zusammenbruch der sozialistischen Länder wurde zahlreichen Menschen das Recht genommen, von einer anderen Lebensweise zu träumen.“<sup>4</sup> In einer Gesellschaft, die alles für verkäuflich und kaufbar preist, fliegt der Vogel „Wunschlos“ nicht weit. Hat das Fehlen einer real existierenden „anderen Möglichkeit“ mit dem Verblassen der Träume zu tun?

*Die andere Zeit* ist ein alter menschheitlicher Traum. In vielen biblischen Texten schimmert er durch, und die Sehnsucht nach der anderen Zeit wird vielfältig ausgemalt. Wie sollte man auch zufrieden sein mit nur dieser Welt(zeit)? Die Marginalisierten muß man wohl am ehesten nach der Qualität der Zeit befragen:

„Und über die Zeit lernt man vielleicht am meisten, wenn man in sie hineingestoßen wurde. Wenn man krank war und auf der Grenze.“<sup>5</sup>

Die unterdrückten, hungernden, kranken Menschen wissen genau, was die Qualität der anderen Zeit ausmacht: Befreiung, Sattwerden, Heilsein.

„Sie werden nicht mehr hungern und werden nicht mehr dürsten, und die Sonne wird sie nicht treffen noch irgendeine Glut.“ (Offb 7,16)

Wenn diese apokalyptischen Hoffnungen auf den *Beginn der anderen Zeit* und *das Ende dieser Zeit* in das Evangelium der Armen<sup>6</sup> eingebettet werden, werden sie zu politischem Zündstoff, zu richtungweisenden Utopien, die den Status quo demaskieren und antasten. Die Rede von einer neuen, radikal besseren, gerechteren Zeit war stets gefährlich. Warum wagte es von allen Weisen am Hofe des Belschazzar nur Daniel?, die Zeichen an der Wand zu interpretieren (Dan 5,7-8)? Die Weisen, Sterndeuter und Chaldäer schüttelten die Köpfe und schwiegen. Daniel jedoch nutzt ihr Schweigen und proklamiert dem König laut und deutlich eine apokalyptische Endankündigung:

„Die Schrift aber, die da geschrieben steht, lautet: *Mene, mene, thekel upharsin*. Und dies ist die Deutung der Worte: *Mene* – Gott hat dein Königtum *gezählt* und es preisgegeben. *Thekel* – du bist auf der Waage *gewogen* worden und zu leicht empfunden worden. *Pheres* – dein Reich ist *zerteilt* und den Medern und Persern gegeben worden.“ (Dan 5,25)

Die Worte „gezählt, gewogen und geteilt“ *interpretiert* Daniel im Sinne einer Widerstandstheologie. Während „zählen“ und „wiegen“ zusammengehören scheinen und mit Vermehrung des Reichtums zu tun haben, gehört „teilen“ in einen anderen Zusammenhang. Es erinnert an das Unrecht des Anhäufens, an das Teilen mit den Bedürftigen, daran, daß alle am Reichtum des Landes Anteil haben sollten. Daniel entwirft die Vision einer anderen Ökonomie, einer gerechteren Verteilung. Gleichzeitig droht er dem König: Wenn du nicht umschwenkst in deiner Ökonomie, dann wird dein Reich zerteilt, deine Macht geht zugrunde: Teilen oder Zerteiltwerden! Das ist apokalyptische Zeitanzeige. Der Zeit des ungerechten Herrschers wird das Ende angesagt, der Beginn einer anderen Zeit wird damit möglich.

Daniel lebte eine gefährliche Existenz am Hofe verschiedener Könige, weil er Zeichen und Träume deutete und durch seine Lebensweise deutlich machte, wovon er sprach. Im ersten Jahrhundert, zur Entstehungszeit der Offb, war Prophetie, Wahrsagerei, Astrologie und das Verteilen von Flugschriften im römischen Reich verboten<sup>7</sup>. Denn in zukunftsgerichteten Aussagen meinten die römischen Zensoren leicht staatskritische Töne zu hören, so daß sie alles auf Zukunft bezogene Reden mit Aufruhr in Verbindung brachten. Nach der herrschenden römischen Meinung sollte es gewiß immer so weitergehen, und der Traum von einer anderen Zeit war Staatskritik.

<sup>4</sup> Dorothee Sölle, *Mutanfälle. Texte zum Umdenken*. Hamburg 1993, 14.

<sup>5</sup> Peter Hoeg, *Der Plan von der Abschaffung des Dunkels*. München/Wien 1995, 231.

<sup>6</sup> „Die Armut der Armen, von der das Evangelium der Armen im Neuen Testament spricht, ist tiefste Not; die Not der Armen ist Hunger, Ohnmacht, Krankheit und die so bedingte Unfähigkeit, Gott zu loben... Die Armut wird theologisch begriffen, sie ist ein Skandal vor Gott. Gottes Handeln, sagt die Jesustradition wie schon Jesaja, fängt parteilich

bei den Armen an.“ Luise und Willy Schottruff, in: *Dies*, *Die Macht der Auferstehung. Sozialgeschichtliche Bibelauslegungen*. München 1988, 69.

<sup>7</sup> Zum Folgenden siehe: L. Sutter Rehmann, *Vom Mut, genau hinzusehen. Feministisch-befreiungstheologische Interpretationen zur Apokalypik*. Luzern 1998.

<sup>8</sup> Ramsay Mac Mullen, *Enemies of the Roman Order*. Harvard University Press 1966, 148-149.

## Apokalyptische Zeitansage

Die lineare Zeit ist eine Vorstellung. Sie existiert solange, als eine Uhr sie mißt. Sie läuft so lange ab, als jemand sie zählt. Zählen, Messen, Rechnen sind kulturelle Errungenschaften, zeitgebunden sozusagen. Das Messen der Zeit ist vor allem im Wettbewerb dienlich, im Vergleich zwischen uns und euch, mir und dir. Doch keine Uhr der Welt kann die *Qualität der Zeit* messen. Um sie zu erfassen, skizziert die jüdische und frühe christliche Apokalyptik Visionen und Bilder, die gedeutet werden müssen. Biblischer Apokalyptik geht es überhaupt nicht darum, das Ende der Welt nach linearer Zeit zu berechnen, vorauszusagen, um irgendwem Angst zu machen. Sie tüfelt auch nicht am Fahrplan Gottes herum, mit welchem Zug er endlich (?) kommen werde. Vielmehr geht es ihr umgekehrt, oft in direkter Opposition zur Endzeitberechnung, darum, die *Qualität der Zeit* aufzudecken. Dies ist ein politisch relevanter Prozeß, da er das Individuelle überschreitet. Was uns angeht, was uns nahegeht, was uns bedroht, was uns bewegt, macht die Qualität der Zeit aus.

„Und es werden Zeichen eintreten an Sonne und Mond und Sternen und auf Erden Angst der Völker, so daß sie sich nicht zu raten wissen vor dem Tosen und Wogen des Meeres...“ (Lk 21,25)

Lukas thematisiert hier Angst von vielen – Angst ist ein Leidenszustand, resp. ein Alarmzeichen für Unrecht und Not. Er erinnert die Verängstigten daran, daß sie nach Zeichen Ausschau halten können, die die Zeit deuten. Damit sind sie den Prozessen nicht mehr nur ausgeliefert. Statt auf die ablaufende Uhr zu starren, statt auf bestimmte Zeichen zu warten, können sie sich mit FreundInnen und NachbarInnen bereden, wenn sie etwas gesehen haben, und es gemeinsam zu deuten versuchen. Apokalyptische Zeitansage beinhaltet darum eine *Analyse der Zeitqualität* und nimmt die Leiden der ZeitgenossInnen wahr.

Apokalyptische Sicht, aus der heraus auch Lukas spricht, will genau wahrnehmen, d.h. etwas für

wahr nehmen, auch wenn es viele andere nicht sehen können, etwas ernst nehmen, auch wenn es leicht als „übertrieben“ weggewischt werden könnte. Sie will dieses „Es“ solange analysieren, bis „Es“ einen Namen bekommt, ein Gesicht, Farben. Oft sind es Ängste, die in der Apokalyptik benannt werden. Für welche Ängste müssen wir heute Namen suchen?

Manchmal gibt es zuerst keine konkreten Namen für komplexe Zusammenhänge. Dann versuchen die apokalyptischen ProphetInnen und Weisen Bilder zu finden, alte Namen zu nehmen, die an frühere Ereignisse anknüpfen und die Gegenwart so interpretieren<sup>9</sup>. Luise Schottruff versteht die apokalyptische Zeitvorstellung als *Zeitan-sage für die Gegenwart*<sup>10</sup>, d.h. stets auf die Situation der ZeitgenossInnen bezogen. Dabei geht es um die verschiedenen Qualitäten von Zeit: Die Zeit des Wachens und Wartens in der Nacht (Mk 13,34-36), die Zeit der Freude eines Hochzeitfestes (Mk 2,19; Mt 11,2), die Zeit der Wehenarbeit einer Gebärenden, die Zeit des Erschreckens über das Ende der Sicherheit (Mt 24,37-39; Lk 12,16-21; 1Thess 5,2), die Zeit des Wachens und Reifwerdens von Bäumen (Mk 13,28f), Saat (Mk 4,26-29) und Brotteig (Mt 13,33). Die Apokalyptik versucht, von der anderen Zeit zu reden, indem sie nicht von der herrschenden linearen Zeitvorstellung ausgeht, in der Kontrolle, Meßbarkeit, Beherrschbarkeit wichtige Koordinaten sind, sondern aufmerksam macht für Zeiträume, in denen noch etwas möglich ist, in denen das Wesentliche nahe ist. Damit gelingt es ihr, der Verfügung über die Zeit, die immer so weitergehen muß, ein Ende zu setzen. Sie entwindet die Zeit aus den Händen ihrer Beherrscher.

Darum ist die apokalyptische Sprache eigentlich eine Hoffnungssprache, bilderreich und farbig. Wenn wir sie nur auf ihren Informationsgehalt hin befragen würden, hätten wir ihr Ziel verfehlt. Apokalyptik stiftet an, zu imaginieren<sup>11</sup>, damit uns die Augen und Ohren aufgehen, damit sich Räume im Inneren öffnen. Das Öffnen aber entwickelt eine Kraft, eine *dynamis*, die zum Handeln führt. Sogar

<sup>9</sup> Jürgen Ebach, „Apokalypse – Vom Ursprung einer Stimmung.“

<sup>10</sup> Luise Schottruff, *Lydias ungeduldige Schwestern*. Gütersloh 1994, 235f.

<sup>11</sup> Vgl. dazu: L. Sutter Rehmann, „Die Offenbarung des Johannes: Inspira-

tionen aus Patmos“, in: *Kompendium Feministische Bibelauslegung*, hg. von Luise Schottruff und Marie-Therese Wacker, Gütersloh 1998, 725-741.

in der deutschen Sprache hat „öffnen“ noch mit „hoffen“ zu tun. In der *Offb* z.B. sehen wir geöffnete Türen und Himmelstore, offene Siegel, eröffnete Abgründe, offene Bücher (*Offb* 3,7-8; 3,20; 4,1; 5,2; 5,9; 6,1f; 10,2; 10,8; 15,5; 19,11). Johannes öffnet uns die Augen für Auswege aus Angst und Isolation. Damit öffnen sich Räume in unserem Inneren, erste Ahnungen von Utopien – Zeitinsein.

### **Zeitanalyse und Utopieskizze: *Offb* 6,2-17**

Die *Offb* wurde am Ende des ersten Jahrhunderts geschrieben. Für die jüdischen Menschen war dies die Zeit nach dem römisch-jüdischen Krieg (66-74), die demütigende, erschöpfende Zeit nach der Zerstörung Jerusalems. Jüdischsein war zu dieser Zeit spannungsvoll. Die älteren AdressatInnen der *Offb* hatten diesen Krieg vielleicht noch erlebt, vielleicht sogar Johannes selbst. Jedenfalls war ihre Vergangenheit von den Konsequenzen dieser Gewalt geprägt. Die jüngeren unter ihnen erlebten später vielleicht einen der folgenden Kriege (115-177: ägyptisch-jüdischer Aufstand; 132-135: Bar Kochba-Aufstand in Palästina). Wenn wir die Szenen mit den Kriegsheeren (6,8; 9,3f; 11,7; 12,7; 13,7; 17,14) unter diesem Aspekt lesen, daß Johannes als ein vom Krieg und seinen Verheerungen *Betroffener* schreibt, wird es uns eher gelingen, den Schmerz und das Leiden zu sehen, als nur über die beschriebene Gewalt zu erschrecken.

Dabei entsteht in mir die Frage: Was können wir vom apokalyptischen Propheten Johannes lernen? Wenn er von den römischen Behörden auf die Insel Patmos verbannt worden ist, muß er etwas getan haben, das ihnen Angst machte. Doch wie konnte ein Verlierer (als jüdischer Prophet nach der Zerstörung Jerusalems) den siegreichen Mächtigen überhaupt Angst machen? Was können wir von einem „Verlierer“ in Sachen Gewalt lernen? Doch hoffentlich nicht nur Rachephantasien?

„Und ich schaute auf, und siehe, ein weißes Pferd, und der darauf saß, hatte einen Bogen; und es wurde ihm ein Kranz gegeben, und er zog aus als Sieger und um zu siegen. (...) Und ein anderes Pferd kam hervor, ein feuerrotes, und dem, der darauf saß, wurde gegeben, den Frieden von der Erde weg-

zunehmen, so daß sie einander hinschlachteten; und er erhielt ein großes Schwert. (...) Und ich schaute auf, und siehe, ein schwarzes Pferd, und der darauf saß, hatte eine Waage in seiner Hand. Und ich hörte, wie eine Stimme sprach: Zwei Pfund Weizen für einen Denar und sechs Pfund Gerste für einen Denar! Und dem Öl und dem Wein fügt keinen Schaden zu! (...) Und ich schaute auf, und siehe, ein fahles Pferd, und der darauf saß, dessen Name ist „der Tod“; und der Herrscher des Totenreiches folgte ihm nach. Und es wurde ihnen Macht gegeben über den vierten Teil der Erde, zu töten mit dem Schwert und mit Hunger und mit Pest und durch wilde Tiere der Erde...“ (*Offb* 6,2-8)

Die Vision der vier Reiter beschreibt, wie Johannes die Gegenwart seiner AdressatInnen sieht: unerträglich. Jeder Reiter scheint den Vorhergehenden an Gewalt zu überbieten. Es folgt – atemlos, endlos – ein Schrecken dem Anderen. Zusätzlich macht die Numerierung die Gewalt unpersönlich, unmenschlich. Die Täter sind bloß Nummern, mit denen keine Auseinandersetzung geführt werden kann. Gleichzeitig ist die Vierzahl eine apokalyptische Endansage: Vier ist eine ganze Einheit (vier Himmelsrichtungen, vier Temperamente, vier Elemente), sie umschließt alles, was möglich ist. Das Erleiden der vier Reiter ist eine totale Gewalterfahrung, die alle Dimensionen betrifft. Mehr Gewalt ist nicht mehr möglich. Das ist eine Bestimmung der Qualität der Zeit aus der Wahrnehmung des Leidens.

Doch innerhalb dieser gewaltreichen Welt hält Johannes nach Unterbrechungen von Gewalt Ausschau. Die Reiter rasen über die Erde. Als Leserin kann ich sie kaum noch ertragen. Und niemand ist da, der Widerstand leistet. Niemand? Doch. Johannes lehrt, genau hinzusehen und zu hören. Er weiß von einem Protest, der auf ein Ende der Gewalt hoffen läßt:

„Und ich sah unter dem Altar die Seelen derer, die ermordet worden waren um des Zeugnisses Gottes willen und um des Zeugnisses willen, das sie festhielten. Und sie schrien laut: ‚Wie lange, heiliger und wahrhaftiger Herr, richtest du nicht und schaffst Recht unserem Blut gegenüber denen, die auf der Erde wohnen?‘“ (*Offb* 6,9-10)

Bisher war unser Blick auf die Täter (Reiter) fixiert. Jetzt kommen die Opfer zurück ins Bild. Sie liegen unter dem Altartisch Gottes. Als solche, die ihre Überzeugung festhielten, wurden sie unter den Tisch gefegt, ermordet. Wie der Blick des Johannes auf sie fällt, bricht die Reiterserie ab. Sie sind tot. Doch das heißt nicht, daß Johannes sie nicht hören würde. Sie schreien laut. Ihre Ungeduld ist groß. Sie sind keine stillen, friedlichen Töten. Sie fordern Gerechtigkeit und den Einhalt von Gewalt. Im Folgenden wird ein Erdbeben geschildert (Offb 6,12).

Reiter, Ermordete und bebende Erde – wie interpretieren wir diese Reihe? Wir können sie als eine sich ständig überbietende Reihe lesen, als Eskalation der Gewalt ins Unendliche, Kosmische. Die Gewalt der Reiter erscheint dann als von Gott gebilligt, denn Reiter und Erde vollstrecken den Zorn, das Gericht Gottes. Dieser Gott wäre allerdings sehr unbegreiflich. Die Erde würde dabei mit diesem Gott kollaborieren, der sie letztlich auch zerstören wird. Sie wäre dann nur ein Werkzeug seines Zorns, wie auch die Mächtigen, die ja ihre Macht von demselben Gott erhalten haben. Diese grausame, eigentlich *atheistische Lesart* hat Geschichte gemacht. Ich nenne diese Lektüre „atheistisch“, weil solch ein Gott den Namen nicht verdient.

Eine befreiungstheologische Lektüre sieht im Schreien derjenigen, die unter dem Altartisch sind, eine wirksame *Unterbrechung der Gewalt*. Denn nach ihrem Schreien tauchen keine Reiter mehr auf. Unter dem Tisch Gottes formiert sich Widerstand genau derjenigen, von denen nichts mehr zu erwarten war. Sie sind zwar tot, doch nicht machtlos. Diese Lektüre vollzieht quasi *eine Auferstehung der Toten auf literarischer Ebene*, ihr lebendiges Schreien dringt zu Johannes (auf die Strafkolonie der Insel Patmos) und zu Gott. Das heißt, ihr Tod ist nicht wirkungslos, ihr Blut schreit das erlittene Unrecht hinaus und wird gehört. Damit lassen die Toten die Lebenden nicht im Stich und halten an der Gerechtigkeit fest.

Außer Johannes hört auch die Erde ihr Schreien. Denn sie reagiert sofort mit einem Beben. Sie tut, was sie kann, damit endlich etwas geschieht. *Lieber*

*ein Ende mit Schrecken, als ein Schrecken ohne Ende* – sagt der apokalyptische Volksmund. Die Erde erreicht damit, daß die Könige mit ihrem ganzen Herrschaftsapparat fliehen und keine Zeit mehr haben, ihr Gewaltssystem weiter zu führen. Sie flehen sogar die Erde an, sie vor dem Zorn Gottes zu schützen (Offb 6,12-17). Die Mächtigen, die die Berge um Schutz anrufen, die, die auf Waffen bauten, beten zur Mutter Erde. Hier meine ich sogar, eine Prise Ironie oder Witz zu erkennen.

Die Erde und die Gestirne erscheinen als handelnde Subjekte. Sie beben, verfärben und verfinstern sich. Ihre Zerstörung und Verunstaltung macht sie zu Opfern der Gewalt, doch gleichzeitig schütteln Erde und Gestirne die Opferrolle hier ab. Durch das Beben<sup>12</sup> verschafft die Erde ihren tektonischen Spannungen Raum. Sie läßt Mauern und Paläste einstürzen und bringt damit auch die Mächtigen in Not.

### Umwandlungszeit

Als Apokalyptiker sieht Johannes ganz genau hin. Welche Kräfte sind am Werk, die das Leben auf der Erde und in den Gewässern vergiften (Offb 8,7-11), und welche Kräfte arbeiten an einer Transformation dieser Zeit zu einer Zeit ohne Leid und Gewalt (Offb 6,12-17)? Transformation heißt nicht Überwindung, sondern *Verwandlung*. In der Offb (wie in vielen anderen apokalyptischen Schriften) muß die Erde nicht überwunden werden, sondern sie wird verwandelt. Z.T. arbeitet sie selbst mit an dieser Verwandlung, wie wir oben gesehen haben.

Der Seher Johannes deutet anhand vieler Zeichen, die leicht übersehbar und überhörbar wären, die Gegenwart als *Umwandlungszeit*. Dieser Zeitbeschreibung möchte ich noch einen Schritt weiter nachgehen. Denn es reicht nicht, dieser gegenwärtigen Zeit nicht mehr blind zu vertrauen, und von einer anderen Zeit zu träumen. Wir sollten doch auch irgendwie erfahren, wie wir von hier nach dort kommen.

„Vom Feigenbaum aber lernet das Gleichnis: Wenn sein Zweig zart wird, und die Blätter heran-

<sup>12</sup> Vgl. zum Motiv des Bebens L. Sutter Rehmann, „Geh, frage die Gebälerin! Feministisch-befreiungstheologische Untersuchungen zum

Gebärmotiv in der Apokalyptik“, Gütersloh 1995, S. 186ff.

wachsen, merkt man, daß der Sommer nahe ist. So sollt auch ihr, wenn ihr dies geschehen seht, merken, daß er nahe vor der Türe ist.“ (Mk 13,28f.)

In diesem Gleichnis kommt die Sehnsucht nach dem Sommer Gottes, der Nähe des Glücks, zum Ausdruck. Dennoch ist es apokalyptische Rede, Endzeitanzeige, denn es steht innerhalb der sogenannten Endzeitrede des Mk. Ich halte es für ein Beispiel für die *Kraft des Herbeisehens*.

Es ist nicht die Rede vom „grünenden“ Feigenbaum, sondern vom *zartwerdenden* (*hapalos*, griech. heißt: zart, fein, weich, delikat). Die apokalyptische Rede des Markus beginnt in 13,2 mit der Klage über die Zerstörung des Tempels und wird von diesem Gleichnis vom zartwerdenden Feigenbaum<sup>13</sup> abgerundet. Es lenkt den Blick auf eine Kleinigkeit, auf die Rinde, die Haut des Baumes. Dort geschieht eine Umwandlung. Hier ist nicht die Rede von essbaren, süßen Feigen, auch nicht von einer fröhlichen Ernte. Wir haben die noch kahlen Zweige vor uns, während die kleinen, harten Feigen bereits da, aber noch lange nicht genießbar sind. Das sehende Auge kann aber schon etwas Wunderbares erkennen: die Umwandlungskraft ist schon am Werke und aus der rauen Rinde wird eine delikate Haut, die Platz macht für das neue Leben, den Sommer Gottes. *Sehen* hat mit *Sehnen* zu tun. Wenn wir jemanden herbeisehen, schauen wir überallhin, drehen und wenden unseren Kopf, strecken ihn aus und werden unruhig. Dieses Sehnen ist daher eine Grundkraft dafür, die Verwandlung wahrzunehmen: denn dadurch können die Orte und Kräfte der Umwandlung ausgemacht werden. Hoffnung wird damit begründet und Mitarbeit möglich.

Johannes hört die Ermordeten unter dem Tisch Gottes laut schreien, so wie Jesus bei Mk auf den zartwerdenden Feigenbaum hinweist. Die Kräfte der Verwandlung sind jetzt wirksam. Noch nichts ist abgeschlossen, nichts ist irreversibel, nichts bleibt ausgenommen vom Wunder der Verwandlung.

Jesus klagt über die Tempelzerstörung. Kein Stein wird auf dem anderen bleiben (Mk 13,2). *Kataleiein* bedeutet vernichten, aber auch auflösen. Wenn dieses Verb sich also auf Wohngebäude und

Stadtviertel bezieht, handelt es sich um eine grauenhafte Zerstörung. Wenn es sich aber auf Machtblöcke bezieht, wie die Palast- und Tempelbauten es darstellten, kommt neben der Zerstörung auch die Auflösung von Hierarchien, Machtkonzentrationen zum Ausdruck. Auch in Jes 24-27 kommt das Motiv der Stadt, die zur Wüste wird, vor.

„Denn du hast die Stadt zum Steinhaufen und die feste Burg zu Trümmern gemacht, daß die Paläste der Hochmütigen keine Stadt mehr sind, daß sie nimmermehr aufgebaut werden.“ (Jes 25,2)

Hier können wir die *herrschaftskritische Perspektive* der Apokalyptik erkennen. Die Auflösung von dicken Mauern, hohen Burgen, kostspieligen Palästen kann für unterdrückte Menschen eine Hoffnungsvision sein, auch wenn sie schmerzlich ist.

Die apokalyptische Rede in Mk 13 ist vom Schrecken über vielerlei Bedrohung gezeichnet. Gleichzeitig können wir auch die Nähe des Neuen, das Hoffen läßt, erkennen. Die Herrschaftskritik ist eine Endansage an die Adresse der Mächtigen, die mit der Hoffnung auf den Anbruch auf eine andere Zeit verbunden ist. Die eschatologische Umkehrung eröffnet gerade denjenigen, die in *dieser* Zeit keinen Handlungsspielraum mehr erkennen, neue Möglichkeiten. Das Auflösen von Machtblöcken, so daß kein Stein mehr auf dem anderen bleibt (Mk 13,2), scheint mir die schmerzliche Seite der Rede Jesu zu sein. Das Wahrnehmen des zartwerdenden Feigenbaumes und damit der Umwandlungskraft, die jetzt am Wirken ist, ist hingegen eine hoffnungsvolle Perspektive auf eine andere Zeit, auf eine neue Erde. Das Hinsehen auf die Umwandlungsarbeit, die an den kahlen Zweigen geschieht, bedeutet eine Perspektivenveränderung innerhalb dieser apokalyptischen Endzeitrede. Die „großen“ Zusammenhänge wie Tempel- und Palastdimensionen, wie Kriege und Hungersnöte werden damit nicht aus dem Blick entlassen. Doch gibt es eine andere Perspektive, die neugierig macht, die aufrecht gehen läßt, weil sie wahrnimmt, was viele nicht sehen können: Die Hoffnung auf eine andere Zeit ist in der Transformation der Gegenwart begründet. Diese Transformation als Arbeit an anderen Verhältnissen, Werten, Strukturen – ungeachtet ob sie von Erfolg

<sup>13</sup> Ebd. S. 63-68.

gekrönt wird<sup>14</sup>, ob sie an die Öffentlichkeit gelangt oder nicht – wahrnehmen, öffnet die Augen für die Nähe Gottes.

### Inspirationen

Ich bestehe nicht darauf, daß die Rede vom Ende, von einer anderen Zeit voller Lebensfreude, Gerechtigkeit in den Beziehungen, Frieden zwischen den Völkern/Nationen/Erdteilen/Menschen in jedem Fall gefährlich sein muß. Ich möchte aber für Aufmerksamkeit der Gegenwart gegenüber plädieren, damit die kleinsten Zeichen nicht unter den Tisch gewischt werden und uns nicht Handlungsräume verloren gehen, weil wir keine Zeit/Zeitvorstellung haben, sie zu entdecken. Diese Aufmerksamkeit können wir durch die Apokalyptik schulen, präzisieren. Die Nähe Gottes, die Möglichkeit der Hoffnung auf eine Erde jenseits der Gewalt, wird in der linearen Zeit auf die lange Bank geschoben. Die Unterbrechungen des Alltags wie durch Feste, besondere Begegnungen, „Dem-Schicksal-ein-Schnippchen-Schlagen“, zeigen, wie porös unser Zeitraum ist: Wir können uns jederzeit von Unerwartetem, radikal Anderem erreichen lassen. Die vorprogrammierte Katastrophe – ich denke dabei etwa an den Umgang mit „Endlagerungen“ hochgiftiger, radioaktiver Stoffe – wird dabei leider nicht ausgetrickst. Aber es gibt mehr Möglichkeiten zum Widerstehen, zum Handeln, zum Leben in Fülle als wir meinen.

„Time expired“ – das rote Schildchen in den US-amerikanischen Parking-Uhren – können wir nun (apokalyptisch geschult) als Endankündigung lesen: das Ende der gekauften Zeit ist da und wir müssen weiterfahren; oder die Wartezeit ist mit der letzten Münze ausgehaucht und eine andere Zeit beginnt. Wenn „expire“ aushauchen, auslaufen heißt, ist *die auslaufende Zeit* das knappste Bild für die Leere, das durch die lineare Zeitvorstellung suggeriert wird, und entlarvt das dieser Zeit zugrundeliegende, regulierende Interesse: die Gelduhr.

Lassen Sie mich einen Moment nachsinnen, wie eine *inspirierte Zeit* („inspire“ als einhauchen,

einatmen, begeistern) aussehen könnte. Denn im Gegensatz zu der Zeit, die sich abzählen, abzählen läßt, wäre dies die Zeit, die eingeht in Körper und Seele, die mit dem Atemrhythmus fließt. Der Atemlosigkeit ein Ende ansagen, damit das Genießen der Luft (Luftreinhaltung!) möglich wird, damit die Enge der Angst nicht mehr unser Inneres umschließt, hieße auch die zunehmenden Krankheiten in diesem Bereich (Atem, Kreislauf, Haut, Nerven) als Zeichen der Zeit wahrzunehmen.

Vielleicht kommt dies einer *subversiven Zeit* am nächsten.

*Dr. Dr. Luzia Sutter Rehmann ist freischaffende Theologin. Zur Zeit arbeitet sie an einem Forschungsprojekt über Sexualität im frühen Christentum. Mutter von zwei Töchtern. Ihre Adresse: Bäumlihofstr. 198, 4058 Basel, Schweiz.*

<sup>14</sup> Vgl. Sharon Welch, *A Feminist Ethic of Risk*. Minneapolis 1990.

## Leben in der Gegenwart

Die Gegenwart als philosophisches Problem

Kein Mensch kann sich die Zeit aussuchen, zu der er leben will. Jeder lebt unweigerlich in der Gegenwart. Befremdlich ist nun aber die Tatsache, daß wir in einem gewissen Sinn oft *nicht* in der Gegenwart leben: unser Körper ist zwar da, aber unser Geist und unser Herz sind es nicht. Geht uns bei dieser Lebensweise nicht etwas Wesentliches verloren? Das jedenfalls ist die Meinung des großen französischen Mathematikers und Philosophen Blaise Pascal (1623-1662) (siehe *Kasten*).

„Nie halten wir uns an die gegenwärtige Zeit. Wir nehmen das Zukünftige vorweg, als käme es zu langsam, um gewissermaßen sein Kommen zu beschleunigen, und wir rufen das Vergangene zurück, um es festzuhalten, als entschwände es zu rasch.

So dumm sind wir, daß wir in den Zeiten umherirren, die überhaupt nicht unser sind, und an die einzige Zeit, die uns gehört, gar nicht denken. Und so realitätsfremd sind wir, daß wir von den Zeiten träumen, die nichts mehr sind, und gedankenlos die einzig wirkliche Zeit verpassen.

Das ist so, weil uns das Gegenwärtige für gewöhnlich verletzt. Wir verbergen es unserem Blick, weil es uns bedrückt, und wenn es uns einmal gefällt, bedauern wir, es entschwenden zu sehen. Wir versuchen, ihm durch das Zukünftige Halt zu verleihen, in der Meinung, über Dinge verfügen zu können, die doch nicht in unserer Macht stehen, für eine Zeit, in die zu gelangen wir keinerlei Sicherheit haben.

Jeder prüfe seine Gedanken. Er wird sie allesamt mit Vergangenem und Zukünftigem beschäftigt finden. An das Gegenwärtige denken wir fast nie; und wenn wir an es denken, dann nur, um ihm eine Erkenntnis zu entziehen, aufgrund dessen wir über Zukünftiges verfügen. Nie haben wir es auf das Gegenwärtige abgesehen. Vergangenes und Gegenwärtiges sind für uns nur Mittel. Einzig auf das Zukünftige geht unsere Absicht.

Und so *leben* wir nie, sondern *hoffen* zu leben. Und indem wir dauernd damit beschäftigt sind, glücklich zu *werden*, ist es unausweichlich, daß wir es niemals *sind*.“ (Pensées, Brunschvicg, Nr. 172)

Pascal lädt seine Leser ein, die von ihm getroffene Feststellung selbst zu überprüfen. Sie werden zunächst seinem *Urteil* zustimmen müssen: daß es einem Menschen, der sich vorwiegend in der Zukunft oder in der Vergangenheit bewegt, sowohl an Klugheit wie an Realitätssinn mangelt. Er ist unklug (imprudent), weil er seine Zeit mit Überlegungen verschwendet, was übermorgen wohl sein wird, und nicht weiß, daß nur die Gegenwart die Zeit ist, die ihm gehört und die er ergreifen kann. Er ist bedroht vom Realitätsverlust (vanité), weil er sich dauernd beim Nicht-Realen aufhält: ist doch das Vergangene das Nicht-Mehr-Seiende. Nur das Gegenwärtige hat echtes Sein. – Als heutige Leser werden wir aber erst recht der *Diagnose* Pascals zustimmen müssen, daß wir nur selten in der Gegenwart leben. Zu viele Kräfte drängen uns aus ihr heraus. Das wird noch deutlicher, wenn wir Pascals Analyse, ohne ihren Rahmen zu verlassen, durch einige Beispiele ergänzen. Wir konzentrieren dabei unseren Blick, wie Pascal, auf die Weisen, *nicht* in der Gegenwart zu leben. Dadurch erhält die Analyse einen etwas negativen Klang. Aber wie bei Pascal, läßt sich das Negative lesen als ein Hinweis auf das Positive, das wegen seiner großen Einfachheit nicht direkt erfahren und besprochen werden kann.

### Am Vergangenen hängen bleiben

Man kann so am Vergangenen hängen bleiben, daß man nicht mehr zur Gegenwart kommt. Das kann in verschiedenen Formen geschehen. Drei seien hier herausgegriffen.

1. „Wir halten das Vergangene fest, damit es nicht so schnell vergeht“, nämlich dann, wenn es uns gefallen hat. Der Ausdruck „das Vergangene“ kann sich auf zwei Sachen beziehen, auf das im Vergehen Begriffene und auf das schon länger Vergangene. Wenn der glückliche Augenblick dabei ist zu vergehen, dann rufen wir vielleicht mit Faust „Verweile doch! du bist so schön!“ Wenn es uns nicht nach einiger Zeit gelingt, das vergängliche Glück auch loszulassen, dann nimmt es unsere Seele mit in seine Vergangenheit, von der her es nicht mehr in die Gegenwart zurückkommt. Aber nicht nur das vergehende Glück möchten wir fest-

halten. Es gibt auch eine Tendenz, am Vergangenen festzuhalten. Jeder kennt den Spruch mancher älterer Menschen: „Früher, zu meiner Zeit war es besser“. Er will sagen: Damals war „meine“ Zeit, heute ist sie es nicht mehr. Hinter so einem Spruch können sich zwei Fixierungen an die Vergangenheit verstecken, die nicht gut sind. Die erste besteht darin, daß sie dem spontanen Lebensimpuls der jungen Menschen heute, die wie selbstverständlich in ihre Zeit hinein aufwachsen, sein Recht abspricht. Die zweite liegt darin, daß man übersieht, daß auch die jetzige Zeit, die nicht mehr „meine“ ist, immer noch mir zum Leben gegeben ist, wenn gleich anders, mit anderen Möglichkeiten und Aufgaben. Solch ein Festhalten am Vergangenen erweist sich als ein Leben *gegen* die Gegenwart.

2. *„Wenn es damals anders gelaufen wäre“...* In der Vergangenheit statt in der Gegenwart lebt auch der Mensch, der permanent versucht, sich eine andere Vergangenheit zu geben als die, die er nun wirklich hat. So kann man die Haltung der Menschen interpretieren, die ihr mangelndes Engagement, ihre mangelnde Zufriedenheit mit dem, was jetzt der Fall ist, dadurch entschuldigen, daß sie sagen: „Ja, wenn damals die Sachen anders gelaufen wären, dann hätte ich auch eine Chance, aber so habe ich keine.“ Oder, wie mir ein junger Mensch einmal sagte: „Wenn mich meine Eltern nicht versaut hätten, dann könnte ich mitmachen, könnte ich zum Leben ja sagen; aber so ...“ Ich will hier kein moralisches Urteil fällen. Aber man darf doch sagen, daß diese unglückliche Einstellung daran hängt, daß sie Bedingungen setzt, wie die Vergangenheit hätte sein müssen, um die Gegenwart zu akzeptieren. Sinnvoll erscheint aber gerade der umgekehrte Weg: indem man die Gegenwart zu ergreifen lernt, heilen auch die Wunden der Vergangenheit. Solange man am aussichtslosen Projekt der Veränderung der Vergangenheit hängt, verhindert man diese Heilung, verhindert man das Einschwingen in die Gegenwart.

3. *„Es hinter sich bringen!“* Hinter diesem Wunsch kann eine dritte, ganz anders gelagerte Weise der Fixierung an Vergangenheit stecken. Es ist die (kompliziert gebaute) Fixierung an *künftige* Vergangenheit. Es ist z.B. die Einstellung eines

Menschen, dessen Tun sehr stark von dem Motiv bestimmt ist, „es hinter sich zu bringen“. Alles ist ihm Last und Mühe. Sein Traum ist, all das wegzuarbeiten, um es hinter sich zu haben, um dann endlich beginnen zu können zu „leben“. Aber das „Leben“ kann doch wieder nur in selbstgestellten Aufgaben, Unternehmungen und Gesellschaften bestehen, die wiederum mühsam sind. Man sieht, daß hier alle Zukunft unter dem Zeichen einer gefährlichen Todessehnsucht steht. Mit immer neuen Aufgaben nur fertig zu werden, ist ein ungenügendes Motiv fürs Leben. Denn dieses ist wesentlich gegenwartsorientiert.

### **Aus der Gegenwart in die Zukunft fliehen**

Man kann die Gegenwart nicht nur dadurch verpassen, daß man am Vergangenen hängenbleibt, sondern auch dadurch, daß man sich am Zukünftigen aufhängt.

1. *Von der Zukunft träumen* Das ist die eine Weise, die Zukunft in die Gegenwart zu holen. Wir nehmen im Wachtraum den erhofften Genuß jetzt schon vorweg. Mit seinem Körper sitzt man am Schreibtisch, aber mit Herz und Seele ist man schon am Urlaubsort des nächsten Sommers. Solange diese Ausflüge nicht zu lange dauern und uns wieder erfrischt zur Arbeit zurückkehren lassen, anstatt unseren Arbeitswillen ganz und gar zu lähmen, ist das in Ordnung. Wenn aber die Phantasie beginnt, die Wahrnehmung zu schwächen, und wenn die Vorstellung in die Funktion einrückt, die nur das Handeln haben darf, dann wird es problematisch. Dann vernichtet die erträumte Zukunft die gelebte Gegenwart und damit auch wieder die reale Zukunftsmöglichkeit.

2. *Sich in die Arbeit stürzen* Die zweite Weise, sich zum Zukünftigen zu verhalten, ist nicht so passiv, sondern aktiv. Es ist das Schaffen, um endlich das Glück ins Haus zu bringen. Wenn Pascal sagt, daß wir uns dauernd mit Zukünftigem beschäftigen, dann heißt das soviel wie, daß wir dauernd am Werkeln und Schaffen sind, um endlich einmal nicht mehr schaffen, sondern genießen zu können. Damit meint Pascal nicht das notwendige Quantum an Arbeit, sondern dies, daß wir es nicht mehr lassen

können, immer irgendwelchen Zielen nachzujagen. Wir jammern zwar oft über die Hetze, d.h. darüber, daß uns die Ziele jagen, aber wir können sie auch nicht missen. Denn – und das ist eine geniale Beobachtung von Pascal – das Zukünftige gibt uns einen gewissen Halt. Am Gegenwärtigen können wir uns nicht halten; denn entweder stößt es uns ab, weil es unangenehm ist, oder es zieht uns an und reißt uns dann in die Trauer der Vergänglichkeit. Das Zukünftige aber hat, weil es als solches nicht vergeht, eine eigenartige Stabilität. So gibt es auch unserer Gegenwart einen Halt. Solange ich nämlich an etwas arbeite, habe ich ein Ziel, – und insofern habe ich etwas, wofür ich dasein kann, und insofern bin ich vor der Frage geschützt, was ich tun soll und was ich mit mir anfangen soll. Deswegen kann es manchmal sehr unerwünscht sein, daß das Ziel, auf das hin man gearbeitet und gelebt hat, Realität wird. Eine Leere entsteht, die durch neue Zukunftsentwürfe gefüllt werden muß. Wenn nun aber der innere Halt, den man hat, nicht auch die Form der Gegenwärtigkeit hat, sondern immer nur die der Zukünftigkeit, dann wird es zum Lebenszweck, Zielen nachzujagen zu müssen. So sieht es fast so aus, als hätte Pascal schon im 17. Jahrhundert den sog. *workaholic* vorausgesehen, d.h. jenen modernen Menschen, für den Arbeit das ist, was für die Alkoholiker der Alkohol ist: eine Droge. Drogen verheißten Leben fürs Leben, aber aufs Ganze gesehen, bringen sie den Tod ins Leben. Oder, in den Worten von Pascal: „... indem wir uns dauernd darum bemühen, glücklich zu *werden*, ist es unausweichlich, daß wir es niemals *sind*“.

### **Die Verarmung der Gegenwart durch ihre Isolierung von Zukunft und Vergangenheit**

Es ist klar geworden: Nicht jeder Aufenthalt im Zukünftigen oder Vergangenen ist problematisch. Das eher intellektuelle Verweilen im Vergangenen oder Zukünftigen, wie es etwa die Tätigkeiten eines Historikers oder Ingenieurs hauptsächlich ausmacht, ist „unschuldig“. Problematisch ist der Aufenthalt in Vergangenheit und Zukunft jedoch immer dann, wenn er anstelle, gewissermaßen als *Ersatz*, eines möglichen oder gar geforderten Aufenthalts in der

Gegenwart gesucht wird. Positiv kann man vielleicht formulieren: Man kann nur dann die je jetzt sich anbietenden Möglichkeiten des Lebens in rechter Weise aufgreifen, wenn man das Frühere so vergangen sein lassen kann, wie es ist, und wenn man die Zukunft ohne übertriebene Antizipation so kommen lassen kann, wie sie „will“.

Es gibt nun aber auch eine Art und Weise, sich beim jeweils Gegenwärtigen aufzuhalten, die dem Ideal des Lebens in der Gegenwart nicht entspricht, ja, ihm geradezu entgegengesetzt ist. Das ist der Fall, wenn man der Gegenwart die ihr eigene Kraft der Sammlung nimmt und sie in die Zusammenhanglosigkeit je anderer „Zerstreuungen“ zerflattern läßt. Dasselbe, anders gesagt: wenn das Leben in der Gegenwart bestimmt ist von deren Absperrung gegen das Vergangene und Kommende. Echte Gegenwart hat vielmehr einen positiven Bezug zu ihrer Vergangenheit und zu ihrer Zukunft.

*1. Gegenwart lebt aus Vergangenheit* An einigen Beispielen läßt sich zeigen, daß das Vergangene der Boden des Gegenwärtigen ist, im Schlechten wie im Guten. Im ersten Beispiel geht es um die Notwendigkeit, Bitteres und Verfehltes aus der Vergangenheit, soweit möglich, zu verwinden. Oft kann man bittere, frustrierende, schmerzliche Erfahrungen oder verfehlte Taten der Vergangenheit nicht einfach wegstecken, unter den Teppich des Bewußtseins kehren. Und in vielen Fällen *soll* man das auch nicht, denn diese Dinge können unter dem Teppich ein geisterhaftes Leben führen. Es scheint, daß wir von der Belastung durch diese gespenstischen Reste oft erst dann frei werden, wenn wir sie er-innern, d.h. wenn wir sie eigens noch einmal in die Gegenwart zulassen. Man muß sie in irgendeiner Weise annehmen: den bitteren Verlust durch Trauerarbeit, die erlittene Verletzung durch Verzicht auf Rachedgedanken, die verfehlte Tat durch das Stehen dazu und die Bitte um Vergebung. Erst die angenommene böse Vergangenheit kann vergehen und dann einer freien und gelösten Gegenwart Platz machen. (Gerade das letzte Beispiel zeigt, daß damit der einzelne allein oft überfordert ist. Dazu braucht man die Hilfe anderer.)

Das zweite Beispiel betrifft die beglückenden Erfahrungen. Sie haben vielleicht schon folgende

Erfahrung gemacht: Wenn wir Schönes, gar besonders Schönes erleben, dann sind wir unmittelbar in der Situation oft gar nicht fähig dazu, dies voll in uns aufzunehmen. Hier tritt nun die meditative Nachlese in ihre Funktion. Sie erlaubt es, solche Erfahrungen zu vertiefen, indem wir sie in der Erinnerung nachklingen lassen. Manches öffnet sich so überhaupt erst dem Blick. Diese Nachlese bringt nicht nur Genuß, sondern läßt auch eine Nebenfrucht reifen, die vielleicht die Hauptsache ist; eine Frucht, die eine wichtige Rolle für unser Lebensgefühl spielt: ich meine die Stimmung der Dankbarkeit. Sie macht es uns leichter, gegenwärtig zu sein. Sie gibt uns auch Optimismus für die Zukunft.

*2. Gegenwart lebt aus Zukunft.* Zwei Beobachtungen sollen diesen Sachverhalt illustrieren! Erstens: Man kann die zarte Pflanze der Gegenwart nicht vor dem Wind bewahren, der aus der Zukunft weht. Gegenwart ist unweigerlich geöffnet auf Zukunft, sonst wäre sie ja nicht mehr Gegenwart, sondern schon Vergangenheit. Folglich müssen Menschen, die nach dem Spruch „es ist erreicht!“, d.h. nach dem Motto der bloßen Besitzstandwahrung leben, immer in Angst sein. Und folglich können sie nie in der Gegenwart leben, denn sie fürchten immer das, was noch kommt. Angst macht eng; sie beraubt die Gegenwart ihrer inneren Weite. Ein Gegenmittel gegen den bedrohlichen Zug der Zukunft ist die Hoffnung. Die Hoffnung macht aus der Not, daß wir die Zukunft nicht in unserer Hand haben, eine Tugend: die Kraft der Zuversicht, daß es schon gut gehen wird, – und daß man sich folglich der Gegenwart überlassen kann. – Zweitens: Man kennt den Spruch „Was du ererbt von deinen Vätern, erwirb es, um es zu besitzen!“ Manchmal kann sich dieses Erwerben damit begnügen, nur zu bewahren und zu konservieren; aber eben nur manchmal, soll nicht das ganze Leben – bei aller Schätzung des Überlieferten – zu bloßer, äußerlicher Repetition herabsinken. Vielmehr liegt das wahre Erben immer in einer kreativen Verwandlung. Denkmalschützer, Historiker und Exegeten kann man zwar nicht entbehren, – jedoch wirklich notwendig sind Künstler, Politiker und geisterfüllte Prediger. Kreativität aber lebt aus den zukunftsorientierten Kräften in uns: von der Phantasie, von der Lust am Neuen und Besseren.

## Leben in der Gegenwart

Es ist in groben Umrissen deutlich geworden, was es heißen könnte, in der Gegenwart zu leben. Es ist aber auch fühlbar gewesen, daß ein solches Leben nie selbstverständlicher Besitz, gewissermaßen der Normalfall unserer Existenz, sein kann. Wir werden es nie soweit bringen, von einem Leben, das im Irrealen lebt, überzugehen zu einer Daseinsweise, die ganz in der Realität der Gegenwart verwurzelt ist.

Warum ist das so? Pascal hat eine Antwort gegeben: Weil uns die Gegenwart *verletzt*. Sie verletzt uns entweder dadurch, daß sie erfüllt ist von Belastungen, Frustrationen und Leiden, oder dadurch, daß sie, wenn sie einmal Schönes bringt, bald wieder vergeht. Sich an die Gegenwart zu halten, ist also nur unter der Bedingung zu haben, daß man sich bemüht, soweit wie möglich die Unvermeidlichkeit des Schmerzes und die Vergänglichkeit des Glücks zu akzeptieren. Das ist sehr schwer. In der Gegenwart zu leben ist also keineswegs nur eine Sache seelischer Technik.

Vielleicht aber kann es doch so weit kommen, daß es uns gelingt, ein kleineres oder größeres Stück *mehr* (als sonst) in der Gegenwart zu leben. Daß wir es schaffen bzw. daß es uns geschenkt wird. Geschenkt woher? Von dorthier, von woher auch der leise Ruf zum Leben in der Gegenwart ergeht, den wir immer wieder vernehmen können. Er kommt nicht von außen, sondern aus unserem Inneren, gewissermaßen aus dem Innersten unseres Inneren, wo unsere Seele an der reinen Gegenwart teilhat, der wir den Namen „Ewigkeit“ oder „Gott“ gegeben haben. So wäre also das Leben in der Gegenwart eine schlichte menschliche Weise, auf diese Gegenwart Gottes in uns zu antworten.

*Gerd Haeffner ist Professor an der Hochschule für Philosophie in München. Seine Adresse lautet: Kaulbachstr. 31a, 80539 München.*

Mehr zum Thema: In der Gegenwart leben. Stuttgart 1996.

# Pella im Licht des frühen Christentum

Der archäologische Beitrag

Pella ist eine der größten, bedeutendsten und an Funden reichhaltigsten archäologischen Fundstätten Jordaniens. Für Archäologen ist es eine große Herausforderung, dieses über ca. 1 Million Jahre hindurch besiedelte Gebiet zu erforschen und die bewegte Geschichte Pellas ans Tageslicht zu bringen. Die nachfolgenden Seiten umreißen die Bedeutung der Stadt für die frühen Christen.

## 1.) Die Namens-Bestimmung

Pella, Πέλλα, eine Stadt östlich des Jordan, liegt gegenüber von Beth-Schan (Skythopolis). In den ägyptischen Ächtungstexten um 1800 v. Chr. wird es mehrmals erwähnt und als Fürstensitz Pihilum bezeichnet: „*Der Fürst von Pihilum, dessen Name 'Apiru-'anu lautet*“<sup>1</sup>. Diese Bezeichnung des Ortes Pihilum verschwand nicht und wird bis auf den heutigen Tag mit *chirbet fahil* identifiziert. Die Kontinuität der semitischen Benennung von der Mittleren Bronzezeit bis zur arabischen Expansion und Besiedlung ist bemerkenswert. Der Jerusalemer Talmud spricht um 300 n. Chr. von פהיל<sup>2</sup> und meint damit die warmen Quellen von Fahil als פהיל ד אהמ<sup>3</sup>. Der Name des Ortes פהיל ד אהמ ist der ursprünglich semitische Name, der in der arabischen Bezeichnung als *tabaqat fahil* wieder zu erkennen ist. Fahil wird in der arabischen Überlieferung als der Ort der ersten großen Schlacht zwischen Byzantinern und Arabern am 23. Januar 635 genannt:<sup>4</sup>

Stephanos Byzantios führt in seiner *Ethnica* an, daß Alexander diese Stadt gründete: Δίον, πόλις ... κοίλης Συρίας, κτίσμα Ἀλεξάνδρου, ἢ καὶ Πέλλα.

ἢς τὸ ὕδωρ νοσερόν<sup>5</sup>. Die Unsicherheit dieser Notiz läßt die Möglichkeit offen, daß Pella auch von Perdikkas oder einem der Diadochen, etwa Antigonos, der Palästina zehn Jahre lang von 311 bis 301 v. Chr. in sicherem Besitz hatte, oder Seleukos I.<sup>6</sup> gegründet wurde. Der griechische Name Pella wurde der Geburtsstadt<sup>7</sup> Alexanders und der Hauptstadt Makedoniens entlehnt und von den Griechen wohl auch wegen des Gleichklangs mit der alten semitischen Bezeichnung gewählt. Die Stadt wird im Alten Testament, in den Apokryphen und im Neuen Testament zwar nirgends namentlich erwähnt, aber dafür bei Flavius Josephus<sup>8</sup> und vielen anderen Schriftstellern der Antike. In der römischen Zeit wurde Pella zur Provinz der Dekapolis (ein griechischer Städtebund zur Zeit des hellenistischen Reichs, restauriert unter Pompejus, zu dem u.a. Damaskus, Philadelphia [Amman] und Skythopolis [Bet-Shean] gehörten) gezählt.<sup>9</sup> Heute ist diese ehemalige Stadt eine Ruinenstätte mit Überresten eines Theaters, Tempeln, Nekropolen, Sarkophagen, Basiliken und Anachoretenhöhlen in der Umgebung und einem arabischen Dorf in der Nähe.<sup>10</sup>

## 2. Römische Zeit

Der politische Niedergang des Seleukidenreiches bewirkte eine Stärkung der lokalen Kleinkönige und eine Schwächung der Handelsbeziehungen. Die Nabatäer konnten ihre Position festigen und weiter nach Norden vordringen. Sie errangen die Kontrolle über die Handelsstraßen Transjordaniens und brachten den Handel der

<sup>1</sup> Übersetzt nach R.H. Smith, *Pella of the Decapolis*, Vol. I, S.23.

<sup>2</sup> Vgl. A. Schlatter, *Geschichte Israels*, S.385, Anm. 9.

<sup>3</sup> Vgl. *Jerusalem Talmud*, Schebiith VI, 1, 36c - R. Seira, in: E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, S.174.

<sup>4</sup> R.H. Smith, *Pella of the Decapolis*, Vol. I, S.69f.: „81. The Battle of Fihl (version of Ibn Ishag). Tabari, *Tarikh al-Rusul wa 'l-Muluk*, 158, 169. [The Arabic text will be found in the edition of de Goeje 1879-1901, I.4.2145-2147, 2155].“

<sup>5</sup> *Ebd.* S.33: „15. Pella allegedly founded by Alexander the Great. Stephanos Byzantios, *Ethnica*, 103-104 [This pagination is that of the edition of Westermann 1839].“

<sup>6</sup> *Die Benennung des Seleukos als Gründer von Pella im Jordantal ist aufgrund der politischen und militärischen Entwicklung der Diadochenkämpfe zu bezweifeln; erst 301 v. Chr. konnte Antigonos in der Schlacht bei Ipsos besiegt werden. Vgl. ebd. S.34. Siehe auch dazu ebd. S. 34f.: „17. Eusebius, *Chronicon*“ dieser Text ist aber nur in Fragmenten oder in lateinischen Paraphrasen erhalten, wie in „b.Georgios Synkellos,*

*Chronographia*, 274 [The Greek text will be found in the edition of Dindorfius 1829]: „Seleucus founded Antioch prior to Antigonos, in the twelfth year of his reign. He likewise founded Laodicea, Seleucia, Apameia, Edessa, Beroea and Pella.“

<sup>7</sup> Vgl. J.J. Cadbury, *Pella*, BHH, Bd. III, Sp. 1412.

<sup>8</sup> Vgl. Flavius Josephus, *De Bello Judaico*, II, 458: "πρὸς δὲ τὴν ἐκ τῆς Καισαρείας πληγὴν ὄλον τὸ ἔθνος: ἔξαργιστοῦται, καὶ διαμερισθέντες τὰς τε κόμιας τῶν Σάρων καὶ τὰς προσεχοῦσας ἐπόρθουσι πόλεις, Φιλαδέλφειαν τε καὶ Ἰερουσόλυμα καὶ Πέλλαν καὶ Σκυθόπολιν.“

<sup>9</sup> R.H. Smith, *Pella of the Decapolis*, Vol. I, S.43: „33. Pella within the Decapolis. Pliny, *Natural History*, 5.16.74, ed. H. Rackham, W.H.S. Jones and D.E. Eichholz, 10 vols. (Loeb Classical Library) London, 1938-1962. Siehe *ebd.* S.46: „40. Pella in the Decapolis and coele-Syria. Ptolemy, *Geography*, 5. 14 [The Greek text will be found in the edition of Müller 1883-1901].“

<sup>10</sup> Vgl. E. Hammerschmidt, *Pella*, LThK, Bd. 8, Sp.253f.

Dekapolis in ihre Abhängigkeit, wobei der Karawanenhandel in größeren Verbänden an Bedeutung gewann. Die Nabatäer trafen gleichzeitig auf Machtansprüche der Hasmonäer, die ihren politischen Einfluß auf Transjordanien ausdehnen wollten. Es kam zu langen politischen und militärischen Auseinandersetzungen zwischen Juden, Griechen und Nabatäern.

Alexander Jannäus, der 103 v. Chr. die Herrschaft im Reich der Hasmonäer antrat, versuchte seinen Einfluß auf das Ostjordanland auszuweiten, was ihn in direkten Kampf mit Aretas, dem Nabatäerkönig, führte. Alexander eroberte, nach einer anfänglichen Niederlage, Pella und zerstörte die Stadt.<sup>11</sup>

Alexander Jannäus' Eroberungen waren verhänglicher Gewinn, da bereits die Thronstreitigkeiten zwischen seinen beiden Söhnen Hyrkan II. und Aristobul zu einer Schwächung der jüdischen Position führten. Schließlich erschien im Jahre 64/63 v. Chr. an den Grenzen des jüdischen Landes in Syrien Gnäus Pompeius, nachdem er Damaskus erobert hatte. Nun ging Pompeius nach bewährtem Muster daran, die einheimischen Könige und Dynastien in ihrer Macht zu schwächen, die hellenistischen Städte aber auf ihre Kosten zu stärken.<sup>12</sup> Die Hasmonäer Hyrkan und Aristobul riefen Pompeius als Schiedsrichter über ihre Streitigkeiten an und verzichteten damit auf Unabhängigkeit und Souveränität.

Der Aufstand der Juden gegen Rom, der im Jahre 66 n. Chr. ausbrach, berührte die Dekapolis und damit Pella in mannigfacher Weise. Es kam zu Gewalttaten der Griechen gegen Juden, die nicht möglich gewesen wären, wenn ihre Städte, so wie damals Pella unter Alexander Jannäus, von den aufständischen Juden zerstört worden wären.<sup>13</sup> Nach der Beendigung des Krieges bauten die Römer an Stelle des seit 70 n. Chr. in Trümmern liegenden Jerusalems die römische Kolonie Aelia Capitolina, die kein Jude betreten durfte. Bei Betreten drohte ihnen die Todesstrafe. An dem Platze des ehemaligen Jahwetempels erhob sich ein Tempel des kapitolinischen Jupiter. Die Rückkehr der Judenchristen

nach Jerusalem war damit unmöglich. Die Judenchristen verlagerten ihren Siedlungsschwerpunkt nach Transjordanien, Pella, nach Syrien, Kokaba in Batanäa und nach Kleinasien.<sup>14</sup>

### 3.) Die theologische und kirchliche Entwicklung

Aus der Apostelgeschichte ist bekannt, daß es der christlichen Gemeinde vor dem Aufstand möglich war, sich innerhalb der Judenschaft am Tempeldienst zu beteiligen. Beim letzten Besuch des Paulus in Jerusalem war den Judenchristen der Zutritt zum Tempel noch nicht verwehrt. Die zunehmende Verschärfung des Gegensatzes von Juden und Judenchristen führte unter dem Hohenpriester Hannas des Jüngeren zum gewaltsamen Tod des Jakobus, des Herrenbruders. Dieses Martyrium markiert eine Wende im Verhältnis von Juden und Judenchristen und zeigt an, daß die Situation der Judenchristen in Jerusalem schwierig wurde. Nach der Tempelzerstörung sprachen die jüdischen Lehrer nun die Häresie<sup>15</sup> über die jüdischen Gruppen aus, die nicht mehr eindeutig auf dem Boden der Tora und ihrer Auslegung standen.

Die Pellatradition besagt, daß Judenchristen 66 n. Chr. nach Transjordanien geflohen seien. Eusebius von Caesarea, der christliche Chronist des 4. Jh., tradiert diese Mitteilung in seiner „Kirchengeschichte“:<sup>16</sup>

*„Nachdem Nero dreizehn Jahre über das Reich regiert hatte und die Herrschaft Glabas und Othosin nach einem Jahre und sechs Monaten beendet war, wurde Vespasian, der sich im Kampf gegen die Juden ausgezeichnet hatte, in Judäa selbst zum Kaiser ernannt, wo er von den dort stehenden Truppen als Alleinherrscher ausgerufen wurde. Sofort begab er sich auf die Fahrt nach Rom und überließ seinem Sohn Titus die Bekämpfung der Juden. Als nun nach der Himmelfahrt unseres Erlösers die Juden zu dem Verbrechen an dem Erlöser auch noch die höchst zahlreichen Vergehen an seinen Aposteln begangen hatten, als zunächst Stephanus von ihnen gesteinigt, sodann nach ihm Jakobus, der Sohn des Zebedäus und Bruder des Johannes, enthauptet und schließlich Jakobus, welcher*

<sup>11</sup> Vgl. Flavius Josephus, *De Bello Judaico*, I, 4, 8.

<sup>12</sup> Vgl. Flavius Josephus, *De Bello Judaico*, I, 133-137.

<sup>13</sup> Vgl. H. Bietenhard, *Dekapolis*, ZDPV 79 1903, S.42f.

<sup>14</sup> Vgl. K. Heussi, *Kirchengeschichte*, S.34.

<sup>15</sup> Vgl. A. Schlatter, *Geschichte Israels*, S.365f.

<sup>16</sup> Eusebius von Caesarea, *Kirchengeschichte*, III, 5, 1-3.

nach der Himmelfahrt unseres Erlösers zuerst den bischöflichen Stuhl in Jerusalem erhalten hatte, auf die angegebene Weise beseitigt worden war, als die übrigen Aposteln nach unzähligen Todesgefahren, die man ihnen bereitet hatte, das Judenland verlassen hatten und mit der Kraft Christi, der zu ihnen gesagt hatte: 'Gehet hin und lehret alle Völker in meinem Namen!' zur Predigt des Evangeliums zu allen Völkern hinausgezogen waren, als endlich die Kirchengemeinde in Jerusalem in einer Offenbarung, die ihren Führern zuteil geworden war, die Weissagung erhalten hatte, noch vor dem Krieg die Stadt zu verlassen und sich in einer Stadt Peräas, namens Pella, niederzulassen, und als sodann die Christgläubigen von Jerusalem weggezogen waren, und weil damit gleichsam die heiligen Männer die königliche Hauptstadt der Juden und ganz Judäa völlig geräumt hatten, da brach zuletzt das Strafgericht Gottes über die Juden wegen der vielen Freveltaten, die sie an Christus und seinen Aposteln begangen hatten, herein und vertilgte gänzlich dieses Geschlecht der Gottlosen aus der Menschengeschichte“.

H. J. Schoeps sieht ein einschneidendes Ereignis in der Geschichte der judenchristlichen Urgemeinde im Ausbruch des Jüdischen Krieges und in der Flucht aus Jerusalem und Judäa nach Pella ins transjordanische Exil<sup>17</sup>. Dieser Exodus war von geheimen Weissagungen im Stile jüdischer Apokalyptik geprägt. Dies bezeugen nicht nur Eusebius, Epiphanius<sup>18</sup> und Pseudoklemens, sondern auch das NT. Entsprechend diesen Weissagungen haben die Christen Jerusalem verlassen und den Untergang der Stadt als verdiente Strafe für das verdorbene, opfergläubige Judentum angesehen. Die Flucht ins heidnische Pella scheint nach H.J. Schoeps mit chiliastischen Motiven verknüpft gewesen zu sein.<sup>19</sup> Die Übersiedlung ins Ostjordanland hat die Urgemeinde aus dem lebendigen Zusammenhang mit den Missionsgemeinden der heidnischen Diaspora heraus- und in ein Exil hineingeführt, das sie auf

Dauer sowohl vom Judentum als auch von den heidenchristlichen Tochtergemeinden, die gerade die Entwicklungsmöglichkeiten der Zukunft in sich trugen, trennte.

Die Pellatradition wird heute keineswegs als gesichert angesehen, da Text- und Literarkritik zu Bedenken führen. Wenn nun die bei Eusebius mitgeteilte Jerusalemer Bischofsliste<sup>20</sup> voraussetzt, daß bis zum Aufstand des Bar Kochba judenchristliche Bischöfe die Gemeinde in Jerusalem leiteten, so schließt diese Überlieferung den dauerhaften Auszug der Urgemeinde aus. Hinzu kommt, daß sich für sie kein Beleg in den Evangelien findet. In Lk 21,20 hat der Evangelist Teile der Markusapokalypse auf die Zerstörung Jerusalems bezogen, ohne die Auswanderung nach Pella zu erwähnen. Der nicht spezifizierte Vers 21b läßt vom Verfasser des dritten Evangeliums keine Auswanderung der Urgemeinde nach Pella erkennen.<sup>21</sup> Die Historizität des Auszuges nach Pella kann in diesem Zusammenhang als nicht gesichert und die Pellatradition als eine Legende angesehen werden, die zur Zeit des Evangelisten Lukas noch nicht existierte!

Die jüdischen Aufstände von 66-70 und 132-135 n. Chr.<sup>22</sup> führten zu einer Veränderung des Verhältnisses von Judenchristen, Heidenchristen und Juden. Die Pellatradition<sup>23</sup> beinhaltet offensichtlich, daß das Verbleiben der Judenchristen in Jerusalem mit zunehmenden Schwierigkeiten und Auseinandersetzungen verbunden war und daß die Abwanderung nach Pella als eine theologische Entwicklung angesehen werden kann. Judenchristen bemühten sich, in ihrer zunehmenden Isolation gegen Judentum und Heidenchristen, Synagoge und Kirche, die Verbundenheit mit der Tradition der Urchristenheit zu unterstreichen und einen eigenen Weg zwischen Tora und Evangelium zu finden.

<sup>17</sup> Vgl. H.J. Schoeps, *Ebionitische Apokalyptik*, ZNW 51 1960, S.102.

<sup>18</sup> Vgl. auch R.H. Smith, *Pella of the Decapolis*, Vol. 1, S.44: „35. Early Christian sectarianism at Pella. Epiphanius, *Adversus Haereses*, 30, 2, 7-8, ed. Holl 1915-1933.“

<sup>19</sup> Vgl. H.J. Schoeps, *Ebionitische Apokalyptik*, ZNW 51 1960, S.107f.

<sup>20</sup> Vgl. Eusebius von Caesarea, *Kirchengeschichte*, IV, 5, 3: „Da damals die Bischöfe aus der Beschneidung aufhörten, so dürfte es am Platze sein, diese von Anfang an hier aufzuzählen: 1. Jakobus, der sog. Bruder des Herrn, 2. Symeon, 3. Justus, 4. Zachäus, 5. Tobias, 6. Benjamin, 7. Johannes, 8. Matthias, 9. Philippus, 10. Senekas, 11. Justus, 12. Levi, 13. Ephres, 14. Joseph, 15. Judas. Dies sind die Bischöfe Jerusalems von den Aposteln an bis zur angegebenen Zeit, sämtliche waren aus der Beschneidung.“

<sup>21</sup> Vgl. G. Strecker, *Das Judenchristentum in den Pseudoklementinen*, TU, S.228ff.

<sup>22</sup> Vgl. Eusebius von Caesarea, *Kirchengeschichte*, IV, 6, 4; Eusebius gibt hier einen Bericht des Ariston von Pella wieder: „So berichtet Ariston von Pella. Nachdem auf solche Weise die Stadt vom jüdischen Volke entblößt und der alten Einwohner vollständig beraubt worden war und Fremde sie bevölkert hatten, änderte die nun erstandene römische Stadt ihren Namen und nannte sich zu Ehren des Kaisers Älius Hadrianus Älia.“

Da nun die Kirche in Jerusalem aus Heiden sich zusammensetzte, wurde dort als erster nach den Bischöfen aus der Beschneidung Markus mit dem Dienst an den dort Zugewanderten betraut.“

<sup>23</sup> Vgl. W. Pratscher, *Jakobus*, FRLANT 139, S.161.

Diese theologische Spannung konnte von den Judenchristen offensichtlich nicht einheitlich gelöst werden, sondern führte zu einer Differenzierung. Die Judenchristen des Nazaräerevangeliums<sup>24</sup>, es kann als ein Targum des Matthäus-Evangeliums verstanden werden, orientierten sich kirchlich-orthodox und erhielten von den Kirchenvätern keinen Vorwurf der Häresie. Die in Transjordanien beheimateten Judenchristen werden mit dem Hebräerevangelium und gnostischen Vorstellungen, wie dualistische Kosmogonie und doketische Christologie, aber auch mit einer teilweisen Verwerfung der Tora, in einen Zusammenhang gebracht. Ein weiteres judenchristliches Dokument des 2. Jh. sind die in den Pseudoklementinen bearbeiteten *Kerygmata Petrou*: Dieses Dokument läßt einerseits eine Orientierung an der Kirche und andererseits ein Nahverhältnis zur Gnosis erkennen. Die Abgrenzungen sind in vielem noch nicht eindeutig und dokumentieren eine dogmatisch offene Situation der Judenchristen in Transjordanien und Syrien.

Die christliche Tradition erwähnt einen Theologen namens Aristo von Pella. Diese Tradition wird bei Eusebius<sup>25</sup> überliefert, ohne aber nähere Zusammenhänge zu erläutern, ist jedoch historisch schwer nachzuweisen. Unter Konstantin wird Pella um 320 n. Chr. ein geistiges Zentrum christlichen Glaubens und erblühte unter der byzantinischen Herrschaft neu. Der Besucher Pellas spürt noch heute etwas von dieser ehemaligen Bedeutung, wenn er die zahlreichen Säulen der Kirchen dieser Stadt in den Himmel ragen sieht. Diese sichtbaren Zeugen des vergangenen Glanzes Pellas gehören in die byzantinische Zeit. Diese Blüte des Christentums ist in ihrer Wirkungsgeschichte bis in die Gegenwart wirksam.

*Dr. Hans Volker Kieweler ist Assistent und Habilitant am Institut für Alttestamentliche Wissenschaft und Biblische Archäologie der Ev.Theol. Fakultät der Universität Wien. Seine Anschrift: Rooseveltplatz 10/16, A-1090 Wien.*

## Literatur:

### Quellen:

Die El-Amarna-Tafeln, mit Einleitung und Erläuterungen, Vorderasiatische Bibliothek, Hrg. J.A. Knudtzon, 1. Teil, Leipzig 1915 (Die El-Amarna-Tafeln).

Eusebius von Caesarea, Kirchengeschichte, Herausgegeben und eingeleitet von Heinrich Kraft, Kempten 1967 (Kirchengeschichte).

Flavius Josephus, De Bello Judaico, Griechisch und Deutsch, Bd. I, Darmstadt 1982 (De Bello Judaico).

-, Der Jüdische Krieg, De bello Judaico, Bd. I, übertragen und eingeleitet von Hermann Endrös, München 1965 (Der Jüdische Krieg).

-, Jüdische Altertümer, übersetzt und mit Einleitung und Anmerkungen versehen von Heinrich Clementz, 5. Auflage, Darmstadt 1983 (Jüdische Altertümer).

Les Lettres D'El Amarna, LAPO, Traduction des William L. Moran avec la collaboration de V. Haas et G. Wilhelm, Traduction française de Dominique Collon et Henri Cazelles, Paris 1987 (Les Lettres D'El Amarna).

Polybius, The Histories, with an English Translation by W.R. Paton, The Loeb Classical Library, Bd. III, London 1960 (The Histories).

The Ancient Near Eastern Texts, Relating to the Old Testament, edited by James B. Pritchard, Second Edition, Princeton, New Jersey 1955 (ANET).

### Sammelwerke und Monographien:

Bietenhard, Hans, Die Dekapolis von Pompejus bis Trajan, Ein Kapitel aus der neutestamentlichen Zeitgeschichte, in: ZDPV 79 1963, S.24-58 (Dekapolis).

Cadbury, J.J., Pella, in: BHH, Bd. III, Sp. 1412 (Pella).

E. Hammerschmidt, Pella, in: LThK, Bd. 8, Sp. 253f., Freiburg 1963 (Pella).

Heussi, Karl, Kompendium der Kirchengeschichte, 4. verbesserte Auflage, Tübingen 1919 (Kirchengeschichte).

Pratscher, Wilhelm, Das Christentum in Syrien in den ersten zwei Jahrhunderten, in: Religionsgeschichte Syriens, Von der Frühzeit bis zur Gegenwart, S. 273-284, Hrg. Haider/Hutter/Kreuzer, Stuttgart 1996 (Das Christentum in Syrien).

Schlatter, Adolf, Geschichte Israels, von Alexander dem Grossen bis Hadrian, 3. neu bearbeitete Ausgabe, Stuttgart 1925 (Geschichte Israels).

Schoeps, Hans-Joachim, Ebionitische Apokalypthik im Neuen Testament, in: ZNW 51 1960, S.101-111 (Ebionitische Apokalypthik).

Smith, Robert Houston, Pella, Tabaqat Fahl, in: RB 75 1968, S.105-112 (Pella).

-, Pella of the Decapolis, Volume I, The 1967 Season of the College of Wooster Expedition to Pella, London 1973 (Pella of the Decapolis).

-, Pella of the Decapolis, Volume 2, Final Report on the College of Wooster Excavations in Area IX, The Civic Complex, 1979-1985, o.O. 1989 (Pella of the Decapolis).

Strecker, Georg, Das Judenchristentum in den Pseudoklementinen, TU 70, Berlin 1958 (Das Judenchristentum in den Pseudoklementinen).

<sup>24</sup> Ders., *Das Christentum in Syrien, Religionsgeschichte Syriens*, S.281.

<sup>25</sup> Vgl. R.H. Smith, *Pella of the Decapolis*, Vol. I, S.49.

## Neuere Bücher zum Thema „Gott“

Rolf Baumann (Teil 2; Teil 1 in: Bibel und Kirche 1/1999, 40-48)

„Gott konnte nur erschaffen,  
indem er sich verbarg.  
Anders gäbe es nur ihn allein.“

Simone Weil

„Kein vom Hohen getöntes Wort,  
auch kein theologisches,  
hat unverwandelt nach Auschwitz  
ein Recht.“

Theodor W. Adorno

### Die Provokation durch Auschwitz

Wohl durch kein anderes Geschehen in unseren Tagen wurde das überkommene biblisch-christliche Gottesbild so massiv infragegestellt wie durch die – noch mitten im 2. Weltkrieg – bürokratisch geplante und industriell durchgeführte Vernichtung der europäischen Judenheit, die sich im Namen „Auschwitz“ verdichtet. Geschah solcher Massenmord doch durch Täter aus einem sich „christlich“ nennenden Land und an Menschen, mit denen sich Christen in besonderer Weise hätten verbunden sehen müssen.

„Der Gottesbegriff nach Auschwitz“ kann daher – so der durch den Tod seiner Mutter in Auschwitz selbst betroffene jüdische Denker *Hans Jonas*<sup>1</sup> – seit diesem Geschehen nicht mehr derselbe sein wie zuvor: „Nur von einem gänzlich unverständlichen Gott kann gesagt werden, daß er zugleich absolut gut und absolut allmächtig ist und doch die Welt duldet, wie sie ist. Allgemeiner gesagt, die drei Attribute in Frage – absolute Güte, absolute Macht und Verstehbarkeit – stehen in einem solchen Verhältnis, daß jede Verbindung von zweien von ihnen das dritte ausschließt.“ Da aber „Güte, d.h. das Wollen des Guten, untrennbar von unserem Gottesbegriff“ ist und „keiner Einschränkung unterliegen“ kann und der „deus absconditus, der verborgene Gott“ eine „zutiefst unjüdische Vorstellung“ sei, vermag Jonas angesichts des Schweigens Gottes während der Jahre des Auschwitz-Wütens eine Antwort auf die durch Auschwitz bewirkte „Gotteskrise“ nur in der Konsequenz zu sehen: „nicht weil er (sc. Gott) nicht wollte, sondern weil er nicht konnte, griff er nicht ein“ (37-41). Hilfe bot hierbei Jonas die Idee des „Zimzum“, kosmogonischer Zentralbegriff lurianischen

Kabbala, der „Kontraktion, Rückzug, Selbsteinschränkung“ bedeutet. Und so entwarf der jüdische Philosoph in einem Mythos „die Idee eines Gottes, der für eine Zeit – die Zeit des fortgehenden Weltprozesses – sich jeder Macht der Einnischung in den *physischen* Verlauf der Welt Dinge begeben hat“ und „der dem Aufprall des weltlichen Geschehens auf sein eigenes Sein antwortet ‚nicht mit starker Hand und ausgestrecktem Arm‘, wie wir Juden alljährlich im Gedenken an den Auszug aus Ägypten rezitieren, sondern mit dem eindringlich-stummen Werben seines unerfüllten Zieles“ (45f, 42). – Ist also der als „allmächtig“ geglaubte Gott der jüdisch-christlichen Tradition durch die Vorstellung eines „ohnmächtigen“ Gottes abzulösen, der „sich ganz in die werdende Welt hineingab“, so daß es jetzt „am Menschen“ ist, „ihm zu geben“ (47f)?<sup>2</sup>

*Arnold Künzli*, ein Philosoph schweizerischer Herkunft, verbindet in seinem mit „Gotteskrise“ betitelten Buch zwei Essays: „Fragen zu Hiob“ und „Lob des Agnostizismus“.<sup>3</sup> Er spricht darin die sich breiten Kreisen aufdrängende Konsequenz aus der Krise der in der Bibel vorgegebenen Gottesvorstellung offen aus.

Für Künzli beginnt „die Agonie des biblischen Einmann-Gottes“ bereits mit der Rebellion Hiobs: Denn hinter dessen Leiden an und Protest gegen die Ungerechtigkeit Gottes verbirgt sich etwas noch weit Bedenklicheres, das der gottesfürchtige Hiob noch nicht realisiert: „die *Gleichgültigkeit Gottes* dem Schicksal des einzelnen gegenüber“ (11). Diese sich bereits im Leiden Hiobs abzeichnende heutige Problematik wird in z.T. eindrucksvollen Analysen moderner Hiob-Interpretationen veranschaulicht: René Girard, Joseph Roth, Ernst Bloch, Adolph Lowe, Ludwig Marcuse, Margarete Susman, C.G. Jung, Alfred Döblin, Manès Sperber, Fritz Zorn (15-195). Vom Buch Hiob führt für Künzli ein direkter Weg über den grausamen Kreuzestod des Juden Jesus bis Auschwitz.

Doch während Hans Jonas seinen Deutungsversuch bezüglich des Schweigens Gottes in Auschwitz als „hypothetischen Mythos“, ja als „Gestammel“ charakterisierte, hätten die christlichen Theologen, die ebenfalls einen „ohnmächtigen“ und „leidenden Gott“ verkünden – oft „bewundernswert findige Leute“, wenn es darum gehe, ihren Gott zu retten –, „weniger Skrupel“ als jener: „Sie

Liebe erkennt“, und von einer „Selbstbegrenzung“ des Handelns Gottes bis zur Ohnmacht des Kreuzes, das als „Widerlegung der Allmacht Gottes“ erscheinen müßte, „wenn nicht Jesu Tod in Einheit mit seiner Auferweckung gerade ihr göttliches Wesen erschlosse“. Vgl. hierzu auch Werner H. Ritter u.a., *Der Allmächtige. Annäherung an ein umstrittenes Gottesprädikat*, Göttingen 1997.

<sup>3</sup> Arnold Künzli, *Gotteskrise. Fragen zu Hiob – Lob des Agnostizismus* (rowohlt's enzyklopädie 55596), Reinbek 1998.

<sup>1</sup> Hans Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme* (suhrkamp taschenbuch 1516), Frankfurt a.M. 1987.

<sup>2</sup> Zum Gespräch mit Hans Jonas vgl. Hans Hermann Henrix, *Machtent-sagung Gottes*, in: Johann Baptist Metz (Hrsg.), „Landschaft aus Schreien“. *Zur Dramatik der Theodizeefrage*, Mainz 1995, 118-143. Thomas Pröpper, *Art. Allmacht Gottes*, in: *LThK3 I*, 1993, 412-417 spricht von einer „Spezifizierung“ des theologischen Allmachts-Verständnisses dadurch, „daß der Glaube den offenbaren Gott selber als

wissen aufs erfreulichste Bescheid. Ihr Gott ist gleichsam online ...“ Demgegenüber Künzlis Fazit: „Auschwitz hat ein für allemal die Einheit des gleichzeitig gütigen und allmächtigen Gottes zerschlagen und die Theologie der monotheistischen Religionen vor die unbarmherzige Alternative gestellt: Entweder ist Gott allgütig, dann aber ist er nicht allmächtig; oder er ist allmächtig, dann aber ist er nicht allgütig. Wobei dann immer noch die Frage offenbliebe, warum er die Menschen so geschaffen hat, daß sie zu Auschwitz fähig sind. Das alles bedeutet eine Rechtfertigung des toilen Menschen von Nietzsche, der am hellen Tage auf dem Marktplatz mit der Laterne Gott sucht und feststellt: Gott ist tot. Gemeint ist: Der biblische Gott ist tot.“ (257-259)

Doch was hier als vollmundiges Verdikt der von Auschwitz aufgerüttelten heutigen Theologie daherkommt, fällt in einem hohen Maß auf deren Kritiker zurück.<sup>4</sup> Überhaupt ist für einen Theologen nur schwer nachvollziehbar, welch ein fundamentalistisches Bild der Bibel und ihres Aussagewillens Künzli und vergleichbare Autoren im Gegensatz zu ihrer andernorts geübten hermeneutischen Sensibilität vor Augen haben ...<sup>5</sup>

Gleichwohl: Der „Eindruck“, der sich von der theologischen Rede über einen ohnmächtig-leidenden Gott her als „Ohnmacht der Theologie“ bzw. als „Alibi-Theologie“ aufdrängt (263), dürfte einem breiten gesellschaftlichen Konsens in Mitteleuropa entsprechen. Die „Lösung“, für die Künzli selbst plädiert, ist ein – auf den ersten Blick sympathischer – „Agnostizismus“, der die Existenz Gottes nicht leugnet, aber – auf der Linie des biblischen Bilderverbots – ein „Wissen“ in religiösen Fragen ablehnt; der ebensowenig die Legitimität und die Macht religiöser Bedürfnisse abstreitet, aber nicht auf esoterische Praktiken und den Boom der Neu-Religionen ausweicht; und der schließlich die Menschenrechte und das biblische Liebesgebot zu respektieren sucht – auch ohne die Möglichkeit einer transzendentalen Letztbegründung (310f).

Hat die heutige Theologie – gemessen an dieser sie eher karikierenden Darstellung – überzeugendere, glaubwürdigere Wege gefunden, selbst noch im Angesicht von Auschwitz von „Gott“ zu sprechen? Oder bleibt für einen

redlichen Zeitgenossen nur die Möglichkeit eines solchen sich bescheidenden Agnostizismus?

### *Theodizee-empfindliche Gottesrede*

Wie kaum ein anderer Theologe hat *Johann Baptist Metz*, zumal in den späteren Jahren seiner Lehrtätigkeit, sich von den quälenden Fragen der Zeit, besonders der deutschen Vergangenheit, bewegen lassen und seine bisherige Theologie als „Theologie nach Auschwitz“ neu justiert. Sein Schüler *Tiemo Rainer Peters* hat in einer Studie über seinen Lehrer mit dem bezeichnenden Untertitel „Theologie des vermißten Gottes“<sup>6</sup> dessen Denk-Weg einfühlsam und sachkundig nachgezeichnet und darin auch die „radikale Wende“, die bei Metz der „Zivilisationsbruch“ auslöste, der sich mit dem Ortsnamen Auschwitz verbindet: „Der Völkermord an den Juden entlarvt das zivilisatorisch vorausgesetzte Urvertrauen (und alle Theorie, die darauf aufbaut) als blanke Fiktion, unterbricht den geschichtstheologischen Idealismus und führt den immer unhaltbarer gewordenen Absolutheitsanspruch des Christentums definitiv ad absurdum: ‚Der nachdenkliche Christ weiß, daß in Auschwitz nicht das jüdische Volk gestorben ist, sondern das Christentum.‘ Metz zitiert diese These Elie Wiesels mehr oder weniger kommentarlos.“ Angesichts von Auschwitz gibt es daher für Metz „keine Stimmhaltung, keine Verhältnislosigkeit; sie wäre, wo sie versucht wird, schon wieder geheime Komplizenschaft mit dem unbegriffenen Grauen.“ Deshalb läßt sich in Zukunft „keine Theologie“ mehr treiben, „die so angelegt ist, daß sie von Auschwitz unberührt bleibt bzw. unberührt bleiben könnte“ (128f, 135).

Im Bewußtwerden der Situation „nach Auschwitz“ drängte sich Metz „die Gottesfrage in ihrer merkwürdigsten, in ihrer ältesten und umstrittensten Version“ auf: „in der Gestalt der *Theodizeefrage*, und das nicht in existentialistischer, sondern gewissermaßen in politischer Fassung: Gottesrede als Schrei nach der Rettung der Anderen, der ungerecht Leidenden, der Opfer und Besiegten in unserer Geschichte. Wie auch könnte man, so wurde mir deutlich, ‚nach Auschwitz‘ ohne diese Frage nach der

<sup>4</sup> Künzli nennt als *Stimmen der Theologie – neben dem Überblick von Günter Schwy, Abschied vom allmächtigen Gott, München 1995 – einen Aufsatz von Johann Baptist Metz (in: Diagnosen zur Zeit, Düsseldorf 1994) und einen Zeitungsartikel von Dorothee Sölle (in: „Basler Magazin“ vom 15.4.1995)!*

<sup>5</sup> So verweist Künzli ohne Vorbehalte auf Franz Buggle, Denn sie wissen nicht, was sie glauben – Oder warum man redlicherweise nicht mehr Christ sein kann, Reinbek 1992, und belegt mit Offb 2,23, „daß selbst Jesus einen Kindermord plant“ (199)?

<sup>6</sup> *Tiemo Rainer Peters, Johann Baptist Metz. Theologie des vermißten Gottes (Theologische Profile), Mainz 1998. Vgl. hierzu die wohl jüngste Äußerung von Metz selbst zur Theodizeefrage: Theodizee-empfindliche Gottesrede, in: „Landschaft aus Schreien“ (Anm. 2), 81-102. Zu dem durch die Metapher Auschwitz charakterisierten Paradigmenwechsel in der Theodizeefrage vgl. Regina Ammicht-Quinn, Von Lissabon nach Auschwitz. Zum Paradigmenwechsel in der Theodizeefrage (Studien zur theologischen Ethik 43), Freiburg i. Ue. / Freiburg i. Br. 1992 (s. u.).*

eigenen Rettung fragen! Die Gottesrede ist entweder die Rede von der Vision und der Verheißung einer großen Gerechtigkeit, die auch an diese vergangenen Leiden rührt, oder sie ist leer und verheißungslos – auch für die gegenwärtig Lebenden.“ Bei dieser Wiederaufnahme des Theodizeethemas in der Theologie geht es nach Metz nicht um den Versuch einer verspäteten „Rechtfertigung Gottes“ angesichts der Übel, der Leiden und des Bösen in der Welt, sondern vorrangig, wenn nicht ausschließlich, um die Frage, „wie denn überhaupt von Gott zu reden sei angesichts der abgründigen Leidensgeschichte der Welt, seiner Welt“.<sup>7</sup>

Hierzu wäre es nötig, das „jüdische Erbe“ im Christentum neu zu entdecken: „das ‚Schon im Noch-nicht‘“, „die Gegebenheit des Heils in der Hoffnung“. „Haben nicht vielmehr auch die Christen noch etwas zu erwarten und zu befürchten – nicht nur für sich selbst, sondern für die Welt und ihre Geschichte im ganzen? Müssen nicht auch die Christen ihr Haupt erheben dem messianischen Tag des Herrn entgegen?“ Anders gesagt: „Wer die christliche Botschaft so hört, daß es in ihr nichts mehr zu erwarten, sondern nur noch etwas zu ‚konstatieren‘ gilt, der hört falsch“, hört letztlich einen „Siegermythos“. (131f)<sup>8</sup>

Daß Christen und die Kirchen der politischen Religion des Nationalsozialismus nicht stärker widerstanden und sich ihren allerersten Glaubens- und Leidensgenossen nicht an die Seite gestellt haben, nötigt Metz zu selbstkritischen Fragen wie diesen: „ob die in Israel stets geschichtlich gedeutete Erlösung im Christentum ‚nicht zu strikt verinnerlicht und individualisiert‘ worden ist; ob ‚sich unser christlicher Glaube an das in Christus verbürgte Heil nicht unter der Hand zu einer Art Sinnoptimismus verdinglicht‘ hat, ‚der radikale Unterbrechungen und Sinnkatastrophen gar nicht mehr so recht wahrzunehmen vermag‘, sondern eine ärgerliche und ‚typisch christliche Verblüffungsfestigkeit‘ ausbildete (134).

Metz seinerseits hat Vorbehalte gegen die Rede von einem „leidenden“ Gott, der „mit“ seiner vom Leid durchkreuzten Schöpfung leidet: „Entsprechend läßt man die Rede vom allmächtigen Schöpfergott fallen. Man wagt nicht mehr, von Gottes Allmacht zu sprechen angesichts der himmelschreienden Zustände seiner Schöpfung. Wie auch könnte man ihn, wäre er denn allmächtig, anders verstehen denn als apathischen Götzen und als Moloch?

Indes, die vom leidenden und mitleidenden Gott sprechen, unterstellen gleichwohl eine bestimmte Form von Allmacht, nämlich die Allmacht und Unbesiegbarkeit seiner Liebe ... Liegt dann aber nicht so etwas wie ein semantischer Betrug vor, wenn man, gewollt oder ungewollt, bei Gott von einem Leiden spricht, das eigentlich nicht wirklich scheitern, nicht untergehen kann?“<sup>9</sup>

Er sieht in solchen Denk- und Sprechversuchen – zumal „nach Auschwitz“ – „zu viel trinitätstheologisch eingekreistes und aufgehobenes Leiden in Gott und zu wenig zeitlich gespanntes Leiden an Gott“, „zu viel theologisch kluge Antworten auf die Fragen: Wer ist Gott? Wo ist Gott? und dadurch zu wenig Artikulation der biblischen Urfrage: *Wo bleibt Gott?*“ (147) An dieser Stelle hat Metz' Forderung einer „Theodizee empfindlichen“ Sprache und Praxis der christlichen Gottesrede ihren Ort:<sup>10</sup> Wie kann man in der theologischen Reflexion und gleichzeitig bei Gott – dem Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs – bleiben? Wie lebt man, theologisch, mit den im Schrei der Leidenden offen bleibenden letzten Fragen, die der Theologie zu beantworten nicht gestattet und die zu fragen ihr dennoch aufgegeben ist? Metz erinnert an das *Gebet* als die zur Rückfrage an Gott gewordene, auf Antwort verzichtende Frage der Theodizee: „Die Rede ‚über‘ Gott stammt allemal aus der Rede ‚zu‘ Gott, die Theologie also aus der Sprache der Gebete.“ Und deren Sprache ist „nicht nur universeller, sondern auch spannender und dramatischer, viel rebellischer und radikaler als die Sprache der zünftigen Theologie“; in ihr kann man „auch sagen, daß man nicht glaubt“. Gebete sind, so gesehen, „die Heimstatt negativer Theologie“, „praktiziertes Bilderverbot“, „wehrlose Weigerung, sich von Ideen oder Mythen trösten zu lassen“, „Gottespassion“. (153f)<sup>11</sup>

Eine solche sich ihrer eigenen Grenzen neu vergewissernde Theologie kann dann auch einer „Noch- oder Nachmoderne“, die sich etwas darauf zugute hält, Gott losgeworden und dafür wieder in den Besitz von Göttern gekommen zu sein, „die subversive und mythenkritische Kraft des biblischen Gottesgedächtnisses“ entgegenhalten und den vielgestaltigen „Reichtum“ postmoderner Krisenbewältigungsstrategien als das entlarven, was er ist: „verzwiefelte Endlichkeit und Überkompensation des Gottesverlustes; Selbstbehauptung um jeden Preis, auch auf Kosten des Selbst und – diese Konsequenz ist längst

<sup>7</sup> So Metz i.c. 82.

<sup>8</sup> Vgl. die Bemerkung von Metz, daß wir Christen vermutlich „zuviel reine Ostersonntagschristologie und zuwenig Karsamstagschristologie“ haben (ebd. 84) und daß oft unbedacht bleibt, „daß alle Gottesprädikate in den biblischen Traditionen – von der Selbstdefinition Gottes in der

Exodusgeschichte bis zum johanneischen Wort ‚Gott ist Liebe‘ – einen Verheißungsvermerk tragen“ (96).

<sup>9</sup> So in „Landschaft aus Schreien“ 93.

<sup>10</sup> Vgl. ebd. 97-102.

<sup>11</sup> Vgl. ebd. 98f.

erkennbar – auf Kosten der Anderen, der Fremden ...“ (145)<sup>12</sup>

### *Wiederentdeckung einer Theologie der (An-)Klage*

In dieselbe Richtung stößt der von *Gotthard Fuchs* herausgegebene Band „Angesichts des Leids an Gott glauben? Zur Theologie der Klage“, in dem die Referate einer Tagung der Kath. Akademie Rabanus Maurus dokumentiert sind, die im Oktober 1994 in Fulda stattfand.<sup>13</sup> Die Themen der Beiträge sind weit gespannt: zur atheistischen und gläubigen Gestalt der Theodizee-Frage in der Neuzeit (G. Neuhaus in Auseinandersetzung mit H. Lübke und G. Streminger), zur Dichtung Paul Celans (G. Fuchs), zu alt- und neutestamentlichen Leidens- und Klagetexten (W. Groß, R. Dillmann), zur Beziehung zwischen Mystik und Theodizee (G. Fuchs), zur Hiobs-gestalt bei jüdischen Dichtern unserer Zeit (G. Langenhorst), zur Theologie der Anklage (K.-J. Kuschel).

Der Herausgeber akzentuiert in seiner „Einführung“ zurecht die Verschärfung der Theodizee-Problematik im Angesicht Gottes, räumt aber ebenso offen die Unfähigkeit des „bürgerlich“ gewordenen Christentums ein, im Leid klagend und anklagend vor Gott zu treten.

„Erst dort nämlich, wo an Gott geglaubt werden kann, und wo das Verhältnis von Gott und Welt, Gott und Mensch als die Beziehung wechselseitiger Freiheit bestimmt wird, taucht der Welt-Schmerz in jener abgründigen Wucht und Schärfe auf, die mindestens für die europäische Geschichte typisch ist ... Erst in der biblisch dokumentierten Geschichte der Entdeckung Gottes, in der er aus überschwinglicher Freiheit das andere seiner selbst will und schafft – Mensch und Welt also –, eröffnet sich auch jener Freiraum, in dem der Mensch vor Gott klagen, ja ihn selbst anklagen kann.“ Als Beleg dient u.a. ein Tagebucheintrag von Fridolin Stier, dem „großen Klagepropheten dieses Jahrhunderts“, vom 11. März 1973: „Mein Problem ist nicht, ob Gott ist oder nicht, das meine beginnt damit, daß Er ist ...!“

Hieraus folgt nicht weniger, als daß erst die Voraussetzung (eines) Gottes die Menschheitsfrage nach dem Leid so dramatisch macht, weil Christinnen und Christen – wenn sie bei der Sache ihres Glaubens bleiben – trotz des Leids darauf beharren, „daß alles (!) sehr gut ist, daß

Himmel und Erde erfüllt sind von seiner Herrlichkeit“. Und mit der Wechselseitigkeit der Beziehung von Gott und Mensch ist nach Fuchs nicht nur gegeben, „daß der Mensch angesichts von Leid und Schuld, von Schicksal und Übel förmlich himmelschreiend und verzweifelt klagen kann und muß – auch umgekehrt ist zu fragen, inwiefern Gott an der Welt und am Menschen leidet ...“. Wird also, biblischem Bundes-Denken gemäß, die abgründige Frage nach dem Leiden in strenger Wechselbeziehung gestellt, wie es in diesem Buch vorgeschlagen wird, dann folgen weitere Fragen: Für den religiösen Menschen in seiner Untröstlichkeit wird die Erfahrung von Gebet und Klage zum Schrei nach Gott selbst; dem Leiden an der Welt, ihrer Endlichkeit und Pervertiertheit, korrespondiert das Leiden an Gott. Umgekehrt aber taucht auch die Erschütterung durch das Leiden Gottes am Menschen und der Welt auf.

Ähnlich entschieden wie Metz widerspricht Fuchs dem (Selbst-)Mißverständnis, „als sei der christliche Glaube die Bereitstellung von Antworten auf alle Lebensfragen aus dem umfassenden Arsenal göttlicher ‚Lösungen‘; wahr ist vielmehr, daß dort, wo Gott einfällt, alle verbreiteten Antworten allererst in Frage gestellt werden, in Hiob-Fragen, in Jesus-Fragen durchaus. Deren Status ist aber nicht spekulativ oder nur theoretisch, sondern steht in einem konkreten Handlungszusammenhang ...“

Die Glaubensnot angesichts des Leids wird in einem „bürgerlich“ gewordenen Christentum dadurch verstärkt, daß hier „das Wissen um diesen dramatischen Charakter des Gottesglaubens“ weithin „vergessen oder abgespalten“ wurde. „Dort freilich, wo Gott nicht mehr angeklagt und seine Gegenwart nicht mehr eingeklagt werden, fällt die Wucht der Rechtfertigung angesichts des Leidens auf den Fragesteller selbst zurück ... Wo der Glaube an Gott, den Retter und Richter, kraftlos wird, bleibt die richtende menschliche Vernunft mit sich allein – und die christliche Befreiungsbotschaft von Gott, dem Retter und Richter, wird bedeutungslos. Durch solch selbstverschuldete Spannungslosigkeit geriet das Christentum erst recht in den Verdacht, die Menschen und die Menschheit verträumt mit sich und dem Leiden allein zu lassen.“

So können die einzelnen Beiträge des reichen Bandes, geordnet und gedeutet durch einen sensiblen Herausgeber, nicht nur zu einer „Theologie der (An-)Klage“,

<sup>12</sup> Vgl. ebd. die Schlußbemerkung: „Nicht nur der einzelne Mensch, auch die Idee des Menschen und der Menschheit ist verletzlich. Nur wenige bringen die gegenwärtigen Humanitätskrisen mit Auschwitz in Verbindung, etwa die zunehmende Taubheit gegenüber allgemeinen und großen Ansprüchen und Wertungen, den Solidaritätsverfall, das Anpassungsschlaue Sich-Kleinmachen, die zunehmende Weigerung, das Ich

des Menschen mit moralischen Perspektiven überhaupt auszustatten usw. ... Beginnt hier womöglich der Sturz jeder universellen Moral? Beginnt hier das Stadium der moralischen Erschöpfung Europas, von der gegenwärtig so viel zu hören ist? Ein Theodizee-bewußtes und deshalb leidempfindliches Christentum wäre hier dringlicher als je gefragt und gefordert.“ (102)

sondern zugleich zur „Wiederentdeckung der Theodramatik der Weltgeschichte im Lichte des christlichen Glaubens“ anstoßen.

Eine vergleichbare Absicht verfolgt auch der von *Manfred Görg* und *Michael Langer* herausgegebene Band „Als Gott weinte. Theologie nach Auschwitz“,<sup>14</sup> der freilich schon in seinem Titel – gemessen an den Metz'schen Vorbehalten – sich etwas vergreift. Nach einer Auslotung des „Problemhorizonts“ einer „Theologie nach Auschwitz“ (mit Beiträgen u.a. von Clemens Thoma und Jürgen Moltmann) äußern sich zwölf Vertreter der traditionellen Disziplinen der Theologie: vom Alttestamentler bis zum Religionspädagogen und Liturgiewissenschaftler. Im „Vorwort“ der Herausgeber wird auf den unterschiedlichen Charakter der einzelnen Beiträge hingewiesen, die teils „gegensätzliche Positionen“ vertreten und geradezu „ein Spektrum gattungsverschiedener Prägung“ anbieten: „Die meditative Reflexion steht neben der wissenschaftlichen Abhandlung, eine Thesenreihe oder ein Statement neben dem kritischen Rückblick. Allen Beiträgen, ob von der Hand älterer oder jüngerer Verfasser, ist jedoch die Einsicht eigen und gemeinsam, daß es gerade die Sache christlicher Theologie sein muß, in Auschwitz ein Signal für eine Umkehr des Redens von und über Gott zu sehen.“

Am stärksten beeindruckt hat mich aus den vielfältigen Aspekten und neben den Schilderungen unbeschreiblichen jüdischen Leidens der überlange, fast ein Fünftel des Buches ausmachende Beitrag des früheren Bamberger, jetzt Tübinger Pastoraltheologen *Ottmar Fuchs*: „Kontextuelle Christologie im Horizont unbedingter Solidarität“ (162-202, mit 221 z.T. umfangreichen Anmerkungen!). Fuchs versucht in einer neuen hermeneutischen Situation, im Rückblick auf Auschwitz, aber auch angesichts des Bruder- und Völkermords im Südsudan, in Amazonien oder Bosnien, eine Christologie im Sinne einer Verbindungsdynamik zwischen Christentum und Judentum zu entwickeln, die sich in die geschichtlichen und kosmischen Räume hinein weitet (s.u.).

### Überprüfung der Theodizee-Argumente

Quer zu diesen Trends scheint – zumindest auf den ersten Blick – die „Quaestio disputata“ zu liegen, die *Armin Kreiner*, Professor für Fundamentaltheologie und Religionswissenschaft in Mainz, unter dem Titel „Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente“ veröffentlicht hat.<sup>15</sup> Sie wirkt ein wenig zeitabgehoben, der Name Auschwitz kommt kaum vor; man könnte versucht sein, das ihr zugrundeliegende Theologieverständnis und die in ihr begegnende Argumentation als „rationalistisch“ zu charakterisieren.<sup>16</sup> Doch wer sich dieser gewichtigen Arbeit, der Denk- und Argumentationslust ihres Autors wie seiner profunden Belesenheit und Literaturkenntnis wirklich aussetzt, gewinnt hier im Blick auf die seit Auschwitz neu entbrannte Theodizee-Debatte und die mit ihr verbundenen offenen Fragen ein Mehrfaches an Klarstellung, als dies vermeintlich engagiertere Veröffentlichungen zu erbringen vermögen.

Kreiner geht es in seiner Studie „Gott im Leid“ vorrangig um „die Frage, ob und inwiefern man ‚im Leid‘, d.h. in einer Welt voller Übel und Leid, vernünftigerweise an Gott glauben kann“, und eher nebenbei – wie der Buchtitel ja auch zu interpretieren wäre – um die „Frage, ob Gott selbst leidet“. Des Autors Interesse gilt auch nicht den großen Gestalten der Geistesgeschichte als solchen, die sich mit dieser Thematik befaßt haben, sondern den *Argumenten*, die im Lauf der Geschichte als Antworten auf die Frage gefunden wurden, die sich aus dem Bekenntnis zu einem allmächtigen und sittlich vollkommenen Gott in einer Welt voller Leid ergibt. Im Gegensatz zu anderen, die das Theodizee-Problem für „definitiv unlösbar“ erachten, erscheint es Kreiner als „völlig unbegreiflich, wie man dieses Problem für definitiv unlösbar erklären und desungeachtet weiterhin die Botschaft von einem gütigen und allmächtigen Gott verkündigen kann“ (10f). Und er verhehlt in der „Einleitung“ seines Werks nicht seine Vorliebe für angloamerikanische Autoren, die am meisten seinen „Ideal- und Zielvorstellungen von

<sup>13</sup> Gotthard Fuchs (Hrsg.), *Angesichts des Leids an Gott glauben? Zur Theologie der Klage*, Frankfurt a.M. 1996.

<sup>14</sup> Manfred Görg – Michael Langer (Hrsg.), *Als Gott weinte. Theologie nach Auschwitz*, Regensburg 1997.

<sup>15</sup> Armin Kreiner, *Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente* (*Quaestiones disputatae* 168), Freiburg 1997. Vgl. auch dessen frühere Arbeit: *Gott und das Leid*, Paderborn 3 1995.

<sup>16</sup> Gegen diesen Vorwurf und seine Präferenzen für angloamerikanische Autoren vgl. dessen Replik: „Sollte er (s.c. dieser Vorwurf) mit den ge-

nannten Standards zusammenhängen, so bin ich eben ein ‚Rationalist‘, und ich bin dies aus Überzeugung. Könnte Religiosität nur mit semantischem Obskurantismus und argumentativem Anarchismus einhergehen, so wäre daran meines Erachtens etwas faul. Gerade die angloamerikanische sprachanalytisch orientierte Religionsphilosophie hat mir gezeigt, daß dies nicht der Fall ist. ... Im übrigen scheint mir die abendländische Theologie diesen – oder jedenfalls ähnlichen – Standards ihre mittelalterliche Glanzzeit zu verdanken.“ (13)

theologischer und religionsphilosophischer Reflexion“ entsprechen: „dem Bemühen um begriffliche Klarheit, argumentative Transparenz, logische Kohärenz, unpräntöse Sprache, allgemeine Verständlichkeit und objektive Sachlichkeit“ – auf der Basis einer sprachanalytisch geschulten Denktradition (12f).

### – Die Präzisierung des Problems

Weil die Herausforderung für die Gläubigen, die seit dem 18. Jh. im Anschluß an G.W. Leibniz mit „Theodizee“ bezeichnet wird, inzwischen einen „hydraköpfigen Charakter“ angenommen hat, sucht Kreiner zunächst das Problem, wie es sich *heute* stellt, zu präzisieren: Weil zumindest seit Hume und Kant die Existenz Gottes selbst nicht mehr über jeden vernünftigen Zweifel erhaben ist, gehe es heute beim Theodizee-Problem „nicht um die Rechtfertigung Gottes seitens des Menschen“ (wie es die Etymologie des Ausdrucks *theo-dizee* nahelegt), sondern „um die *Rechtfertigung des Glaubens an Gott angesichts des Einwands seiner offenkundigen Widersprüchlichkeit* bzw. Irrationalität“ (24). Letztere besteht wesentlich darin, daß es „kaum vorstellbar“ ist, „daß Gott als allmächtiger Schöpfer dieser Welt nicht verantwortlich ist für deren Strukturen, unter denen empfindungsfähige Lebewesen unsäglich zu leiden haben“ (27).

Aus dem Befund, daß Leiderfahrungen „keine primär theoretische Angelegenheit“ sind, läßt sich nach Kreiner nicht der Schluß ziehen, daß auch das Theodizee-Problem „kein theoretisches“ darstelle. Vielmehr erwecke der Rekurs auf die praktische Option nicht selten „das Eingeständnis einer intellektuellen Kapitulation“ bzw. „den Eindruck einer argumentativen und intellektuellen Bankrotterklärung des theistischen Bekenntnisses“ (39f). „Typisch neuzeitlich“ sei auch nicht das Theodizee-Problem als solches, sondern „eher die zunehmende Bereitschaft, die Erfahrung von Übel und Leid als gewichtiges Argument für die Unhaltbarkeit des theistischen Bekenntnisses in Anspruch zu nehmen“ (41).

Ziel des Theodizee-Projekts innerhalb der christlichen Tradition war und ist, zu zeigen, daß gegen diese Tradition „keine stichhaltigen und unabweislichen Gründe“ sprechen – auch wenn mit dieser Absicht nicht zugleich garantiert werden könne, daß die christliche Tradition im Prozeß der Theodizee „unverändert“ bleiben werde (47). Dementsprechend werden in Kreiners Buch die wesentlichen Lösungsvorschläge des Theodizee-Problems auf ihre „Stichhaltigkeit“ überprüft: „*Reductio in mysterium*“, dualistische Lösungsversuche (mythologischer und prozeß-

theologischer Art), das Übel als „*privatio boni*“, Leid als Sündenstrafe, Gottes Leiden und die Theodizee-Frage, Theodizee in praktischer Perspektive, das Argument der Willensfreiheit, der Zusammenhang Freiheit-Allmacht-Allwissenheit, das Problem der natürlichen Übel.

Aus dieser Arbeit werden nachfolgend – ihres Klärungspotentials in der Rückschau auf bisher dargestellte Positionen wie ihres grundlegenden Charakters wegen – relativ ausführlich die wichtigsten Ergebnisse vorgestellt, selbstverständlich ohne die jeweiligen sorgfältigen Begründungen und Belege.

### – „Geheimnisthaftigkeit“ und „Leidensfähigkeit Gottes“

Sucht man mit einem monotonen Hinweis auf die „*Geheimnisthaftigkeit Gottes*“ alle brisanten und kritischen Anfragen an Gott abzublocken – ein Weg, der heute nicht selten eingeschlagen wird –, dann läßt sich damit nach Kreiner für niemand ein Glaubensbekenntnis in Verbindung bringen, dem an dessen Rationalität und aufweisbarer Wahrheit gelegen ist (77f).

Auch die seit dem 19. Jh. sich anbahnende These von einer „*Leidensfähigkeit Gottes*“ (im Unterschied zu der bis dahin beanspruchten „Unveränderlichkeit“ und „Allmacht“ Gottes), die der atheistischen Kritik am traditionell-theistischen Gottesbegriff gewissermaßen den Wind aus den Segeln nehmen soll, führt für Kreiner an diesem Punkt keinen Schritt weiter, und zwar aus zwei Gründen: „Erstens muß man einem Gott, der die Macht hat, die Welt zu erschaffen, vielleicht nicht notwendig auch Allmacht im traditionellen Sinn zuschreiben, wohl aber die Macht, z.B. Auschwitz verhindern zu können. Warum hat Gott dies nicht getan? Der Hinweis, Gott selbst habe in Auschwitz gelitten, stellt keine Antwort auf diese Frage dar ... Zweitens bleiben die eschatologische Hoffnung auf eine Erlösung und damit der soteriologische Charakter der christlichen Botschaft nur dann intelligibel, wenn Gott zumindest die Macht hat, dem Leiden in seiner Schöpfung ein Ende setzen zu können. Wenn Gott diese Macht nicht hat, bricht die gesamte Soteriologie zusammen, und damit auch jener theistische Restbestand, der hier überhaupt noch eine Rede von Gott erkennen läßt. Wenn Gott diese Macht hat, stellt sich die Frage, warum er das Leid nicht schon hier und heute beendet? Hinsichtlich dieser Frage hilft nun der Hinweis auf das Mitleiden Gottes keinen Schritt weiter. Entweder besitzt Gott diese Macht nicht, dann wäre die Hoffnung auf endgültiges Heil ein tragischer Irrtum; oder er besitzt diese Macht zwar,

macht aber vorerst davon keinen Gebrauch. Dann stellt sich die Frage nach den Gründen und damit die Theodizee-Frage erneut.“ (184).

– *Übel als „notwendige Mittel zur Erreichung guter Zwecke“*

Während in der neueren Diskussion des Theodizee-Problems die Frage, warum Gott das Übel zuläßt, „weitgehend als unbeantwortbar“ gilt, wurden in der Tradition Lösungen vorgeschlagen, nach deren gemeinsamer Grundstruktur die Übel als „notwendige Mittel zur Erreichung guter Zwecke“ gelten (207). Den bedeutendsten Wert, der in der Vergangenheit immer wieder genannt wurde, stellt die *menschliche Willensfreiheit* dar (212). Auf sie kommt es Gott an; aber sie schließt das Risiko falscher Entscheidungen und damit auch die Möglichkeit von Leid ein, das daraus resultiert.

Kreiner favorisiert hier anstelle der „augustinisch“ geprägten Tradition, derzufolge das menschliche Dasein auf tragische Weise aus einem ursprünglich vollkommenen in einen leidvollen Zustand geriet (Sündenfall/Erbsünde), die „irenäische“ These des Engländers John Hick, die unter dem Begriff des „*soul-making*“ bzw. „*person-making*“ bekannt geworden ist. Sie sieht den Menschen als ein Wesen, das sich aus unvollkommenen Anfängen zu personaler Vollendung hin entwickelt (237). Das Ziel der Evolution liegt in der Entwicklung sittlich guter Personen, die sich frei für das Gute und für Gott entscheiden; und der zentrale Wert menschlicher Willensfreiheit gründet in einer im Kontext der Evolution von Lebensformen qualitativ neuen Daseinsstufe: in der Ermöglichung personalen Seins (251).

Doch der *zentrale Einwand*, der den existentiellen Nerv jeder Theodizee trifft, die Leid und Übel in einen Zusammenhang mit der Realisierung bestimmter Werte zu bringen sucht, betont, „daß das faktische Ausmaß an Leid in dieser Welt den Wert der Freiheit nicht aufwiegen kann“. Deswegen sei es für einen sittlich vollkommenen Gott nicht zu rechtfertigen, das mit der Erschaffung freier Wesen verbundene Risiko einzugehen. Also nicht einfach schon die Tatsache von Übel/Leid, wohl aber „*deren Ausmaß*“ spricht nach wie vor gegen die Existenz Gottes, wie Kreiner einräumt: „Erscheint ein Gott, der das Risiko der Schöpfung freier Wesen eingeht, nicht wie ein skrupello-

ser Kalkulierer, der ohne jede Rücksicht auf die Opfer ausschließlich auf die Gesamtbilanz schießt? Und erscheint der Mensch, der diesen ‚Gott‘ akzeptiert, nicht wie der zynische Komplize seines Buchhalter-Gottes, der sein uneingeschränktes Einverständnis mit dem Leid erklärt, wiederum ohne die geringste Rücksicht auf die Opfer?“ (259, 261).

Für eine *Gegenargumentation* wird der entscheidende Punkt nicht schon durch die Frage „Warum gibt es (unverdientes) Leid?“ berührt, sondern erst durch die andere Frage „*Warum gibt es den Menschen?*“ Die Überzeugung, es wäre besser, wenn es den Menschen nicht gäbe, läßt sich nach Kreiner „möglicherweise sogar mit einigermaßen plausiblen Gründen vertreten, aber aus begrifflichen Gründen schwerlich im Namen der Menschheit und vermutlich erst recht nicht von jemandem, der an die Existenz Gottes oder gar an die Menschwerdung Gottes glaubt ... Angesichts der Bedeutung der Willensfreiheit besteht die Alternative also nicht darin, die Menschen anders – nämlich ohne Willensfreiheit – zu erschaffen, sondern allenfalls darin, *etwas anderes als Menschen zu erschaffen*.“ Anders gewendet: „Aus der Behauptung, daß es für Gott besser gewesen wäre, das Risiko der Erschaffung freier Wesen besser nicht einzugehen, folgt unausweichlich, daß Gott nicht existiert – zumindest nicht jener Gott, der in den theistischen Traditionen geglaubt wird.“ (262f)<sup>17</sup>

– *Die „Keine-bessere-Welt-Hypothese“*

Die angezielte Realisierung des Werts der Willensfreiheit und seine Verteidigung können freilich gerade nicht erklären, „warum *auch die natürlichen Bedingungen* in einer von Gott erschaffenen Welt *in einem schier unermesslichen Ausmaß Leid verursachen*“ (321). „Die Tatsache, daß sich jeder auch nur halbwegs phantasiervolle Mensch relativ mühelos eine Welt vorstellen kann, die besser – im Sinne von weniger leidvoll – ist als die reale Welt, bildet einen prima facie gewaltigen Einwand gegen das theistische Bekenntnis ...“ (322) „Wenn aber eine bessere Welt als die reale möglich ist, läßt sich die Frage nicht mehr vermeiden, warum Gott nicht eine bessere erschaffen hat“ – etwa eine Welt mit weniger Krankheiten, Schmerzen, Naturkatastrophen usw. (327)

<sup>17</sup> In der Frage göttlicher „Allwissenheit“ bzw. göttlichen „Vorauswissens“ – im Zusammenhang mit menschlicher Willensfreiheit – kommt Kreiner zu dem Ergebnis: „Zukünftige (freie) Entscheidungen sind gegenwärtig kein möglicher Gegenstand wahren Wissens.“ (286) „Die Zukunft kann

nur dann als grundsätzlich offene gedacht werden, wenn sie gegenwärtig noch nicht existiert, weder in Gottes Geist noch anderswo, d.h. wenn sie kein möglicher Gegenstand wahrer Erkenntnis ist, weder für Menschen noch für Engel – und auch nicht für Gott.“ (297)

Doch seit dem epochalen Umbruch durch die naturwissenschaftliche Revolution des 16. und 17. Jhs kann die Auseinandersetzung zwischen naturwissenschaftlichem und religiösem Weltbild nicht mehr um die Frage kreisen, aus welchem Grund Gott *direkt* dieses oder jenes natürliche Übel bewirkt habe, sondern „nur mehr um die Frage, warum er eine Welt erschaffen hat, in der genau jene Naturgesetze gültig sind, die unter anderem auch derart leidvolle Ereignisse verursachen“ (331).

Aber hätte ein allmächtiger Gott überhaupt eine „bessere“, d.h. weniger leiderzeugende, Welt als die jetzt existierende erschaffen können? Wäre eine solche Möglichkeit nicht nur „logisch“, sondern auch „physikalisch“ möglich? Ließen sich einzelne Naturgesetze austauschen, ohne das System im ganzen zu verändern? Würden nicht vermeintliche „Optimierungen“ faktisch zu einem „Universum mit völlig anderen physikalischen Merkmalen“ und letztlich wohl auch „mit völlig anderen Bewohnern“ führen? (372)

Diese naturwissenschaftlich begründbare „Keine-bessere-Welt-Hypothese“, wie sie Kreiner abgekürzt nennt, geht von dem „anthropischen Prinzip“, der Existenz der menschlichen Gattung, aus und basiert auf der „Entdeckung, daß Biogenese und Anthropogenese nur in einem Universum möglich waren, das exakt bestimmte physikalische Werte aufweist, wie spezifische Ausgangsbedingungen sowie bestimmte Naturgesetze und -konstanten. Minimalste Abweichungen dieser Werte hätten die Entstehung von Leben definitiv vereitelt. Post factum erscheint diese physikalische ‚Feinabstimmung‘ wie eine Kette extrem unwahrscheinlicher Zufälle, von denen jeder für sich, erst recht aber alle zusammen förmlich nach einer Erklärung schreien. In diesem Kontext erlebt das teleologische Argument gegenwärtig ein – nach der Kritik durch Hume und Darwin – völlig unerwartetes und umso glänzenderes Comeback. Je unwahrscheinlicher diese Feinabstimmung erscheint, desto wahrscheinlicher wird offenbar die theistische Hypothese.“ (373f)<sup>18</sup>

Für Kreiner stellt eine theistische Erklärung dieses Befundes zwar eine durchaus mögliche, aber keineswegs

die einzig mögliche Deutung dar; er verfolgt sie aber im Duktus seiner Erwägungen nicht weiter.

Dieselben Naturgesetze, die – entweder aufgrund von zufälligen Ereignissen oder dank göttlicher Vorsehung – zur Entstehung des Menschen führten, sind nun auch ein möglicher Erklärungsgrund für die Entstehung der zahllosen *natürlichen Übel*, die das Leben insgesamt – nicht nur der menschlichen Gattung – mit Leid erfüllen. „Wenn die Entstehung der Menschheit untrennbar mit einer ganz bestimmten kosmischen und biologischen ‚Vorgeschichte‘ zusammenhängt, dann gehört diese ‚Vorgeschichte‘ – samt ihren physikalischen Ausgangsbedingungen, Gesetzen und Konstanten einschließlich der natürlichen Übel – eben zur Definition des Menschseins.“ (377)

Die genannten Argumente zur Begründung der „Keine-bessere-Welt-Hypothese“ sind nach Kreiners Urteil „selbstverständlich spekulativ“. Doch sie reichen für ihn aus, um die auf den ersten Blick hohe Plausibilität des anti-theistischen Einwands zu erschüttern, daß ein gütiger und allmächtiger Gott eine weniger leidvolle natürliche Welt erschaffen hätte (379).

Im Blick auf das Leid der Tiere, das theologischerseits „eines der hartnäckigsten Probleme“ darstelle, kommt Kreiner angesichts des animalischen Erbes im Menschen zu dem zusammenfassenden Schluß: „Auch dieses evolutive Erbe gehört jedoch zur Definition des Menschen, mitsamt seinen diversen egozentrischen Verhaltensprogrammen. Möglicherweise bildet aber gerade diese Programmatik einen idealen Ausgangspunkt für das Abenteuer des Menschseins auf seinem Weg aus dem Bereich animalischer Instinkte über das Reich der Sittlichkeit hin zum eschatologischen Reich Gottes. Wie das Reich der Sittlichkeit nur auf dem Fundament des Bösen errichtet werden kann, so kann auch das Reich Gottes nur auf dem Boden des Sittlichen wachsen ... Vielleicht besteht der ‚Sinn‘ der Tiere gerade darin, diese Möglichkeit in die Welt gebracht zu haben, ohne je von ihr Gebrauch machen zu können.“ (380, 389f)

<sup>18</sup> An dieser Stelle wäre es nötig, auf den entsprechenden Erkenntnisstand heutiger Naturwissenschaft einzugehen und die Möglichkeiten eines Gesprächs zwischen dieser und der Theologie zu bedenken. Vgl. hierzu: Gott, der Kosmos und die Freiheit. Biologie, Philosophie und Theologie im Gespräch, hrsg. von Gotthard Fuchs und Hans Kessler, Würzburg 1996 (das Buch ist aus einem langjährigen interdisziplinären Gespräch in der Arbeitsgruppe „Biologie und Theologie“ an der Universität Frankfurt a.M. erwachsen und dokumentiert auch eine Begegnung mit dem englischen Biochemiker und Theologen Arthur Peacocke; für Theologen interessant das Gesprächsfaiz von Hans Kessler, 189-232). Vgl. ferner: Arthur Peacocke, Gottes Wirken in der Welt. Theologie im

Zeitalter der Naturwissenschaften (1990), Mainz 1998; Urknall oder Schöpfung. Zum Dialog von Naturwissenschaft und Theologie, hrsg. von Wilhelm Gräß, Gütersloh 21997; Der Kosmos als Schöpfung. Zum Stand des Gesprächs zwischen Naturwissenschaft und Theologie, hrsg. von Johann Dorschner, Regensburg 1998. Sogar DER SPIEGEL Nr. 52/21.12.98 stand unter dem Titel „Gottes Urknall. Kosmologie an der Grenze zur Religion“. Nach Kessler (l.c. 226) wird die Wahrscheinlichkeit des Zusammenkommens der Faktoren, ohne die sich kein Leben und kein Mensch hätten entwickeln können, mit  $10^{-60}$  angegeben („der religiöse Mensch kann darin die transzendentalfügende ‚Hand‘ Gottes sehen“) ...

– Kreiners Fazit

Mit all diesen Argumentationen soll und kann die atheistische Negation des theistischen Bekenntnisses – wie Kreiner in seinem abschließenden „Resümee“ betont – nicht als „irrational“ erwiesen werden. Das Ziel der von ihm verfolgten „weichen“ Apologetik bestehe darin, die „Rationalität des theistischen Bekenntnisses aufzuweisen, und dies geschehe im wesentlichen dadurch, „daß gezeigt wird, warum die Einwände gegen das theistische Bekenntnis nicht stichhaltig sind“; das anti-theistische Argument lasse sich also nicht als deduktiver Gegenbeweis formulieren. Vor allem die zuletzt diskutierten Gründe erfüllten diese Bedingung. „Darum ist es nicht widersprüchlich, in einer Welt voller Leid an Gott zu glauben.“

Der Autor präzisiert selbst die „Reichweite“ seiner Argumentation: „Ich halte die hier vorgestellte Theodizee nicht für eine über jeden Zweifel erhabene Wahrheit, sondern für eine konsistente und kohärente theologisch-religionsphilosophische Hypothese, die auf mich eine hohe Überzeugungskraft ausstrahlt.“ Zusammengenommen würden die je einzelnen Annahmen „ein kohärentes Ganzes“ bilden, in das empirische, theologische und ethische Aussagen einfließen. Aufgrund der Überzeugungskraft dieses Gesamtbildes halte er „es zwar nicht für rational verpflichtet, wohl aber für rational gerechtfertigt, in einer Welt voller Leid weiterhin an einen allmächtigen und guten Gott zu glauben.“ (390-393)

In einem „Nachwort“ stellt Kreiner auch die praktisch-pastorale Relevanz einer solchen (nur) „theoretischen“ Sichtung von Theodizee-Argumenten heraus: „Kein Übel hat eine derartig niederschmetternde Wirkung wie das als völlig absurd und sinnlos empfundene Leid.“ Aber selbst in Leidsituationen, die buchstäblich sprachlos machten, breche in der Regel nach einiger Zeit „das Urbedürfnis nach Sinn“ wieder durch und verlange nach Antworten auf die beunruhigenden Fragen und Zweifel. (396)<sup>19</sup>

*Biblisch-christologische Aspekte*

Nach dieser Theodizee-Argumentation, die strikt auf der rational-diskursiven Ebene bleibt und den Raum des Glaubens und seiner Gründe ausspart, drängt sich die Frage neu auf, ob und wie von der Bibel und einer biblisch inspirierten Christologie her die durch Auschwitz

ausgelöste Theodizee-Provokation positiv aufgenommen werden kann.

Die von *Harald Wagner* unter dem Titel „Mit Gott streiten. Neue Zugänge zum Theodizee-Problem“<sup>20</sup> herausgegebenen vier Beiträge, die im Umkreis der Dogmatischen Seminare der Universitäten Münster und Bonn entstanden sind, demonstrieren auf ihre Weise, auf welchem Niveau, wie intensiv und vielschichtig in der Gegenwart die theologische Diskussion um die Theodizee-Frage sowohl nach außen wie nach innen geführt wird. Uns hier interessieren näherhin die darin aufspürbaren Glaubensargumente.

*Gerd Neuhaus*, Privatdozent für Fundamentaltheologie in Bochum, durch mehrere Aufsätze und eine Habilitationsschrift „Theodizee – Abbruch oder Anstoß des Glaubens“ (Freiburg 1994) ausgewiesen, zeigt angesichts der innerbiblischen Glaubensgeschichte, zumal Israels, daß dem biblischen Gottesglauben „nicht nur eine dezidierte Theodizeeanfälligkeit, sondern eine nicht minder ausgeprägte Theodizeefähigkeit eigen“ ist, wie besonders die durch das Babylonische Exil ausgelöste Theodizee-Frage und die darauf antwortende religiös-sittliche Neuorientierung des Jahwe-Glaubens verdeutlichen kann (31, 35-41): Gerade die Wahrnehmung und Artikulation von Widerspruchserfahrungen läßt jenem Gott auf der Spur bleiben, der sich gegenüber den menschlichen Gestalten des Begreifens als „stets größer“ erweist. Was sich in der Bibel worthaft als Protest und Klage artikuliert, ist stets von einem Unterstrom religiösen Vertrauens gehalten, das sich seinerseits aus der Erinnerung an eine Glaubensgeschichte nährt, die selbst schon eine Geschichte der Theodizeefrage darstellt. „Daß Gott in diesem Sinne nicht nur *Gegenstand*, sondern auch *Grund* der Theodizeefrage ist, befähigt dazu, diese Frage auch dort zu stellen und offenzuhalten, wo ihr einstweilen keine zufriedenstellende Antwort zuteil wird.“ (47)

*Magnus Striet*, Münster, geht vom Ergebnis der nachkantischen Entwicklung der *philosophischen* Reflexion des Gottesbegriffs aus: „daß die Vernunft die Wirklichkeit Gottes zwar als *denkmöglich* reflektieren kann, sie aber auf die *Geschichte* als den Ort eines möglichen Selbsterweises der Wirklichkeit Gottes und der Begegnung mit ihr angewiesen ist“; *Theologie* hat deshalb „Offenbarungstheologie“ zu sein, „Betrachtung aller Wirklichkeit sub specie Dei seipsum revelantis“.

<sup>19</sup> Ähnliche, leichter lesbare Gedankengänge finden sich bei *Peter Vardy*, *Das Rätsel von Übel und Leid* (1992). Aus dem Englischen übersetzt von *Clemens Wilhelm*, bearbeitet von *Perry Schmidt-Leukel*, München 1998.

<sup>20</sup> *Harald Wagner* (Hrsg.), *Mit Gott streiten. Neue Zugänge zum Theodizee-Problem* (Quaestiones disputatae 169), Freiburg 1998. Vgl. die von *Willi*

*Oelmüller* herausgegebenen *Tagungsberichte: Theodizee – Gott vor Gericht*, München 1990; *Wörter über man nicht schweigen kann. Neue Diskussion zur Theodizeefrage*, München 1992; ders., *Kant und die nicht erledigte Theodizeefrage*, in: *Orientierung* 58, 1994, 64-68.

Für die Theodizeeproblematik ist diese Verhältnisbestimmung von Philosophie und Theologie in doppelter Hinsicht bedeutsam. „Erstens folgt daraus, daß sich die Theodizee als wirkliche Frage nach Gott, die mit einem realen Gegenüber rechnet, nur noch in der Perspektive des Glaubens stellt. Ohne die Vorgabe des Glaubens, der beansprucht, daß Gott selbst sich in der Geschichte als Gott erwiesen hat, kann es eine Theodizee, in welcher Gestalt auch immer, nicht geben, ja hat sich die Theodizee als Problem für die menschliche Vernunft erübrigt ... Dies impliziert aber zweitens, daß die Theodizeefrage nicht mehr in abstrakter Weise gestellt werden kann, was den von dieser Frage vorausgesetzten Gottesbegriff angeht. Denn der für den christlichen Glauben konstitutive Gedanke der Selbstoffenbarung Gottes in der Geschichte Jesu setzt einen bestimmten Begriff von diesem Gott, so wie er sich in diesem Geschehen als er selbst offenbart hat, voraus, und zugleich weiß der Glaube auch nur, daß Gott so ist, weil er sich selbst so offenbart hat: daß dieser Gott wirklich ein Gott der bedingungslosen Güte und Liebe ist. Er weiß, daß der Gott, den Jesus in seiner bedingungslosen, auch noch den Widerspruch gegen seine Basileia-Verkündigung bis zum Kreuz durchhaltenden Zuwendung zu den Menschen als real präsent beanspruchte, und zu dem Gott sich durch seine Auferweckung bekannte, sich definitiv als der selbst offenbart hat, der unbedingt zum Heil der Menschen entschieden ist.“ (55f)

Provoziert durch Büchners „Lenz“ und mehr noch durch Dostojewskijs „Iwan Karamasow“, für den jede „nachträgliche“ Versöhnung und Wiedergutmachung „zu spät“ kommt und die Theodizeefrage daher „schon jetzt“ zu entscheiden ist, wendet sich Striet von der in Iwans Einwand steckenden bangen Frage her, „ob Gott diese Versöhnung gelingen kann“, gegen die Metz'sche Befürchtung einer „voreiligen Versöhnung durch den spekulativen Begriff“; er sieht umgekehrt die Notwendigkeit einer philosophischen Reflexion der Theodizeefrage für die Theologie zurückkehren: unter dem Aspekt, „welche Bedingungen bei einer eschatologischen Rechtfertigung Gottes angesichts des Leidens der Kreatur in seiner Schöpfung erfüllt sein müssen, damit der Mensch und die Menschen untereinander sich versöhnen lassen können und in dieses Versöhnungsgeschehen frei einstimmen können“ (57-62). Hierbei werden wir selbst, nicht zuletzt als Glaubende, aus „Fragenden“ zu „selber Gefragten“: ob wir nämlich Gottes Liebe „die Möglichkeit, sich selbst zu rechtfertigen und aller Zustimmung zu gewinnen, noch zutrauen oder aber diese Möglichkeit, mit Berufung auf die Unaufwiegbarekeit des Leidens und die Unversöhn-

barkeit der Schuld, für bereits definitiv und zwar negativ entschieden ansehen wollen“ (65).

Karl-Heinz Menke, Professor für Dogmatik in Bonn, diagnostiziert in seinem Beitrag „Der Gott, der jetzt schon Zukunft schenkt. Plädoyer für eine christologische Theodizee“ (90-130) einen „bestimmten Trend“ in den wichtigsten Veröffentlichungen zum Themenfeld der Theodizee und Anthropodizee in den vergangenen Jahrzehnten: „eine ständig wachsende Betonung der negativen Theologie und eine gewisse Relativierung des Zweiten zugunsten des Ersten Testaments“ (90). Er rechnet Gerd Neuhaus positiv zu, daß dieser nicht wie Walter Groß oder Karl-Josef Kuschel sich in ein archaisches Gottesbild flüchte, das gute und böse Eigenschaften umfängt oder das, wie bei Klaus Berger, ganz einfach nicht durchschaubar ist; er widerspricht ihm aber, wenn dieser aus der Glaubensgeschichte Israels den Schluß ziehe, Israel habe seinen Gott immer mehr als „den ganz Anderen“, den von den Kategorien und Erwartungen menschlicher Vernunft und Hoffnung gänzlich Verschiedenen, beschrieben (96). Unter Berufung auf die alttestamentlich-jüdische Zeitauffassung, wonach die „Zukunft Gottes“ allem Vergangenen und Gegenwärtigen zugleich immanent und transzendent ist, wie auf die Offenbarung Gottes in Jesus Christus stellt er ebenso den Ausweg infrage, den Metz, Kuschel, Neuhaus und viele andere gegenüber der Reduzierung Gottes auf die sittliche Empörung des Menschen gegen das Böse oder angesichts der Relativierung menschlichen Leidens zu einem Moment göttlichen Leidens einschlagen: „im Festhalten an einem alle unsere Mutmaßungen, Theorien, Zweifel und Fragen unendlich überragenden Gott, der sich ‚post mortem‘ rechtfertigen kann“ (115).

Für Menke spitzt sich das göttliche „Sinnangebot“ in Jesus auf die Frage zu, was im Ereignis von Kreuz und Auferstehung Jesu geschehen ist: „Ist dieser der Tora ganz und gar treue Israelit so an die Stelle der Sünde (2 Kor 5,21) getreten, daß er nicht nur den physischen, sondern auch den eigentlichen Tod der Trennung von Gott erlitten hat? Oder wurde Jesus befähigt – zwar zitternd von Angst, Blut schwitzend und nach seinem Gott schreiend –, auch da noch in der Gemeinschaft mit seinem Vater zu bleiben, wo sich das Gegenteil von Gottesgemeinschaft, nämlich die Sünde und deren kreuzigender Haß an ihm austoben? Entweder ist die Auferstehung des Gekreuzigten ein exklusiv innovatorisches Handeln Gottes an dem nicht nur physisch toten, sondern auch von der Gemeinschaft mit seinem Abba getrennten Jesus. Oder ist Jesus jener der Tora ganz und gar treue Israelit, der im Martyrium seines

physischen Sterbens seinen Gott als Zukunft bzw. unzerstörbares Leben erfährt. ... Wenn aber das Letztere richtig ist, bedeutet *Ostern*, daß ein zu Tode gemarterter Unschuldiger im Leiden und Sterben befähigt wurde, das Nicht-sein-Sollende, das Böse und seine Folgen, durch ein Hineinlassen Gottes in die Nacht äußerster Sinnferne zu ‚unterfassen‘, zu ‚verwandeln‘, zu ‚besiegen‘.“ (113f)

Worum es dabei in Wahrheit geht, spricht Menke offen aus: „Meines Erachtens darf der unbedingte Sinn, nach dem die transzendente Vernunft des Menschen verlangt, nicht mit den ganz anderen Kategorien eines sich postmortal offenbarenden Gottes beantwortet werden. Denn was ist das für ein Schöpfer, der den Menschen mit der Sehnsucht nach unbedingtem Sinn begabt hat und ihm dann feststellen läßt, daß es Sinn, wenn überhaupt, auf gänzlich andere als in der von ihm erwarteten und einsehbaren Weise gibt? Ich meine, daß der Schrei des gekreuzigten Jesus nach seinem Gott (nach Sinn) nicht mit den ganz anderen Kategorien eines ganz anderen Gottes jenseits dieser Welt und ihrer Geschichte, sondern *zumindest anfanghaft* schon in seinem physischen Leiden und Sterben beantwortet wird.“ Dies schließt nichts Geringeres als dies ein: „Wer seinerseits Jesus Christus, den endgültig und unwiderruflich mit Gott verbundenen Menschen, in sein eigenes Leben, gerade auch in seine Schwäche und Dunkelheit, in die Abgründe des Zweifels und der Angst, hineinläßt, der erfährt – vielleicht nur im geängstigten Ringen einer Ölnacht –, daß es einen alle Sinnlosigkeit unterfassenden Sinn gibt. Dieser Sinn ist nie einfach nur Besitz, sondern immer auch Aufgabe ...“ (114f) <sup>21</sup>

#### *El – Jahwe – Abba*

Am Ende dieses keineswegs erschöpfenden Bücherüberblicks zum Thema „Gott“ sei – für manchen überraschend – auf das Buch von *Georg Baudler*. „El Jahwe Abba. Wie die Bibel Gott versteht“ aufmerksam gemacht.<sup>22</sup> Nicht, weil das gut lesbare Buch unter der Brille des Exegeten nicht erhebliche Schwachstellen aufweisen würde; nicht, weil alle Details überzeugen würden. Aber der These des Buches selbst, eher spekulativ entworfen und am Ende auch die Theodizee-Problematik tangierend, ist eine hohe Anschaulichkeit, didaktische Kraft und nachvollziehbare Plausibilität zu eigen.

Der Autor, Professor für Katholische Theologie und ihre Didaktik an der Technischen Hochschule in Aachen, arbeitet schon seit längerem an der Frage der Verhaftung unserer Gottesbilder mit Vorstellungen von Gewalt und vereinseitigter Sexualität.<sup>23</sup> Er skizziert hier – fast schon im Sinn einer Auswertung seines bisherigen Schaffens – *drei je verschiedene Motivschichten biblischer Gotteserfahrung*, die nicht einfach abgeschottet neben- und gegeneinander stehen, sich auch nicht linear ablösen, sondern sich bei aller Unterscheidbarkeit immer wieder bis heute gegenseitig vermischen und durchdringen. Daß Baudler die jeweilige „Wirkungsgeschichte“ dieser „Gottesbilder“ in der Geschichte des Christentums zu identifizieren und ihre Auswirkungen bis in unsere Gegenwart aufzuzeigen vermag, macht m.E. einen erheblichen Teil der Plausibilität seiner „These“ aus.

Der Autor unterscheidet in der Bibel die Schicht des „*El-Schaddai*“ der Apiru-Leute als Sturm- und Gewittergott im Sinn einer transzendenten Tötungsgewalt, die Schicht „*Jahwe*“ als fürsorgender Schutz- und Bundesgott seines Volkes Israel (gegen andere Völker) und schließlich die Schicht „*Abba*“ als fürsorgende Schutzmacht jedes Einzelnen, vor allem des leidenden und bedrängten Menschen. Diese unterschiedlichen Schichten biblischer Gotteserfahrung stehen in den biblischen Texten und Konzeptionen in einem dramatischen Ringen neben- und gegeneinander. Erst in der letzten, der jesuanischen Motivschicht „*Abba*“

des Menschen an Gott angesichts der Greuel in seiner Schöpfung‘ in Gott selbst einen Platz hat, von dem her die menschliche Klage gehört wird...“ Aber wird hier nicht doch wieder „zuviel gewußt“?

<sup>21</sup> Harald Wagner verweist in seinem Beitrag auf noch unausgeschöpfte spirituelle Konsequenzen aus Luthers „Kreuzestheologie“ zur Bewältigung des Theodizeeproblems (131-150). An dieser Stelle wäre auch auf den Beitrag von Otmar Fuchs hinzuweisen (s.o. bei Anm. 14): Dieser entwirft unter Präexistenz- und Postexistenzvorstellungen im Reiben an J.B. Metz eine „negative Christologie“: „In den Schreien und Klagen der Menschen schreit und klagt der prä- und postexistente Christus, aber nicht nur innergeschichtlich, sondern zugleich als der in Gott existierende Gottessohn, wodurch die Leiden der Menschen in Gott selbst substantiell erlitten und so gehört werden. Dies ist keine sinnlose Verdoppelung des Leidens, von der niemand etwas hat, darin wird auch nicht das negative Mysterium menschlichen Leidens theologisch ästhetisiert und um seine Negativität gebracht, hier geschieht auch keine ‚gnosisnahe Versöhnung mit Gott hinter dem Rücken der menschlichen Leidensgeschichte‘, sondern hier ist die Rede von einer Dynamik, mit der der Gottessohn eben dieses negative Mysterium des Leidens in Gott selbst ‚vertritt‘ und von daher ‚gegen‘ ihn klagt. Er ist die Bedingung der Möglichkeit, daß die ‚klagende Rückfrage

des Menschen an Gott angesichts der Greuel in seiner Schöpfung‘ in Gott selbst einen Platz hat, von dem her die menschliche Klage gehört wird...“ Aber wird hier nicht doch wieder „zuviel gewußt“?

<sup>22</sup> Georg Baudler, *El Jahwe Abba. Wie die Bibel Gott versteht*, Düsseldorf 1996. – Eine nochmals ganz andere Diskussion und Perspektive würde eröffnet bei Einbeziehung des dritten Bandes der „*Eschatologie*“ von Friedrich-Wilhelm Marquardt: *Ela, wärm wir da – eine theologische Utopie*, Gütersloh 1997 (608S.); der Autor diskutiert in diesem Band, der auch ohne die Vorgänger gelesen werden kann, intensiv mit Jeschajahu Leibowitz und Emmanuel Lévinas und inspiriert sich immer wieder neu und überraschend an Liedern des neuen (und alten) Evangelischen Kirchengesangs.

<sup>23</sup> Vgl. Erlösung vom Stiergott. *Christliche Gotteserfahrung im Dialog mit Mythen und Religionen*, München-Stuttgart 1989; *Gott und Frau. Die Geschichte von Gewalt, Sexualität und Religion*, München 1991; *Töten oder lieben. Gewalt und Gewaltlosigkeit in Religion und Christentum*, München 1994.

lösen sich die Irrungen und Wirrungen des über tausend Jahre sich erstreckenden innerbiblischen Ringens um ein angemessenes „Gott“-Verstehen. Doch nur wenn Gemeinschaft (Kirche) wie einzelne sich in diesen dramatischen Lernprozeß hineinbegeben, der je neu von El über Jahwe zu Abba führt, kann der „Glanz“ des jesuanischen Abba aufstrahlen. Wer sich auf letzteren beruft, kann sich freilich nicht mehr in eine private Innerlichkeit zurückziehen, sondern wird offen für das Elend der Völker und sensibel für die Gewalt- und Unrechtsstrukturen der Welt...

Baudlers Buch, das im guten Sinn pro-voziert und vieles dumpf Empfundene benennen und klären hilft, mündet – fast im Sinn einer Evaluation – in Überlegungen zur *Theodizeefrage* (231-249). Sein Verfasser hält es für sinnlos, nach dem Wesen („Namen“) Gottes *an sich* zu fragen und in diesem Rahmen die Theodizeeproblematik klären zu wollen. „Genau besehen kann die Frage nach dem Warum des Leids und des Unheils nämlich nur gegenüber *Jahwe* (sc. innerhalb der Motivschicht „Jahwe“, R.B.) gestellt werden. Denn Jahwe hat sich als der rettende ‚Ich-bin-da‘ seiner Anhänger zu erkennen gegeben und ihnen in einem heiligen Bund versprochen, dieses sein mütterlich-väterliches Antlitz stets ihnen zuzuwenden, d.h. ihnen Segen in Fülle zu schenken, wenn sie nur auf die Bestimmungen des Bundes achten und die darin enthaltenen Weisungen befolgen. Trifft den Menschen Leid und Unheil, ist deshalb die erste Frage, ja gleichsam der erste ‚Verdacht‘, ob der betreffende Mensch, vielleicht ganz im geheimen, vielleicht auch, ohne es klar und deutlich zu wissen, die Bestimmungen des Bundes übertreten hat.“ (233f)

Baudler illustriert dies am *Buch Ijob*. Die eben skizzierte Reaktionsweise ist der Tenor der Reden, die Hiobs Freunde angesichts seiner Leiden führen. Doch Hiob kann dieses Selbstverständnis für sich nicht übernehmen. Und am Ende bekommt Hiob Recht; und Jahwes Zorn entbrennt gegen dessen Freunde: „denn ihr habt nicht recht von mir geredet wie mein Knecht Hiob“ (Ijob 42,7). Aber warum ist dies so und gilt über die Hiob-Situation hinaus auch im Blick auf vergleichbare Situationen? Baudlers Antwort (auf dem Hintergrund der gesamten bisherigen Argumentation seines Buchs): „Den Menschen in seinem Leiden auf sein Schuldigsein zu verweisen, heißt, sich über ihn erheben und dem Strauchelnden auch noch einen Stoß versetzen. Angesichts von Ausschwitz nach einer möglichen Schuld des jüdischen Volkes zu fragen,

ist eine Blasphemie; und wer einen Menschen, der aufgrund seines starken Rauchens an Lungenkrebs erkrankt ist, auf diese seine Schwäche als die Ursache seiner Erkrankung verweist – in der Haltung: ‚Du bist selber schuld‘ –, der beleidigt den Abba-Engel, der hinter jedem Ausgelieferten und Leidenden steht und ihm eine unveräußerliche Würde gibt.“ (234f)

Diese Würde des Leidenden sieht Baudler auch im Buch Ijob gegeben, „wenngleich unterschwellig und nicht als solche benannt“: „Der ‚vom Weib Geborene‘ und vor dem heiligen Gott stets unreine Mensch ist gereinigt und geadelt in seinem Ausgeliefertsein an das Leiden. Wenn auch nur schwer und unter Anstrengung wahrnehmbar, aber doch von jedem irgendwie gespürt, umstrahlt ein Gottesglanz den Ausgelieferten, der den ins Unrecht setzt, der ihn verurteilt.“ Dennoch wird im Buch Ijob die Frage nach dem Warum des Leidens „noch nicht von dieser Erfahrung her angenommen und beruhigt“, sondern die Lösung „in einer Rückwendung zu der mit El-Schaddai umschriebenen Gotteserfahrung“ gesucht: „Jahwe ist ja auch El: jene im Gewittersturm erscheinende Gottheit ...“ Und aus eben diesem Gewittersturm antwortet Jahwe dem Hiob auf dessen Klagen und Fragen, und angesichts dieser Allmacht und Übergröße bricht Hiobs Rechtsstreit mit Jahwe – der aufgrund des „Bundes“-Gottes möglich war – wie ein Kartenhaus zusammen: „Hast du denn einen Arm wie El, dröhnst du wie er mit Donnerstimme?“ (40,9) Das heißt: „Jahwe ist eben auch El, und mit El kann der Mensch nicht rechten. Denn zum Wesen Els, zu seinem Namen als El-Schaddai, gehört es, das Licht ebenso zu erschaffen wie die Finsternis und das Heil ebenso zu bewirken wie das Unheil (Jes 45,7).“ (ebd.)

Von diesem Verständnis des Ijob-Buches aus (verdeutlicht im Licht der Abba-Erfahrung des leidenden Gottesknechts und des Jesus von Nazaret) urteilt Baudler äußerst kritisch über bestimmte Lösungsvorschläge der Theodizeeproblematik, die die Frage nach dem Warum im Blick auf das dunkle Geheimnis Gottes „offenhalten“ wollen und zum „Aushalten“ auffordern. Für ihn verbirgt sich darin „die Aufforderung, Gott als El-Schaddai zu denken und sich dessen unendlicher Größe, Macht, Stärke und Unbegreiflichkeit zu unterwerfen“. Doch ein Theologe, der dabei stehenbleibt, „übersieht die geschichtlichen Lernprozesse“, die sich ebenfalls in der Bibel spiegeln; er betreibt folglich „eine Art von Regression“ und „nimmt den Bundesgott nicht ernst“. (235f)<sup>24</sup>

<sup>24</sup> Baudler begründet seine Sicht durch Hinweis auf die unterschiedlichen Gottesnamen, die im Buch Ijob verwendet werden (237f); weil die (vorübergehende) Leidenszeit Hiobs letztlich nicht von Gott, sondern vom

Satan verursacht wird, sieht Baudler in einer Religiosität, die sich angesichts der Theodizeefrage auf die Allgewalt Gottes zurückbezieht, geradezu einen „Teufelsglauben“ und eine „Teufelsanbetung“ (!).

Unter Bezug auf Elie Wiesels Frage angesichts des in Auschwitz am Galgen zappelnden Jungen (vgl. ders., *Die Nacht zu begraben*) und im Blick auf den Todesschrei Jesu ist für Baudler charakteristisch, daß dieser – zumindest bei Lukas (vgl. Lk 23,46 = Ps 31,6) – „nicht in der klagenden Frage an die auf unbegreifliche Weise zuschlagende Schicksalsmacht und Tötungsgewalt, wie sie der Gottesname El umschreibt (und wie sie immer noch auch mit Jahwe verbunden ist)“, stirbt, „sondern in jenem liebenden Vertrauen zu seinem abba, das den Ursprung seines religiösen Wirkens bildet und sein ganzes Leben prägt“. Für Baudler bedeutet dies: „Damit ist in seinem Sterben die el-hafte Gotteserfahrung überwunden. Gott ist – gerade auch angesichts des gräßlichen Foltertodes des ‚geliebten Sohnes‘ nicht mehr länger eine verborgene, immer wieder auch Opfer fordernde Schicksalsmacht, wie sie im Opferkult des Jerusalemer Tempels verehrt wurde ..., sondern er wird als gegenwärtig erfahren auf dem Antlitz des Gekreuzigten.“ Eine überraschende Nähe zu jener „Epiphanie des Antlitzes“ im Anderen, wie sie nach dem jüdischen Philosophen Emmanuel Lévinas Sprache und damit Leben und Welt konstituiert, scheint damit auf ... (244f)

Baudler räumt ein: „Diese Erfahrung ist freilich nur dann eine wirkliche Hilfe und ein wirklicher Trost in den schrecklichen Unheilssituationen, wie sie Auschwitz und Golgota darstellen, wenn das Aufleuchten des Gottesglanzes auf dem Antlitz der Hingerichteten diese Getöteten als in neuer Weise lebendig sehen und begegnen läßt. Der Glaube, daß der Abba-Gott Tote auferweckt, gehört konstitutiv zu dieser Erfahrung, sonst wäre sie eine Fata Morgana, eine Täuschung und leere Vertröstung. Wenn aber die Erweckung Toter zum Leben zur Erfahrung des Gottesglanzes auf dem Antlitz der Hingerichteten gehört, dann ist hier der Punkt, wo die in der neueren Theologie weit verbreitete Rede vom ‚ohnmächtigen‘ und ‚mitleidenden Gott‘ an ihre Grenze stößt ...<sup>25</sup> Als ‚christliche Gestalt der Theodizeefrage‘ bleibt nur noch die Frage, wann wir, die wir mit ‚enthülltem‘ – d.h. unmaskiertem, in seiner Verletzlichkeit und Ausgeliefertheit offenbaren – Angesicht den Gottesglanz widerspiegeln, endlich in dieses ‚sein eigenes Bild hineinverwandelt werden, von

Gottesglanz zu Gottesglanz, durch das pneuma Jesu‘ (2 Kor 3,18).“ (246-248)<sup>26</sup>

### Versuch eines Fazits

Was bleibt an Einsichten am Ende des zweiten Teils eines Überblicks über „neuere Bücher zum Thema ‚Gott‘“, der auf die Theodizeefrage „nach Auschwitz“ fokussiert war?<sup>27</sup>

1. Deutlich ist *das Ungenügen jeder rein theoretisch-spekulativen Theodizee*. Sie „weiß zuviel“, wird dem Schmerz und der Autorität der Leidenden nicht gerecht und läuft immer Gefahr, die bestehende „Ordnung“ zu verfestigen. Regina Ammicht-Quinn zitiert Karl Rahner: „... nur in der radikalen Offenheit der Frage, also in der Zertrümmerung jedes Götzen einer Antwort, die die radikale Weite der Frage nicht erfüllt und doch den Fragen Halt gebietet, weiß man überhaupt, was mit Gott gemeint ist.“ (263)

2. Für den Glaubenden ist *das Festhalten am Bekenntnis* zu einem Gott unverzichtbar, der als Gegen-Macht gegen das Übel erscheint, sich zum Menschen bekennt und so auch die Veränderung des Menschen will. Näherhin wird sich dieses Bekenntnis nicht nur an der „Epiphanie des Antlitzes“ im sterbenden Jesus festmachen, sondern auch und zuerst an der Tora Israels und jedem Menschenantlitz, dem sich Jesus von Nazaret in seinem irdischen Handeln zugewandt hat, um so das von ihm ausgerufene Reich Gottes zu bezeugen und anfanghaft wahrzumachen. (287f)

3. Die „Authentizität“ und Glaubwürdigkeit einer solchen praxisorientierten Theodizee wird in der *Solidarität mit den Leidenden*, in der Einfühlung in ihren Schmerz und im Kampf gegen die Ursachen ihrer Leiden bestehen müssen. Freilich: „Die Theodizeefrage läßt sich durch Praxis nicht erledigen – die Praxis bleibt notwendig defizitär. Der Legitimationsgrund der Praxis, das Bekenntnis, liefert der Praxis Motivation und Sinn; gleichzeitig steht er uns nie voll zur Verfügung und zeigt uns auch eine dunkle und widersprüchliche Seite. Am Grund jeder Praxis behauptet sich das Wissen um das Geheimnis des Bösen, ein dunkles, lastendes Geheimnis. Zum Offenhalten der

<sup>25</sup> „Hier geraten wir von innen her an die Grenze unseres Sprechens (und damit auch unseres Denkens): Der Abba ist weder ‚mächtig‘, gar ‚allmächtig‘, noch ‚ohnmächtig‘. Er ist einfach nur gewaltfrei“ – im Sinn der Unterscheidung der englischen Sprache zwischen „violence“ (Verletzungs- und Tötungsgewalt) und „power“ (Kraft und Macht). Vgl. ebd. 247f.

<sup>26</sup> Unter Berufung auf Gerd Neuhaus, *Theodizee – Abbruch oder Anstoß des Glaubens*, Freiburg<sup>2</sup>1994, 348.

<sup>27</sup> In Anlehnung an das schöne, gut lesbare Buch von Regina Ammicht-

Quinn, *Von Lissabon bis Auschwitz* (s.o. Anm. 6), die von Leibniz' Gedicht auf den Tod der Königin Sophie Charlotte ausgeht, dessen „Theodizee“ charakterisiert, deren Nachwirkung in der „Bewältigungsliteratur“ 1945-1950, verfaßt von Autoren der „Inneren Emigration“, aufzeigt und sie mit dem Scheitern jeder Theodizee in Günter Grass' Roman „Die Blechtrommel“ (1959) konfrontiert. Vgl. hier – nach der Diskussion der „Problematik neuer Theodizee-Entwürfe“ (195-251) – vor allem das Schlußkapitel „Entwurf einer praktisch-authentischen Theodizee“ (253-292).

Frage einer Theodizee gehört auch das Wachhalten der Sehnsucht nach Aufklärung des Dunkels und Abwerfen der Last. Diese Sehnsucht ist – als ganze – nicht einlösbar. Damit das ‚nicht‘ zum ‚noch nicht‘ werden kann, muß das Leben mit diesem Geheimnis – in dessen Anerkennung, nicht Verleugnung – gelernt werden.“ (292)

*Gottfried Bachl* faßt diese unüberschreitbare Grenze all unserer „Gott-Bilder“ und theoretischen „Bewältigungsversuche über den Mordfeldern“ im letzten seiner „100 Gebete“ in die Worte:<sup>28</sup>

Zerschlag die Bilder,  
die Kompositionen,  
die Gedichte,  
alle Bewältigungsfiguren,  
die wir über den Mordfeldern bauen,  
und erhebe dein Schweigen  
über dem Schrei der  
Toten.

*Rolf Baumann*

### **Ludger Schwienhorst-Schönberger**

#### **Nicht im Menschen gründet das Glück (Koh 2,24).**

Kohelet im Spannungsfeld jüdischer Weisheit und hellenistischer Philosophie, Verlag Herder, Freiburg i. Br. u.a., 2. Aufl. 1996, 358 S., DM 88,00.

Selten hat mich die letzten Jahre ein Buch so fasziniert wie dieses – und das bei einer Habilitationsschrift! Für Schwienhorst-Schönberger ist Kohelet ein „ganz und gar eigenständiger origineller und in der jüdischen Tradition tief verwurzelter Denker“ (4). Er hat sein Buch vor einem doppelten Problemhorizont verfaßt: Dem israelitischen Weisheit und dem hellenistischen Philosophie. Im Zentrum seines Denkens steht die Frage nach dem Glück des Menschen, und das immer vor dem Hintergrund der Todesverfallenheit des Menschen. Ganz zentral für Kohelet ist die Aussage, daß letztlich alle Erfahrung von Glück Gabe, Geschenk Gottes ist, ein Gedanke, der sich wie ein roter Faden durch das ganze Buch zieht; das ursprüngliche Buch endet mit dem verbum „ntn“, „geben“. Kohelets Position ist eine „originelle Explikation biblischer Schöpfungstheologie“ (297). „In der Erfahrung von Glück leuchtet Ewigkeit auf. In ihr transzendiert der Mensch, die Tage seines Lebens“ (5,19a). Dies aber hat seinen Grund in Gott. Er ist es, der dem Menschen in der Freude seines Herzens ‚Antwort gib‘ (5,19b)“ (148f). Der Glaube an Gott ist für Kohelet ganz zentral, doch weiß er sehr nüchtern um die Grenzen menschlicher Erkenntnis-

fähigkeit. Abschließend sei der nunmehr vielleicht kaufbereite Leser gewarnt: Wenigstens anfängliche Hebräischkenntnisse sollte er haben – oder über die entsprechenden Passagen hinweglesen. Wer sich der (köstlichen) Mühe der Lektüre unterzieht, wird reichlich belohnt.

*Franz-Josef Ortkemper*

### **Aleida Assmann**

Zeit und Tradition. Kulturelle Strategien der Dauer (Beiträge zur Geschichtskultur 15), Köln/Weimar/Wien 1999, Verlag Böhlau, 167 S., DM 39,80.

Mit dem neuen Buch von Aleida Assmann ist eine anspruchsvolle und facettenreiche kulturwissenschaftliche Studie erschienen. Sie besteht aus zwei zunächst einmal weitgehend unabhängig voneinander angelegten Teilen. Der erste Teil lotet die These aus, daß Kulturen ihre Zeitgestalten selbst konstruieren und dadurch die Sinnhorizonte entwerfen, in die sie eingebettet sind. Assmann kontrastiert die apokalyptische Zeitauffassung des biblischen Danielbuches mit ihrer extremen Beschleunigung des Geschichtsverlaufs durch die imperiale Zeit von Reich und Kirche, die geschichtliche Veränderung geradezu arretieren wolle. Sie weist in den folgenden Abschnitten die erstaunliche Wirkungsgeschichte und die Verschiebungen solcher Konstruktionen bis in die Postmoderne nach.

Tradition, wie sie im zweiten Teil in unterschiedlichen Modellen vorgestellt wird, stellt Kontinuität her gegen Erfahrungen des individuellen Todes oder geschichtlicher Umbrüche. Assmann zeigt im Blick auf die Moderne, daß es hier nicht zu einer Aufhebung des Phänomens der Tradition sondern vielmehr zu Metamorphosen kommt.

Die Untersuchung arbeitet mit einem breiten Spektrum von Quellentexten, das die Lektüre zu einem abwechslungsreichen Streifzug durch die vergangenen zweitausend Jahre abendländischer Geistesgeschichte macht.

*Johannes Schnocks*

### **„Zeit-Erfahrungen“ I + II,**

Bibel und Liturgie, Zeitschrift des Österreichischen Katholischen Bibelwerks, Heft 3/97 und Heft 4/97, ca. 80 S., je DM 16,20.

Wie kann man sich „Zeit“ existentiell und theologisch nähern? Über Schlüsselbegriffe wie Fülle der Zeit, Kairos und Reich Gottes, Heiligung der Zeit, Heilsgeschichte und Heilszeit, Unterbrechung, Umkehr und Innehalten, Endlichkeit, Geschöpflichkeit und Ewigkeit suchen die Autoren viele Zugänge: liturgische, pastoral-seelsorgliche, systematische, philosophische, musikalische, literarische

<sup>28</sup> *Gottfried Bachl, Mailuft und Eisgang. 100 Gebete, Innsbruck 1998.*

aber natürlich auch exegetische. Als Bibliker äußern sich u.a. Christoph Dohmen und Klaus Scholitssek. Die beiden auch für die Praxis sehr zu empfehlenden Hefte können über das Katholische Bibelwerk e.V. bezogen werden.

Helga Kaiser

**Entgegnung auf die Rezension von Klaus-Stefan Krieger in *Bibel und Kirche* 54/2 1999, S.94f.**

Im Folgenden sollen gegenüber dem in genannter Rezension an meinem Buch „Erinnerung an Jesu Worte. Studien zur Rezeption der Logienüberlieferung in Markus, Q und Thomas“ (WMANT 76), Neukirchen-Vluyn 1997, falsch Dargestellten einige notwendige Korrekturen vorgenommen werden.

1. Der Rezensent meint, ich hätte meine These, eine Analyse der Jesuüberlieferung müsse bei der literarischen Rezeption und nicht bei mündlichen Vorstufen derselben einsetzen, auch auf Q anwenden müssen, da auch dieser Text nur durch Scheidung von Tradition und Redaktion zurückgewonnen werden könne. Dieser Vorwurf muß deshalb verwundern, weil ich – unter Bezugnahme auf Feldforschungen zu mündlichen Traditionsprozessen – ausführlich begründet habe, warum für mich ein Unterschied zwischen mündlichem und schriftlichem Überlieferungsmodus besteht. Bei Q handelt es sich m.E. jedoch um einen *schriftlichen* Text, nicht um eine mündliche Überlieferungsschicht. Es ist schlechthin unbegreiflich, wie man angesichts dieser, in meinem Buch ausführlich dargelegten methodischen Differenz die Kritik formulieren kann, ich hätte meine Ausführungen zur mündlichen Überlieferungsphase *vor* Markus und Q auch auf Q *selbst* anwenden müssen! Die Rückfrage nach dem historischen Jesus beurteile ich damit nicht „äußerst skeptisch“ (vgl. S.483-486 sowie meinen Beitrag in ZNW 89 [1998], 173-200), würde sie allerdings von literarkritischen und gattungsanalytischen Fragestellungen unterscheiden.

2. Den Rezensenten hat „der Eindruck beschlichen“, ich hätte in bezug auf das EvThom „mit dogmatischen Vorentscheidungen über historische Fragen befunden“ und das EvThom „unter der Hand als unzuverlässig und irrelevant, da häretisch“ beurteilt. Nun geht es bei der Diskussion über Probleme exegetisch-historischer Art nicht um Eindrücke, die einen beschleichen, sondern um Sachargumente. Der Vorwurf der „dogmatischen Vorentscheidungen“ ist in hohem Maße unfair, da mit keinem Wort erwähnt wird, daß sich mein Urteil, das EvThom gehöre in eine nachsynoptische Überlieferungsphase (wobei es durchaus alte Traditionen enthalten kann), auf

über 300 Seiten detaillierte exegetische Untersuchungen gründet, wogegen in der Rezension *kein einziges Argument* für eine andere Auffassung zu entdecken ist! Ich habe immer wieder betont, daß meine Sicht eine *theologiegeschichtliche Einordnung* und *kein theologisches Werturteil* darstellt. Wenn der Rezensent freilich meint, schon meine Formulierung „Jesusüberlieferung auf dem Weg zur Gnosis“ sei eine Abwertung, dann operiert *er* mit einem Vorurteil über die Gnosis. „Gnostisch“ ist dagegen für mich und viele andere zunächst eine Beschreibungskategorie für ein religionsgeschichtliches Phänomen, weshalb in meinem Buch an keiner einzigen Stelle mit der Kategorie „häretisch“ argumentiert wird. Wenn jedoch für den Rezensenten „nachsynoptisch“ automatisch „unzuverlässig“, „irrelevant“ und „häretisch“ bedeutet, sollte er dies nicht anderen unterstellen, die hier differenzierter urteilen.

Ich habe zudem nicht eine Q und dem EvThom gemeinsame „Basis an Textmaterial“ in Abrede gestellt (eine völlig abwegige Behauptung, da ich eine Vielzahl paralleler Überlieferungen ausführlich untersuche!), sondern bestritten, daß Q und EvThom auf *gemeinsame, ins 1. Jahrhundert zurückreichende* Sammlungen zurückgeführt werden könnten (vgl. S.437f.). Auf wessen Seite also die „dogmatischen Vorentscheidungen“ zu suchen sind, wenn exegetische Begründungen für die Einordnung einer Schrift wie das EvThom offenbar nicht mehr zählen, sei, mit Verlaub, gefragt.

3. Die Behauptung, das von mir herangezogene Konzept der „Erinnerung“ solle dazu dienen, kanonische Schriften gegenüber nichtkanonischen zu favorisieren, kann ich nur als eine grobe Verzeichnung ansehen, da ich diese kulturgeschichtliche Kategorie auf kanonische wie nichtkanonische Schriften gleichermaßen angewandt habe! Es ging mir darum, die untersuchten Schriften als Zeugnisse zu begreifen, die auf die Jesuüberlieferung in kreativer, die eigene Identität auf Wirken und Verkündigung Jesu gründender Weise zurückzugreifen. Damit ist ein Weg eingeschlagen, der jenseits historisierender und die historische Perspektive theologisch nivellierender Ansätze angesiedelt ist und sich dabei im Gespräch mit gegenwärtigen Forschungen in Kultur- und Medienwissenschaften befindet. Daß von all dem in genannter Rezension nichts verlautet, stimmt mich dann nicht optimistisch, wenn diese Form der Darstellung von Büchern Schule machen sollte.

Jens Schröter

## Grundkurs Bibel: Sonderangebot

Der vom Katholischen Bibelwerk e.V. entwickelte Grundkurs Bibel wird nun vom Verlag Kath. Bibelwerk zu einem besonders günstigen Preis angeboten. Dieser Grundkurs ist in den letzten 15 Jahren in vielen Diözesen durchgeführt worden, mit großem Erfolg. Die Kursmaterialien, die in zwei großen Ringmappen zusammengefaßt sind, gelten nach wie vor als das Beste, was es in der theologischen Erwachsenenbildung zur Bibel zur Zeit gibt. Der Grundkurs zum Alten Testament wird nun zu einem Sonderpreis von 98,00 DM (bisher 168,00 DM) angeboten; der Grundkurs zum Neuen Testament ebenfalls zu einem Preis von 98,00 DM (bisher 148,00 DM). Wer beide Grundkurse zusammen bestellt, zahlt nur insgesamt 180,00 DM.

Bestellungen können Sie richten an die Versandbuchhandlung Kath. Bibelwerk, Silberburgstraße 121, 70176 Stuttgart.

### „Grundkurs Bibel – Altes Testament“ in der Diözese Hamburg

Im kommenden Jahr findet im Kloster Nütschau in Travenbrück ein acht Wochenendveranstaltungen umfassender „Grundkurs Bibel – Altes Testament“ statt. Der Kurs orientiert sich an den Materialien des Katholischen Bibelwerks und wird geleitet von Helmut Röhrbein-Viehoff und Dr. Mechthild Fretz-Suwelack. Nähere Informationen und Anmeldung bis spätestens 31.12.99: Pastorale Dienststelle/Sekretariat, Frau R. Maier-Pirch, Danziger Str. 52a, 20099 Hamburg, Tel. 040-248 77 334 oder H. Röhrbein-Viehoff 040-724 64 58. Am 30.11. findet ein „Schnupper-“ und Informationstag statt, Anmeldung hierzu bis zum 9.11.99.

### Bibeljahrbuch 2000

Das diesjährige Bibeljahrbuch des Katholischen Bibelwerks „Zeiten-Wende“, widmet sich dem Exilpropheten Deuterocesaja. Wie immer finden Sie in diesem Lese- und Arbeitsbuch exegetische Annäherungen auf dem Stand der gegenwärtigen Forschung mit Vorschlägen für die Umsetzung in der Bibelarbeit.

### Ökumenische Bibelwoche 1999/2000

Unter dem Thema *Wege in die Zukunft. Die Trostbotschaft des „zweiten Jesaja“* drehen sich auch die Bibelwochenmaterialien für das kommende Jahr um Deuterocesaja.

### Die anderen Zeitschriften Des Bibelwerks

Die neue Ausgabe von *Welt und Umwelt der Bibel* widmet sich „**Christus in der Kunst**“. Von den ersten Darstellungen, die noch nicht festgelegt waren und einen jungen oder alten, bärtigen oder bartlosen Christus abbilden konnten, bis zu einem ausgefeilten byzantinischen Ikonenprogramm ist es ein weiter Weg. Im Abendland verlief die Entwicklung wieder anders: Die Darstellungsweise bleibt relativ offen, aber es gibt zeitbedingte Vorlieben für einzelne Motive, z.B. das Leiden Christi. Entdecken Sie die äußerst spannende Geschichte der Bilder, die immer auch die Christologie und damit die Nöte und Bedürfnisse ihrer Zeit spiegeln. Zwei große Bildteile mit den wichtigsten Werken aus den Museen der ganzen Welt führen Sie anschaulich und prägnant durch die Jahrhunderte. (Bestellungen an: Katholisches Bibelwerk e.V., Einzelheft DM 19,00)

*Bibel heute* Nr. 140 (4/99) steht unter dem Thema „**Aufbrüche im Gottesbild**“. Vier exemplarische Textauslegungen zu Elija und Hosea, zum Weisheitsbuch und zu Jesus von Nazaret illustrieren solche „Aufbrüche“ innerhalb der biblischen Tradition. Sie werden umrahmt und aktualisiert durch zwei Beiträge über „Gottes Bilder“ in der Kunst (früher und in der Moderne) sowie durch eine Reflexion über „Das Bilderverbot und unser Reden von Gott“. Wie immer werden die Ausführungen durch Fotos und Farb reproduktionen aus alter und neuer Kunst verdeutlicht. (Umfang 4 Seiten mehr als üblich, Einzelheft DM 10,00)

### ... und dienstags ins Bibelwerk

Die Vortragsreihe des Katholischen Bibelwerks – jeden ersten Dienstag im Monat, jeweils von 19.30-21.00 Uhr im Saal des Kath. Bibelwerks in Stuttgart, Silberburgstr. 121 (Ecke Silberburg-/Leuschnerstraße).

Mit allen S-Bahnen bis „Feuersee“ (5 Min. Fußweg; Ausgang Silberburgstraße und dann links) oder mit den U-Linien 4, 9 und 14 bis „Berliner Platz/Liederhalle“.

7.12.99

„**Darin liegt ein tiefer Sinn ....“ (Gal 4,24)**  
**Möglichkeiten und Grenzen allegorischer Schriftauslegung**

Dipl.-Theol. Georg Röwekamp

4.1.2000

**Der „geheime“ Jesus**

**Jesus in der apokryphen Literatur**

DDr. Juan Peter Miranda

1.2.2000

**Hebt Jesus das Gesetz auf?**

**Die sogenannten Antithesen der Bergpredigt**

Dr. Bettina Eltrop

7.3.2000 / Fastnacht

**Masken...**

**Ein „biblischer“ Faschingsabend**

Dr. Franz-Josef Ortkemper

4.4.2000

**Durch Seinen Tod erlöst?**

**Der „Sühnetod“ Jesu in der neueren theologischen Diskussion**

Prof. Dr. Felix Porsch

2.5.2000

**Wie komme ich zum historischen Jesus? Die**

**Kriterienfrage in der Jesusforschung**

Dipl.-Theol. Dieter Bauer

6.6.2000

**Maria Magdalena – zwischen „Wahrheit“ und „Verfälschung“**

Dipl.-Theol. Dipl.-Päd. Helga Kaiser

**Aus aktuellem Anlaß:**

**Grundsätzliches zum historischen Jesus**

Wegen der neu aufgeflamnten Diskussion um den historischen Jesus haben wir für Sie eine Auswahl von Beiträgen der Ausgabe 4/98 „Jesus. Quellen, Gerüchte, Fakten“ unserer Zeitschrift *Welt und Umwelt der Bibel* zusammengestellt. Auf 16 Seiten finden Sie einen hervorragend gebilderten und wissenschaftlich fundierten Überblick über alle Quellen, die auf Jesu Leben und Wirken hinweisen, sowie einen hilfreich einführenden Beitrag. Sie können diese Auswahl kostenlos bei uns bestellen (solange Vorrat reicht).

Natürlich empfehlen wir auch das gesamte Heft (84 S.) als Grundlage für Erwachsenenbildung und Schule. Beachten Sie unsere Staffelpreise:

Einzelex. 19,00 DM, ab 5 Ex. je 15,00 DM, ab 10 Ex., je 14,00 DM, ab 20 Ex. je 13,00 DM, ab einer Bestellung von 100,00 DM portofrei!

Bestellungen an: Katholisches Bibelwerk e.V., Silberburgstr. 121, 70176 Stuttgart, Tel. 0711-6 19 20 54, Fax 0711-6 19 20 77

## Neuwahl des Vorstands im Jahr 2000

Am Samstag, 30. September 2000, findet im Mater-nushaus in Köln die nächste Mitgliederversammlung des Katholischen Bibelwerks e.V. statt. Neben einem attraktiven biblischen Thema wird es dabei einen Rechen-schaftsbereich der Geschäftsstelle des Bibelwerks über die letzten drei Jahre geben. Vor allem steht die Neuwahl des Vorstandes auf der Tagesordnung, der alle drei Jahre von der Mitgliederversammlung gewählt wird. Schon heute möchten wir auf diesen Termin aufmerksam machen. Das genauere Programm werden Sie im 2. Quartalsheft 2000 unserer Zeitschrift finden.

### Kandidatenvorschläge durch die Mitglieder

Alle Mitglieder haben die Möglichkeit, Kandidatinnen oder Kandidaten für die Vorstandswahl zu benennen. Für jede Bewerbung müssen zwölf Unterschriften von Mitgliedern sowie die schriftliche Zustimmung der Bewerberin oder des Bewerbers bis spätestens 1. Februar 2000 bei der Geschäftsstelle in Stuttgart eingereicht werden. Die Kandidatenvorschläge und die Vorschläge des Wahlausschusses werden ebenfalls im 2. Quartalsheft unserer Zeitschrift veröffentlicht. Stimmberechtigt bei der Wahl sind alle Mitglieder des Vereins, die an der Mitgliederversammlung teilnehmen.

### Herzlicher Weihnachtsgruß aus der Geschäftsstelle

Allen Mitgliedern, die uns schon oft seit Jahren die Treue halten, möchten wir ganz herzlich danken und ihnen ein gutes, gesegnetes Weihnachtsfest wünschen! Wir werden uns auch im neuen Jahrtausend nach Kräften bemühen, Sie durch unsere Zeitschriften nicht nur über die Entwicklungen in der Bibelwissenschaft auf dem laufenden zu halten, sondern Ihnen auch viele Anregungen für Ihre persönliche Begegnung mit der Bibel, aber auch für die Bibelarbeit in Schule und Erwachsenenbildung zu geben.

Franz-Josef Ortkemper

### Zum Markus-Jahr

empfehlen wir: **Fritzleo Lentzen-Deis**

### Das Markusevangelium

Ein Kommentar für die Praxis, hg. von Eleonore Beck/Gabriele Müller, Verlag Katholisches Bibelwerk 1998, 350 S., DM 29,80.

## „Die Bibel erleben“

*Die neue ökumenische Bibelausstellung*

In den sechziger Jahren war eine erste ökumenische Bibelausstellung in Österreich unterwegs – in Stadtsälen, Sparkassen und Kunsthäusern. Das Publikum war erlesen: von kirchlichen Würdenträgern und geladenen Hofräten abwärts.

Sehr schnell verstaubt eine Ausstellung, die aktuell sein will, und landet im Keller als lästiger Sondermüll. Wer wagt es, verklärte Vergangenheit zu entsorgen?

Besser ist es, eine draufzugeben, aber nicht gleich. Nach über 30 Jahren – also gut eine Generation später – haben sich die Österreichische Bibelgesellschaft und das Österr. Kath. Bibelwerk zusammengetan und eine neue ökumenische Bibelausstellung erarbeitet mit dem Thema „Die Bibel erleben“ und mit dem Bezug zu Österreich.

Am 26. November wurde die neue Ausstellung im Kardinal-König-Haus in Wien/Lainz präsentiert und sie bewohnte das neue Bildungshaus samt der Kirche.

Auf 20 Tafeln sind Themen angeschnitten, wie „Land der Bibel“, „Alltag in der Bibel“ oder „Pflanzen und Tiere der Bibel“. Ein Leittier, der Klippdachs, begleitet die Kinder durch die Ausstellung. Ein besonderer Schwerpunkt aber ist der Bezug der Bibel zu Österreich. Die Bibel soll nicht ein fernes, längst abgeschlossenes Werk sein, sondern sie hat in unserem Land eine Wirkungsgeschichte. Wir begegnen ihr auf Schritt und Tritt – in der Musik, Literatur, Malerei, in den Redewendungen....

Damit der (die) Besucher(in) auch in die biblische Atmosphäre versetzt wird, erwarten ihn (sie) drei Zelte: Es soll gut sein, länger in den Zelten zu verweilen. Eines dient der Meditation (hören von Bibeltexten), ein zweites dem Erleben der Bibel (riechen, schmecken, tasten) und ein drittes der Bildung (von der Keilschrift bis zur CD-ROM),

Weil die Schautafeln mehr mit Symbolen als mit viel Text ausgestattet sind, können die interessierten BesucherInnen noch fortführende bzw. ergänzende Textblätter mit nach Hause nehmen.

Wenn Sie interessiert sind, diese Ausstellung zu besichtigen oder selber anfordern möchten, wenden Sie sich an uns (02243/329 38) oder an die Österr. Bibelgesellschaft (01/523 82 40). Wir schicken Ihnen gerne einen Ausstellungsplan zu.

*Toni Kalkbrenner*

## Mit den Augen der Armen

Alle zwei Jahre führt das „Schweizerische Katholische Bibelwerk“ seine Delegiertenversammlung durch. Diese Zusammenkunft will mehr, als statuarische Geschäfte behandeln, Jahresberichte abnehmen und Wahlen durchführen. Sie dient der inhaltlichen Ausrichtung der Arbeit. Der diözesane Vorstand des Bibelwerks Deutschfreiburg, der die Versammlung vom 17./18. September organisierte, hat ein wichtiges und herausforderndes Thema aufgegriffen: Die Realität der Armut. In der Begegnung mit der Bewegung ATD-Vierte Welt, die in Treyvaux (FR) ein Zentrum hat, konnten die gut 45 Delegierten und Gäste zweierlei erfahren: Es geht nicht darum, etwas „für“ die Armen zu tun, sondern „mit“ ihnen. Und es geht beim Teilen nicht nur um Geld, sondern ebenso um Wissen und um Würde. Dass die Bibellektüre „mit den Augen der Armen“ zu neuen Entdeckungen an biblischen Texten anstiftet, wurde in der Bibelarbeit zur Heilung der 10 Aussätzigen deutlich. Die neun, die nicht zurückkehrten, waren nicht – wie oft behauptet – undankbar. Vielleicht wurde ihnen ihre Heilung von den Priestern, denen sie sich zeigen mussten, gar nicht abgenommen. Oder sie mussten sich zuerst mit ihrer völlig veränderten Lebenssituation auseinandersetzen, hatte ihr Status als „Aussätzige“ ihnen doch auch eine Art „Sicherheit“ gegeben, z.B. indem sie von den Gaben anderer lebten.

Am zweiten Tag ging es um die Frage, was es für das Bibelwerk konkret heisst, die Perspektive der Armen ernst zu nehmen. Was heisst das für die einzelnen Mitglieder? Was für die Institution und ihren Umgang mit Menschen, Geld und Arbeit? Was schliesslich für die Bibelarbeit: Welche Texte lesen, welche überlesen wir? Wer wird angesprochen, wer bleibt unbeachtet? Welche Themen und Situationen werden aufgegriffen, welche nicht?

Die im engeren Sinn „geschäftlichen Traktanden“ konnten kurz gehalten werden: Dr. Urs Winter wurde als Präsident für eine weitere Amtszeit bestätigt. Aus dem Zentralvorstand wurden Angelika Imhasly (Diözese Basel) und Dr. Sabine Bieberstein (Deutschfreiburg) nach langer und engagierter Mitarbeit verabschiedet. Willkommen geheissen wurde der neue Präsident des Diözesanverbandes Basel, Detlev Hecking, und als Vertreter der Delegierten wurde Christoph Winterhalter in den Zentralvorstand gewählt.

Mit Befriedigung konnte zur Kenntnis genommen werden, dass die Bibelpastorale Arbeitsstelle in viele Projekte und Kooperationen involviert ist und dass die Arbeit auch im finanziellen Bereich zu einer stabilen Situation geführt hat.

*Daniel Kosch*



## Zum Gedenken an Prof. Dr. Helmut Merklein

Am 30. September verstarb in Bonn im Alter von 59 Jahren Prof. Dr. Helmut Merklein. Am 5. Oktober wurde er in Ebsenfeld/Oberfranken im Kreis seiner Angehörigen beigesetzt, in einer eindrucksvollen Feier, die er selbst gestaltet hatte. Etwa 800 Trauergäste nahmen daran teil.

Helmut Merklein wurde am 17.9.1940 in Aub bei Würzburg geboren. Die Schul- und Studienzeit verbrachte er in Lichtenfels und Bamberg, wo er 1965 zum Priester geweiht wurde. Nach seiner Promotion in Würzburg (1972) arbeitete er dort als wissenschaftlicher Assistent bei Prof. Dr. Rudolf Schnackenburg. Ein Jahr nach seiner Habilitation 1976 erhielt er einen Ruf an die Gesamthochschule in Wuppertal. 1980 wechselte er nach Bonn, wo er seitdem lehrte. Von 1984-1991 war H. Merklein Mitglied des Wissenschaftlichen Beirats des Katholischen Bibelwerks. Seit 1991 war er Vorsitzender des Katholischen Bibelwerks. 1996 wirkte er maßgeblich am Start der archäologisch ausgerichteten Zeitschrift „Welt und Umwelt der Bibel“ mit. Er war Herausgeber der „Stuttgarter Bibelstudien“, der „Bonner Biblischen Beiträge“ sowie des „Jahrbuchs für biblische Theologie“.

Doch vermögen die dünnen Zahlen und biografischen Angaben seine eigentliche Lebensleistung kaum angemessen wiederzugeben. Seine ganz große Stärke lag zweifellos in der mündlichen, persönlichen Vermittlung der Botschaft der Bibel. Wer ihn je in Vorträgen oder Vorlesungen oder bei Führungen durch die Länder der Bibel erlebt hat, weiß, wie sehr ihm die Botschaft der Bibel ein Herzensanliegen war, mit welcher Sachkenntnis und welchem Engagement er sie vermitteln konnte. Das hat geradezu ansteckend gewirkt.

Erst nach und nach wird uns beim Katholischen Bibelwerk die große Lücke bewußt, die er hinterläßt. Als Vorstandsvorsitzender hat er sich in außerordentlicher Weise für die Belange unseres Bibelwerks eingesetzt. In manchen schwierigen Situationen hat er uns durch seine vermittelnde, aber auch zähe und zielstrebige Art sehr geholfen. Vor allem die Zeitschrift „Welt und Umwelt der Bibel“ wäre ohne ihn längst nicht das, was sie heute ist. Denn Prof. Merklein kannte sich nicht nur in seinem eigenen Fachgebiet aus. Er kannte auch die Archäologie Ägyptens und des Vorderen Orients, kannte die wichtigsten Archäologen und war mit vielen von ihnen befreundet. Durch ihn hat „Welt und Umwelt der Bibel“ ein hohes, inzwischen weit herum anerkanntes Niveau bekommen. Wir verdanken ihm sehr viel. Gerade die letzten Monate seiner schweren Erkrankung hat er ein eindrucksvolles Zeugnis von Gelassenheit und gläubiger Zuversicht gegeben. Er wußte um seine schwere Erkrankung, hoffte aber auch

noch auf einige ihm gewährte Jahre. Es ist anders gekommen. Viele Pläne kann er nun nicht mehr zu Ende führen. Seine Arbeit am 1. Korintherbrief blieb mitten in der Beschäftigung mit dem 15. Kapitel, dem berühmten Auferstehungskapitel, stecken. Mancher von uns hat sich gefragt, warum gerade er so früh gehen mußte. Doch war er persönlich bereit. Auf seinen eigenen Totenzettel hat er schreiben lassen: „Er hat geglaubt an Gott, der die Toten lebendig macht, und das, was nicht ist, ins Dasein ruft“ (Röm 4,17).

Seinen eigenen Beerdigungsgottesdienst, den er selber gestaltet hat, begann mit allen sieben Strophen des Liedes „O Haupt voll Blut und Wunden“. Viele gaben hinterher zu, daß ihnen das unglaublich nahe gegangen ist. Am Schluß erst stand dann das österliche Lied „Freu dich, erlöste Christenheit“. Das entsprach ganz seiner von Paulus geprägten Theologie. Jetzt bestimmt das Kreuz unser Leben. Das hat Helmut Merklein die letzten Monate spüren müssen.

Für seine letzte Predigt in seiner Gemeinde hat er das Evangelium vom Seewandel ausgesucht (Mt 14,22-33): „Unser ganzes Leben ist eine Fahrt über das Wasser. Wir leben ständig am Rande des Chaos und des Todes. Wir bemerken das meistens nur nicht. Aber hin und wieder wird uns unser Grenzgang zwischen Tod und Leben bewußt. Wenn unsere Welt, die wir uns so schön zurechtgelegt haben, zerbricht. Wenn Krisen in den Beziehungen auftreten. Wenn wir hilflos und machtlos unser Leben nicht mehr gestalten können, wie wir es eigentlich wollen. Wenn schwere Krankheit uns überfällt.“

Die meisten Menschen verdrängen die Grenzsituation, wollen nicht wahrnehmen, daß sich ihr Leben am Rande des Abgrunds bewegt. Geben der Illusion des Bootes nach, das sie scheinbar sicher über die Wasser trägt. Wir Christen haben das nicht nötig. Davon spricht das Evangelium. Wir wissen, daß der, der die Schöpfung aus dem Chaos herausgeholt hat, sie nicht weder im Chaos versinken läßt... Das Beispiel des Petrus lehrt uns ..., daß es gar nicht einfach ist, übers Wasser zu gehen. Sobald wir uns wirklich in der Situation befinden, in den Abgrund blicken und das Unbegehbare begehen müssen, stehen wir in Gefahr, den Mut zu verlieren. Wir werden zu Kleingläubigen und beginnen zu sinken wie Petrus. Es ist tröstlich zu wissen, daß es auch dann noch Hilfe gibt: die Hand, die der Herr uns entgegenstreckt. Das ist keineswegs nur schöne Theorie. Der Herr hat viele Hände, die uns ergreifen und halten: Eigene Erfahrungen, gute Erinnerungen, Menschen, die zu uns halten. Dies alles kann uns ermutigen, der unsichtbaren Hand zu trauen, die uns letztendlich hält.“

Franz-Josef Ortkemper

# Veranstaltungen

## Ulm

16. November: *Einführung in das Markus-Lesejahr für Wortgottesdienstleiter/innen*. (Dipl.-Theol. Wolfgang Baur). Anmeldung: Tel. 07 31/2 20 15.

## Hildesheim

19. bis 22. November: *Zeitenwende II*. Suche nach neuer Identität Makkabäer – Daniel – Qumran – Jesus von Nazaret, der Christus. (Pastor Hans-Dieter Stoffels). Anmeldung: Bischof-Janssen-Haus, Postfach 100 263, 31102 Hildesheim. Tel. 0 51 21/307-323/-324.

## Bonn

24. bis 25. November: *Methoden der Bibelarbeit*. (Dipl.-Theol. Anneliese Hecht). Anmeldung: Haus Venusberg. Tel. 02 21/16 42-1865-1504.

## Trier

26. bis 28. November: *Tröstet mein Volk... Der zweite Jesaja*. (Dr. Franz-Josef Ortkemper). Anmeldung: Kath. Akademie Trier, Auf der Jüngt 1. 54293 Trier. Tel. 06 51/81 05-0; Fax 06 51/81 05-444.

## Limburg

28. November bis 3. Dezember: *Schaut auf die, die den Weg vorausgingen ...* Biblische Exerzitien (P. Dr. Josef Heer MCCJ). Anmeldung: Exerzitien- und Bildungshaus der Pallottinerinnen, Weilburgerstr. 5, 65549 Limburg.

3. bis 5. Dezember: *Sich von Gott berühren lassen*. Bibliodrama-Meditationswochenende (Sr. Helga Weidemann SAC). Anmeldung: s.o.

10. bis 12. Dezember: *Für eine frauengerechte Sprache und die Überwindung eines nur männlichen Gottesbildes*. (Prof. Dr. Irene Willig). Anmeldung: s.o.

## Heiligkreuztal

3. bis 5. Dezember: Maria und Elisabet singen. Das Magnifikat. Exerzitien für Frauen. (Dr. Bettina Eltrop). Anmeldung: Kloster Heiligkreuztal. Tel. 07 371/1 86 41.

## Bendorf

10. bis 12. Dezember: *Das Weihnachtsevangelium neu erleben*. Wir nähern uns diesen biblischen Texten u.a. durch Gestaltungselemente des Bibliodramas. (Dr. Wilhelm Bruners, Dr. Burkhard Jürgens). Zielgruppe: Interessierte aus sozialen, pädagogischen und pastoralen Berufen; Pfarrgemeinden. Anmeldung: Hedwig-Dransfeld-Haus, Im Wenigerbachtal 8-25, 56170 Bendorf. Tel. 00 49/0 26 22/702-0; Fax 00 49/0 26 22/702-377

## Müllheim

11. Dezember: (Fortsetzung in 2000): *Bibel – Grundkurs Neues Testament*. (Pater Dr. Martin Kleer MSC, Müllheim). Anmeldung: Haus Für Erwachsenenbildung des Bistums Essen, Falkenweg 6, 45478 Müllheim/Ruhr. Tel. 02 08/9 99 10-0; Fax 99 91 91 10.

## Liborinum, Paderborn

4. bis 6. Februar 2000: *Mit Augen, Mund und Händen ...* Ganzheitliche und kreative Methoden in der Arbeit mit der Bibel. (Dipl.-Theol. Thomas Throenle, Dr. Theol. Rüdiger Feuerstein). Anmeldung: Diözesanbildungswerk d. Erzdiözese Paderborn, Stiftsplatz 13, 59872 Meschede. Tel. 02 91/99 1651; Fax 02 91/99 16 54.

## Trier

17. bis 18. März 2000: Der Exodus und Gottes Bund mit seinem Volk. (Prof. Dr. Frank L. Hoßfeld, Bonn). Anmeldung: Kath. Akademie Trier, Auf der Jüngt 1, 54293 Trier. Tel. 06 51/81 05-0; Fax 06 51/81 05-444.

## Für Teilnehmerinnen und Teilnehmer am Fernkurs und andere Interessierte:

### Georgsmarienhütte

19. bis 21. November: Offenbarung des Johannes  
Anmeldung: Katholisches Bibelwerk e.V., Dr. Dr. Juan Peter Miranda, Silberburgstraße 121, 70176 Stuttgart.

## Bibel und Kirche

Organ des Katholischen Bibelwerks Stuttgart, des Schweizerischen Katholischen Bibelwerks und des Österreichischen Katholischen Bibelwerks, 54. Jahrgang. 4. Quartal 1999.

Herausgegeben vom Katholischen Bibelwerk e.V., Silberburgstraße 121, D-70176 Stuttgart, Telefon (07 11) 6 19 20 50, Fax 6 19 20 77.

Schriftleitung: Direktor Dr. Franz-Josef Ortkemper, Dr. Dr. Norbert Höslinger, Dr. Daniel Kosch

Redaktion: Helga Kaiser

Redaktionskreis: Dieter Bauer, Helga Kaiser, Dr. Klaus-Stefan Krieger, Dr. Daniel Kosch, Dr. Franz-Josef Ortkemper, Prof. Dr. Helen Schüngel-Straumann.

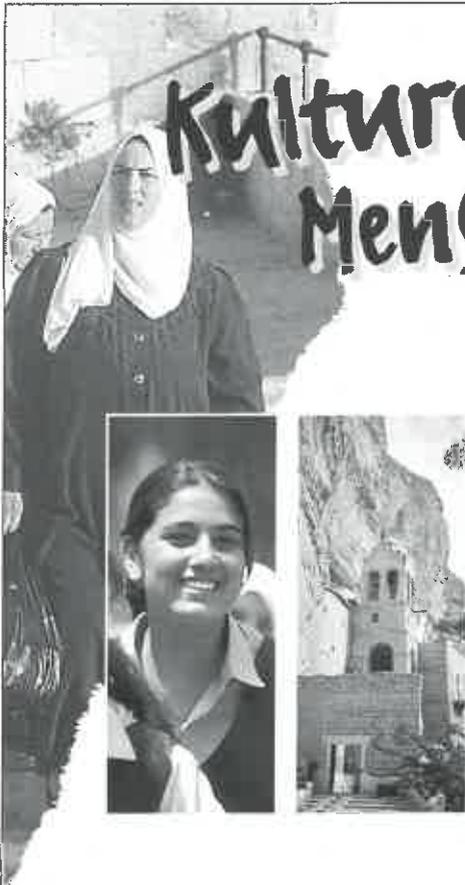
Druck: Georg Riederer Corona, 70176 Stuttgart.

Der Bezugspreis für 1999 beträgt DM 40,-, (für Schüler, Studenten und Rentner DM 20,-), bei zusätzlichem Bezug von „Bibel heute“ DM 60,- (bzw. DM 30,-). Für Mitglieder des Katholischen Bibelwerks e.V. ist der Bezugspreis im Mitgliedsbeitrag enthalten. Überweisungen: 273 98-709 Postbank Stuttgart (BLZ 600 100 70); 1413 Schwäbische Bank Stuttgart (BLZ 600 201 00); 64 51 551 Liga Stuttgart (BLZ 750 903 00).

Verlag: Katholisches Bibelwerk e.V., Silberburgstr. 121, 70176 Stuttgart, Telefon (07 11) 6 19 20 50, Fax 6 19 20 77.

Anlieferung für Deutschland: Kath. Bibelwerk Stuttgart.  
ISSN 0006-0623

Absender: Katholisches  
Bibelwerk e.V.  
Silberburgstraße 121  
70176 Stuttgart



# Kulturen erleben – Menschen begegnen

„Geh' in das Land, das ich dir zeigen werde!“

Mit diesen Worten rief Gott Abraham, eine neue Heimat in Besitz zu nehmen. Abraham nahm die Verheißung Gottes an und durchstreifte das Land Kanaan bis zum Negeb.

Erleben Sie mit uns das Heilige Land auf vielfältige Weise. Feiern Sie z.B. den Jahreswechsel ins neue Jahrtausend auf den Stadtmauern Jerusalems. Oder begleiten Sie uns im Jahr 2000 auf den Spuren Jesu zu Stätten der Bibel. Von Dan, im Norden Israels, bis zum südlich gelegenen Beerscheba erleben Sie ein Land, das noch immer zu den faszinierendsten der Welt gehört.

**Bestellen Sie unseren neuen Katalog 2000** sowie Informationen zur Organisation von Gemeindereisen unter Telefon **0711/61 92 50**.



## **Biblische Reisen**

Silberburgstr. 121 · 70176 Stuttgart · Tel. 0711/61925-0 · Fax -44