



Deutscher Evangelischer
Kirchentag Berlin – Wittenberg
24. – 28. Mai 2017

Inhalt

Einführung	4
Biblisches Sehen ELLEN UEBERSCHÄR	4
Losung und Gottesdienste	6
Du siehst mich – Genesis 16,1-16	6
Eine Losung für den Kirchentag 2017 CHRISTL M. MAIER	8
Eröffnungsgottesdienste und Kirchentagspsalm	20
Deine Augen sahen mich – Psalm 139,(13-18)	20
Gottes Blick JAN-DIRK DÖHLING	23
Festgottesdienst in Wittenberg	33
Von Angesicht zu Angesicht – 1 Korinther 13	33
Blickwechsel CHRISTINE GERBER	36
Bibelarbeiten am Donnerstag	47
Maria und Elisabet begegnen sich – Lukas 1,39-56	47
Die Begegnung von Elisabet und Maria CLAUDIA JANSSEN	49
Ein christlich-muslimisches Gespräch über Lukas 1,39-56 CLAUDIA JANSSEN und HAMIDEH MOHAGHEGHI	55
Praktisch-liturgische Skizze ULRIKE SUHR	59
Bibelarbeiten am Freitag	64
Jakob und Esau versöhnen sich – Genesis 33,1-17	64
Jakobs Wiederbegegnung mit Esau – eine Versöhnungsgeschichte? DETLEF DIECKMANN	66
Praktisch-liturgische Skizze BRITTA LAUENSTEIN	72
Bibelarbeiten am Samstag	74
Jesus sieht Zachäus – Lukas 19,1-10	74
Jesus sehen CARSTEN JOCHUM-BORTFELD	76
Praktisch-liturgische Skizze SUSANNE WOLF	87
Feierabendmahle	93
Gottesschau und Mahl auf dem Sinai – Exodus 24,9-11	93
Gottesschau ohne Furcht JOHANNES TASCHNER	94
Autorinnen und Autoren	100

Biblisches Sehen

ELLEN UEBERSCHÄR

Biblisches Sehen. Das kann heißen – das Biblische sehen. Hinschauen, was da steht, verstehen, was gemeint ist. Aber das Biblische sieht auch zurück. Die Bibel sagt uns etwas über das Sehen, über das tiefe Wahrnehmen, das hinter den Blicken befindliche.

Die hier versammelten Texte sind Sehhilfen für beides. Sie helfen, das Biblische zu sehen, überhaupt wahrzunehmen, wie viel Erfahrung des Menschlichen und des Göttlichen in den Texten verborgen ist, die geschrieben und überschrieben, gekürzt und erläutert und wieder weitergeschrieben wurden. Über Jahrhunderte gewachsen, sind sie heute Miniaturen der ganz großen Themen des Menschseins – Angst und Geborgenheit, Streit und Versöhnung, Schuld und Vergebung, Zeit und Ewigkeit, Glauben und Liebe.

Die Texte unserer Autorinnen und Autoren sind Sehhilfen, die hebräischen und griechischen Texte theologisch und historisch-kritisch aufzuschließen, Wissen zu vermitteln und Interpretationen anzubieten. Es gibt nie die eine, richtige Auslegung – schon innerbiblisch blicken wir auf zahllose Diskussionen und Streitgespräche über zentrale Glaubensfragen. Darf sich ein korrupter Unternehmer Christ nennen? Wie weit muss Versöhnung gehen? Darf man Gott von Angesicht zu Angesicht sehen? Und wenn nein, warum nicht?

Dieses Heft lädt Sie ein, sich hineinzustürzen in das pralle biblische Leben und die vielen Verbindungen und Schleifen zu sehen, die die Worte der heiligen Schriften in unseren Alltag hinein verknöten und verknüpfen. Kein Text ist zu undurchsichtig oder altertümlich, als dass er nicht irgendeine Verbindung zu uns ins Heute hätte.

In der Losungsgeschichte aus Genesis 16 bekommt nicht nur Gott einen Namen von Hagar, sondern auch ihr Sohn. Ismaël – „Gott hört“. Ismaël ist als Sohn Abrahams eine der wichtigsten Figuren im interreligiösen Dialog. Dieses Heft nimmt den Ball auf. Christl Maier zeigt jüdische, christliche und islamische Auslegungen der Losungsgeschichte auf, und Claudia Janssen geht konkret in den Dialog – mit Hamideh Mohagheghi zu Lukas 1, der Begegnungsgeschichte von Maria und Elisabet.

Wer entscheidet eigentlich über die Losung und die biblischen Texte des Kirchentages? Die kurze Antwort – das Präsidium. Die ausführliche – die Entscheidung wird gut vorbereitet. Ganz wesentlich ist dabei eine Gruppe von Theologinnen und Theologen, die Experten für Exegese sind. Ihnen sei an dieser Stelle aus vollem Herzen gedankt – Dr. Marlene Crüsemann, PD Dr. Detlef Dieckmann, Dr. Jan-Dirk Döhling, Prof. Dr. Christine Gerber, Prof. Dr. Claudia Janssen, Prof. Dr. Carsten Jochum-Bortfeld, Prof. Dr. Christl M. Maier, Prof. Dr. Ilse Müllner, Dr. Kerstin Schiffner und Prof. Dr. Johannes Taschner.

Diese Gruppe, unterstützt durch Kommunikationsexperten, unterbreitet dem Präsidium Vorschläge für Losungen und Texte, die einen thematischen Strang innerhalb der Bibel verfolgen. Für die Losung „Du siehst mich“ war die Blickrichtung klar: Welche Texte sprechen vom Sehen, das Wirkung hat?

Als die Losung im Oktober 2015 beschlossen war, ging es an die eigentliche Arbeit – die gemeinsame Übersetzung. Die deutsche Fassung der Texte ist eine Gemeinschaftsarbeit. Die namentlich gekennzeichneten Beiträge spiegeln auch die Diskussionen, die während des gemeinsamen Übersetzens geführt wurden. Die Grundsätze aber sind unverändert:

- 1. Die Übersetzung wird dem Wortlaut der Bibeltexte in ihrer hebräischen oder griechischen Originalfassung gerecht.*
- 2. Die Übersetzung macht Männer wie Frauen gleichermaßen sichtbar. Wir gehen vernünftigerweise davon aus, dass auch in der Antike etwa die Hälfte der Menschheit Frauen waren. Die in den Texten genannten Frauen oder die nicht ausdrücklich genannten, aber mitgemeinten Frauen sollen im Blick bleiben.*
- 3. Die Übersetzung möchte dem jüdisch-christlichen Dialog gerecht werden – eine Verpflichtung, die dem Kirchentag besonders wichtig ist. Der jüdischen Schriftlektüre wird mit der Kirchentagsübersetzung Respekt erwiesen.*
- 4. Die Übersetzung wird einer verständlichen, eingängigen Sprache gerecht. Wo der Text selbst sperrig oder mehrdeutig ist, darf das in der Übersetzung erkennbar werden.*

Die Umsetzung dieser Grundsätze wiederum unterliegt einem steten Diskussionsprozess. Was bedeutet es zum Beispiel, wenn Jesus „der Menschensohn“ genannt wird? Wo sind die Verbindungslinien in das Alte Testament? Was ist dort, im Danielbuch, gemeint? Wieso bezieht Jesus das auf sich?

Keine Überraschung ist es, dass die exegetischen Skizzen für die Bibelarbeitstexte wieder ergänzt werden durch praktisch-liturgische Überlegungen. Der herzliche Dank dafür geht an Britta Lauenstein, Prof. Dr. Ulrike Suhr und Dr. Susanne B. Wolf. Die anregenden Ideen können Bibelarbeiterinnen und Bibelarbeiter beflügeln und für eine weitere Verwendung der Texte in den Gemeinden hilfreich sein.

Neu ist hingegen, dass wir in diesem Heft, im Sinne des Kirchentagszieles, so inklusiv wie möglich zu sein, auch die Übersetzungen in Leichte Sprache aufnehmen. Der Kirchentag will Leichte Sprache aus dem geschlossenen Raum des Zentrums Barrierefrei herausholen und sichtbar machen. Die Texte in Leichter Sprache sind im Austausch mit der Exegese-gruppe von einem Team Experten und Expertinnen für Leichte Sprache erarbeitet worden. Damit setzen wir fort, was seinen öffentlichkeitswirksamen Höhepunkt 2013 in Hamburg hatte – ein Eröffnungsgottesdienst in Leichter Sprache.

Allen Leserinnen und Lesern möge diese Seh-Hilfe überraschende Durchblicke und einen guten Überblick geben.

Herzlich



Ellen Ueberschär

Du siehst mich – Genesis 16,1-16

Übersetzung für den Kirchentag Berlin – Wittenberg 2017

¹Sarai, Abrams Frau, hatte ihm noch kein Kind geboren. Sie hatte aber eine ägyptische Sklavin mit Namen Hagar. ²Da sagte Sarai zu Abram: „Schau doch, die LEBENDIGE hindert mich, Kinder zu gebären. Geh doch zu meiner Sklavin; vielleicht kann ich durch sie Mutter werden.“ Abram hörte auf Sarai. ³Da nahm Abrams Frau, Sarai, ihre ägyptische Sklavin Hagar und gab sie ihrem Mann Abram zur Frau, nachdem Abram schon zehn Jahre im Land Kanaan gewohnt hatte. ⁴Er ging zu Hagar und sie wurde schwanger. Als sie sah, dass sie schwanger war, wurde ihre Herrin gering in ihren Augen. ⁵Da sagte Sarai zu Abram: „Das Unrecht, das mir geschieht, treffe dich! Ich selbst habe meine Sklavin in deinen Schoß gelegt. Doch kaum sieht sie, dass sie schwanger ist, werde ich gering in ihren Augen. Die LEBENDIGE richte zwischen mir und dir!“ ⁶Abram antwortete Sarai: „Schau, deine Sklavin ist in deiner Hand. Mach mit ihr, was in deinen Augen richtig ist.“ Da behandelte Sarai Hagar so hart, dass diese die Flucht ergriff, weg von ihr. ⁷Der Bote der LEBENDIGEN fand sie an einer Wasserquelle in der Wüste, an der Quelle auf dem Weg nach Schur. ⁸Er sagte: „Hagar, Sklavin Sarais, woher kommst du und wohin gehst du?“ Sie antwortete: „Weg von Sarai, meiner Herrin. Ich bin auf der Flucht.“ ⁹Der Bote der LEBENDIGEN sagte zu ihr: „Kehr zurück zu deiner Herrin und beuge dich unter ihre harte Hand.“ ¹⁰Der Bote der LEBENDIGEN sagte zu ihr: „Ich werde deine Nachkommen so sehr vermehren, dass man sie nicht mehr zählen kann.“ ¹¹Der Bote der LEBENDIGEN sagte zu ihr: „Schau, du bist schwanger und wirst einen Sohn gebären und du sollst ihn Ismaël nennen, ‚Gott hört‘, denn die LEBENDIGE hat gehört, wie hart du behandelt wirst. ¹²Er wird ein Wildesel von einem Menschen sein, seine Hand gegen alle und die Hand aller gegen ihn, aber allen seinen Geschwistern zum Trotz wird er sich niederlassen.“ ¹³Da gab sie der LEBENDIGEN, die zu ihr geredet hatte, einen Namen: „Du bist *El Ro'i*, Gott, der mich sieht“, denn sie sagte sich: „Habe ich hier wirklich hinter dem hergesehen, der mich sieht?“ ¹⁴Deshalb heißt der Brunnen: „Brunnen der LEBENDIGEN, die mich sieht“. Schau, er liegt zwischen Kadesch und Bered. ¹⁵Hagar gebar Abram einen Sohn und Abram nannte seinen Sohn, den Hagar geboren hatte, Ismaël, „Gott hört“. ¹⁶Abram war 86 Jahre alt, als Hagar ihm Ismaël gebar.



Übersetzung in Leichte Sprache

Hagar: So heißt eine junge Frau.
Hagar kommt aus dem Ausland.
Nun lebt sie wie ein Sklave.
Sie arbeitet sehr hart. Und sehr viel.
Sie lebt bei Abraham und Sara
Abraham und Sara sind ein sehr altes Ehe-Paar.
Sara will ein Kind: einen Jungen.
Aber sie ist schon zu alt dafür.
Da hat Sara eine Idee:
Hagar soll ein Kind für mich kriegen.
Da sagt Sara zu ihrem Mann:
Nimm doch auch Hagar zur Frau.
Habe Sex mit ihr. Abraham macht das.
Hagar wird schwanger.
Und sie denkt: Jetzt bekomme ich ein Kind.
Jetzt bin ich mehr wert als Sara.
Hagar ist stolz.
Sara denkt: Hagar ist doch meine Sklavin.
Und sie muss tun, was ich will.
Sara wird böse.
Da ist Hagar in Not. Sie weint oft.
Sie will nur noch weg von Sara.
Hagar geht in die Wüste.
Da wartet ein Engel auf Hagar.
Der Engel sagt zu Hagar:
Du gehörst Sara. Geh zurück.
Bei Sara geht es dir schlecht. Ertrage das.
Der Engel sagt noch mehr.
Und jetzt spricht der Engel wie Gott:
Hagar! Du kriegst einen Sohn
Und noch viel mehr Kinder.
So viele wie ein ganzes Volk.
Dein Sohn wird wild sein.
Alle werden sich mit ihm streiten.
Aber er wird als freier Mann leben.
Nenne deinen Sohn Ismaël.
Der Name heißt: Gott hört
Der Engel sagt:
Hagar! Gott hört dein Weinen.
Hagar denkt nach:
Ich bin in Not.
Und ich bin auf der Flucht.
Aber Gott: Du siehst mich.
Das ist schön: Gott sieht mich an.
Das gibt mir Kraft.
Da hat Hagar eine Idee für einen Namen von Gott.
Der Name heißt: Gott sieht mich.
Hagar sagt zu Gott: Du siehst mich.
Hagar geht zurück zu Sara und Abraham.
Hagar kriegt einen Sohn.

Eine Losung für den Kirchentag 2017

CHRISTL M. MAIER

Der Glaube kommt nach Römer 10,17 aus dem Hören und dieses aus der Predigt. Die Losung für den Kirchentag in Berlin und Wittenberg im Reformationsommer 2017 rückt aber das Sehen ins Zentrum: „Du siehst mich.“ In Zeiten von Facebook, YouTube, Instagram und allgegenwärtiger Selbstdarstellung scheint diese Losung dem Zeitgeist zu huldigen: „Du siehst mich!“ als Ausdruck für „Ich bin hip!“, „Ich bin beliebt.“ Der biblische Text, aus dem die Losung stammt, verweist jedoch auf ein anderes Verständnis dieses Ausrufs. In Genesis 16,13 wendet sich Hagar, eine junge ägyptische Frau auf der Flucht, an Gott. „Du siehst mich“ drückt ihre Dankbarkeit aus, von Gott wahrgenommen zu sein, während andere sie missachten und ihr Unrecht tun. Es ist Gott, der Hagars Elend sieht, ihre bedrohliche Lage wahrnimmt und ihr eine gute Zukunft verspricht.

Hagar und Ismaël als Teil der Familie Abrams (Abrahams) und die Ismaeliten

Die Geschichte der ägyptischen Sklavin Hagar in Genesis 16,1-16 und 21,9-21 erzählt von Unterdrückung und Befreiung, von schwierigen Familienbeziehungen, von Hoffnung, Enttäuschung, Trennung, aber auch von neuem Leben. Sie ist eingebunden in die Geschichte der Familie Abrams, der auf den Befehl Gottes hin seine Heimat in Haran, das im heutigen Syrien liegt, verlässt und in ein fremdes Land zieht (Gen 12,1-9). Gott verheißt Abram seinen Segen und zahlreiche Nachkommen. Der Glaube von Abram und seiner Frau Sarai wird jedoch auf eine harte Probe gestellt, weil Gott seine Verheißung lange Zeit nicht einlöst (Gen 16,1-3), dann den ersten, mit Hagar gezeugten Sohn Ismaël preisgibt (Gen 21,12) und schließlich sogar das Leben des verheißenen Sohnes Isaak (Gen 22) einfordert. Immer wieder jedoch wendet Gott das Geschehen, indem er Sarai aus der Gewalt des Königs von Gerar befreit (Gen 20), endlich mit der Geburt Isaaks seine Verheißung einlöst sowie Hagars und Ismaëls Leben rettet. Die Erzählungen über die Erzeltern sind sogenannte *Ätiologien*, das heißt sie wollen vorfindliche Situationen erklären, indem sie deren Ursprünge aufzeigen. So repräsentieren die Familien der Erzeltern verschiedene Gruppen, deren Verwandtschaft, Nachbarschaft oder Feindschaft in Form von Familienkonflikten thematisiert werden. Hagar und Ismaël stehen für die Ismaeliten, die im 1. Jahrtausend v. Chr. im Norden der arabischen Halbinsel lebenden Stämme (vgl. Stammbaum in Gen 25,13-18 und 1 Chr 1,29-31). Als Zeichen des Bundesschlusses mit Gott erhält Abram (erhabener Vater) den neuen Namen Abraham (Vater einer Menge), Sarai wird in Sara (Fürstin) umbenannt (Gen 17,5.15).¹ Hintergründig schildern also die Erzählungen die von Gott gelenkten Ursprünge des Volkes Israel, die für die Ausprägung seiner Identität entscheidend sind. In der Tiefe ist es ein Ringen der Vorfahren Israels mit Gott zwischen Verheißung und Verborgenheit.

Genesis 16 schildert den Beginn eines familiären Konfliktes, nachdem Abrams Familie schon zehn Jahre in Kanaan lebt (V. 2) und Sarai immer noch kein Kind geboren hat. In ihrer Verzweiflung reagieren Abram und Sarai unterschiedlich auf das Schwinden ihrer Hoffnung auf Nachkommen. Abram hadert mit Gott und klagt, einer seiner Haussklaven werde einmal seinen Besitz erben (Gen 15,1-4). Sarai, die ihre Unfruchtbarkeit als gottgewollt versteht, greift auf ein in ähnlichen Fällen übliches Verfahren zurück: Sie verlangt von ihrem Mann, mit ihrer ägyptischen Sklavin zu schlafen, damit diese stellvertretend für sie selbst einen Sohn gebären kann. Abram tut, was Sarai von ihm verlangt. Hagar kann sich nicht wehren; auch sie muss tun, was ihre Herrin verlangt. Sie ist die Leihmutter, die nichts zu sagen hat, über ihren Körper nicht selbst bestimmen kann und für Sarai nur als Mittel zum Zweck dient.

¹ Die in der Kirchentagsübersetzung zu Gen 16 verwendeten Namen entsprechen denen des hebräischen Textes.

Was Abram über sie denkt, gibt der Text nicht preis. Gefühle und Stimmungen werden nicht explizit thematisiert. Aus heutiger Sicht erscheint Sarais Verhalten unbarmherzig und egoistisch, aber im damaligen Kontext ist die Leihmutterchaft von Sklavinnen üblich.² Als Nebenfrau des Hausherrn und nach der Geburt eines Sohnes kann eine Sklavin sogar ihren Status innerhalb der Großfamilie verbessern und an Ansehen gewinnen. So geschieht es mit Silpa und Bilha, den Sklavinnen von Jakobs Frauen Lea und Rahel, deren Nachkommen – anders als Ismaël – zu den zwölf Söhnen Jakobs gerechnet werden (Gen 30). Im sozio-kulturellen Milieu der Erzelternerzählungen bedeuten viele Söhne für eine Frau hohen Status und eine Machtposition in der Großfamilie. Sarai ist also nicht nur eine harte Herrin, sondern eine verzweifelte Frau, deren Unfruchtbarkeit das Weiterleben der Familie gefährdet. Der Konflikt ist nicht nur ein Streit zwischen zwei Frauen, sondern auch ein Kampf mit Gott um die Verwirklichung der Sohnesverheißung. Sarai wählt den menschlich denkbaren Weg, weil sie dem Versprechen Gottes angesichts der verstreichenden Zeit nicht mehr traut. Der für sein Gottvertrauen gelobte Abram (Gen 15,6)³ widerspricht ihr nicht, sondern lässt es auf diesen Versuch ankommen. Auch er wächst nur langsam in eine vertrauensvolle Gottesbeziehung hinein.

Als Hagar bemerkt, dass sie schwanger ist, verachtet sie Sarai, was im Text als Akt des Sehens ausgedrückt wird: „Da wurde ihre Herrin gering in ihren Augen.“ (V. 4). Sarai beschwert sich bei Abram über Hagar und empfindet deren Reaktion als Unrecht. Das hier verwendete hebräische Wort *chamas* schließt gewalttätiges Handeln ein (vgl. Gen 6,11, 49,5 und Spr 3,31). Sarai fordert sogar, dass Gott zwischen ihr und ihrem Mann schlichte (V. 5). Abram weist den Vorwurf, er sei schuld, zurück und erlaubt Sarai, mit Hagar zu tun, was sie will. Da behandelt Sarai Hagar hart; das hebräische Verb *'anah* (unterdrücken) kann Ausbeutung (vgl. Ex 1,11 und 22,22-23), Erniedrigung (vgl. Nah 1,12 und Klgl 3,33) bis hin zu sexueller Gewalt bezeichnen (vgl. Gen 34,2, 2 Sam 13,12 und Klgl 5,11). Was Sarai konkret tut, wird nicht erzählt, wohl aber dessen Folge: Hagar entzieht sich durch Flucht und vereitelt so Sarais Plan, durch die Sklavin doch noch zu einem Sohn zu kommen (V. 2).

An einer Wasserstelle auf dem Weg nach Schur findet ein Bote Gottes die verzweifelte junge Sklavin. Im Gegensatz zu Sarai und Abram, die nur von der „Sklavin“ sprechen und so deren unterlegene soziale Position betonen, nennt der Bote Hagar auch bei ihrem Namen. Ist die Begegnung an der Wasserstelle ein beliebtes Motiv zwischenmenschlicher Kontaktaufnahme (vgl. die Brunnenszenen Gen 24,13-15 und Ex 2,15-19), so verweisen sein Wissen um Namen und Status der jungen Frau und das im Kontext auffällige Verb „finden“ auf den göttlichen Charakter des Boten. Seine Frage nach dem Wohin und Woher ihres Weges beantwortet Hagar nur zur Hälfte. Sie will nur weg von Sarai; wohin sie flieht, weiß sie nicht. Die vom Erzähler mitgeteilte Ortsangabe „auf dem Weg nach Schur“ signalisiert, dass Hagar Richtung Ägypten flieht (vgl. Ex 15,22 und 1 Sam 15,7). Die Lokalisierung des Brunnens „zwischen Kadesch und Bered“ (V. 14) verstärkt diese Ausrichtung der Flucht.

Stilistisch eigenartig wendet sich der Bote nun dreimal an Hagar, und was er sagt, schwankt zwischen Zumutung und Rettung. Er schickt Hagar zurück unter die harte Hand ihrer Herrin und damit zurück in ihre Erniedrigung (V. 9). Zugleich gibt er ihr

² Im altorientalischen Recht war diese Regelung zeitlich und räumlich weit verbreitet, obwohl es dazu im Alten Testament keine ausdrücklichen Gesetzesregelungen gibt, vgl. dazu Westermann: a. a. O., S. 285.

³ Positiv rezipiert in Röm 4,3, Gal 3,6 und Jak 2,23.

jedoch zwei Verheißungen mit auf den Weg. Darin ähnelt ihr Schicksal dem ihrer Herrin Sarai, die trotz der Sohnesverheißung jahrelang unter ihrer Unfruchtbarkeit leidet. Vergleichbar der Verheißung an Abram (vgl. Gen 12,2, 13,16 und 15,5) kündigt der Gottesbote Hagar zahlreiche Nachkommen an und befiehlt ihr, den Sohn, den sie gebären wird, Ismaël, hebräisch *jischma'el*, „Gott hört“, zu nennen. Dieser Name verweist darauf, dass Gott von ihrer Unterdrückung gehört hat. Dieser Sohn, so verkündet der Gottesbote weiter, wird wie ein Wildesel sein, im Streit mit allen leben, aber sich gegen seine Brüder durchsetzen. Der Wildesel wird sonst als ein in Steppengebieten lebendes Tier, das Durst und Hunger leidet und allein herumirrt, beschrieben (vgl. Hos 8,9, Jes 32,14, Jer 2,24, 14,6 und Hi 24,5). Diese Charakterisierung Ismaëls verweist auf seine Verbindung zur Wüste (Gen 21,20-21) und auf die mehrfach thematisierte Feindschaft zwischen den Ismaeliten und den Israeliten (vgl. Ri 8,24 und Ps 83,7). In der Josefsgeschichte beispielsweise sind Ismaeliter daran beteiligt, Jakobs Lieblingssohn nach Ägypten zu verkaufen (Gen 37,25-28 und 39,1). Angesichts der Verheißungen erkennt Hagar in dem Boten, der zu ihr redet, den lebendigen Gott, die Gottheit Israels. Hagar ist die erste Person in der Bibel, die Gott direkt einen Namen gibt: *'el-ro'i*, „Gott des Sehens“ oder „Gott, der mich sieht“.⁴ Sie fühlt sich wahrgenommen, angenommen und die Erzählung nennt den Ort, an dem Hagar Gott begegnet, „Brunnen des Lebendigen, der mich sieht“ (V. 14). Aufgrund dieser Namensgebung wird in der Kirchentagsübersetzung der Eigenname Gottes, der in der späteren jüdischen Auslegung nicht ausgesprochen, sondern durch andere Worte ersetzt wird, mit „die LEBENDIGE“ wiedergegeben.

Gott sieht mich! – Sehen, Augen, Angesicht sind in Genesis 16 Leitworte, bedeutungstragende Worte. Viermal wird auf etwas Sichtbares oder Erkennbares hingewiesen, *hinneh*, „Sieh hin, schau!“ Sarai macht Abram auf ihre Situation aufmerksam: „Schau, Gott hindert mich zu gebären.“ (V. 2). Abram verweist Sarai auf ihre Macht: „Schau, deine Sklavin ist in deiner Hand.“ (V. 6). Der Bote erklärt Hagar: „Schau, du bist schwanger und wirst einen Sohn gebären.“ (V. 11). Schließlich verweist der Erzähler die Leserinnen und Leser auf den Ort der Gottesbegegnung, den Brunnen: „Schau, er liegt zwischen Kadesch und Bered.“ (V. 14). Hinsehen und Erkennen gehen Hand in Hand und führen zum Handeln.

Dass Hagar zu Sarai zurückkehrt, wird nicht erzählt, aber in den folgenden Versen vorausgesetzt, indem von Ismaëls Geburt und seiner Benennung durch den Vater berichtet wird. Diese Abweichung vom Befehl des Boten und die dreimalige Betonung, dass Hagar ihren Sohn dem Abram gebar, unterstreichen, dass Ismaël Abrams Sohn und damit Teil der Familie Abrams ist. Zwar wird Sarai durch die Ereignisse nicht zur Mutter, wohl aber Abram zum Vater und Gott erweist sich als Leben schaffende und Leben erhaltende Gottheit, die freilich nicht nur einfach rettet, sondern den Beteiligten auch zumutet, angesichts von Streit und Eifersucht miteinander zu leben.

Unterdrückung oder Befreiung?

In Genesis 16 hat die Geschichte Hagars und Ismaëls weder ein „Happy End“ noch ist die Zumutung zu Ende. Die Auseinandersetzung erfährt einen weiteren Höhepunkt, nachdem Sara – inzwischen haben die Namen gewechselt – doch noch selbst einen Sohn, Isaak, geboren hat (Gen 21,1-8). Als Sara Ismaël „spielen“ sieht

⁴ Die erstgenannte Übersetzung folgt der Punktierung als Verb im Masoretischen Text, die aber eine singuläre Form produziert. Wahrscheinlicher ist die zweite Übersetzung als Partizip aktiv *Qal von ra'ah* mit dem Suffix der ersten Person Singular. Sie wird durch die griechische und die lateinische Übersetzung sowie durch die Erläuterung in V. 13 b gestützt. Vgl. Heinsohn: a. a. O., S. 21-22.

(hebräisch *mezacheq*), verlangt sie von Abraham, Hagar und Ismaël zu verstoßen. Das verwendete Verb *zachaq* bedeutet im Grundstamm „lachen“ (vgl. Saras Lachen in Gen 17,17), im hier gebrauchten Piel „scherzen“ (Gen 19,14), „lieblosen“ (Gen 26,8) oder „sich vergnügen“ (Ex 32,6 in der Erzählung vom goldenen Kalb). Das Partizip *mezacheq* spielt indirekt auf Isaaks Namen an (hebräisch *jizchaq*) und die griechische Übersetzung ergänzt „mit Isaak, ihrem Sohn“. Was Sara an Ismaëls Spielen anstößig findet, bleibt offen. Gegenüber Abraham nennt sie das Erbe als Grund. Diesmal ist Abraham nicht gewillt, Sara zu gehorchen, aber Gott bestätigt die Vorrangstellung Isaaks, erneuert die Verheißung zahlreicher Nachkommenschaft Ismaëls und befiehlt Abraham, Saras Wunsch zu entsprechen. So schickt Abraham Hagar und seinen Sohn Ismaël weg. Als Wasser und Brot ausgegangen sind, findet sich Hagar erneut verzweifelt in der Wüste vor und will sterben. Der Gott aber, der ihr Elend schon einmal gesehen hat, rettet Mutter und Sohn, weil er das Weinen des Kindes hört. So wächst Ismaël in der Wüste Paran auf. Von Hagar wird nur noch erzählt, dass sie für ihren Sohn eine ägyptische Ehefrau aussucht. Zu Ismaël finden sich zwei weitere Notizen. Er begräbt zusammen mit Isaak seinen Vater Abraham (Gen 25,9-10), und zwei seiner Töchter heiraten Esau (Gen 28,9 und 36,3).

Im Kern variieren Genesis 16 und 21 dieselbe Story: Hagar wird in der Großfamilie Abrahams nicht geduldet, weil ihr Sohn Ismaël das Erbe Isaaks schmälern könnte. Ihre Flucht und ihre Vertreibung erscheinen als Variationen desselben Geschehens. Die frühere Forschung hat daher die beiden Kapitel als ursprünglich voneinander unabhängige Erzählvarianten verstanden, die beim Zusammenfügen der Quellenschriften hintereinander gestellt wurden. Nach dieser Lesart wurde die Rückkehr Hagars unter die harte Hand Saras notwendig. Dieser negative Zug, so die Forschung weiter, werde durch die ausdrückliche Verheißung einer Menge von Nachkommen in Genesis 16,10, die sonst nur Abraham, Isaak und Jakob erhalten, ausgeglichen.⁵

Neuere Studien zeigen jedoch, dass Genesis 21,8-21 ein von Beginn an literarisch gestalteter Text ist, der den in Kapitel 16 geschilderten Konflikt der Frauen und die Geburt Ismaëls voraussetzt und die Trennung Hagars von Abraham bewusst variiert.⁶ Außerdem weist Kapitel 21 inhaltliche Bezüge zu Genesis 20 auf und bereitet in der Spannung zwischen aktiver Lebensbedrohung und Lebensrettung im göttlichen Handeln die Erzählung von Isaaks Bindung in Genesis 22,1-19 vor.⁷

Es gibt vielfältige Auslegungen zu Genesis 16, aber erst feministische Exegetinnen rückten die Frauengestalten ins Zentrum ihrer Interpretation. Die US-Amerikanerin Phyllis Trible beispielsweise solidarisiert sich mit Hagar und bezeichnet Genesis 16 als „text of terror“, weil Gott Hagar in die Demütigung zurückschickt.⁸ Irmtraud Fischer interpretiert ihn dagegen als ursprüngliche Befreiungsgeschichte, deren Rekurs auf weibliche Erfahrung und die Ermächtigung von Frauen aber im priesterschriftlich-exilischen Erzählfaden negiert werde: die Namensgebung wird Abraham zugeschrieben (V. 3), die Sklavin zu ihrer Herrin zurückgeschickt (V. 9.15-16). Fischer kritisiert diese Enteignung weiblicher Erfahrung aus feministischer Perspektive und betont zugleich den Aufstieg der Sklavin Hagar zur Ahnfrau Israels.⁹

5 Vgl. Westermann: a. a. O., S. 413-414.

6 Heinsohn: a. a. O., S. 70-111 und S. 124-129.

7 Ebd., S. 111-116.

8 Trible: a. a. O., S. 9-35.

9 Fischer: a. a. O., S. 31-39.

Hagars Geschichte enthält Leitworte und Motive, die sich auch in der Exoduserzählung finden:¹⁰ Die Not Hagars und der Israeliten wird als Unterdrückung benannt (hebräisch *'anah* im Piel, Gen 16,6.9 und Ex 1,11-12), die von Gott erkannt wird (Gen 16,11 und Ex 3,7). Wie Israel aus Ägypten flieht (*barach*, Ex 14,5), so entflieht Hagar ihrer Herrin (Gen 16,6). Die auf der Flucht genannten Orte Schur und Kadesch sind beim Exodus Stationen der Wanderung durch die Wüste (Ex 15,22, Num 20,1 und Dtn 1,46). Die Hagar-Erzählung bietet also einen „rollenvertauschten Exodus“¹¹: Die ägyptische Sklavin wird aus der Gewalt Abrahams und Saras befreit und zu einem weiblichen Mose stilisiert. Mose als Sohn hebräischer Sklaven wird in die Familie des Pharaos aufgenommen, Hagar als ägyptische Sklavin in die hebräische Familie Abrahams. Beide erhalten das Privileg einer direkten Gottesbegegnung. Wie Mose zum Gründervater Israels wird, so Hagar zur Stammutter der Ismaeliter (vgl. Stammbaum in Gen 25,12-17). Der Exodus Hagars steht „einem triumphalistischen und exklusivistischen Gebrauch des Exoduscredos“¹² entgegen und macht deutlich, dass die Gottheit Israels auch Menschen aus anderen Völkern zu befreien vermag.

Der Gott, der mich sieht – Facetten der Gottesbegegnung

Hagar erlebt den Gott, der ihr in der Wüste begegnet, als einen rettenden und Notwendenden Gott – auch wenn die Wende der Not nicht sofort geschieht. Gottes Sehen schließt ein Anerkennen und Retten ein, Gottes Eingreifen zugunsten dessen, der oder die gesehen wird. Der bekannte aaronitische Segen illustriert diesen Zusammenhang: „Adonaj segne dich und behüte dich! Er lasse sein Angesicht über dir leuchten und sei dir gnädig! Er erhebe sein Angesicht auf dich und gebe dir Frieden!“ (Num 6,24-26).

Die biblische Rede vom „Angesicht Gottes“ entstammt der höfischen und kultischen Vorstellung einer Audienz vor der thronend gedachten Gottheit. Im alten Israel wird diese Vorstellung in der Jerusalemer Tempeltheologie entwickelt, die viele Psalmen geprägt hat.¹³ So bittet der Beter oder die Beterin von Psalm 27: „Eines erbitte ich von Adonaj, das wünsche ich mir: zu bleiben im Haus Adonajs alle Tage meines Lebens, um anzuschauen die Freundlichkeit Adonajs und nachzudenken in seinem Tempel.“ In Vers 8 desselben Psalms heißt es: „Mein Herz spricht dir nach: ‚Sucht mein Angesicht!‘ – Ich suche dein Angesicht, Adonaj. Verbirg dein Angesicht nicht vor mir!“ (Ps 27,8f.). Von Gott angesehen zu werden begründet die Würde des Menschen als Gottes Geschöpf. Wenn Gott sein Angesicht verbirgt, bedeutet das große Not, ein Ausgeliefertsein an andere Mächte und die Abwesenheit von Beziehung (vgl. Ps 13,2, 88,15 und 104,29). Die Rede vom Angesicht Gottes ist deshalb weniger ein Anthropomorphismus als ein Soziomorphismus, der eine Verwandtschafts- und Herrschaftsordnung beschreibt: Der königliche Gott hat die Rollen des thronenden Herrschers und Richters, des kämpfenden Retters und Kriegers inne. Das „Leuchten“ und das „Licht“ des göttlichen Angesichts ist mit Gottes rettendem Eingreifen für die Seinen (Krieger) und mit der Zugangsgewährung in der Audienz (König) verbunden. Sein Antlitz im Tempel zu suchen bedeutet, sich dem Schutz dieses königlichen Gottes, aber auch dessen Urteil zu unterstellen.

Wenn Gottes Angesicht Rettung bedeutet, warum betont Hagar dann, dass sie hinter Gott hergesehen habe (V. 13)? Diese kryptische Formulierung – der überlieferte

¹⁰ Römer: a. a. O., S. 10-14. Ähnlich auch Crüsemann: a. a. O., S. 19-32.

¹¹ Römer: a. a. O., S. 12.

¹² Ebd., S. 13.

¹³ So die These von Hartenstein, S. 284-291.: a. a. O., S. JHWHs, S. 284-291.

hebräische Text ist kaum verständlich – verweist auf eine im Alten Testament geführte Diskussion um das Angesicht Gottes und die menschlichen Möglichkeiten der Gottesbegegnung. Die menschliche Scheu vor der Gottheit hat der Religionswissenschaftler Rudolf Otto mit der Formel vom Heiligen als „*fascinosum et tremendum*“ zu fassen versucht.¹⁴ Die Menschen suchen Gottes Nähe, Gottes Schutz, aber sie erfahren diese Nähe auch als ambivalent, als Enge, als Überforderung, ja mitunter als Verfolgung wie der Beter des Kirchentagspsalms 139.¹⁵ Der Text für das Feierabendmahl Exodus 24,9-11 erzählt von einer Gottesbegegnung auf dem Berg Sinai.¹⁶ Die Gottesschau von Mose, Aaron und den Ältesten Israels wird in dem wahrscheinlich später hinzugefügten Vers 11 als lebensbedrohlich verstanden und deshalb betont, dass die Gottheit ihre Hand nicht gegen die Repräsentanten Israels ausstreckte. In der weiteren Erzählung der Ereignisse am Sinai redet Gott mit Mose „von Angesicht zu Angesicht, wie ein Mann mit seinem Freund redet“ (Ex 33,11). Als Mose aber darum bittet, Gottes Herrlichkeit zu sehen, antwortet Gott: „Du kannst es nicht ertragen, mein Angesicht zu sehen, denn kein Mensch kann mich sehen und am Leben bleiben.“ (Ex 33,20). Dieser spät hinzugefügte Satz ist allerdings „weniger ein Grundsatz des alttestamentlichen Glaubens als vielmehr ein Grenzsatz dieses Glaubens“¹⁷, denn Gottes Sehen wird sonst überwiegend als rettend, Not wendend und heilsam beschrieben. Wichtig ist, dass Gott auf den Menschen sieht und dessen Not wendet, nicht dass der Mensch selbst im Gegenzug Gott schauen könnte. Die Lösung am Gottesberg ist daher, dass Mose, von Gottes Hand geschützt, in der Felsspalte steht und Gott hinterhersehen darf (Ex 33,22-23). Auf diese indirekte Gottesschau Moses spielt die Formulierung in Genesis 16,13 wahrscheinlich an: Hagar sieht hinter dem lebendigen Gott her, der sie angesehen und ihre Not durch eine große Verheißung gewendet hat.

Die griechische Übersetzung von Genesis 16,13, die wohl im 3. Jahrhundert v. Chr. von den fünf Büchern der Tora angefertigt wurde, bietet eine interessante Variante zum hebräischen Text: „Und Hagar gab dem Herrn, der zu ihr sprach, den Namen: Du, der Gott, der auf mich blickt. Denn sie sagte: Und ich habe ihm nämlich ins Angesicht gesehen, als er sich mir zeigte.“ Wie können die griechischen Übersetzer geradezu das Gegenteil von dem sagen, was im hebräischen Text steht? Diese Frage beschäftigt Exegetinnen und Exegeten seit langem und sie haben noch keine befriedigende Antwort gefunden.¹⁸ Entweder hatten die Übersetzer eine andere hebräische Vorlage oder sie haben den Vers als Anspielung auf Exodus 33,11 verstanden und Hagar eine so enge Gottesbegegnung wie Mose zugeordnet. Da aber die Aussage über Mose in Exodus 33 wenige Verse später dogmatisch korrigiert wird – „Kein Mensch kann mich sehen und am Leben bleiben.“ (V. 20) – ist es schwer vorstellbar, dass die Übersetzer diese Korrektur übersahen oder ihr bewusst widersprachen. So ist die erste Erklärung wahrscheinlicher, d. h. der Satz über Hagars Gottesschau lautete ursprünglich, dass sie Gottes Angesicht sah. Er wurde in der hebräischen Textüberlieferung erst nach Entstehen der griechischen Übersetzung mit Blick auf Exodus 33,20-23 dogmatisch zu einem „Hinterhersehen“ korrigiert, wobei der so entstandene hebräische Text seltsame Vokabeln benutzt und in sich schwer verständlich ist.

Ob nun Hagar die lebendige Gottheit Israels von Angesicht oder nur von hinten sieht – wichtig ist, dass sie sich als von Gott wahrgenommen und gerettet begreift. So wird Genesis 16,1-16 zur Beispielerzählung über eine ambivalente Gotteserfahrung. Hagar,

14 Otto: a. a. O., passim.

15 Vgl. Beitrag von Jan-Dirk Döhling in diesem Heft.

16 Vgl. Beitrag von Johannes Taschner in diesem Heft.

17 Hartenstein: a. a. O., S. 291.

18 Vgl. Liste der bisherigen Vorschläge bei Heinsohn: a. a. O., S. 22-24.

die erniedrigte und als Leihmutter missbrauchte Sklavin, erkennt den Gott der Familie Abrahams als einen Gott, der sich auch ihr zuwendet. Sie muss in eine Situation der Unterdrückung zurückkehren, damit ihr Sohn als Nachkomme Abrahams geboren werden kann. Gleichzeitig macht Gott sie durch die Verheißung vieler Nachkommen zur Ahnfrau eines eigenständigen Volkes. Diese Befreiung ist keine Freiheit von allen Bindungen und von ihrem Status als Sklavin, aber sie befreit Hagar innerlich durch die Hoffnung, dass sie und ihr Sohn in Zukunft frei und allen Verwandten zum Trotz leben werden.

Hagar und Ismaël in Judentum, Christentum und Islam

Die Konfliktgeschichte in Abrahams Familie, die den Kontext der Kirchentagslosung bildet, wird in drei Weltreligionen rezipiert – in unterschiedlicher und konfliktbeladener Weise, aber als Ursprungsgeschichte des Glaubens an den einen rettenden Gott. Da die Familiengeschichte in Genesis zugleich Völkergeschichte ist, werden in vielen der späteren Auslegungen Abraham und Sara einerseits sowie Hagar und Ismaël andererseits zu Identifikationsfiguren für die jeweiligen Adressatenkreise und ihren Glauben. Die internen Konflikte in Abrahams Familie scheinen sich in den Konflikten der Weltreligionen fortzusetzen. Angesichts der Fülle des Materials können im Folgenden nur die Hauptlinien hervorgehoben werden. Dabei wird deutlich, dass sich vor allem die Legendenbildung über Hagar und ihren Sohn in jüdischer und islamischer Tradition wechselseitig beeinflusst hat.¹⁹

Jüdische Auslegungen

Die frühe, jüdische Tradition, beispielsweise bei Philo von Alexandrien (ca. 20 v. Chr. bis 50 n. Chr.) und Josephus (37/38 bis nach 100 n. Chr.), bewertet Hagar und Ismaël positiv und versteht Hagar als eine Fremde (hebräisch *ger*), die gottesfürchtig sei.²⁰ Das Spielen Ismaëls wird als kindliches Lachen interpretiert, das an den Namen Isaaks erinnert.²¹

Der aus dem frühen fünften Jahrhundert stammende Midrasch zur Genesis *Genesis Rabba* (GenR) stellt rabbinische Auslegungen aus verschiedenen Zeiten nebeneinander, die Hagar und Ismaël ganz unterschiedlich interpretieren. Die Rabbinen suchen Saras Ablehnung Ismaëls zu ergründen sowie Abrahams Verhalten zu entschuldigen. Hagar wird als Tochter des Pharao eingeführt, die dieser Sara schenkte (GenR 45,1 mit Verweis auf Gen 12,20). Sie wird als rechtmäßige Ehefrau Abrahams, nicht als seine Konkubine bezeichnet (GenR 45,2), an anderer Stelle mit Abrahams Frau Ketura, die in Gen 25,1 genannt ist, identifiziert (GenR 61,4). Angesichts von Hagars Rede über die ihr zuteil gewordene Gottesschau überliefert der Midrasch den Einwand der Rabbinen, Gott habe sich keineswegs einer Frau gezeigt und wenn, dann nur der Frommen, also Sara, während Hagar nur einen Engel gesehen habe (GenR 45,10), d. h. Hagars Gottesbegegnung wird in Zweifel gezogen. Andererseits betonen die Rabbinen, Hagars Vertreibung gehe allein auf Sara zurück und entschuldigen so Abraham (GenR 45,6).

Ismaël wird einerseits als „gehasster Sohn des Hauses“ (GenR 56,4) bezeichnet, an anderer Stelle aber die Liebe Abrahams zu seinen beiden Söhnen hervorgehoben (GenR 55,7). Ismaëls Spielen (Gen 21,9) wird nun nicht mehr als kindliches Lachen,

¹⁹ Poorthuis: a. a. O., S. 223.

²⁰ Vgl. Standhartinger: Freiheit, a. a. O., S. 291. Dagegen versteht Pabst (a. a. O., S. 10-11) die Stelle als Hinweis darauf, dass Hagar sich dem jüdischen Glauben angeschlossen habe, also Proselytin sei.

²¹ Vgl. Naumann: a. a. O., S. 87 mit Verweis auf Jubiläen 17,4 und Josephus: Jüdische Altertümer, 12,3.

sondern als Vergehen des Heranwachsenden interpretiert: als sexuelle Ausbeutung junger Frauen, als Götzendienst oder als Blutschuld (vgl. Liste in GenR 53,11). Abrahams Missbilligung der Vertreibungsforderung Saras (Gen 21,11) wird als Missbilligung des Verhaltens Ismaëls umgedeutet (GenR 53,12). Schließlich gelten Ismaëls Nachkommen als Nicht-Israeliten (GenR 66,4).²²

Die *Pirqa Rabbi Eliezer*, eine wohl von einem Einzelnen verfasste Nacherzählung der biblischen Geschichte aus dem 8. Jahrhundert, charakterisieren Hagar und Ismaël negativ (Kap. 29-30), um Saras und Abrahams Verhalten zu rechtfertigen. Hagar wird als mit einer Konkubine gezeugte Tochter Pharaos vorgestellt (Kap. 29). Ihre Flucht in die Wüste gilt als ein Abirren zu Götzen; und solches Abirren ist auch der Grund dafür, dass sie dort fast verdurstet. Ismaël wird als gewalttätiger Junge porträtiert, der mit Pfeil und Bogen (vgl. Gen 21,20) Vögel tötet und auch Isaaks Leben bedroht, was Abraham dazu veranlasst, Hagar einen Scheidebrief zu geben und beide wegzuschicken (Kap. 30). Der Verfasser unterschlägt die biblische Nachkommensverheißung für Ismaël, lässt aber nach dem Tod Saras eine Rückkehr Abrahams zu Hagar und Ismaël anklingen, indem er, wie schon in *Genesis Rabba*, Abrahams Frau Ketura mit Hagar identifiziert und diese zweite Heirat als Wiederheirat deutet (vgl. Gen 25,1). Hintergrund dieses Motivs ist vielleicht die biblische Lokalisierung sowohl Hagars (Gen 21,14) als auch Abrahams (Gen 21,31) in der Nähe von Beerscheba. Da der Verfasser in Kapitel 30 mehrfach auf arabische Traditionen anspielt, z. B. Ismaëls Frauen arabische Namen gibt, und wohl auch den Jerusalemer Felsendom kennt, spiegelt seine Auslegung eine Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen islamischen Herrschaft in Palästina.

Das Targum *Pseudo-Jonathan*, eine Interpretation, deren Endredaktion wohl erst im 8. Jahrhundert erfolgte, ist eine aramäische Paraphrase der fünf Bücher Mose. Es führt Hagar als Pharaonentochter und Enkelin des sagenumwobenen Königs Nimrod ein, der Abrahams Leben bedroht (zu Gen 16,8) und bezeichnet Ismaël als Stammvater von Räubern (zu Gen 21,13). Ismaëls Spielen wird als Verehrung eines Götterbildes interpretiert (zu Gen 21,9) und Hagar mehrfach des Götzendienstes bezichtigt (zu Gen 21,15). Demgegenüber werden die positiven Aussagen über Sara und Abraham verstärkt.²³ Dieser im Vergleich zu den *Pirqa Rabbi Eliezer* noch verschärfte Gegensatz zwischen den beiden Paaren spiegelt die jüdische Abgrenzung gegen die zeitgenössische arabisch-islamische Dominanz.

Christliche Auslegungen

Christliche Auslegungen orientieren sich zunächst an der paulinischen Gegenüberstellung von Sara und Hagar in Galater 4,21-31. Paulus rekurriert auf beide Frauen typologisch im Blick auf ihren Status als Freie und als Sklavin und will erklären, dass diejenigen, die Jesus als Christus bekennen, auch Abrahams Kinder genannt werden können, wenn sie nicht aus dem Volk Israel stammen. Die Sklavin steht für das irdische Jerusalem, den „alten“ Bund, der am Sinai geschlossen wurde und der Nachkommen für die Sklaverei hervorbringt (Gal 4,24). Dagegen repräsentiert für Paulus die freie Frau das himmlische Jerusalem und er nennt sie „unsere Mutter“ (Gal 4,26). Die Christusgläubigen aus Galatien, einer Gemeinde aus Juden und Heiden, können sich als Nachkommen der Freien und damit als Kinder Abrahams verstehen.

²² Die Verbindung von Ismaeliten und Arabern geht auf biblische Notizen über die Ismaeliter (vgl. Ri 8,24, Ps 83,7 und 1 Chr 27,30) und die Nachkommen des Ismaëlsohnes Kedar (vgl. Jes 21,16-17 und Ez 27,21) zurück, die in Nordarabien lokalisiert werden. Sie wird bereits im Jubiläenbuch (Jub 20,12-13) und von Josephus (Jüdische Altertümer 20,1) aufgegriffen.

²³ Vgl. Poorthuis: a. a. O., S. 228-229.

Angela Standhartinger zufolge beabsichtigt Paulus mit seiner Umkehrung der jüdischen Verheißungslinie und Aneignung Saras auch als Mutter der Christusgläubigen nicht eine Enteignung der jüdischen Position, sondern will die Gleichrangigkeit der Verheißung Abrahams für Juden- und Heidenchristen betonen.²⁴ Dennoch hat die vordergründige Entgegensetzung von Sara und Hagar in Galater 4 in der weiteren christlichen Rezeption zu einer negativen Einschätzung Hagars geführt, die nun – entsprechend der ab dem 2. Jahrhundert n. Chr. zunehmenden Konflikte zwischen jüdischen und christlichen Gemeinden – als Mutter der Synagoge gilt, während Sara die Kirche verkörpert.

Diese Identifikation nimmt beispielsweise der Kirchenvater Tertullian (ca. 150 bis nach 220 n. Chr.) in seiner Streitschrift „Gegen die Juden“ zum Ausgangspunkt einer Polemik gegen das Judentum, das für viele seiner Zeitgenossen attraktiv war und florierte, während Christinnen und Christen in seiner Heimatstadt Karthago verfolgt wurden.²⁵ Auch der in Alexandria und Caesarea wirkende Origenes (185-254 n. Chr.) greift in Predigten gelegentlich auf Galater 4 zurück und erklärt Hagar zum Symbol des „versklavten“ Judentums.²⁶ Im Kontext einer blühenden jüdischen Kultur und aus der Perspektive einer christlichen Minderheit entwickelt er den Gedanken, der christliche Glaube löse den jüdischen ab und übernehme dessen Verheißungen. Nachdem das Christentum zur Staatsreligion im Römischen Reich wurde, hat diese Substitutionstheorie zur Unterdrückung und Zurückdrängung des Judentums beigetragen und bis weit in die Neuzeit hinein gewirkt.

Hagars Sohn Ismaël wird in christlicher Deutung wahlweise zum Stammvater der (negativ konnotierten) Beduinen, Araber oder Sarazenen. Ersteres schließen viele frühchristliche Schriftsteller aus dem Geburtsorakel des Gottesboten in Genesis 16,11-12, insbesondere der lateinischen Übersetzung, die Ismaël als wilden, im Zelt lebenden Mann charakterisiert.²⁷ Die Verbindung von Ismaeliten und Arabern geht auf biblische Notizen und deren Interpretation in frühen, jüdischen Quellen zurück.²⁸ Aus der Erwähnung der Ismaeliter als Händler einer Karawane (Gen 37,25) und einer entsprechenden Notiz beim Kirchenvater Eusebius (260-341 n. Chr.) schließt bereits der Kirchenvater Hieronymus (347-420 n. Chr.), die arabischen Gruppen seiner Epoche stammten von Ismaël ab. Da diese Gruppen von hellenistischen Geografen auch Sarazenen genannt werden und Hieronymus in diesem Namen einen Anklang an Sara heraushört, mokiert er sich über diese aus seiner Sicht fälschliche Bezeichnung.²⁹ Seit dem 8. Jahrhundert n. Chr. wird der negativ konnotierte Name „Sarazenen“ in christlichen Schriften auf alle arabisch-islamischen Gruppen ausgeweitet, die als religiöse und politische Bedrohung des Christentums angesehen werden. Die Kreuzzüge werden dadurch gewissermaßen gegen die Söhne Ismaëls geführt, und deren Herkunft von der Sklavin Hagar entwickelt sich zum anti-islamischen Topos, der über mehrere Zwischenstufen bis in Martin Luthers Vorlesung über das 1. Buch Mose gelangt.³⁰ Jenseits dieser ätiologischen Auslegung der Erzählung als Völkerkonflikt aber fokussiert Luther in seiner Auslegung von Genesis 16 und 21 im Rahmen seiner Genesisvorlesung auf die familiären Konstellationen, wobei er das Verhalten aller

24 Vgl. Standhartinger: Freiheit, a. a. O., S. 288-303.

25 Vgl. Pabst: a. a. O., S. 3-4 mit Verweis auf Tertullian: *Adversus Judaeos*, 1,3ff und 5,1-3.

26 Vgl. Pabst: a. a. O., S. 5-7 mit Verweis auf Origenes: *Genesis-Homilien VII*, 2-6.

27 Vgl. Heard: a. a. O., S. 275.

28 Vgl. Fußnote 22.

29 Vgl. Heard: a. a. O., S. 275-276 mit Verweis auf Hieronymus: *Hebräische Fragen zur Genesis 16,11-12*.

30 Ebd., S. 276 und Naumann: a. a. O., S. 72-73.

Protagonisten zu erklären versucht und für alle ihre inneren Kämpfe Verständnis aufbringt. Anders als in früheren christlichen Auslegungen werden Hagar und Ismaël nicht negativer als Sara und Abraham charakterisiert.³¹ Die christlichen Deutungen orientieren sich somit überwiegend an der Abraham-Sara-Verheißungslinie und grenzen sich gegen jüdische oder islamische Gruppen ab, die mit Hagar und Ismaël in Verbindung gebracht werden.

Islamische Auslegungen

Als Stammutter der Ismaeliter, die in allen Traditionen, wie gezeigt, mit den auf der arabischen Halbinsel lebenden Stämmen identifiziert werden, wird Hagar im Islam hochgeschätzt.³² Hagars Name wird zwar im Koran nicht erwähnt, aber Sure 2, 119-128 erzählt, dass Abraham und Ismaël gemeinsam eine Stätte des Gebetes bauen, die in mehreren späteren Quellen mit dem Heiligtum in Mekka identifiziert wird.

Die Geschichte Hagars und Ismaëls nach der Vertreibung aus der Familie Abrahams wird in den Hadithen variantenreich ausgeschmückt, vor allem in der ersten und bedeutendsten Sammlung der Hadithe (*Sahih al-Buchari*, 810-870), die hinsichtlich ihrer Autorität gleich auf den Koran folgt. Die Hadithe überliefern Aussprüche und Handlungen Mohammads und weiterer Gelehrter. Sie gelten den sunnitischen Muslimen als zweite Säule der Tradition neben dem Koran. In den Hadithen, den weiteren Überlieferungen, wird erzählt, dass Hagar nach ihrem Weggang in der Nähe des späteren Mekka am Rand der Wüste wohnt und regelmäßig – entsprechend der zeitgenössischen Besuchsehe der arabischen Stämme – von Abraham besucht wird. Hagar ist in diesen Legenden eine sehr gläubige, charakterstarke Frau, die sich liebevoll um ihren Sohn kümmert. Während Abraham als der erste Muslim, d. h. als wahrer Gläubiger, charakterisiert wird, ist Hagar die erste Pionierin, die in einer bisher unbewohnten Steppengegend eine neue Gemeinschaft gründet.³³ Ihr Aufenthalt in der Wüste wird mit dem Gedanken der *Hedschra*, des freiwilligen Verlassens von Heimat und Familie, um Gott zu finden, verbunden – analog der Hedschra Mohammads und als Typos des späteren Gebots der Wallfahrt (*Hadsch*) nach Mekka. Hagars Suche nach Wasser und ihr Trinken aus der Zamzamquelle vollziehen die Pilgerinnen und Pilger auf der Hadsch nach.³⁴

Der islamische Gelehrte *ʿAbd al-Razzâq* (um 800 n. Chr.) überliefert in Band fünf seines Werkes (*Muṣannaf*) Legenden über Hagar, deren Einzelmotive zum Teil auch in den jüdischen Quellen, insbesondere in Kapitel 30 der *Pirqe Rabbi Eliezer*, zu finden sind. So verwischt Hagar bei ihrer Flucht in die Wüste ihre Spuren mit einem Gürtel, damit Sara sie nicht verfolgen kann. Sie kommt mit Abraham und Ismaël an den Ort, an dem später die Gebetsstätte errichtet wird. Ismaël lernt Arabisch vom Stamm Jurhum. Abraham besucht Mutter und Sohn ein zweites Mal, erhält aber erst beim dritten Besuch Gottes Befehl, die Gebetsstätte zu bauen.³⁵ In der islamischen Tradition wird die biblische Hagarerzählung als eine Befreiungsgeschichte gelesen und entsprechend ausgestaltet.

31 Vgl. Heard: a. a. O., S. 279-281.

32 Vgl. zum Folgenden Poorthuis: a. a. O., S. 230-244.

33 Vgl. Hassan: a. a. O., S. 154.

34 Ebd., S. 155 mit Verweis auf Sure 4,97-100 und Sure 16,41.

35 Zur Überlieferungsgeschichte der zunächst mündlich tradierten islamischen Quellen und deren Wechselwirkung mit jüdischen Traditionen vgl. Poorthuis: a. a. O., S. 234.

Diese Grundzüge der Rezeptionsgeschichte zeigen, dass jede der drei Religionen in ihren Auslegungen einen Teil der Geschichte der Familie Abrahams für sich reklamiert. Dabei werden Lücken und Ungereimtheiten im biblischen Text positiv oder negativ ausgeleuchtet und zeitgenössische Auseinandersetzungen mit der je anderen Religion bestimmen die Interpretation. Die Orientierung an Sara und Abraham führt oft zur strikten Abgrenzung von Hagar und Ismaël und umgekehrt, so dass sich der in Genesis 16 und 21 beschriebene Familien- bzw. Völkerkonflikt in der Rezeptionsgeschichte fortsetzt. Die positive Gottesbeziehung der Hagar, die sich aus der Zuwendung Gottes zu ihr ergibt, spielt nur in der islamischen Tradition eine größere Rolle, wenngleich Hagar in der Bedeutung hinter Ismaël zurücktritt.

Hagar eröffnet das interreligiöse Gespräch

Trotz dieser konfliktträchtigen Rezeptionsgeschichte eröffnet die Tatsache, dass sich die Repräsentanten aller drei Religionen als Kinder Abrahams verstehen, Möglichkeiten eines interreligiösen Gespräches beim Kirchentag. Dieses Gespräch sollte die Gemeinsamkeiten der Traditionen bedenken, etwa die Abrahamskindschaft und die Bedeutung der göttlichen Nachkommensverheißung, ohne die Konflikte zu verschweigen. Aus feministischer Perspektive ist das Schicksal von Hagar mit jenem von Sara, als Kampf einer Frau in einer patriarchalen Gesellschaft, vergleichbar.³⁶ Auch Gottes Konfliktlösung in der Erzählung – er trennt die Streitenden voneinander, bewahrt das Leben beider Söhne und löst seine Verheißung für beide ein – bietet einen positiven Anknüpfungspunkt für die interreligiöse Verständigung.

Der Gott, der mich sieht – die Losung als Zeitansage für den Kirchentag 2017

Du siehst mich – die Facetten dieser Losung sind vielfältig und die ihr zugrundeliegende Geschichte beschreibt eine konfliktvolle Familienkonstellation, aus der die gedemütigte Sklavin Hagar von Gott gerettet und letztlich in die Freiheit geführt wird. Als Losungstext für den Kirchentag stellt Genesis 16,1-16 Gottes Achtsamkeit in den Mittelpunkt, die helfendes Eingreifen notwendig impliziert. Wen Gott sieht, den oder die lässt er nicht im Stich. Dieses biblische Paradigma erweist sich auch in zwischenmenschlichen Beziehungen als Notwendigkeit. Wo Menschen achtsam sind, wo sie die Not anderer sehen und sie nicht außer Acht lassen, verachten oder missachten, da wird das Leben trotz aller Mühen lebenswert, da weicht die Verzweiflung und es sprudeln Quellen der Hoffnung.

Als Zeitansage für den Kirchentag 2017 und die weithin säkularisierte Stadt Berlin fordern die Losung und die ihr zugrundeliegende Konfliktgeschichte Menschen heraus, genau hinzusehen, nicht nur auf sich selbst, sondern auf die Menschen, die auf das Gesehen-Werden angewiesen sind. Wie Hagar können wir als Menschen Gott nur von ferne, „von hinten“ sehen, indem wir zum Beispiel die ausgewählten Kirchentagstexte bedenken, die die Vorstellung von Gottes Angesicht in vielen Facetten entfalten. Aber wir können Gottes Ebenbildern – unseren Mitmenschen – ins Angesicht schauen und unser Sehen mit lebensförderndem Handeln verbinden.

Die Losung und die weiteren Kirchentagstexte fordern heraus zu einem unverstellten Blick auf menschliche Möglichkeiten und Begrenzungen, zu einem wohlwollenden Blick auf die marginalisierten anderen. Sie fordern auch auf zu einem kritischen Blick auf die eigene Verstrickung in ungerechte Verhältnisse und zu einer Hoffnung, von Gott gesehen, wahrgenommen und gerettet zu sein. Wer sich von dem in der Bibel

³⁶ Für diese Perspektive des Dialoges bzw. Trialoges plädiert auch Naumann: a. a. O., S. 88-89.

erzählten Gott angenommen weiß, wer sich dem göttlichen Blick der LEBENDIGEN aussetzt, kann die derzeitigen religiösen und gesellschaftlichen Herausforderungen annehmen, beim Kirchentag über Wege zu einer gerechten und friedliebenden Gemeinschaft der Kinder Abrahams nachdenken und diese Wege auch selbst einschlagen.

Literatur

Frank Crüsemann: Gott als Gott auch der anderen. In: Junge Kirche 69 (2008), Extraheft zum 32. DEKT, Bremen 2009, S. 19-32.

Irmtraud Fischer: Gottesstreiterinnen. Biblische Erzählungen über die Anfänge Israels, Stuttgart 1995.

Friedhelm Hartenstein: Das Angesicht JHWHs. Studien zu seinem höfischen und kultischen Bedeutungshintergrund in den Psalmen und in Exodus 32-34, FAT 55, Tübingen 2008.

Rifat Hassan: Islamic Hagar and Her Family. In: Phyllis Trible und Letty M. Russell (Hrsg.): Hagar, Sarah, and Their Children. Jewish, Christian, and Muslim Perspectives, Louisville 2006, S. 149-167.

Christopher Heard: On the Road to Paran. Toward a Christian Perspective on Hagar and Ishmael, Interpretation 68.3 (2014), S. 270-285.

Nina Heinsohn: Zwischen Verheißung und Verborgenheit. Studien zur Theologie und Anthropologie der Hagar-Erzählungen in Genesis 16 und 21, BThSt 109, Neukirchen-Vluyn 2010.

Thomas Naumann: Ismael – Abrahams verlorener Sohn. In: Rudolf Weth (Hrsg.): Bekenntnis zu dem einen Gott? Christen und Muslime zwischen Mission und Dialog, Neukirchen 2000, S. 70-89.

Rudolf Otto: Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, Breslau 1917.

Irene Pabst: The Interpretation of the Sarah-Hagar-Stories in Rabbinic and Patristic Literature, lectio difficilior 1/2003, http://www.lectio.unibe.ch/03_1/pabst.htm (zuletzt gesehen am 19.07.16)

Marcel Poorthuis: Hagar's Wanderings. Between Judaism and Islam, Der Islam 92.2 (2013), S. 220-244.

Thomas Römer: Exodusmotive und Exoduspolemik in den Erzvätererzählungen. In: Ingo Kottsieper u. a. (Hrsg.): Berührungspunkte. Studien zur Sozial- und Religionsgeschichte Israels und seiner Umwelt. FS R. Albertz, Münster 2008, S. 3-20.

Angela Standhartinger: „Zur Freiheit ... befreit?“ Hagar im Galaterbrief, Evangelische Theologie 62 (2002), S. 288-303.

Angela Standhartinger: „Ich habe geschaut hinter der her, die mich anschaut.“ (Gen 16,13). Zum Beitrag feministischer Auslegungen der Hagargeschichte im jüdisch-christlich-muslimischen Dialog. In: Adelheid Hermann-Pfandt (Hrsg.): Moderne Religionsgeschichte im Gespräch. Festschrift für Christoph Elsas, Berlin 2010, S. 54-73.

Phyllis Trible: Texts of Terror. Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives, Philadelphia 1984.

Claus Westermann: Genesis. 2. Teilband Genesis 12–36, BKAT I/2, Neukirchen-Vluyn 21989.

Deine Augen sahen mich – Psalm 139,(13-18)

Übersetzung für den Kirchentag Berlin – Wittenberg 2017

¹Für die Chorleitung. Von David. Ein Psalm.

EWIGER, du hast mich erforscht und erkannt.

²Du kennst mein Sitzen und mein Aufstehen.

Du verstehst meine Absicht von ferne.

³Mein Gehen, mein Liegen – du umfasst es.

Mit all meinen Wegen hast du dich vertraut gemacht.

⁴Ja, es gibt kein Wort auf meiner Zunge,
das du, EWIGER, nicht ganz und gar erkannt hättest.

⁵Von hinten und von vorn hast du mich umschlossen
und hast deine hohle Hand über mich gelegt.

⁶Faszinierend ist die Erkenntnis für mich, zu hoch – ich kann sie nicht erfassen.

⁷Wohin kann ich gehen, weg von deiner Geistkraft?

Wohin kann ich fliehen vor deinem Angesicht?

⁸Wenn ich zum Himmel hinaufstiege – dort bist du,
lagerte ich mich in der Unterwelt – du bist da.

⁹Nähme ich Flügel der Morgenröte,
ließe mich nieder am Ende des Meeres,

¹⁰auch dort – deine Hand würde mich führen und deine Rechte mich greifen.

¹¹Und sagte ich: Finsternis soll mich verschlingen
und Nacht sei das Licht um mich her:

¹²Selbst Finsternis wäre nicht finster, nicht fern von dir,
und Nacht – wie der Tag würde sie leuchten,
wie Finsternis, so das Licht.

¹³Ja, du hast meine Nieren geschaffen,
hast mich gewoben im Leib meiner Mutter.

¹⁴Ich danke dir, dass ich auf faszinierende Weise wunderbar geworden bin.
Wunder sind deine Taten, das ist mir zutiefst bewusst.

¹⁵Meine Knochen waren vor dir nicht verborgen,
als ich gemacht wurde im Geheimen,
gebildet in den Tiefen der Erde.

¹⁶Als Ungeborenes sahen mich deine Augen.
In deinem Buch war alles schon geschrieben,
Tage wurden geformt, in denen noch niemand war.

¹⁷Für mich – wie kostbar sind deine Gedanken,
wie wirkmächtig ist ihr Kern.

¹⁸Ich zähle sie – mehr als Sand wären sie,
ich erwache – und immer noch bin ich bei dir.

¹⁹Würdest du, Gott, doch töten, die Verbrechen begehen,
ihr Blutbesudelten, weicht von mir –

²⁰die von dir reden mit Hinterlist,
die Nichtiges bis zu dir erheben.

²¹Soll ich nicht hassen, die die dich hassen, EWIGER?
Und vor denen Ekel empfinden, die gegen dich aufstehen?

²²Mit äußerstem Hass hasse ich sie,
zu Feind und Feindin sind sie mir geworden.

²³Erforsche mich, Gott, und erkenne mein Herz,
prüfe mich und erkenne mein Grübeln.

²⁴Sieh, ob ich auf einem Weg bin, der verletzt,
und führe mich auf einen Weg, der bleibt.

Übersetzung in Leichte Sprache

Du Gott: Du kennst mich.
Du beschützt mich.
Du bist überall.
Du Gott: Du kennst mich.
Wenn ich sitze oder liege:
Du Gott: Du kennst meine Gedanken.
Wenn ich unterwegs bin:
Du Gott: Du kennst mein Ziel.
Wenn ich etwas sagen will:
Du Gott: Du kennst meine Worte.
All das ist für mich ein Wunder.
Du Gott: Du weißt alles.
Und schützt mich.
Manchmal denke ich:
Ich will weit weg sein.
Weit weg von Gott.
Aber du Gott bist überall.
Hoch über der Erde.
Und tief unter der Erde.
Du Gott: Du bist da.
Am weit entfernten Meer.
Und am Rand der Welt.
Du Gott: Du bist da.
Du Gott: Du kennst mich.
Du hast mich gemacht.
Du siehst mich.
Im Körper von meiner Mutter:
Da wurde ich zum Mensch.
Zu einem Mensch mit Gefühlen.
Du Gott: Du hast mich gemacht.
Das ist gut.
Du hast alle Dinge gut gemacht.
Dafür danke ich dir, Gott.

Du Gott: Du siehst mich.
Und kennst mein Leben.
Und kennst auch meine Zukunft.
Du Gott: Du weißt so viel.
So viel mehr als alle Menschen.
Du Gott: Du bist so anders als wir Menschen.
Aber trotzdem bist du den Menschen nah.
Du Gott: Und ich bin dir nah.
Du Gott: Du kennst mich.
Du hörst meine Klage.
Du hörst meine Bitten.
Ich will in Frieden leben:
Beschützt von dir, Gott.
Das ist meine Klage: Da sind die Feinde.
Die Feinde wollen wenig wissen von dir, Gott!
Die Feinde reden schlecht von dir, Gott.
Und sie hassen andere Menschen!
Und sie sind voller Gewalt zu anderen Menschen.
Dann ist die Not groß.
Du Gott: Die Feinde hassen dich.
Und darum hasse ich diese Menschen.
Das tue ich wirklich.
Du Gott: Ich bin dir treu.
Prüfe mich.
Lasse mich das Gute tun.
Sei immer bei mir.



Gottes Blick JAN-DIRK DÖHLING

Ob man nicht über die lustigen Wackelaugen des Kirchentagslogos, die einen über den breit grinsenden „Du siehst mich“-Mund hinweg anschauen, zwei schräge Striche malen sollte, mit einem dicken Edding „non permanent“?

Wer sich in Psalm 139 vertieft, sich ihm aussetzt und standhält, ihn langsam und mehrfach liest – wozu ja bei den Tagzeitengebeten des Kirchentages Gelegenheit sein wird – und nicht zuletzt, wer ihn ganz bis zum Ende liest, der oder die könnte auf diesen Gedanken kommen. Nicht, dass ihm oder ihr dauerhaft das Lachen vergehen müsste, aber die Brauen zusammenziehen, die Stirn runzeln, ins Nachdenken, gar ins Grübeln kommen über Gott, über die Welt und über sich selbst, das könnte schon passieren – wenigstens manchmal, wenigstens eine Zeit lang.

In Psalm 139 wechseln sich Töne wunderbarer Geborgenheit, tiefster Gewissheit und innigster Gottesnähe – besonders in den Versen 13-18, die im Mittelpunkt der Eröffnungsgottesdienste stehen – mit abgründigen Fragen, harten Grenzerfahrungen und wilden Gefühlsausbrüchen ab. Tiefes Verstanden-Sein und tiefes Unverständnis stehen bei- und gegeneinander. Mehr noch, wie bei dem bekannten Kippbild von der jungen und alten Frau wechseln in seinen Versen Vertrautheit und Zweifel einander nicht nur ab. Mitunter gehen sie gar ineinander über, und aus ein und demselben Wort können Trost und Schrecken hervorgehen. Wie man in den Psalm hineinsieht, so sieht er zurück. Solche Mehrdeutigkeit ist eine Stärke nicht nur dieses biblischen Textes, der Raum lässt für spannungsvolle Lebens- und Gotteserfahrungen.

Wie in der Geschichte Hagers aus Genesis 16, der die Kirchentagslosung entnommen ist, ist der Gott, „der mich sieht“ auch für die Beterin von Psalm 139 nicht von Anfang an und stets der helle und liebende, Geborgenheit und Ansehen gewährende Gott. ER oder SIE ist mindestens auch rätselhaft, „zu hoch“ (V. 6), fraglich und womöglich sogar bedrohlich.

Gegen die Sehnsucht nach Trost, der sich rasch herbeizutreten lässt und der leicht fertige Geborgenheit bietet, die zwar schönes Wetter macht, aber keinen Sturm überstehen lässt, zeigen sich die Aussagen von Psalm 139 widerständig. Gottlob.

Unterwegs im Gebet

Der Psalm beginnt mit dem Leitmotiv des erkennenden und wissenden Gottes. Ein wichtiges Themenwort ist dabei neben dem erforschenden Prüfen das hebräische Wort *jada'* (wissen/erkennen). Es taucht direkt im Anschluss noch dreimal auf (V. 2 a, 4 b und 6 a), wird aber vor allem am Schluss des Psalms wieder aufgenommen (V. 23).

Angesichts des investigativen Tons der Wörter prüfen und erforschen und manch späterer Aussagen des Psalms ist es schon hier wichtig zu notieren, dass das Wort *jada'* mehr und auch anderes meint, als abstraktes Sachwissen und kühl kalkulierte Einsicht. Schon gar nicht geht es um die für das abendländisch-westliche Denken so charakteristische Trennung zwischen Erkanntem und Erkennendem, die auf Distanz zum Gegenüber geht, es beinahe zum Ding macht. Im Gegenteil, die Pointe des Wortes *jada'* ist die kundig-kunstfertige (vgl. 1 Sam 16,18), intime Vertrautheit (vgl. Gen 4,1 a), die aus Erfahrung, Berührung und Gemeinschaft kommt und sich in ihr ausdrückt.

Gerade wenn man dies bedenkt, fällt aber auch auf, dass das, was anfangs wie eine schlichte Feststellung, ein strikter Aussagesatz, eine feste Tatsache klingt (du *hast*

mich erforscht und erkannt), am Schluss des Psalms als innige Bitte wiederkehrt: „Erforsche mich [...] und erkenne mich“ (V. 23f.), nachdem die Verse zuvor Gottes Wissen bereits am Leib des Beters und seinem Inneren (V. 2-6), und bis über die Grenzen von Raum (V. 7-12) und Zeit hinaus (V. 13-18) durchbuchstabiert haben. Anfang und Ende des Psalms – die Verse 1 und 23-24, aber auch das Stichwort *Weg* in Vers 3 und Vers 24 – formen einen Rahmen. Sie zeigen Psalm 139 als einen Gebetsweg. Er spannt sich aus zwischen dem Wissen von und dem Bitten *um* Gottes Erkennen, zwischen der beschreibenden Anrede an und der dringenden Forderung. „Der Psalmbeter bittet darum, daß er die ‚objektiv‘ gegebene Gotteswahrheit von V. 1 doch wirklich und endlich ‚subjektiv‘ erfahren möge.“¹ Was anfänglich feststeht – oder zu stehen scheint – kommt in Bewegung oder ist es längst. Gott ist die, die schon alles weiß und dann doch gebeten werden muss.

Was sich an diesem spannungsvollen Gegenüber der Rahmenverse zeigt, gilt womöglich nicht nur für dieses Gebet, sondern für jedes und für das Beten selbst. Dass ich etwas *weiß*, heißt längst nicht, dass ich es auch für mich weiß. Dass etwas so ist, heißt noch lange nicht, dass es auch *für mich*, bei mir und in mir so ist. Eben darum sind Allerwelts- und Jederzeitsätze über Gott, die Welt und den Menschen, wie sie Kirche und Theologie lange genug im Munde führten, höchstens halbe Wahrheiten. Womöglich aber ist gegenwärtig auch die umgekehrte Erinnerung wichtig: Dass etwas bei mir, für mich und im Moment *nicht* so ist, heißt noch nicht, dass es überhaupt nicht so ist und auch nie so sein kann. Zwischen diesen beiden halben Wahrheiten liegt der Weg des Gebetes, bei dem es nach Luthers berühmter Erklärung zum Vater Unser darum geht, dass das, was Gott sowieso ist, tut und gibt, nun *auch bei uns* sei, tue und gebe.

Aus dem Rahmen gefallen?

Unmittelbar vor der dringlichen Schlussbitte in den Versen 23f. stehen die dramatischen und erschreckenden Verse über den Hass der Beterin auf die Blutbesudelten und über den Todeswunsch (V. 19-22). Sie sollen schon hier angesprochen sein, denn immer wieder haben sie besonders christliche Leserinnen und Leser, die Stirn runzeln lassen.

Mit den Versen 19-22 wird aus der intimen Ich-Du-Beziehung zwischen Gott und der Beterin mit einem Mal – so scheint es – eine wilde Dreiecksgeschichte, aus dem leisen Zwiegespräch ein hitziges und dramatisches Gespräch über Gott und die Welt. Wer Psalm 139 in den Psalmsammlungen des Evangelischen Gesangbuches oder des Gotteslobs sucht, wird freilich diese Verse vergeblich suchen. Von der tief tröstlichen Auskunft in Vers 18, dass er „am Ende noch immer bei“ Gott sei – wie die Lutherbibel verdeutscht – sollen Christen und Christinnen, so scheint es, sich sofort hinüberbeten zur Bitte um die Erforschung des Herzens und Lebensweges durch Gott. Die Verse dazwischen, der Wut- und Verzweiflungsausbruch gegen die Blutbefleckten, gegen „die, die dich hassen“, wurden ersatzlos gestrichen und als – wie es dann meistens heißt – Ausdruck eines alttestamentarischen Racheglaubens verurteilt.

Allerdings ist es keineswegs so, dass die Hoffnung auf Gottes richtendes, rettendes und rächendes Eingreifen zugunsten der Schwachen nur ein Privileg des Alten Testaments wäre (vgl. Lk 21,20ff., 2 Thess 1,8, 2 Kor 10,6 und Offb 6,10). So wie es ja auch durchaus vorkommen soll, dass Christinnen und Christen ihren Gegnerinnen und Gegner die sprichwörtliche Pest an den Hals wünschen und es in der Geschichte der Christenheit zu mehr als verbalen Ausbrüchen von Hass und Gewalt gekommen ist.

¹ Vgl. Zenger: a. a. O.

Ob es da hätte helfen können, sich vor Gott zu seiner Wut stellen zu dürfen, sich – und Gott! – zu fragen, was man tun soll, wenn der Hass der anderen auf einen selbst überzuschwappen droht? Ob es hätte helfen können, bei Gott Orientierung über die eigenen Gefühle und Gedanken zu suchen, wie es diese Verse tun?

Allemaal aber ist das, worüber man die Stirn runzeln, die Brauen zusammenziehen und den Kopf schütteln will – und darf, nicht schon damit aus der Welt, dass man es aus Texten tilgt und es ist auch noch nicht aus der eigenen Tradition und dem eigenen Herzen verschwunden, indem man mit dem Rotstift durch die Bibel Israels geht, die die Bibel Jesu war, wie durch das Heft eines Grundschülers. Und womöglich könnte gerade umgekehrt das Gebet der Ort sein, wo sich Emotionen aussprechen, unberechtigte und berechnete Verzweiflungsschreie ordnen und trennen könnten.

Die Verse 19-22 sind das laut pochende Herz des Psalms. Erst sie geben den Versen davor und danach ihre existentielle Tiefe und bewahren ihre Aussagen davor, Schönwittersätze zu sein und Gott davor, ein unparteiischer Schönwettergott zu sein, der sich aus den konkreten Konflikten und Nöten dieses Beters – und vieler anderer Beterinnen und Beter – fein heraushält und auf dessen Hilfe und Solidarität man vergeblich hoffen müsste.

Einen solchen Schönwettergott muss man sich leisten können. Nein, umgekehrt! Man muss sich und dieses Gebet nur für einen Moment an einen der ungezählten Konflikt- und Kriegsschauplätze der Gegenwart und in die Ohnmacht der Opfer versetzen und es wird klar, wer sich diesen unparteiischen Gott nicht leisten kann. Die nämlich, die „den Blutbefleckten“ – also solchen, die um ihres Vorteiles willen über Leichen gehen (vgl. Ps 26,9 und 55,24, Spr 29,10) und dabei das Leben selbst (als dessen Träger das Blut gilt – Lev 17,11) mit Füßen treten – ohnmächtig gegenüberstehen und nur auf Gottes Macht zählen können.

Wie die Verse 23f. zeigen, vermag das betende Ich der Verse 19-22 sich, seinen Hass und die vor Gott ausgesprochenen Gewaltwünsche, durchaus noch einmal infrage zu stellen. Aber auch die allzu schnelle Kritik an den biblischen Gebeten, die Gottes Stärke und Kraft gegen die Gewalttäter anrufen, gehört auf den Prüfstand: Wie eigentlich steht es mit unserer Solidarität mit denen, die auf Leben und Tod mit Gottes Parteilichkeit rechnen?

„Wer kann es sich leisten, nur solche Gebete zu sprechen, die niemand ausschließen? [...] An Gott als Rächer zu appellieren, bedeutet, sich nicht abzufinden mit den gegebenen Verhältnissen, sie nicht als gottgegeben zu akzeptieren, sondern vielmehr Gott als den anzurufen, der das Unrecht nicht bestätigt, sondern destruiert. [...] Der Appell an die Rache Gottes ist der Ausdruck der Erwartung, daß sich nicht die stärkeren Bataillone durchsetzen werden, daß die Erde nicht auf ewig den [...] Gewalttätern gehört.“²

Staunen und Klagen

Der Gebetsweg des Psalms im oben beschriebenen Rahmen lässt sich in vier Etappen oder Strophen (Verse 2-6, 7-12, 13-18 und 19-22) gliedern. Sie beschreiben jeweils bestimmte Aspekte der Gottesbeziehung der Beterin und Dimensionen der Überlegenheit, des Vorauswissens und der Gotteskenntnis.

² Vgl. Ebach: a. a. O.

Sie umfassen die leiblichen und inneren Regungen, ebenso wie jede nur denkbare räumliche Position des Beters (V. 2-6) im Kosmos (V. 7-12) und in der Zeit, genauer: in der fernsten Vergangenheit und in der fernsten Zukunft (V. 13-18). Zwischen Körper und Kosmos, Räumlichem und Zeitlichem, zwischen Alltäglichem (hinsetzen und aufstehen) und völlig Unmöglichem (gen Himmel steigen, sich zu den Toten legen), vom Innersten (Nieren und Herz) zum Äußersten (Meeresrand) gehen dabei die beschreibenden Gottesgedanken der Beterin hin und her. Am Ende jeder Strophe lässt sich ein Fazit ausmachen. Das betende Ich stellt sich fasziniert (V. 6), erschrocken-verwundert, rätselnd und staunend, vielleicht gar resigniert (V. 12) und schließlich freudig, wie im Traum (V. 18, vgl. schon V. 14), dem wissenden Gott und dem eigenen Wissen von dessen Wissen gegenüber. Es stellt fest: Der Unterschied ist „zu hoch“ (V. 6), wie Nacht und Tag (V. 12), wie Sand am Meer (V. 17f.).

In der vierten Strophe (V. 19-22), beim Mit-, oder sollte man sagen beim Unmenschlichen wird aus Beschreiben und Bedenken ein Klagen und Fragen. Zweifel und Verzweiflung sind mit Händen zu greifen. Für einen Moment ist nicht einmal klar, mit wem die Beterin spricht, mit Gott oder mit den Blutbefleckten (V. 19). Als stünden sie mit ihr vor Gott, als säßen sie gleichsam mit ihr auf der Bettkante, als wäre nicht einmal ihr Innigstes, das Gespräch mit Gott, sicher vor ihren Einbrüchen. Sie schreit ihnen entgegen: „Weicht von mir!“ Statt des bündelnden Fazits folgt die offene Bitte an den sehenden Gott (vgl. V. 16): Sieh' in mein Herz und auf meinen Weg. (Wie) wird Gott antworten?

Leibhaftig

Die erste Strophe (V. 2-6) beginnt mit einem betonten „Du“, das das bestimmende Fürwort dieser Strophe bleibt. Die Sprechrichtung geht vom Du zum Ich, die Denkrichtung von Gott zum Menschen.

Mit dem Aufstehen und Sitzen (V. 2 a), dem Gehen und sich Niederlassen (V. 3 a), kommen als Elemente des Gotteswissens körperliche Tätigkeiten des Menschen in den Blick, die man unzählige Male am Tag ausübt. Mit Aufstehen und Liegen ist zugleich der Tagesablauf und mit Sitzen und Gehen jede Form von Arbeit umfasst. Wenn in Deuteronomium 6,7 Gott Israel befohlen hat, beim Sitzen und beim Gehen, beim Aufstehen und sich Niederlegen das Bekenntnis zu Gott zu vollziehen, dann vollzieht der Psalm gewissermaßen den Umkehrschluss: Wie der oder die Einzelne Gott umfassend bekennt, bzw. bekennen soll, so umfassend kennt Gott den und die Einzelne. In Psalm 139 überkreuzen sich diese Körperhandlungen mit Vorgängen im Leibinneren, dem Denken (V. 2 b) und dem Versprachlichen des Gedachten (V. 4) und es verstärkt sich der Eindruck des innen und außen umfassenden Menschenwissens Gottes. In den Versen 4f. lässt sich etwas beobachten, das die Sprache der Bibel und gerade die Gebetsprache des Psalters auszeichnet und das auch in den anderen Strophen prägend ist: Immer wieder kommt der Psalm auf den Körper, sowohl den der Beterin als auch auf den Gottes zu sprechen.

Dass Beten zumindest *auch* etwas eminent Körperliches ist, sich leiblich-ganzheitlich vollzieht, haben Protestantinnen und Protestanten seit der Aufklärung gründlich verlernt, können es aber in Mystik und Meditation, von anderen Konfessionen, von Judentum und Islam wieder lernen.

Ungleich fremder ist aber demgegenüber, dass die Texte der Bibel selbst Gott und Gott selbst immer wieder als leibhaft anreden, vorstellen und erleben, von Gottes Hand bzw. Handfläche (V. 5 und 10), seinem oder ihrem Angesicht und Geistkraft

(wörtlich: ihrem Lebenshauch, V. 7) und von Gottes Augen sprechen und diese Körperteile sogar gezielt zum Menschen, zur Beterin und zum Beter und zu seinem Körper, seiner Zunge (V. 4), seinen Nieren und Knochen (V. 13.15), seiner Seele und Kehle (V. 14), seinem Herzen (V. 23) in Beziehung setzen.

Man kann dies als bildhaft-metaphorische Redeweise bezeichnen, die Menschen benutzen, um auf ihre Weise und nach ihrem Bilde von Gott zu reden. Bloß sollte man dabei die leibhaftige Irritation nicht zu schnell abschütteln, für *nur* bildhaft und eigentlich „uneigentlich“ erklären. Denn de facto sind alle unsere Vorstellungen und Redeweisen von Gott – auch die weniger leibhaften und sinnlichen, die Gott als Geist, als den oder das Unbedingte, als tiefere oder höhere Wirklichkeit bestimmen – menschliche Vorstellungen, gebildet nach unserem Bilde, wie Gott sei oder nicht. Und genau hier bietet die Körpersprache der Bibel eine wichtige Korrektur oder zumindest einen Denkanstoß gegenüber unseren vergeistigten und oft buchstäblich blutleeren Gottesvorstellungen.

Wie Menschen in und durch ihren Leib mit sich, der Welt und untereinander in Beziehung sind, und wie die Leibbilder den Beter oder die Beterin als ein Wesen zeigen, das „mit Haut und Haaren, mit Fleisch und Blut“ in Beziehung zu Gott, aber auch zu seinen Nächsten ist und somit ein Menschenbild vertreten, das „die ganze Person in ihrem Denken, Fühlen und Handeln wahrnimmt“³, genauso ist umgekehrt mit der betonten Rede von den Körperteilen Gottes die Überzeugung, Erfahrung und Sehnsucht ausgedrückt, dass Gott keine abstrakte Idee, kein Menschen und Welt gegenüber neutrales und also herzloses Prinzip, sondern ein personenhaftes und zugewandtes, wirkliches und wirkendes Gegenüber ist. Diese Zugewandtheit und Beziehungsdynamik ist das Entscheidende an der biblischen Körpersprache.

So ist etwa bei der Zunge, auf die die Beterin in Vers 4 zu sprechen kommt, die Funktion, d. h. die Sprache und das Sprechen ebenso mitgedacht, wie bei der Rede von der Hand Gottes in Vers 10 sein Handeln und seine Handlungsmacht, sein Eingreifen. Und gleiches gilt für die Rede vom Gesicht Gottes, das ein freundliches Ansehen und Zuwendung ausdrücken kann (V. 7, vgl. Num 6,25), von den Augen, die das teilnehmende Sehen (vgl. Ex 3,7) und von den Ohren Gottes, die sein oder ihr Zu-, Hin- und Erhören verkörpern (Ex 2,23).

... in his hand, he's got the whole world in his hand ...

Wenn man die vielen Erwähnungen des Gotteskörpers in Psalm 139 genau so versteht, wird auch die Empfindung verständlich, dass ein in diesem Sinne leibhafter Gott dem betenden Ich buchstäblich auf den Leib rückt, sie oder ihn gleichsam umzingelt, wie es in Vers 5 anklingt und dem Menschen buchstäblich überall hin nachsetzt, wie es die zweite Strophe des Psalms mit den Versen 7-12 entfaltet. Während die meisten anderen Übersetzungen in Vers 5 b wie in Vers 10 von Gottes Hand sprechen, ist in der Kirchentagsübersetzung von Gottes *hohler* Hand die Rede. So wird wiedergegeben, dass dort nicht wie in Vers 10 *jad*, sondern *kaph*, wörtlich: die gewölbte Handfläche steht.

Nach dieser gewölbten Handfläche ist der hebräische Buchstabe für den Laut *K* benannt, dessen Form man das allseitige Umschließende deutlich ansieht. Nimmt man die Aussage von 5 a hinzu, wonach sich die Handfläche nicht nur von oben, sondern

³ Vgl. Maier: a. a. O.

eben auch von hinten und vorn um den Beter legt – was das bekannte Spiritual durch das ständig wiederholte „in his hand“ musikalisch nachbildet – so ist die Umschließung komplett. Dies kann als bergend und beschützend verstanden und erfahren werden. Es kann aber auch die Assoziation der Belagerung und der Einkreisung wachrufen. Das Wort für umschließen oder umgeben in Vers 4, das auch „verschnüren“, „zubinden“ heißen kann, wird in anderen Texten durchaus für bedrohliche Situationen, oft sogar für militärische Belagerungen verwendet (vgl. 2 Kön 5,23).

Ähnlich mehrdeutig, hat das Wort *pe'iah*, das die Lutherbibel mit „wunderbar“ und die Kirchentagsübersetzung mit „faszinierend“ wiedergibt, einen Klang, der zwischen dem Wunderbaren und Wunderlichen, dem Staunenswerten und Erschütternden schillert. Dieser Akzent wird noch deutlicher, wenn man die Verzweigung hinzunimmt, die in den Versen 19-22 durchscheint, denn dann scheint das betende Ich gerade die Feindschaft und Bedrängnis, die es durch die Gewalttäter und Blutleute erfährt, als ein Bedrängt- und Verfolgtsein durch Gott zu deuten. Gerade wer Gott als den Handelnden und alles (Voraus)Wissenden und Bestimmenden (V. 16) anredet und erfährt, kommt nicht umhin, sich – und Gott! – zu fragen, wie denn die negativen Seiten dieser Erfahrung mit Gott zusammenhängen, falls man nicht Gott gewissermaßen halbieren will.

Die Texte der Bibel prägt der Mut, hier keine halben Sachen zu machen, sondern die ganze Wirklichkeit auf Gott zu beziehen. Sie wissen davon, dass Gottes Hand nicht nur segnend (Gen 48,14.17 und Ex 33,22), sondern auch lastend und richtend (Ijob 9,33, vgl. Hebr. 10,31) auf dem Leben liegen kann und kennen das Gefühl, von Gottes Blicken gleichsam verfolgt und geradezu umstellt zu sein (Ijob 7,16-20).

Mitten im Dialog mit Gott wird so auch eine Art Distanz oder gar Sehnsucht nach Distanz greifbar, die modernen Kritiken an der Vorstellung vom allumfassenden Gott erstaunlich nahe kommt. Andererseits aber ist und bleibt das biblische Ringen eben eines im Dialog und wie es den eigenen Gottesglauben mit der ganzen Wirklichkeit konfrontiert, so konfrontiert es auch Gott mit den eigenen Klagen und Fragen (V. 19ff.).

Gift und Gegengift

Es gab Zeiten und Frömmigkeitsstile, die nicht sehr weit zurückliegen, die in denen, die sie erlebt und oft erlitten haben, mitunter noch sehr lebendig sind und deren Wunden und Narben noch durchaus schmerzen: Da sah ein Gott, der – wie in den Versen 2-6 – alles sah und alles wusste, in die Herzen und unter die Bettdecken. Mit ihm ringen und vor ihm klagen und seinen Zorn hinausschreien – wie in V. 19-22 – durfte man allerdings nicht. Er war ein Herrschafts- und Angstmittel. Einmal in Köpfe und Herzen gepflanzt, kompensierte und perfektionierte sein Wissen, was äußere Herrscher und menschliche Angstmacher im Überwachen und Strafen versäumten.

Gegen das „Gottesgift“ einer solchen Theologie ist zu Recht gestritten und protestiert worden. Es hält nicht nur Menschen mit dem Wissen vom wissenden und richtenden Gott ruhig und klein; es vergiftet auch Gott selbst, als Gegenüber, das eine vertrauensvolle Beziehung ermöglicht und sucht.

Kunden, die dagegen protestierten, protestieren auch gegen ...

So gesehen, mag man sich diebisch mit den Äpfel klauenden Kindern im Pfarrgarten freuen, von denen ein bekannter Witz erzählt: Nachdem der Pfarrer ein mächtig-ohnmächtiges Schild mit der Aufschrift „Gott sieht alles!“ in den Baum gehängt habe,

hätten beim nächsten Mal die Kinder die Aufschrift um einen Satz ergänzt, der dem Pfarrer nicht nur die Äpfel, sondern auch seinen mächtigen Verbündeten raubte. Unter der Botschaft stand nun schlicht: „... aber er petzt nicht.“ Dieser Witz ist nicht mehr ganz neu und während der Pointe ein ziemlicher Bart wuchs, scheint die Angst vor dem übermächtig wissenden und richtenden Gott eher geschrumpft. Das muss man nicht bedauern und kann doch darüber nachdenklich werden, dass das Überwachen und Richten nicht weniger geworden ist, sondern womöglich nur anders und von anderen Instanzen ausgeübt wird.

Dass ein unsichtbarer und per se nicht zu verklagender „Jemand“ buchstäblich alles von mir und über mich weiß, wo ich war und bin, mit wem ich kommuniziere, was ich konsumiere, wofür ich mich interessiere und offenbar sogar recht zuverlässig „von Ferne“ versteht und vorausweiß, wofür ich mich interessieren werde, ist keine so fremde Vorstellung. Nur, dass es sich bei diesem Jemand um einen – und eben nicht nur einen! – Algorithmus, statt um ein persönliches und immerhin ansprechbares Gegenüber handelt.

Das Richten dagegen, das haben wir selbst übernommen und gehen dabei nicht eben gnädig miteinander und mit uns selbst ins Gericht. Angesichts des Moralfurors, mit dem in den sozialen Netzwerk und den Boulevardmedien die jeweils neuesten Sünder und Sünderinnen abgeurteilt und nicht selten sozial buchstäblich vernichtet werden, und nicht zuletzt angesichts des inneren Richters, vor dessen unbarmherzigem Auge der eigene Leib und das eigene Selbst nie optimal genug sind, kann der alte Gedanke, dass Gott – Gott allein! – das Herz der Menschen erforscht und kennt (V. 23f. vgl. 1 Kor 4,1-4) neu wichtig und kritisch werden.

Wohin, wohin?

Nachdem die erste Strophe das äußere und innere Wissen Gottes im, am und vom Leib der Beterin bedacht hatte, kommt in den Versen 7-12, der zweiten Strophe, die weltumspannende Dimension dieses Wissens zur Sprache.

Vers 7 eröffnet mit dem doppelten Fragewort „wohin“ und in der Tat schwankt der Abschnitt „zwischen Geborgenheit und Verfolgungsangst“⁴. Anders als zuvor geht die Sprech- und Denkrichtung jetzt vom betenden Ich zum Du Gottes, wobei sich eine rhetorische Frage (V. 7), hypothetische Bewegungen (V. 8-9) und ein fiktives Zitat ablösen.

Dabei durchschreiten die Verse 8-10 „experimentierend den ganzen Kosmos“⁵. Der Blick geht von ganz oben, hinab in die Tiefe der Totenwelt und dann vom äußersten Westen, wo in der Perspektive Israels das Meer, bzw. der Rand des Meeres (vgl. Jona 1,5) liegt, in den äußersten Osten, wo die Sonne beim Aufgehen ihre Schwingen ausbreitet. Das „Experiment“ ergibt, dass das gesamte räumliche Koordinatensystem von Gottes Präsenz und Gegenwart erfüllt ist, wobei hier ausdrücklich auch das Totenreich – das man sich räumlich unter der Erde vorstellte – als Ort gedacht ist, auf den Gott Zugriff und zu dem Gott Zutritt hat.⁶ Vers 10 kehrt zum Bild der Hand(fläche) aus Vers 5 zurück. Die Formulierungen können wiederum so wahrgenommen werden, dass „Gottes Zuwendung und Nähe“ keine „Grenzen und Hindernisse“⁷ kennen, wofür das Wort *nachah* „führen, leiten“, das für die Führung Israels durch die Wüste benutzt

4 Vgl. Maier: a. a. O.

5 Vgl. Zenger: a. a. O.

6 Anders dagegen Ps 88,6, zustimmend Am 9,2.

7 Vgl. Maier: a. a. O.

wird (Ex 13,5, 15,13), sprechen würde; während umgekehrt die Worte für greifen (*'achaz*) und verschlingen (*schuph*) einen deutlich bedrohlichen Ton anschlagen.

Die Bilder – und mit ihnen die Empfindungen der Beterin und des Beters – schwanken. Der Allgegenwart Gottes wäre selbst durch die Aufhebung der zeitlichen Ordnung, wie sie durch Tag und Nacht, Licht und Finsternis gesetzt ist, nicht beizukommen. Gott kann die Finsternis, die für das Chaos und den Tod steht, in Licht verwandeln – wie am ersten Schöpfungstag (Gen 1,3).

Das ist (oder wäre) tröstlich, (wenn und) weil er der Beterin sein Angesicht (V. 7) leuchten lässt (oder ließe), wie es etwa die berühmten Segensworte aus Numeri 22,25 verheißen. Wenn aber nicht – und dies beantwortet die Frage aus Vers 7 – ist vor dieser Gottheit jede Flucht unmöglich.

Kunstwerk und Schriftstück – Weberin und Schriftsteller

Vom Schöpfungswerk des Scheidens zwischen Licht und Finsternis, das in Vers 12 anklang, geht der Gedanke in der dritten Strophe auf das eigene Geschaffen-Sein des Beters oder der Beterin. Und wieder ändern sich die Sprechrichtung und die Tonlage. Die dritte Strophe eröffnet mit einem „Ja, du“ und nimmt nach der Weltschöpfung und der Weltmacht des Schöpfers (Strophe 2) nun die Menschenschöpfung in den Blick. Waren mit dem Totenreich und den Chaosmächten der Finsternis schon die zeitlichen Lebensgrenzen des Beters, die für Gott eben gerade keine Grenzen sind, angeklungen, so steht nun die umgekehrte Grenze, die Zeit vor der Geburt des betenden Ichs zur Debatte und Gott kommt als Handwerkerin und Bildner des Menschen und also auch des Beters in den Blick.

Interessant ist dabei, dass der Psalm gewissermaßen zwei Orte der Menschenschöpfung kennt, den Mutterleib und die Tiefen der Erde. Hier kommen oder bleiben zwei Wissensebenen zusammen, die neuzeitliches Forschen getrennt hat und die wir ethisch und intellektuell schwer zusammenhalten können. Auch den Menschen des Alten Orients war bewusst, wie und von wem Kinder „gemacht“ werden. Sie entstehen im Mutterleib. Zugleich aber hält der Psalm die Ahnung davon fest und fasst sie in ein räumlich-symbolisches Bild, dass ebenso und eben so Gott seine Hand im Spiel hat, ja mehr noch, dass auch und gerade der von Gott geschaffene Mensch ein Erdling (vgl. Gen 2,6-7) und ein Kind der Mutter Erde ist.

Mit den Nieren kommt zuerst und kaum zufällig eines der empfindlichsten und in der unteren Rückengegend lokalisiertes, auch kaum vor äußerer Gewalt geschütztes Organ in den Blick. Im Körperdenken des Alten Orients – aber auch noch in unseren Sprachgebrauch – „das geht an die Nieren“ – stehen sie für die Empfindungen und das Gewissen (Ps 73,21, Spr 23,16, Ps 16,7 und Jer 12,2), weshalb sie zusammen mit dem Herzen auch Gegenstand der Prüfung sind (Jer 11,20 und Ps 7,10). Wenn Vers 13 Gott als den Bildner dieses Organs hervorhebt, drückt sich aus, dass Gott diese Empfindungs- und Beziehungsfähigkeit des Menschen erst ermöglicht und wohl auch will.

Vers 13 b spielt mit dem Verb „weben“ ein weiteres Bild ein, das Gott gewissermaßen als Textilhandwerkerin⁸ darstellt. Es spiegelt sich auch in Vers 15 b beim „Bilden unter der Erde“. Denn das verwendete Verb *raqam* bezeichnet sonst

⁸ Vgl. zur Weber-Metaphorik auch Jes 38,14.

(Exodus 26,37, 27,16, 28,29 und öfter) häufig die Arbeit des Webers oder Buntwirkers. Von hier aus ist dann schließlich auch noch das nur hier belegte Wort *Golem* zu deuten. Es hat sich von diesem Vers aus in der mittelalterlichen, jüdischen Legende vom Golem mit dem Motiv vom Zauberlehrling verbunden und eine ganz eigene Wirkungsgeschichte genommen. Es meint im späteren Hebräisch „Embryo“ und steht auch hier sachlich für das „Ungeborene“. Bleibt man im textilen Sprachzusammenhang, der durch die Weber-Vokabeln gegeben ist, dann ist das Ungeformte, aus dem Gott den Menschen webt, am ehesten als etwas zusammengewickelter, also eine Art Knäuel vorzustellen (in diesem Sinne verwendet für ein aufgerolltes Kleidungsstück in 2 Kön 2,8). Zum „Gewebe“ treten schließlich mit den Knochen auch noch die festen und stabilisierenden (V. 15) Elemente des Körpers.

Die Erschaffung des Menschen ist also als Herstellung eines bunten Gewebes aus einem unbearbeiteten Knäuel beschrieben, die man nicht von ungefähr mit hohem kunsthandwerklichen Geschick, mit höchster taktiler und optischer Aufmerksamkeit assoziiert. In Vers 16 a ist daher von den Augen Gottes die Rede, die hier seine gesammelte, durchaus sinnliche und zupackende Aufmerksamkeit symbolisieren, die Gott von Anfang an seinem Kunstwerk widmet.

Gewissermaßen „unter der Hand“ bekommt so aber auch die oben durchaus ambivalent beschriebene Hand Gottes eine Konnotation der Nähe, des planvoll-genauen und zugleich behutsamen Handelns. Ein solches Handeln muss man bestaunen und kann man bejubeln – aber nicht fürchten.

Vers 16 b schließlich wechselt die Bildwelt und wendet das Textil- zum Textbild, die Web- zur Schriftmetapher. Gott erscheint nun als Schreiber, als Autorin, die gleichsam das Webmuster des Menschen kennt und umsetzt und seinen Plan in die Lebenszeit der Beterin fortschreibt und festschreibt.

Auch die Metapher vom göttlichen oder himmlischen Buch, in das die Tage, Namen und Taten der Menschen geschrieben sind, erscheint in unterschiedlichen Kontexten und Bedeutungsnuancen in der Bibel (Ex 32,32f., Mal 3,16, Ps 69,29, Jes 65,6, Lk 10,20 und Offb 20,12). Diese Metapher spielt zunächst wieder die Bedeutung des Wissenden ein – vor dem Hintergrund, dass das Schreiben eine geheimnisvolle und schwierige Kulturtechnik war – und unterstreicht den Aspekt der Genauigkeit und der Sorgfalt im Umgang Gottes mit dem menschlichen Leben, der schon in dem Wort „Buch“, *saephaer*, steckt, das sich vom Verb *sapar*, zählen, ableitet. Auch dieses Bild hat eine reiche inner- und außerbiblische Wirkungsgeschichte, die weder bei dem mystifizierenden, vom menschlichen Genom als dem „Book of Life“ sprechenden Gebrauch noch bei zweifelhaften Knecht-Ruprecht-Assoziationen stehenbleiben muss. Gesamtbiblisch gesehen, bürgt die „Vergewisserungs- und Gedächtnismetapher“ vom himmlischen Buch für Gottes „Anwaltschaft“⁹ für die Lesbarkeit menschlicher Lebensgeschichten und für die Freude darüber, dass unsere „Namen im Himmel aufgeschrieben sind“ (Lk 10,20).

Mit den Doppelbildern, die Gott als Kunsthandwerkerin und Autorin menschlicher Leibes- und Lebensgeschichte versteht, ändert sich auch des Beters Einschätzung seiner Beziehung zu Gott (V. 14.17f.). Er kann von Herzen staunen über Gott und sich als sein leibhaftiges Kunstwerk verstehen. Sein Staunen ist zugleich ein Jubel

9 Vgl. Frettlöh: a. a. O.

über die Fülle der kunstvollen Gottesgedanken, von denen er einer ist (V. 14) und eine staunende Zustimmung zu Gottes unendlicher Überlegenheit. „Am Ende bin ich noch immer bei dir“. Die Kirchentagsübersetzung überträgt alternativ „[wenn] ich erwache ...“ und lässt damit anklingen, dass die „Nachtgedanken“ und Chauserfahrungen (vgl. V. 12), nach der Überzeugung vieler Psalmen Israels (Ps 4,9 und 17,3.5) am Morgen durch den rettenden Gott überwunden sein werden. „Die Macht Gottes anerkennend, fühlt sich die Beterin wie schon in Vers 6 überwältigt, diesmal aber nicht mehr verzweifelt, sondern staunend.“¹⁰

So wie diese Anerkennung und dieses Staunen der Beterin Kraft und das Vertrauen geben, diesen, nein, *ihren* Schöpfer dann auch um Rettung und Gerechtigkeit anzurufen, wie es die Verse 19-22 tun, so nehmen sie Gott in die Pflicht zu antworten.

Im Chor

Nicht von ungefähr stehen die Sandkörner, die Vers 18 zum Vergleich nimmt, in Genesis 22,17, 28,14 und 32,13 für die Vielzahl der Nachkommen Abrahams, Isaaks und Jakobs – zu denen die ersten Beter und Beterinnen dieses Psalms gehörten. Auch und gerade weil Texte wie Psalm 139 von der Beziehung dieses Gottes zu aller Welt und zu jedem Geschöpf sprechen, sollten Christinnen und Christen diesen Bezug zu den verwickelten Lebensgeschichten der Väter und Mütter Israels nicht zu schnell übergehen. Mit Psalm 139 lesen und leben sie sich ein in die Beziehungsgeschichten des Gottes Israels. Und sie lesen sich ein in die Gebetsdynamik des Psalters, in dem David (V. 1) und Israel singen und beten und je länger je mehr alle Welt auffordern, in den Lobgesang *ihres* Gottes einzustimmen.

Nur zwei Psalmen zuvor, in Psalm 137 musste Israel noch ein Klagelied singen mit Tränen und Heulen, von Vertreibung und vom Verlust der Heimat, vom Verstummen der Zungen und nicht zuletzt vom Spott und Zynismus der Unterdrücker. Von diesem Klagelied her fällt nochmals ein Licht zurück auf die Not, die die Verse 19-22 heraus-schreien und es fällt ein Licht zurück auf die Frage der Solidarität unseres Betens und Lobens mit denen, die auf den rettenden Gott nicht verzichten können.

Literatur

Jürgen Ebach: Der Gott des Alten Testaments – Ein Gott der Rache? In: ders.: Biblische Erinnerungen. Theologische Reden zur Zeit (2), Bochum 1993, S. 81-91.

Magdalene L. Frettlöh: Das Buch des Lebens. Zur Identifikation und vieldeutigen Aktualität einer biblischen Metapher. In: dies.: Worte sind Lebensmittel. Kirchlich-theologische Alltagskost, Wittingen 2007, S. 147-160.

Frank-Lothar Hossfeld und Erich Zenger: Psalmen 101-150. HThKAT, Freiburg i. Br. 2008, S. 714-732.

Christl M. Maier: Beziehungsweisen. Körperkonzept und Gottesbild in Psalm 139. In: Hedwig-Jahnow-Projekt (Hrsg.): Körperkonzepte im Ersten Testament. Gütersloh 2003, S. 172-188.

Erich Zenger: Die Psalmen. Auslegungen I-IV, Freiburg i. Br. 2004, S. 464-475.

¹⁰ Vgl. Maier: a. a. O.

Von Angesicht zu Angesicht – 1 Korinther 13

Übersetzung für den Kirchentag in Berlin – Wittenberg 2017

12,³¹Einen großartigen Weg zeige ich euch:

13,¹Wenn ich in allen Sprachen rede, der Menschen oder sogar der Engel, aber ohne Liebe bin, dann bin ich ein schepperndes Blech oder eine gellende Zimbel.

²Auch wenn ich die Gabe der Prophetie habe, um alles Verborgene weiß und alle Erkenntnis besitze, und wenn ich so viel Gottvertrauen habe, dass ich Berge versetze, aber ohne Liebe bin, dann bin ich ein Nichts.

³Selbst wenn ich alles, was ich habe, spende, wenn ich Leib und Leben riskiere und damit berühmt werde, aber ohne Liebe bin, dann nütze ich niemandem.

⁴Die Liebe hat Geduld, gütig ist die Liebe, nicht eifersüchtig; sie prahlt nicht, bläst sich nicht auf;

⁵sie ist nicht respektlos, sucht nicht den eigenen Vorteil; sie lässt sich nicht provozieren, trägt nichts nach;

⁶sie hat keine Freude am Unrecht, sondern teilt die Freude an der Wahrhaftigkeit.

⁷Alles trägt sie, in allem vertraut sie, gibt die Hoffnung nie auf; sie hält allem stand.

⁸Die Liebe geht niemals zugrunde, anders die Gaben der Prophetie – sie werden verschwinden, die Sprachen – sie werden aufhören, die Erkenntnis – sie wird verschwinden.

⁹Denn Stück für Stück nur erkennen wir, und stückweise nur prophezeien wir.

¹⁰Wenn aber das vollkommen Ganze da ist, dann wird das Gestücker verschwunden sein.

¹¹Als ich ein kleines Kind war, sprach ich wie ein Kind, dachte wie ein Kind, urteilte wie ein Kind. Erwachsen geworden, hatte ich das Kindliche abgelegt.

¹²Wir sehen jetzt noch ein rätselhaftes Spiegelbild, dann aber von Angesicht zu Angesicht. Noch erkenne ich stückweise.

Dann aber werde ich ganz erkennen, wie ich schon erkannt bin.

¹³So bleiben Gottvertrauen, Hoffnung, Liebe, diese drei.

Die Größte von ihnen ist die Liebe.

Übersetzung in Leichte Sprache

Stell dir vor:

Ich rede über Gott.

Und ich rede über den Glauben.

Und alle verstehen mich.

Das ist schön.

Aber das ist zu wenig.

Denn die Liebe ist am wichtigsten.

Wenn ich über Gott rede:

Dann muss ich mit Liebe reden!

Stell dir vor:

Ich bin klug.

Und ich kenne Geheimnisse.

Ich weiß alles.

Das ist schön.

Aber das ist zu wenig.

Denn die Liebe ist am wichtigsten.

Wenn ich kluge Dinge denke:

Dann muss ich mit Liebe denken!

Wenn ich glaube:

Dann muss ich mit Liebe glauben.

Stell dir vor:

Ich tue Gutes.

Und ich helfe armen Menschen.

Das ist schön.

Aber das ist zu wenig.

Denn die Liebe ist am wichtigsten.

Wenn ich Gutes tue:

Dann muss ich mit Liebe Gutes tun!

Liebe ist Geduld.

Liebe ist Freude.

Liebe ist Neugier.

Liebe ist Kraft.

Liebe ist Verständnis.

Liebe kann sich über das Glück der Anderen freuen.

Liebe kann vertrauen.

Liebe kann hoffen.

Die Liebe hält viel aus.

Die Liebe ist ein Geschenk von Gott.

Liebe ist immer da.

Gott ist immer da.

Ich kenne nur einen Teil von allem.

Ich kenne nur einen Teil von Gott.

Wenn Gott will:

Dann wird sich alles ändern!

Dann weiß ich alles Wichtige.

Dann weiß ich alles von der Größe von Gott

Früher war ich ein Kind.

Ich sprach wie ein Kind.

Ich dachte wie ein Kind.

Jetzt bin ich erwachsen.

Jetzt sehe ich vieles anders.

Jetzt verstehe ich Gott besser.
Und ich möchte Gott ganz sehen.
Aber ich sehe nur wenig.
So ist das:
Ich sehe nur einen Teil von mir.
Ich sehe nur einen Teil von der Welt.
Ich sehe nur einen Teil von Gott.
Aber Gott sieht alles.
Gott sieht mich an.
Gott sieht alles von mir.
Eines Tages sehe ich Gott ganz.
Bis dahin weiß ich:
Drei Dinge sind wichtig.
Glaube.
Hoffnung.
Liebe.
Und die Liebe ist am wichtigsten!



Blickwechsel

CHRISTINE GERBER

Das „Hohelied der Liebe“ des Paulus gehört sicher zu den bekanntesten Texten des Neuen Testaments. Es wird bei vielen Hochzeiten gelesen. Einzelne Verse sind in der Lutherübersetzung als Konfirmations- oder Trauspruch Lebensbegleiter geworden. „Alte Liebe rostet nicht“? Naja. Das 13. Kapitel des 1. Korintherbriefes ist sicher manchen so vertraut, dass der Klang der Worte zwar wärmt, aber nichts Neues mehr in die Ohren dringt.¹ Aber der Text will im Kontext des Kirchentages auf frische Ohren, wache Augen treffen. Denn er setzt das Motto „Du siehst mich“ am Schluss der vier Tage als einen Blickwechsel um. „Von Angesicht zu Angesicht“ zu sehen, das ist der sehnliche Wunsch. Nicht nur gesehen werden, nicht nur erkannt werden, sondern endlich auch selbst ganz sehen und erkennen – ja, sogar Gott. „Wir sehen jetzt noch ein rätselhaftes Spiegelbild, dann aber von Angesicht zu Angesicht.“ (1 Kor 13,12). Diese Aussage steht im Kontext des Lobes der Liebe als Tugend der Menschen. Gott und Christus werden im ganzen Kapitel nicht einmal genannt. Was also hat die Liebe der Menschen mit dem Sehen Gottes von Angesicht zu Angesicht zu tun?

Um dem vertrauten Text neue Töne zu entlocken, sollen im Folgenden zunächst der Kontext der Ausführungen im 1 Korinther und die Struktur und Gattung dieser Lobrede auf die Liebe skizziert werden. Ein Durchgang durch den Text verdeutlicht den Gehalt einzelner Gedankenschritte und schärft das Verständnis für die Bedeutung des Wortes *ἀγάπη*, das gemeinhin mit „Liebe“ übersetzt wird. Der Zusammenhang mit der Losung des Kirchentages stellt aber innerhalb von 1 Korinther 13,12 etwas anderes in den Vordergrund: das Sehen von Angesicht zu Angesicht. Dies wird erst dereinst möglich. „Du siehst mich“, aber ich dich noch nicht. Was das für die Gegenwart der Liebe bedeutet, steht am Schluss.

1 Korinther 13 im Kontext des ersten Korintherbriefes²

Die meist isoliert zitierten Verse stehen in einem längeren Argumentationsgang des Paulus darüber, wie man innerhalb der Gemeinde mit den verschiedenen Charismen (*χαρίσματα*), Begabungen von Gott, bzw. Geistesgaben (*πνευματικά*) der Einzelnen umgeht (1 Kor 12-14). Vermutlich hat es in der Gemeinde von Korinth Spannungen gegeben, da die Begabungen unterschiedlich verteilt waren (vgl. 12,7-10) und manche sich mit solchen Gaben, die für alle hör- oder wahrnehmbar waren, in den Vordergrund spielten (12,21). Mit dem bekannten Bild von dem „einen Leib“ mit den vielen, verschiedenen „Gliedern“ hat Paulus zunächst darauf hingewiesen, dass die Unterschiedlichkeit allen zugutekommt und sich kein Glied über das andere erheben soll. Alle bilden vielmehr zusammen den Leib Christi (1 Kor 12,12-27). Die Ausführungen über die Liebe, die hier anknüpfen, gehen zwar exkursartig über das hinaus, was für diese Argumentation nötig ist.³ Sie sind aber deutlich auf die Problemstellung in Korinth bezogen, da Paulus explizit von der Sprache der Engel (von „Zungenrede“), Prophetie und Erkenntnis spricht (vgl. V. 1f. und 8 mit 1 Kor 12,10.29f. und 14,1f.). In 1 Korinther 14 wird er daher recht pragmatisch sagen, wann und unter welchen Bedingungen diese Charismen im Gottesdienst eingesetzt werden können.⁴

1 Vgl. zur enormen Wirkungsgeschichte von 1 Kor 13 Schrage: a. a. O., S. 320-375, insbes. S. 351-359 zu V. 12 sowie die auf S. 367-373 zitierten Nachdichtungen des Kapitels.

2 Vgl. dazu Focant: a. a. O.

3 Vgl. ebd., S. 173f.: Es handelt sich um einen Exkurs, der sich scheinbar vom Thema entfernt, aber die Debatte auf ein höheres Reflexionsniveau bringt, weshalb die Ausführungen auch in der Mitte der Entfaltungen 1 Kor 12-14 stehen.

4 Der Bezug zum Kontext ist allgemein anerkannt. Die Auslegungen unterscheiden sich aber darin, wie sehr sie in der Relativierung der Charismen, insbesondere der *γνώσις* (Erkenntnis) eine Kritik an einem „Enthusiasmus“ in Korinth sehen (so besonders Schrage: a. a. O., S. 305 in Bezug auf V. 8). Solche Rückschlüsse auf die Situation in Korinth, auf die Paulus Bezug nimmt, sind nicht möglich.

Paulus würdigt also diese Charismen, aber er dringt darauf, sie nicht zur Selbstprofilierung einzusetzen, sondern nur dann, wenn es der Gemeinschaft zur „Erbauung“ dient (1 Kor 14,3-5.12.26). Unter dem Stichwort *ἀγάπη* (Liebe) ist dieses Kriterium für die Bewertung des Einsatzes von Charismen vorbereitet: Ohne Liebe sind die Engelsprache, Prophetie und Erkenntnis nichts, und sie haben auch nur einen fragmentarischen und vergänglichen Charakter, während die Liebe bleibt. Die Liebe ist darum der „großartigere Weg“ (1 Kor 12,31). Das Bild vom „Weg“ macht im antiken Diskurs deutlich, dass es um eine „Tugend“ geht, um die man sich bemühen soll.⁵ Die Liebe ist kein Charisma, keine Geistesgabe, die nur Einzelnen zuteilwürde, sondern sie ist allen erschwinglich. Darum schließt Paulus die Ausführungen über die Liebe mit der Aufforderung: „Jagt der Liebe nach!“ (1 Kor 14,1).

Ein Loblied auf die Liebe – Struktur und Gattung des Textes

Der Text ist, trotz der gängigen Bezeichnung, kein „Lied“ oder Hymnus, sondern „im höchsten Grad gefüllte und geschliffene Prosa“⁶, durch Wortwiederholungen und parallele syntaktische Strukturen rhythmisiert. Durch Satzbau und Wechsel der Subjekte gliedert er sich in drei Teile: Verse 1-3, Verse 4-7 und Verse 8-12, und jenen bekannten Schlusssatz über die Trias von Glaube, Hoffnung und Liebe, sicher nicht nur wegen der einprägsamen Stellenangabe, der doppelten Dreizehn, beliebt.

Die Verse 1-3 bilden drei parallel aufgebaute Konditionalsätze in Bezug auf ein „Ich“. Es werden unterschiedliche positive Bedingungen („wenn ich ...“) mit derselben negativen Bedingung („... aber ohne Liebe bin“) kombiniert, woraus der Nachsatz („dann ...“) eine negative Folge in Bezug auf das „Ich“ zieht.⁷

Die Verse 4-7 wechseln zur *ἀγάπη* als Subjekt. Fünfzehn kurze, asyndetische Sätze folgen aufeinander. Sie charakterisieren die Liebe mit dem, was sie tut (V. 4 a.b und V. 6 b), und vor allem, was sie nicht tut (V. 4 c-6 a). Die Sätze stellen zum Teil Antithesen dar (V. 6 a gegen V. 6 b), zum Teil Parallelen (V. 4 a.b und V. 4 d.e).

Die vier Sätze von Vers 7 heben sich davon etwas ab (in der Kirchentagsübersetzung nicht ganz erkennbar), da sie anaphorisch, sich in der Wiederholung steigierend, viermal mit dem Akkusativobjekt „alles“ (*πάντα*) beginnen. So wird nach den vielen Negationen das Tun der Liebe umfassend positiv herausgestellt.

Wie ein Scharnier verbindet Vers 8 a dies mit den folgenden Versen, denn hier ist wiederum die *ἀγάπη* Subjekt. Aber die Aussage „Die Liebe geht niemals zugrunde“ (wörtlich: „fällt niemals“) leitet eine neue Thematik ein, die Gegenüberstellung von dem, was jetzt ist, und dem, was bleibt bzw. kommen wird. In den Versen 8 b-12 wechseln die Subjekte (Prophetie, Sprachen, Erkenntnis, wir, ich), aber die Sätze sind inhaltlich verbunden, indem sie jeweils Zeiten kontrastieren: die Gegenwart und die Zukunft (V. 8-10.12), die Kindheit und das Erwachsenenalter (V. 11). Und stets geht es darum, was man sieht, weiß und versteht.

Vers 13 zieht eine Summe. Der Liebe zur Seite gestellt sind nun „Gottvertrauen“ („Glaube“) und „Hoffnung“. Die bekannte Trias tritt etwas unvermutet auf, aber Vertrauen und Hoffen waren bereits in Vers 7 als Tätigkeiten der Liebe angesprochen worden. Das letzte Wort hat wiederum „die Liebe“.

5 Wischmeyer: Weg, a. a. O., S. 217f.

6 Schrage: a. a. O., S. 277.

7 In der Lutherübersetzung wie in vielen anderen sind diese Sätze unreal formuliert. Aber grammatisch gesehen, handelt es sich um einen möglichen Fall (sog. Eventualis), mit Schrage: a. a. O., S. 283f.

Die Pointe des Textes ist also, die *ἀγάπη* zu charakterisieren und ihre einzigartige Bedeutung herauszustellen, nicht zuletzt im Vergleich mit anderen Größen, der Zungenrede, der Prophetie und der Erkenntnis (V. 8) einerseits und dem Gottvertrauen und der Hoffnung andererseits (V. 13).

Im Sinne der antiken Redegenera, die Reden zur Verteidigung (apologetisch), zur Beratung (symbuleutisch) und zu Lob oder Tadel (epideiktisch) unterscheiden, handelt es sich hier um eine Lobrede auf die Liebe, die eingebunden ist in die symbuleutischen Ausführungen darüber, wie die Charismen in der Gemeinde einzubringen sind. Wie es in Lobreden, sogenannten Enkomien, üblich ist, die man auf Personen oder Städte, aber auch auf Tugenden hält, stellt auch Paulus „Taten“ der zu Lobenden heraus (V. 4-7). Typisch für Enkomien ist auch der Vergleich mit anderen, um die Vorzüge und Überlegenheit herauszustellen (hier in V. 8 und 13).⁸ Die Rede auf die Liebe wird aber auch als Mischung von Kleingattungen interpretiert: Die Verse 1-3 und 8-13 können als „Werte-Priamel“ verstanden werden, d. h. als vergleichende Gegenüberstellung von Werten, um zu klären, was der höchste Wert ist.⁹ Diese Gattungszuordnung legt das Augenmerk auf die Spruchreihe und stellt den Text in den ethischen Diskurs.

So oder so wird die Liebe hier als *Tugend* entworfen, aber nicht, indem – wie im bekannten Liebesgebot – mit Imperativen dazu aufgefordert wird,¹⁰ sondern indem ihre einzigartige Bedeutung in verschiedener Hinsicht herausgestellt wird.

Liebe in den Zeiten des Stückwerks – zum Text

Ohne Liebe ist alles nichts – Verse 1-3

Drei Konditionalsätze verdeutlichen, dass auch die tollsten Kompetenzen, das meiste Wissen und der höchste Einsatz für andere nichts nützt, wenn es ohne Liebe geschieht. Angesprochen sind damit zunächst die Charismen, die in der Gemeinde von Korinth zum Thema wurden: Es ist die Fähigkeit, in „Sprachen“ der Menschen¹¹ und in Sprachen der Engel, in Glossolalie,¹² zu reden (V. 1). Ohne Liebe wird der Mensch zum unangenehmen Krach.¹³ Auch wer die Begabung hat, prophetisch zu reden, die Geheimnisse Gottes kennt oder „alle Erkenntnis“ besitzt, ist ohne Bedeutung, wenn das nicht in Liebe geschieht (V. 2). „Alle Erkenntnis“, „Glaube, der Berge versetzen kann“ – das sind wohl übertriebene Formulierungen.¹⁴ Auch in der geistbewegten

8 Vgl. Focant: a. a. O., S. 173.175.

9 „Priamel“ (abgeleitet vom lat. *praeambulum* – Präambel, Vorangehendes) ist eine Beispielreihung, gern mit einem letzten Glied als Schlusspointe. Eine „Wertepriamel“ präsentiert im Vergleich mit anderen Werten einen Höchstwert (Wischmeyer: Weg, a. a. O., S. 196). Wischmeyer etwa versteht den Text insgesamt als religiös-ethischen Logos (Rede), in dem unterschiedliche Kleingattungen aufgegriffen sind, dominierend die Wertepriamel, vgl. auch Lindemann: a. a. O., S. 281f., der in V. 4-7 ein Enkomion, in V. 1-3 eine Wertepriamel sieht. Vgl. insgesamt Wischmeyer: Weg, a. a. O., S. 191-223, zu den vielen Vorschlägen zur Gattungsbestimmung und ihrer Zuordnung.

10 Vgl. etwa Röm 13,8-10 oder Gal 5,14 und dann 1 Kor 14,1.

11 In der Auslegung ist umstritten, ob damit Mehrsprachigkeit gemeint ist, vielleicht also ein Reden in fremden Sprachen wie zu Pfingsten (Apg 2,4.8), oder rhetorische Brillanz (vgl. Schrage: a. a. O., S. 284).

12 Dabei handelt es sich um ein auch in anderen Religionen (und in den heutigen Pfingstkirchen) bekanntes Phänomen ekstatischen, nicht rational kontrollierten Redens, das nach 1 Kor 14,4f. anderen nicht verständlich ist, aber mit der Bezeichnung „Engelssprachen“ dem himmlischen Bereich zugeordnet wird.

13 Es wird spekuliert, ob Paulus hier auf im Kultus verwendete Instrumente anspielt. Eindeutig ist, dass es um metallene Gegenstände, ggf. auch Instrumente geht, die Krach machen. Zu beachten ist, dass Paulus nicht das Reden als „Blech“ qualifiziert, sondern das Ich selbst (mit Lindemann: a. a. O., S. 283).

14 Der „bergeversetzende Glaube“ begegnet auch in Mk 11,23 und Mt 17,20; Paulus meint damit hier vermutlich individuelles Gottvertrauen, das Wunder ermöglicht.

Gemeinde von Korinth dürften solche Charismen selten gewesen sein. „Erkenntnis“ (γνώσις) ist allerdings ein Stichwort, das im Brief bereits eine Vorgeschichte hat, vielleicht, weil sich manche viel auf ihre rationalen Fähigkeiten einbildeten. Schon in 1 Korinther 8,1 hatte Paulus vor der Erkenntnis gewarnt, die sich ohne Rücksicht auf andere verabsolutiert: „Erkenntnis bläst auf, Liebe baut auf!“ Schließlich hilft es aber auch nichts, selbstlos die ganze Habe für andere aufzuwenden oder das Leben zum Schutz anderer aufs Spiel zu setzen – gesellschaftlich höchst anerkannte Taten,¹⁵ wenn es ohne Liebe geschieht (V. 3).

All das wird rhetorisch wirkungsvoll dargestellt. Die Konditionalsätze verdeutlichen, wie unverzichtbar Liebe ist. Denn der Leser, die Hörerin versteht: Wenn ohne Liebe selbst so außergewöhnliche Gaben und Taten ihre Bedeutung verlieren, um wie viel mehr dann Gewöhnlicheres. Und die paradigmatische „Ich“-Rede, lädt zur identifizierenden Lektüre ein. Auch wer nicht über derartige Charismen oder Selbstlosigkeit verfügt, kann sich fragen, ob er oder sie „die Liebe hat“, ohne die alles nichts ist. Damit wird ἀγάπη (wie üblich mit „Liebe“ übersetzt) durch dreifach stereotype Wiederholung zum Kriterium. Sie ist hier Objekt zum Verb ἔχειν (haben, verfügen), steht aber selbst ohne Objekt. So erscheint sie nicht objektbestimmt als eine Affektion, die sich an einem liebenswerten Anderen entzündet.

Was also ist hier mit ἀγάπη gemeint?¹⁶ Um die verschiedenen Spielarten der „Liebe“ zu bezeichnen, hat das Griechische anders als das Deutsche verschiedene Wörter zur Hand, z. B. ἔρως für die erotische Liebe und φιλία für die freundschaftliche Liebe. ἀγάπη κτλ, die Wortfamilie, die den Sprachgebrauch im Neuen Testament dominiert, ist hingegen im außerbiblischen Griechisch eher selten und ohne prägnante Bedeutung. Mit der Bevorzugung dieser Vokabel greift das Neue Testament auf die Septuaginta (die griechische Übersetzung des Alten Testaments) und das Frühjudentum zurück, die das Wort für alle möglichen Liebesverhältnisse verwendeten und ihm damit einen breiten Bedeutungsgehalt gaben. „Hatte LXX [die Septuaginta] das Substantiv ἀγάπη für die Literatur ‚entdeckt‘ als bestes Äquivalent für [das hebräische Wort] *ahaba* – allgemeine menschliche Liebe –, so macht das griechisch schreibende Judentum ἀγάπη zur theologischen Vokabel, die die Bedeutungsinhalte von Nächstenliebe, Bruderliebe und Liebe als allgemeiner Tugend ebenso aufnimmt wie die Gottesliebe.“¹⁷

Ἀγάπη und das zugehörige Verb ἀγαπᾶν zeichnen sich also im biblischen Sprachgebrauch dadurch aus, dass sie sowohl für die Beziehung zu Gott (Dtn 6,5 und Mk 12,33) wie zum Nächsten (Lev 19,18 und Lk 10,27–37) wie zum Feind (Mt 5,43) verwendet werden können, und auch Gottes Liebe zu den Menschen so beschrieben wird (vgl. Röm 5,8-10 und Joh 3,16). Auf sexuelle Beziehungen, insbesondere zwischen Eheleuten, wird hingegen im Neuen Testament, anders als in der Septuaginta, nur ausnahmsweise mit dieser Vokabel referiert.¹⁸

15 An der Stelle von ἵνα καυχῆσωμαι („damit ich berühmt werde“) bieten manche Übersetzungen aufgrund einer allerdings schlechter bezeugten Variante (ἵνα καυχήσωμαι) „damit ich verbrannt werde“, offenbar, weil der Wunsch nach Ruhm anstößig schien. Ruhm ist jedoch nicht per se falsch, entscheidend ist aber die Liebe (mit Zeller: a. a. O., S. 407f., gegen Schrage: a. a. O., S. 290f., der deshalb die Feuer-Variante bevorzugt, ähnlich Lindemann: a. a. O., S. 285f.).

16 Vgl. dazu Wischmeyer: Weg, a. a. O., S. 23-27 und Wischmeyer: Liebe, a. a. O., S. 7-16.

17 Wischmeyer: Weg, a. a. O., S. 24f.

18 Vgl. Kol 3,19 und Eph 5,25.28, wo Ehemänner aufgefordert werden, ihre Frau zu lieben, mit 1 Kor 7,1-7, wo von Liebe keine Rede ist.

Wir sollten hier bei „Liebe“ also nicht an die romantische Liebe und an exklusive Gefühle zu einer bestimmten Person denken. Es ist ja bezeichnend, dass „Liebe“ in der Bibel oft geboten wird und eben nicht nur da gefordert wird, „wo die Liebe hinfällt“, sondern gerade auch für Menschen, denen man persönlich nicht nahesteht. Es geht um eine aktive, sympathisierende Zuwendung zu anderen, die sich auch für diese spürbar niederschlägt.

Indem 1 Korinther 13 von der Liebe nun ganz grundsätzlich, objektlos, also ohne Hinweis auf die zu liebende Person – ob Freund, ob Feindin – spricht, stellt das Loblied auf die Liebe gerade diese Einstellung und Aktivität in den Vordergrund als eine grundsätzliche Haltung, die freilich nicht ohne Emotionen ist.

Lieben wie Gott und Christus – Verse 4-7

Nun wird in fünfzehn kurzen Sätzen, teilweise positiv, teilweise negativ, die Liebe charakterisiert, und zwar personifiziert mit ihren Handlungen und Verhaltensweisen. Wiederum wird kein Objekt der Liebe benannt, so dass die Charakterzüge und Taten als Prinzip erscheinen. Die ersten beiden Qualitäten (V. 4 a.b) beschreiben mit Geduld und Güte „Verhalten gegenüber fremdem Versagen“¹⁹. Wir sehen: Die Liebe nimmt sich in einer Position der Überordnung zugunsten der anderen zurück. Die folgenden Sätze mit negativen Prädikaten (V. 4 c.d.e) schließen hingegen ein Verhalten aus, das anderen ihr Glück neidet oder sich in den Vordergrund spielt. Auch die nächsten vier verneinten Prädikate (V. 5) beschreiben *via negativa* den rücksichtsvollen Umgang mit anderen. Auch da, wo andere provozieren oder versagen, bleibt die Liebe gelassen und nachsichtig (V. 5 c.d).

Obwohl im gesamten Kapitel weder von Gott noch von Christus die Rede ist, werden diese durch die Wortwahl in diesen Versen als Vorbilder assoziiert. Denn „Geduld“ und „Güte“ (V. 4) zeichnen in der biblischen Tradition besonders Gottes Handeln gegenüber den Menschen aus.²⁰ Er rechnet das Schlechte nicht an,²¹ er hasst aber die Ungerechtigkeit.²² Und Christus ist bei Paulus Vorbild des Nicht-den-eigenen-Nutzen-Suchens.²³

Bei der Antithese Vers 6 sollten wir wohl nicht an das eigene Übel denken, sondern an die Situation der anderen: An das Unrecht, das die andere erleidet, an die Wahrhaftigkeit, die der andere ausstrahlt, oder an das Recht, das er bekommt. Es darf „der Liebende nicht gleichgültig bleiben, wo das Recht des Nächsten auf dem Spiel steht“²⁴.

Die abschließende Reihe in Vers 7 nennt endlich Objekte, aber wiederum nicht Objekte der Liebe, sondern viermal „alles“ (*πάντα*) als Objekt des Tuns der Liebe: Die Liebe „erträgt alles, sie glaubt²⁵ alles, sie hofft alles, sie duldet alles“, so die Lutherübersetzung, philologisch möglich und gern zitiert. Doch diese Wiedergabe ist problematisch, kann sie doch missbraucht werden, um Menschen vorzuschreiben, *alles* kritiklos zu

19 Zeller: a. a. O., S. 411.

20 Vgl. zum Folgenden insgesamt Wischmeyer: Weg, a. a. O., S. 92-94. Zu Geduld bzw. Güte als Gottesprädikaten vgl. Röm 2,4, 9,22 und 11,22, Weish 15,1; Paulus zählt aber beides auch unter die christlichen Tugenden in 2 Kor 6,6 und Gal 5,22.

21 Vgl. Röm 4,8 und 2 Kor 5,19.

22 Röm 1,18 und 2,8.

23 Vgl. Phil 2,4 und dann 2,6-8 als Entfaltung, 2 Kor 8,9, vgl. auch Paulus selbst nach 1 Kor 10,33.

24 Zeller: a. a. O., S. 412.

25 Ob Vertrauen auf Menschen oder im theologischen Sinne Glaube an Gott gemeint ist, ist in der Auslegung umstritten (s. Lindemann: a. a. O., S. 288).

ertragen und die eigenen Bedürfnisse oder Grenzen *gänzlich* zu verleugnen.²⁶ Wie auch sonst, wenn christliche Aufforderungen zur Demut gerade Unterlegenen als Ideal vor Augen gestellt werden, verkehrt sich der Sinn des Textes. Denn die Liebe, von der hier die Rede ist, ist nie unterlegen, sondern stets Handlungssouverän. Sie nimmt sich selbst zurück, wo es der anderen zugutekommt, sie riskiert die Enttäuschung, wo sie anderen vertraut. Aber sie behält das Heft des Handelns in der Hand, und sie ist nicht ohne kritisches Urteil, wie Vers 6 zeigt. Die Schwächere, der Unterlegene, ist hier also nicht als Subjekt des Liebens zu denken, sondern als die Person, die die Liebe gilt. So kann man 1 Korinther 13,4-7 insgesamt lesen „als Sätze über Gottes Liebe, die in Menschen Gestalt gewinnt. [...] Gottes Liebe wird von den geliebten Menschen gelebt.“²⁷

Stückwerkeln der Gegenwart – Verse 8-11

Mit Vers 8 wird der Zeitfaktor eingeführt. Die Liebe wird hier den drei Charismen entgegengestellt, die bereits genannt waren: Prophetie, Sprachen und Erkenntnis. Im Futur wird deren zukünftiges Ende angesagt. Die Aussagen über Prophetie und Erkenntnis rahmen die über die „Sprachen“, indem jeweils am Satzende das Verb *καταργέω* im Futur Passiv steht. „Sie werden vernichtet werden“, das ist die unbedingte Ansage. Die Liebe bleibt, so wie sie auch syntaktisch Subjekt und Handlungssouverän im Präsens ist: Sie „fällt nicht“, so heißt es bildlich. Wer könnte von seiner Liebe sagen, dass sie nie endet? Die Liebe, von der hier die Rede ist, geht über das, was den sterblichen Menschen möglich ist, hinaus. Sie erscheint als eine transsubjektive, ja transzendente Größe, an der das Lieben des Menschen zwar Anteil haben kann, aber sie hängt nicht von der Liebesfähigkeit der Menschen ab. Die Liebe gerät allerdings im Folgenden etwas aus dem Blick und wird erst in Vers 13 wieder auftreten.

In den folgenden Sätzen geht es zunächst um Prophetie und vor allem um Erkenntnis: Die Verse 9 und 10 begründen die Aussage, dass Prophetie und Erkenntnis vernichtet werden – das scharfe Futur passiv wird noch einmal wiederholt in Vers 10 b, und führen dazu ein neues Stichwort ein, das noch mehrfach wiederholt wird: *ἐκ μέρους*, „in Stücken“, oder „stückweise“ (V. 9.10.12). Prophetie und Erkenntnis werden vernichtet werden, weil sie immer nur zu partieller Erkenntnis, nur zu bruchstückhaftem Wissen führen. Wir verstehen also: Das Vollkommene (*τό τέλειον*) wird das Gestückel ganz prinzipiell ablösen und damit Erkenntnis und Prophetie überflüssig machen und auslöschen. Es gibt keinen Fortschritt im Wissen, der zur Vollendung führt, sondern es besteht ein kategorialer Unterschied zwischen dem, was jetzt fragmentarisch erkannt wird und dem Vollkommenen.²⁸ Was aber ist „das Vollkommene“?

Vers 11 unterbricht den Gedankengang mit einer rückblickenden Analogie aus dem Lauf des Lebens. Sie legt sich nahe, da *τέλειον* (V. 10, „vollkommen“) auch „erwachsen“ bedeuten kann. Es ist eine biografische Miniatur des „Ichs“, das aus der Perspektive des Erwachsenen auf die eigene Kindheit und das Erwachsenwerden zurückblickt. Sie kontrastiert die Lebensphasen des Kindes und des Erwachsenen

26 Vgl. zur Missbrauchsgeschichte im Sinne „passive(n) Ertragen(s) und liebende(r) Selbstunterwerfung unter den Willen Anderer“ und zur Kritik an solchen Verallgemeinerungen: Schottruff: a. a. O., S. 259ff., hier S. 259.

27 Ebd., S. 261. – Wenn man die Aussagen, wie Wischmeyer: Weg, a. a. O., S. 109ff., und Schottruff: a. a. O., S. 259, in den Kontext der jüdisch-christlichen Leidenstheologie stellt, ist zu beachten, dass Paulus nicht Leiden um seiner selbst willen verherrlicht, sondern nur das Leiden, das um des Glaubens und ggf. der apostolischen Aufgabe willen ertragen wird.

28 Deshalb besteht m. E. auch kein Widerspruch zwischen der Aussage, dass die Erkenntnis vernichtet werden wird (V. 8), und dass „ich erkennen werde“ (V. 12 c, vgl. Theißen: a. a. O., S. 162). Es ist nicht dieselbe Erkenntnis, da die endzeitliche nicht nur quantitativ, sondern qualitativ anders ist.

scharf. Die Antike ahnte nichts von moderner Entwicklungspsychologie oder gar „Kindertheologie“, sondern die Kindheit galt ihr als eine Phase beschränkter Einsicht, die überwunden werden müsse.²⁹ „Ich tat, erwachsen geworden, das kindliche Denken bewusst ab.“ Noch einmal steht dasselbe Verb, mit dem das Ende besiegelt wird (*καταργέω*, wie V. 8 b.d und V. 10 b, diesmal im Aktiv). Es gibt zwischen der Kindheit und dem Erwachsenenalter, dem Gestückel der Gegenwart und dem Vollkommenen, keinen kontinuierlichen Erkenntnisfortschritt.

Dann aber von Angesicht zu Angesicht – Vers 12

Mit Vers 12, aus dem das Motto für den Abschlussgottesdienst stammt, kehrt der Text zurück zur Gegenüberstellung von Gegenwart und Zukunft. Doppelt kontrastiert der Vers „noch“ (*ἔτι*) und „dann aber“ (*τότε δέ*), zunächst in einer „Wir“-Aussage (V. 12 a.b), dann in der „Ich“-Perspektive (V. 12 c.d).

Vers 12 a) Wir sehen jetzt noch ein rätselhaftes Spiegelbild,

b) dann aber von Angesicht zu Angesicht.

c) Noch erkenne ich stückweise.

d) Dann aber werde ich ganz erkennen, wie ich schon ganz erkannt bin.

Die Parallelität gibt zu verstehen, dass sich beide Sätze V. 12 a.b und V. 12 c.d gegenseitig erläutern. „Erkennen“ und „sehen“ beschreiben dasselbe. V. 12 c knüpft überdies an die Charakteristik der Gegenwart in V. 9 a an („stückweise erkennen wir“). So können wir schließen, dass das „dann“ von der Zukunft spricht, „wenn das Vollkommene gekommen ist“ (V. 10), wenn das Gestückel ein Ende hat. Wir blicken auf die Vollendung.

Interessanterweise wird auch hier, wie oben in Bezug auf die Liebe, kein Objekt des Sehens und Erkennens genannt. Kontrastiert wird nicht, was man sieht, sondern wie man sieht, die Sehweise.³⁰ Doch hier ist ein Objekt leicht zu ergänzen: Gott. Denn die Ewige zu sehen, ist für die Endzeit verheißen (Mt 5,8, Hebr 12,14, Offb 22,4 und 1 Joh 3,2).³¹ Und Gott leuchtet als Handelnder durch das Passiv „wie ich schon ganz erkannt bin“ (V. 12 d).

Während die Verse 9, 11 und 12 c.d vom Erkennen, von geistigen Prozessen handeln, spricht Vers 12 a.b von der Sphäre des Sehens. Damit wird freilich nicht das Thema gewechselt, sondern nur eine neue Anschaulichkeit gewonnen. „Sehen“ und „Licht“ sind für die Antike wie auch für uns geläufige Analogien für geistige Wahrnehmung, für Offenbarung.³² Diese optische Metaphorik ruft die alltägliche Erfahrung des Sehens und der sinnlichen Wahrnehmung auf. Sie macht die Unterscheidung zwischen dem jetzt nur fragmentarischen Erkennen und der Vollkommenheit anschaulich. Die Gegenwart wird beschrieben als ein „Sehen durch einen Spiegel in Rätseln“, das im Vergleich zur Zukunft unterlegen ist, weil dann „von Angesicht zu Angesicht“ geschaut wird.

Spiegel, in der Antike meist aus blank poliertem Metall, etwa Bronze hergestellt,³³ waren Teil der mantischen Praxis. Darum denken einige Auslegerinnen daran, dass Paulus noch einmal die Prophetie relativiert.³⁴ Näher aber liegt es, den Text von der

²⁹ Vgl. Schrage: a. a. O., S. 308.

³⁰ Mit Lindemann: a. a. O., S. 291.

³¹ Außerdem ist *ἐπεγνώσθη* V. 12 d als *passivum divinum* zu verstehen, d. h. logisches Subjekt des Erkennens ist Gott.

³² Vgl. Schwankl: a. a. O., S. 63-65. Am bekanntesten für diese Metaphorik ist neben der Lichtmetaphorik in Joh 1,4f. und 8,12 das Höhlengleichnis Platons, Pol VII 514 a-518 b.

³³ Vgl. Hurschmann, Prayon: a. a. O., S. 821-822.

³⁴ So etwa Schrage: a. a. O., S. 309-314, vgl. auch Zeller: a. a. O., S. 416.

Vorstellung her zu verstehen, dass sich in der Schöpfung Gottes Werk spiegelt.³⁵ Man kann Gott durchaus wahrnehmen anhand seiner Schöpfung, aber darin sieht man ihn nicht unmittelbar, sondern nur gespiegelt, nur indirekt. Deshalb bleibt das Sehen unklar, „rätselhaft“³⁶.

Dem steht das zukünftige Sehen *πρόσωπον πρὸς πρόσωπον*, „von Angesicht zu Angesicht“, gegenüber. Dieser Ausdruck begegnet im Neuen Testament nur hier und ist auch aus der nicht biblischen Literatur der Antike nicht bekannt. Geläufig und deshalb feierlich klingt die Redewendung aber denen, die mit der griechischen Bibel vertraut sind. Die Wendung fällt im Griechischen auf als dreifache Anapher (verstärkte Wiederholung), beginnen doch die drei Worte mit derselben Vorsilbe *προς-*, enthalten ein fünffaches *π* und sind im Klang bestimmt vom siebenfachen Vokal *ο* (als kurzes Omikron und langes Omega).

Das „Angesicht“ oder „Antlitz“ ist die den anderen zugewandte Seite, mit der man in Kontakt tritt, und zugleich die Partie des Körpers, mit der ein Mensch selbst sieht und in der sich seine Emotionen besonders widerspiegeln.³⁷ Die verdoppelnde Rede-weise³⁸ hebt die Art der Begegnung hervor, das Sehen und Gesehen-Werden. „Von Angesicht zu Angesicht“ beschreibt die unmittelbare Begegnung von Zweien, die sich gegenseitig wahrnehmen.

Gott „von Angesicht zu Angesicht zu sehen“, ihn nicht nur zu hören, wird nach der Erzählung des Ersten Testaments nur besonderen Erwählten von Gott gewährt. Von Jakob heißt es nach seinem Kampf am Jabbok in der Septuaginta, also der Bibel des Paulus: „Und Jakob nannte die Städte ‚Schauen Gottes‘, denn ich habe Gott gesehen von Angesicht zu Angesicht und meine Seele wurde gerettet.“ (Gen 32,31). Von Mose heißt es in Exodus 33,11, dass Gott mit ihm „von Angesicht zu Angesicht“ geredet habe.³⁹ Vor allem aber ist im Bewusstsein, dass es eigentlich Menschen unmöglich ist, Gottes Angesicht zu sehen. So lassen die Worte Jakobs in Genesis 32,31 erkennen, dass es eine bedrohliche Erfahrung war.⁴⁰ Und Gott sagt nach Exodus 33,20 zu Mose: „Du kannst mein Angesicht nicht sehen. Denn es kann kein Mensch mein Angesicht sehen und wird leben.“⁴¹ Darum wird im Neuen Testament die unmittelbare Gottesschau erst für die Endzeit erhofft, und in Johannes 1,18 heißt es: „Niemand hat Gott je gesehen“, weshalb ihn nur der einzigartige Sohn auslegen kann.

35 Vgl. zur Diskussion Zeller: ebd., S. 417, Lindemann: a. a. O., S. 291 mit Belegen aus jüdischer und paganer Literatur, und besonders Weish 7,26: Die Weisheit ist „ein fleckenloser Spiegel der Wirkkraft Gottes und ein Bild seiner Gutheit“ (nach LXX.D). Bei Paulus finden wir den Gedanken, dass sich Gott in seinen Werken (Geschöpfen, Taten) zu erkennen gegeben hat, in Röm 1,20.

36 *Αἴνιγμα* meint nicht wie unser „Rätsel“ eine lösbare Denksportaufgabe, sondern biblisch einen Rätselspruch, der als Spruch unklar bleibt (s. Lindemann: a. a. O., S. 291f.). Einige Auslegungen vermuten, dass Paulus hier auf Num 12,6-8 anspiele, um kritisch auf die Prophetie zu deuten. Dort sagt Gott über Mose – in Unterscheidung von anderen Propheten: „[...] mit ihm rede ich von Mund zu Mund, im Sehen und nicht in Rätselworten, und die Gestalt JHWH schaut er“ (Num 12,8 nach Elberfelder Übersetzung, vgl. so etwa Schrage: a. a. O., S. 313f.). Der Bezug bleibt m. E. aber zu vage.

37 Vgl. Gäckle, Tiedke: a. a. O., S. 47-50.

38 Bekannt und verbreitet ist die einfachere Form *κατὰ πρόσωπον* („dem Angesicht nach“, d. h. persönlich anwesend).

39 In Ex 33,11 ist der hebräische Ausdruck *panim el panim* allerdings anders übersetzt (*ἐνώπιος ἐνωπίω*). Der verdoppelnde Ausdruck fällt in der LXX neben Gen 32,31 nur noch in Ri 6,22 (und mit anderer Präposition in Dtn 5,4, 34,10 und Ez 20,35). Ein Schauen Gottes oder seiner Herrlichkeit wird aber nach anders formulierten Aussagen des AT Erwählten und Propheten möglich, vgl. Zeller: a. a. O., S. 417f.

40 Vgl. Hartenstein: a. a. O., S. 85.

41 Zu der Frage des Sehens von Gottes Angesicht vgl. den Beitrag von Christl M. Maier in diesem Heft.

Vers 12 c.d vertieft diese Aussage. Es geht nicht einfach um ein äußeres Sehen und Gesehen-Werden, sondern um ein Erkennen. Für die Gegenwart wird zunächst Vers 9 a in leichter Variation wiederholt: Noch ist Erkennen fragmentarisch. Dann aber „werde ich vollends erkennen, wie ich vollends erkannt wurde.“⁴² „Erkennen“ beinhaltet nach biblischem Sprachgebrauch das „Anerkennen“: Der Mensch, der Gott „erkennt“, bekennt sich zu ihm, und wenn Gott Menschen „erkennt“, dann erwählt er sie und sorgt für sie.⁴³

Dieses Erkennen wird nicht mehr fragmentarisch, sondern vollkommen sein. „Von Angesicht zu Angesicht“ ist aber keine Begegnung auf Augenhöhe, denn bevor „ich“ völlig erkennen kann, bin „ich“ erkannt worden von Gott, und überhaupt nur deshalb „werde ich erkennen“.⁴⁴ Die Formulierung erinnert die Lesenden an 1 Korinther 8,2f. Dort schrieb Paulus: „Wenn ein Mensch glaubt, dass er etwas erkannt hat, hat er noch nicht erkannt, wie man erkennen muss. Wenn aber jemand Gott liebt, ist dieser von Gott erkannt.“ Bevor der Mensch handelt, hat Gott ihn längst erkannt und erwählt. Oder auf das Motto des Kirchentages übertragen: Du siehst mich eine Ewigkeit, bevor ich dich dereinst von Angesicht zu Angesicht sehen werde.

Glaube, Liebe, Hoffnung – Vers 13

Vers 13 zieht ein Fazit⁴⁵ und wendet den Blick zurück zur Liebe und damit zu dem, was die Gegenwart auszeichnet. Neben die Liebe werden nun Glaube, das heißt Vertrauen auf Gott, und Hoffnung, das heißt Zuversicht der Errettung gestellt.

Die eingängige Trias⁴⁶ ist allerdings nur auf den ersten Blick und nur in Bezug auf die Liebe klar. Dass diese bleibt, war schon in Vers 8 a gesagt worden. Wieso oder bis wann „bleiben“ Gottvertrauen und Hoffnung? Sind sie nicht nur in der Zeit des Wartens nötig, solange bis alles völlig erkannt ist? So stellt doch Paulus selbst in 2 Korinther 5,7 Glauben und Schauen als Alternative dar. Und Hoffnung sieht nach Römer 8,24 gerade nicht, was sie hofft: „Hoffnung, die gesehen wird, ist nicht Hoffnung. Denn wer hofft, was er sieht?“

Also beschreibt Vers 13 offenbar nicht das, was in der Vollendung überdauern wird, sondern das, was bis zur Vollendung die Existenz der Glaubenden prägen soll.⁴⁷ Das sind weniger die vergänglichen Gaben wie Prophetie oder Erkenntnis oder Rede in Sprachen, die nur manche haben, als vielmehr die Haltung des Vertrauens und der Hoffnung. Und die Liebe, die größer ist als die anderen beiden.⁴⁸ Denn sie steckt

42 Die Vorsilbe *ἐπι-* vor *γινώσκειν* unterstreicht hier die Vollständigkeit, mit Zeller: a. a. O., S. 418; Lindemann: a. a. O., S. 292, anders Schrage: a. a. O., S. 315, Anm. 215.

43 Vgl. Bultmann: a. a. O., S. 696-698.

44 *καθώς* (wie) hat kausalen Nebensinn, mit Lindemann: a. a. O., S. 292.

45 Das *νυνί* ist am besten nicht zeitlich zu verstehen (so etliche Übersetzungen), sondern logisch, also den gesamten Text resümierend (mit Zeller: a. a. O., S. 418, Lindemann: a. a. O., S. 292, anders aber z. B. versteht Wischmeyer: Weg, a. a. O., S. 147 die Partikel zeitlich: „für die Jetztzeit“).

46 Die Trias ist vorchristlich nicht in dieser Formel belegt, klingt aber in anderen Texten durch (z. B. 1 Thess 1,3 und 5,8), vgl. Theißen: a. a. O., S. 156f. und 168.

47 Vgl. Merklein: a. a. O., S. 162 mit anderen: „Das Verhältnis von Glaube und Hoffnung zum Eschaton ist eher das der Erfüllung [...] Die eschatologische Schau bringt zum Vorschein, was vorher geglaubt und gehofft wurde.“ Anders erklärt V. 13 a aber Schrage, für den das „Bleiben“ bis ins Eschaton währt: „Vermutlich kann sich Paulus den Menschen auch in der eschatologischen Vollendung nur als einen solchen vorstellen, der beständig auf Gott angewiesen, für ihn geöffnet und auf ihn hin orientiert bleibt, wobei auch seine Partizipation an der Liebe Gottes nicht ohne Glaube und Hoffnung denkbar ist.“ (Schrage: a. a. O., S. 318).

48 V. 13 c kann auch komparativisch übersetzt werden. Syntaktisch zeigt sich die Dominanz der *ἀγάπη* darin, dass das Prädikat in V. 13 a singularisch ist (wörtlich: „Nun bleibt Gottvertrauen, Hoffnung, Liebe.“).

auch in den beiden anderen, wie bereits Vers 7 sagt: „Die Liebe hofft alles, und sie vertraut in allem. Darum hat sie das letzte Wort.“

Im Duktus der Argumentation treten so Gottvertrauen, Hoffen und Lieben als diejenigen Haltungen des Menschen hervor, die die Gegenwart mit ihrem Stückwerk prägen sollen. Sie sind „das für den Christen Wesentliche“, das Paulus mit der „fakultativen charismatischen Sonderausstattung“ kontrastiert.⁴⁹ Liebe ist die Haltung, die aus der Prophetie, den Sprachen, aus der Erkenntnis und dem Einsatz des Lebens etwas von Bedeutung macht. Ohne die Liebe ist das – nichts (V. 1-3).

Vertrauen, Hoffnung und Liebe sind die Tugenden und Haltungen, die es ermöglichen, mit dem unabwendbar Fragmentarischen im Jetzt umzugehen. Denn im Stückwerk bleiben die Menschen ja nicht nur hinter der vollkommenen Gotteserkenntnis zurück, sondern auch im Verhältnis zu ihren Mitmenschen und im Umgang mit ihrer Mitwelt stecken. Nicht, dass die Liebe der Menschen das Fragmentarische kompensieren könnte. Denn auch wenn Paulus viel von der Liebe zu sagen weiß, so sagt er gerade nicht, dass die Liebe alles sehe. Sie hofft alles, sie vertraut auf alles (1 Kor 13,7), aber sie erkennt nicht alles. Die Liebe ist den Charismen überlegen, aber nicht, weil sie deren Stückwerk ausbessert, sondern weil sie es möglich macht, das Miteinander in den Zeiten des Stückwerks zu leben.

„Du siehst mich“ – mit Liebe

Was hat nun die hoch gelobte Liebe mit dem Traum zu tun, „von Angesicht zu Angesicht“ zu sehen? Paulus handelt in 1 Korinther 13 von der Liebe der Menschen. Aber die Liebe wird in den Versen 4-7 mit Prädikaten charakterisiert, die auch Gott und Christus beschreiben. Diese Liebe folgt also Gottes Vorbild, und sie muss allem Zwischenmenschlichen zugrunde liegen, allen charismatischen Äußerungen, allen Begegnungen, ob im Gottesdienst oder im Alltag der Gemeinde. Ohne Liebe ist alles nichts, und nur mit Liebe, die dem anderen Raum gibt, die der anderen alles nachsieht, die sich an der Wahrhaftigkeit freut, lässt sich das Stückwerk jetzt miteinander gestalten. So kehrt Paulus dann wieder zur Situation im Gottesdienst zurück mit der Aufforderung: „Jagt der Liebe nach.“ (1 Kor 14,1). 1 Korinther 13,12 aber, der Vers, aus dem die Überschrift für den Festgottesdienst gewählt ist, greift darüber hinaus. Er öffnet das Fenster zur Ewigkeit. Der Mensch wird schauen „von Angesicht zu Angesicht“, er wird ganz erkennen, wie er erkannt ist.

„Von Angesicht zu Angesicht“ ist eine ungleichzeitige Beziehung. Denn während den Menschen die unmittelbare Schau Gottes erst dann möglich werden wird, „wenn das Vollkommene kommt“, hat Gott den Menschen schon erkannt. „Du siehst mich“ – schon jetzt. Das ist aber, ohne dass dies hier ausdrücklich gesagt würde, nur so zu denken, ja, nur so auszuhalten, dass Gott selbst dies *in Liebe* tut. „Du siehst mich“ bedeutet ja: „Ich bin ganz von Gott erkannt.“ (1 Kor 13,12 d). Wäre dieser Gedanke zu ertragen ohne die Vorstellung, dass Gott den Menschen in Liebe ansieht? Es bleiben Gottvertrauen und Hoffnung, dass im Blick Gottes auf uns diese Liebe liegt, die vollkommen ist, die Urbild der menschlichen Liebe ist, die langmütig ist, die das Schlechte nicht anrechnet, die alles trägt.

⁴⁹ Zeller: a. a. O., S. 419.

Literatur

- Rudolf Bultmann: Artikel *γινώσκω κτλ.* In: ThWNT 1 (1933), S. 688-719.
- Camille Focant: Die Funktion des Lobs auf die Liebe (1 Kor 13) im Kontext. In: JBTh 29, Neukirchen-Vluyun 2015, S. 171-185.
- Volker Gäckle und Erich Tiedtke: Artikel Angesicht. In: ThBNT (2010), S. 47-50.
- Friedhelm Hartenstein: Das Angesicht JHWHs. Studien zu seinem höfischen und kultischen Bedeutungshintergrund in den Psalmen und in Exodus 32-34 (FAT 55), Tübingen 2008.
- Rolf Hirschmann, Friedhelm Prayon und Volker Pingel: Artikel Spiegel. In: Der Neue Pauly 11 (2001), S. 821-823.
- Andreas Lindemann: Der erste Korintherbrief. HNT 1, Tübingen 2000.
- Helmut Merklein und Marlis Gielen: Der erste Brief an die Korinther. Kap. 11,2-16,24, ÖTK 7/3, Gütersloh 2005.
- Luise Schottruff: Der erste Brief an die Gemeinde in Korinth. ThKNT 7, Stuttgart 2013.
- Wolfgang Schrage: Der erste Brief an die Korinther. EKK VII/3, Zürich u. a. 1999.
- Otto Schwankl: Licht und Finsternis. Ein metaphorisches Paradigma, HBS 5, Freiburg u. a. 1995.
- Gerd Theißen: Glaube, Hoffnung, Liebe. Eine Formel, die zu denken gibt. In: JBTh 29, Neukirchen-Vluyun 2015, S. 149-169.
- Oda Wischmeyer: Der höchste Weg. Das 13. Kapitel des 1. Korintherbriefes, Gütersloh 1981.
- Oda Wischmeyer: Liebe als Agape. Das frühchristliche Konzept und der moderne Diskurs, Tübingen 2015.
- Dieter Zeller: Der erste Brief an die Korinther. KEK 5, Göttingen 2010.



Maria und Elisabet begegnen sich – Lukas 1,39-56

Übersetzung für den Kirchentag Berlin – Wittenberg 2017

³⁹Maria brach auf. Sie lief eilig durch das Bergland in diesen Tagen bis zu einer Stadt in Juda, ⁴⁰betrat dort das Haus des Zacharias und begrüßte Elisabet. ⁴¹Als Elisabet den Gruß Marias hörte, da strampelte das Kind in ihrem Bauch. Elisabet wurde erfüllt mit heiliger Geistkraft. ⁴²Sie schrie auf und rief mit lauter Stimme: „Gesegnet bist du unter den Frauen, und gesegnet ist die Frucht in deinem Bauch. ⁴³Wie kommt es, dass die Mutter meines Herrn gerade mich besucht? ⁴⁴Sieh nur: In dem Moment, als dein Gruß in meinen Ohren klang, strampelte das Kind in meinem Bauch vor Freude. ⁴⁵Glücklich ist die, die vertraut, denn es wird zur Vollendung kommen, was die EWIGE ihr zugesagt hat.“

⁴⁶Und Maria antwortete:

„Mein Innerstes lobt die Größe der EWIGEN

⁴⁷und mein Geist jubelt über Gott, meine Rettung,

⁴⁸weil Gott die Erniedrigung ihrer Sklavin sieht.

Seht, von jetzt an werden mich alle Generationen glücklich preisen,

⁴⁹denn die göttliche Macht tut Großes für mich.

Heilig ist ihr Name.

⁵⁰Barmherzigkeit schenkt sie von Generation zu Generation denen, die Ehrfurcht vor ihr haben.

⁵¹Sie übt Macht aus mit ihrem Arm,

treibt die auseinander, die im Herzen voller Überheblichkeit sind.

⁵²Mächtige stürzt sie von den Thronen

und erhöht die Erniedrigten.

⁵³Hungernde erfüllt sie mit Gutem,

und die Reichen schickt sie mit leeren Händen weg.

⁵⁴Sie nimmt sich Israels, ihres Kindes, an,

so erinnert sie sich an ihre Barmherzigkeit,

⁵⁵die sie unseren Vätern und Müttern versprochen hat,

Abraham und seinen Nachkommen für alle Zeit.“

⁵⁶Maria blieb drei Monate bei Elisabet und kehrte dann in ihr Haus zurück.

Übersetzung in Leichte Sprache

Maria geht in eine Stadt.
In den Bergen.
Dort leben Elisabeth und Zacharias.
Elisabeth ist schwanger.
Sie kriegt ein Kind.
Elisabeth hört die Stimme von Maria.
Da bewegt sich das Kind im Bauch von Elisabeth.
Das Kind freut sich.
Elisabeth fühlt: Gott ist nah.
Sie ruft zu Maria: Gott ist nah bei dir.
Du kriegst auch ein Kind.
Gott ist nah bei dem Kind.
Du besuchst mich.
Das ist eine Ehre.
Dein Kind ist mein Retter.
Ich höre deine Stimme.
Da bewegt sich das Kind in meinem Bauch.
Das Kind freut sich.
Das ist gut.
Du hast Gott geglaubt.
Verlasse dich auf ihn.
Maria sagt: Gott ist groß.
Das weiß ich genau.
Gott ist mein Retter.
Ich freue mich.
Die Menschen haben zu mir gesagt:
Maria, du bist wenig wert.
Doch Gott hat mich angesehen.
Jetzt loben mich alle Menschen.
Hier und überall.
Jetzt und immer.
Gott ändert alles.
Ich bin jetzt anders.
Das macht Gott:
Gott ist freundlich zu den Menschen.
Gott ändert alles.
Viele Menschen sind stolz und falsch.
Gott bestraft sie.
Manche Menschen haben viel Macht.
Gott nimmt ihnen Macht weg.
Viele Menschen leiden.
Gott gibt ihnen Macht dazu.
Gott gibt den Menschen, die etwas brauchen.
Gott gibt den armen Menschen.
Gott nimmt den reichen Menschen etwas weg.
Gott denkt an sein Volk Israel.
Gott hat das versprochen.
Er hat es Abraham gesagt.
Und den Kindern von Abraham.
Was Gott sagt, das gilt auch für uns.
Maria blieb drei Monate.
Dann ging sie nach Hause zurück.

Die Begegnung von Elisabet und Maria

CLAUDIA JANSSEN

„Maria brach auf. Sie lief eilig durch das Bergland in diesen Tagen bis zu einer Stadt in Juda, betrat dort das Haus des Zacharias und begrüßte Elisabet.“ Die Begegnung der beiden Frauen wird bereits im Wort des Engels an Maria vorbereitet, der die Schwangerschaft der alten Frau Elisabet als Zeugnis für Gottes Handeln heranzieht. Für Gott ist nichts unmöglich (V. 37). Dieses Gottesvertrauen verbindet die beiden Frauen und alle nachfolgenden Ereignisse. Zwei unterschiedliche Frauen kommen im „Haus des Zacharias“ zusammen (V. 39). Eine ist bis ins hohe Alter kinderlos geblieben und nun schwanger, die andere ist eine junge Frau, die nicht älter als 12-13 Jahre gewesen sein wird und nun unehelich schwanger ist. Die Geschichte Marias wird kunstvoll mit der Elisabets verwoben. Der Ablauf der Geschehnisse ist durch die Zeit der Schwangerschaft Elisabets strukturiert, die Monat für Monat verfolgt wird und den zeitlichen Rahmen des Kapitels vorgibt (vgl. V. 24.26.36.56.57). Für beide ist es die erste Schwangerschaft – je in einer ungewöhnlichen Lebenssituation.

Marias Aufbruch ist die Reaktion auf das, was mit ihr und in ihr geschehen ist. Sind die Worte des Engels Wirklichkeit? Maria wird in Elisabet eine „Verwandte“ finden, die sie aufnimmt, dies klingt bereits in dessen Worten an. Mit den ersten Versen beginnt die Erzählung temporeich und hält dann bei der Begegnung der beiden Frauen einen Moment inne: „Als Elisabet den Gruß Marias hörte, da strampelte das Kind in ihrem Bauch (*koilia*).“ (V. 41). Das Wort *koilia* bezeichnet im Neuen Testament den Bauch, den Mutterleib oder auch das Innere des Menschen. In Vers 41 bewegt sich das Kind in der *koilia*, die Erfüllung mit Heiligem Geist geschieht in diesem Moment. Auf dieses Geschehen nimmt Elisabet noch einmal in Vers 44 Bezug, in Vers 42 ist von der Frucht der *koilia* Marias die Rede.

Der Körper der Frauen, ihr „Mutterleib“, rückt durch die dreimalige Anführung in den Blick. Das ist durchaus ambivalent. Die Geschichte Jesu beginnt mit der Geschichte zweier Frauen, die sich solidarisch unterstützen und kraftvoll auftreten. Doch bedeutet diese besondere Betonung des Mutterleibes nicht zugleich eine Beschränkung auf ihre Rolle als Schwangere und Mütter? In Lukas 11,27 kommt ein solches Verständnis zum Ausdruck, das Maria vor allem in ihrer Rolle als Mutter Jesu beschreibt. Eine Frau ruft aus: „Selig sind der Mutterleib, der dich ausgetragen hat, und die Brüste, die dich gestillt haben.“ Als Subjekt kommt sie dabei nicht in den Blick. In seiner Antwort übt Jesus Kritik an einer solchen eingeschränkten Sicht: „Vielmehr sind diejenigen selig, die das Wort Gottes hören und befolgen.“ (Lk 11,28) Damit wird die Mutterschaft von Frauen nicht abgelehnt oder abgewertet. Jesu Antwort weist darauf hin, dass Frauen auch als Mütter eine eigenständige Existenz haben und Jüngerinnen werden können. Kinder waren in der Jesusbewegung selbstverständlich mit dabei. Die Antwort Jesu richtet den Blick auf Frauen als eigenständige Persönlichkeiten, auf ihren Glauben und ihr Handeln.

Die Beschreibung von Elisabet und Maria geht weit über das hinaus, was ansonsten im Lukasevangelium an Frauenaktivität sichtbar wird: Nirgendwo sonst halten Frauen Reden, Elisabet spricht sogar als erste ein christologisches Bekenntnis (vgl. V. 43), als erste erkennt sie in dem noch ungeborenen Kind ihren *kyrios*, ihren Herrn: „Gesegnet bist du unter den Frauen, und gesegnet ist die Frucht in deinem Bauch. Wie kommt es, dass die Mutter meines Herrn gerade mich besucht?“ Elisabets Segen umfasst Maria und ihr Ungeborenes. Zwischen ihnen fließt die Kraft Gottes, die heilige Geistkraft, die sie ermächtigt, laut zu werden und ihrer Freude Ausdruck zu verleihen. Diese Erfüllung mit Geistkraft charakterisiert ihren lautstarken Ausruf als prophetische Rede: „Glückselig ist die, die vertraut, denn es wird zur Vollendung kommen, was die EWIGE ihr zugesagt hat.“ Elisabet segnet Maria und ihr ungeborenes Kind. Sie weiß

sofort von seiner Existenz und späteren Bedeutung. Das Hüpfen ihres Kindes versteht sie als spürbares Zeichen ihrer Erfüllung mit heiliger Geistkraft. Das Bild der Geburt stammt aus dem Erfahrungsbereich vieler Frauen. Häufige Schwangerschaften prägen in besonderer Weise den Alltag von Frauen in der Antike. In Lukas 1 wird der „Mutterleib“ als Ort des Heilshandelns Gottes beschrieben, von dem Frauenaktivität ihren Ausgangspunkt nehmen kann. Diese Aktivität ist nicht allein auf das Nähren und Aufziehen ihrer Kinder bezogen, sondern greift auf andere Bereiche des gesellschaftlichen und religiösen Lebens über. „Glücklich ist die, die vertraut, denn es wird zur Vollendung kommen, was die EWIGE ihr zugesagt hat.“ (V. 45). Gerade an dieser Seligpreisung wird deutlich, wie die Erzählung über die Begegnung der beiden Frauen die individuelle Ebene überschreitet und auf eine größere Gemeinschaft verweist. Auch in Lukas 6,20-22 werden Menschen beschrieben, die entgegen der üblichen gesellschaftlichen Einschätzung seliggepriesen werden: die Armen, Hungernden, Weinenden und Gehassten.

Konkurrenz oder Gemeinschaft?

Die Begegnung der beiden Frauen ist eine Legende, eine kunstvoll komponierte Erzählung. Möglicherweise hat es eine historische Elisabet nicht gegeben, in ihrer Geschichte klingen vielfältige ersttestamentliche Motive an. Die Menschen, die die Erzählungen der Hebräischen Bibel kennen, erkennen in Elisabet die Matriarchinnen der Genesis: Sara, Rebecca, Rahel und Lea; in ihrem Dankgebet (V. 25) hören sie den Gesang Hannas (1 Sam 2) und in ihrer Geschichte die Prophezeiungen Jesajas (vgl. Jes 49,19-21, 51,1-3, 54,1-3 und 66,7-14). Viele Exegetinnen und Exegeten hat das dazu verführt, in ihren Auslegungen zu Lukas 1 nur wenig über sie zu schreiben. Allenfalls kommt sie als „Mutter des Täufers“ oder als diejenige, die Maria seligpreist, in den Blick. Eine Unfruchtbare, die ein Kind bekommt, sei eben ein „gängiges und beliebtes Sagenmotiv“. Zwei Motive durchziehen die Auslegungsgeschichte, die vor allem Konkurrenz und Unterschiede zwischen Elisabet und Maria betonen: 1. Die unterschiedliche Bewertung des Wunders ihrer Schwangerschaft: Das Wunder einer Jungfrauengeburt steigere das der Geburt einer Unfruchtbaren. 2. Die Unterordnung Elisabets unter Maria sei dadurch bedingt, dass diese den Messias, jene „nur“ den Täufer zur Welt bringe.

Von Unterordnung oder Konkurrenz unter den Müttern ist jedoch in Lukas 1 nichts zu spüren. Antikes gynäkologisches Wissen hält die Schwangerschaft einer unfruchtbaren alten Frau für ebenso ungewöhnlich wie die einer Jungfrau.¹ Im Rahmen antiker Zeugungsvorstellungen erscheint es ebenso (un)wahrscheinlich, dass eine junge, fruchtbare Frau ohne Mann ein Kind zur Welt bringt wie der „erstorbene“ Leib einer unfruchtbaren Frau. Beide Formen von Schwangerschaft sind als legendarisches Motiv bekannt. Der Text selbst spricht nicht von einer Steigerung der wundersamen Schwangerschaften. Gott wirkt Wunder in der konkreten Situation jeder der beiden Frauen: an der alten unfruchtbaren Elisabet und an der jungen unverheirateten Maria. Der Blick ist auf Gottes Handeln gerichtet, der Befreiung und Rettung bewirkt. Es ist vielfach diskutiert worden, welcher der Frauen das Magnifikat zuzuschreiben sei. Eine Auswertung des Textbefundes spricht eindeutig für Maria, auch wenn ein Teil der (lateinischen) Zeugen Elisabet als die Sängerin sieht. Das Magnifikat ist eine Collage aus verschiedenen Zitaten aus dem Buch der Psalmen. Die Befreiungserfahrungen, die es zur Sprache bringt, sind eingebunden in die Heilsgeschichte Gottes

¹ Material zu Vorstellungen der Jungfrauengeburt bietet Luise Schottroff: *Lydias ungeduldige Schwestern. Feministische Sozialgeschichte des frühen Christentums*, Gütersloh 1994, S. 283-285.

mit dem Volk Israel. So singt Maria ihr Lied nicht nur für sich selbst, sondern für die Menschen, die im Alltag des Römischen Reiches für Gerechtigkeit kämpfen. Sie singt es zusammen mit anderen, die wissen, was „Erniedrigung“ (V. 48.52: *tapeinosis*) bedeutet. Sie besingt ihr Vertrauen auf Gott, auf die Verheißungen, die nun Wirklichkeit werden. In diesem Sinne ist es das gemeinsame Lied von Maria und Elisabet – und vielen anderen.

Das Magnifikat

Die historische Situation, in die hinein das Magnifikat spricht, ist das Palästina des ersten Jahrhunderts. Das Land ist besetzt und steht unter römischer Vorherrschaft. Die Sicherheit der Herrschenden wird durch den Einsatz militärischer Gewalt gewährleistet. Die Steuern und Tribute waren sehr hoch, jede Form von Widerstand wurde niedergeschlagen. In einem solchen Kontext ist die Sprache des Magnifikats als Sprache des Widerstandes zu verstehen. Für dieses Lied gibt es Vorbilder in der Hebräischen Bibel (z. B. Mirjam, Hanna, Debora). Maria und Elisabet erinnern sich an diese Traditionen und lassen sie in ihrer Gegenwart wieder neu sprechen: „Mein Innerstes lobt die Größe der EWIGEN und mein Geist jubelt über Gott, meine Rettung“ (V. 46-47) *psyche* und *pneuma* – beide Begriffe beschreiben die Beterin in ihrer ganzen Existenz – mit Leib und Seele, Atem und Lebenskraft (V. 46-47). Sie wird eins mit dem Gotteslob, der Freude und dem Jubel. Das Gebet ist in einer Zeitform formuliert, die es in der deutschen Grammatik nicht gibt, im Aorist. Diese kann unterschiedlich wiedergegeben werden: in Vergangenheitsformen, aber auch präsentisch. Zu entscheiden ist, wovon die Rede ist: von Taten der Vergangenheit, vom Handeln Gottes in der Geschichte Israels oder von gegenwärtiger Rettung. Die Kirchentagsübersetzung hat sich für die zweite Deutung entschieden: Die Ereignisse, die das Magnifikat besingt, umfassen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft – Gott hat das Volk aus Ägypten geführt und befreit es jetzt. Gott hat die Mächtigen von den Thronen gestürzt und tut es jetzt erneut, Gott erhöht die Erniedrigten, Gottes Barmherzigkeit gilt für alle Zeit (V. 55).

Sklavin Gottes

Die Beterin hat Gottes rettendes Handeln erlebt, der sie wahrnimmt und ihre *tapeinosis* ansieht (V. 48). Dieser Begriff wird traditionell mit „Niedrigkeit“ (Gott gegenüber) übersetzt. Er drückt im Kontext der biblischen Sprache jedoch meist keine innere Haltung aus, sondern thematisiert soziale Erfahrungen der Erniedrigung durch politische Machthaber (V. 52), aufgrund von Kinderlosigkeit (1 Sam 1,11), thematisiert (sexuelle) Gewalt gegen Frauen (Gen 34,2, 2 Sam 13,12 und Klg 5,11) und im Krieg unterlegene Gruppen und Städte (Jes 51,23).² Es ist nicht zu klären, ob die historische Maria tatsächlich körperliche Gewalt erlitten hat oder ob sie aufgrund ihrer Schwangerschaft Verdächtigungen ausgesetzt war. Lukas 1 malt die mögliche Erniedrigung Marias im Gegensatz zu Matthäus 1 nicht aus. Hunger, Armut und politische Machtlosigkeit gehören jedoch zum Alltag der Menschen, die unter der römischen Besatzungsmacht und ökonomischer Ausbeutung durch eine kleine einheimische Oberschicht leiden. Elisabet und Maria teilen diese Erfahrungen mit vielen anderen jüdischen Frauen und Männern, die Befreiung ersehnen (vgl. Lk 2,38 und 24,21). „Siehe, ich bin *doule kuriou*“ (V. 38), mit diesen Worten hatte sich Maria nach der Ankündigung des Engels auf den Weg gemacht. Das griechische Wort *doule* wird in fast allen Übersetzungen mit „Magd“ wiedergegeben; ihr Gehorsam, mit dem sie

² Vgl. Jane Schaberg: *The Illegitimacy of Jesus. A Feminist Theological Interpretation of the Infancy Narratives*, San Francisco ²1990, S. 97-101.

sich demütig und passiv dem Handeln Gottes unterordnet, wird herausgehoben. Maria nennt sich selbst jedoch „Sklavin“. In diesem Begriff schwingt mehr mit als die Vorstellung einer sanften, demütigen Glaubenshaltung. Sklavinnen standen auf der untersten sozialen Stufe der Gesellschaft; ohne Rechte und Schutz waren sie Eigentum ihrer Herrschaften und konnten von diesen ökonomisch und sexuell ausgebeutet werden.³ Wenn Maria sich Sklavin nennt, dann drückt sie damit ihr Wissen um die Konsequenzen aus, die ihr Weg in der Nachfolge für sie bedeuten wird, und trifft eine bewusste und aktive Entscheidung. Sie tritt als handelndes Subjekt in die Heilsgeschichte Gottes. Indem sie Gott ihren *kyrios*, ihren „Herrn“, nennt, spricht sie denjenigen, die sich als Herren der Welt verstehen, ab, weiterhin Macht über sie zu besitzen (vgl. 1 Kor 8,5-6). Der Begriff *doulos* (griech.) bzw. *ebed* (hebr.) in Beziehung zu Gott hat in der biblischen Tradition einen positiven Beiklang: Sklave Gottes war ein Ehrentitel für herausragende Personen der Geschichte Israels wie Mose, Josua, Abraham und David; auch Hanna bezeichnet sich als Sklavin Gottes (1 Sam 1,11).

Die barmherzige göttliche Macht

Was ist die große Tat Gottes, die Maria hier besingt und für die sie noch Generationen glücklich preisen werden (V. 48-49)? Entscheidend ist die Übersetzung des Dativs *moi*: handelt Gott an Maria, für *sie* oder *mit* ihr? Wie fast alle anderen Aussagen im Magnifikat hat auch diese eine Parallele im Ersten Testament, auf deren Basis sie möglicherweise formuliert wurde. In Deuteronomium 10 spricht Mose zum Volk und verkündet diesem die Gebote Gottes, die er auf dem Gottesberg empfangen hat. Dort (Dtn 10,20f.) heißt es: „Adonaj, deine Gottheit sollst du achten [...]. Sie ist dein Lobgesang, deine Gottheit: Für *dich* hat sie all das Große und Furchterregende getan, das du mit eigenen Augen gesehen hast.“⁴ Die großen Taten beziehen sich hier auf den Exodus. Marias Geschichte, wie auch die von Elisabet, wurzelt motivgeschichtlich in der biblischen Tradition der Erhöhung erniedrigter Frauen, die exemplarisch für das ganze Volk stehen: Tamar (Gen 38), Hanna (1 Sam 1-2), Ruth und Noomi, Susanna (Anhang zu Dan), Zion (4 Esra 9-10).⁵ Im Blick ist nicht die individuelle Aufwertung durch eine besondere Schwangerschaft, sondern die Befreiung des Volkes durch das Kommen des Messias.

Die Gottheit, die diese großen Taten vollbringt, wird hier *ho dynatos* genannt (V. 49) – die Macht, der Allmächtige, eine Umschreibung des Gottesnamen, der heilig ist und deshalb seit biblischer Zeit nicht ausgesprochen wird. Die Kirchentagsübersetzung gibt *ho dynatos* mit „die göttliche Macht“ wieder und spricht auf dieses grammatisch feminine Wort bezogen von Gott als „sie“. Alle folgenden Aussagen sind auf „die göttliche Macht“ als Subjekt bezogen: „Heilig ist ihr Name [...], sie schenkt Barmherzigkeit [...] sie übt Macht aus mit ihrem Arm.“ Das ist auf der einen Seite ein „Übersetzungskniff“, um im weiteren feminin von Gott sprechen zu können, ist zugleich aber auch inhaltlich begründet in der Betonung der göttlichen Barmherzigkeit im Magnifikat (V. 50.54f.). Das hebräische Wort *rachamim*, „Barmherzigkeit“, steht in einem engen Zusammenhang mit dem Wort *rächäm*, „Mutterschoß“. Silvia Schroer und Thomas Staubli sprechen deshalb von der „Mutterschöbigkeit“ Gottes.⁶ Obwohl das Lukasevangelium auf Griechisch geschrieben wurde, ist zu vermuten, dass die Verfasserinnen oder Verfasser um diesen Zusammenhang wussten. Auch wenn mit

3 Vgl. Siegfried Kreuzer und Luise Schottroff: Artikel Sklaverei. In: Frank Crüsemann u. a. (Hrsg.): Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel. Gütersloh 2009, S. 526-529.

4 Alle biblischen Zitate werden in der Übersetzung der Bibel in gerechter Sprache (BigS) von 2006 wiedergegeben.

5 Vgl. Luise Schottroff: a. a. O., S. 258-262.

6 Vgl. Silvia Schroer und Thomas Staubli: Die Körpersymbolik der Bibel. Darmstadt 1998, S. 75-91, hier S. 86.

dieser sprachlichen Beziehung von Gott und Mutterleib kein eindeutig weibliches Gottesbild gezeichnet wird, so verweist sie doch auf den metaphorischen Charakter eines jeden Gottesbildes. So kann der Mutterleib Gottes biblisch auch mit dessen Vaterschaft verbunden werden (vgl. Jes 63,15f. und Ps 103,13). Magdalene Frettlöh sieht darin einen wichtigen Baustein für eine geschlechtergerechte Gotteslehre: „Die im Hebräischen unüberhörbar an die Gebärmutter erinnernde Rede vom barmherzigen Gott zeigt, dass für die geschlechtsspezifische Gottesrede der weibliche Leib von Gewicht ist, ohne dass es zu einer Sexualisierung Gottes kommen muss. Denn das mütterliche Erbarmen ist ein genderspezifisches Verhalten, das sich einer zwangsläufigen und exklusiven Zuschreibung zu real existierenden Frauen und Müttern verweigert und damit auch Gott nicht einseitig auf die Mutterrolle festlegt. Es zeichnet ein menschliches Menschen- und Gottesbild, ohne die Erinnerung an seinen weiblichen Sitz im Leben auszulöschen.“⁷ Dieser menschliche Sitz im Leben erhält in der in Lukas 1 geschilderten Szene, in der zwei schwangere Frauen zusammen kommen und die „Mutterschöbigkeit“ Gottes besingen, einen ganz besonderen Akzent.

Die Erhöhung der Erniedrigten

Dass die göttliche Macht mit starkem Arm die Feinde besiegt, ist ein oft wiederkehrendes biblisches Motiv (vgl. z. B. Ps 89,11). Sie kämpft für die, die sie ehren und wendet sich gegen die, die sich von ihr abgewendet haben: „Throne von Herrschenden stürzt die EWIGE um und setzt Sanftmütige an ihre Stelle. Wurzeln von Völkern reißt die EWIGE heraus und pflanzt Niedrige und Machtlose an ihre Stelle.“ (Sir 10,14-15, vgl. 1 Sam 2,1-10) In diesem Zusammenhang ist auch die von Luther (1984) bzw. der Einheitsübersetzung gewählte Wendung „hochmütig“ bzw. „hoffärtig im Herzen sein“ (V. 51) zu verstehen, die ökonomische Gier, Menschenverachtung und Selbstüberschätzung zum Ausdruck bringt. In Ezechiel 28,10 heißt es: „Dein Herz wurde überheblich durch deinen Reichtum.“ Prophetische Kritik richtet sich in der Bibel immer wieder an die Besitzenden, die sich auf Kosten der Armen bereichern. In der Tora wird von den Reichen gefordert, freiwillig von ihrem Überfluss abzugeben und so den Kreislauf des göttlichen Segens in Gang zu halten.⁸ Weil die Realität anders aussieht, richtet sich die Hoffnung auf das Eingreifen Gottes, durch Umverteilung für gerechten Ausgleich zu sorgen: „Hungernde erfüllt sie mit Gutem und die im Überfluss leben, schickt sie leer weg.“ (V. 53).

Das Magnifikat zitiert hier Sätze aus der alttestamentlichen Tradition – und trotzdem kommen darin reale Erfahrungen der Armut, Gewalt und politischer Herrschaft zu Wort, die Menschen im ersten Jahrhundert gemacht haben. Die biblische Hoffnungssprache entfaltet so in der jeweiligen Gegenwart ihre Kraft, spendet Zuspruch und Ermutigung. Über die Generationen hinweg haben Menschen, die auf Befreiung hoffen, die Worte Marias gesprochen und Kraft für die Veränderung ihrer Situation gefunden.

Verheißungen

Diese Hoffnung auf das Handeln Gottes zugunsten seines Volkes hat ihren Grund in der innigen Beziehung Gottes zu Israel, das hier *pais* genannt wird (V. 54) – „Kind“, „Sohn“, eine Bezeichnung, die auch für junge Sklaven verwendet wird. Gott hat Israel erwählt und wird sein Kind nicht im Stich lassen. Diese Zusage der Barmherzigkeit gilt für alle Zeiten und an allen Orten. Gott hat sie den Vorfahren verheißen, sie gilt Abraham und seinen Nachkommen (vgl. Mi 7,19f.). Die lukanische Gemeinde, die

7 Magdalene Frettlöh: Gott Gewicht geben. Bausteine für eine geschlechtergerechte Gotteslehre, Neukirchen-Vluyn 2006, S. 291.

8 Zur deuteronomischen Sozialgesetzgebung vgl. Frank Crüsemann: Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes, München 1992, S. 262-264.

aus jüdischen Mitgliedern und solchen aus anderen Völkern besteht, sieht sich in dieser Tradition – als Kinder Abrahams und Saras, für die die Verheißungen in der Gegenwart gelten (V. 55, vgl. auch 1 Kor 10,1). Das Lukasevangelium beginnt mit dem Gebet der Maria, die zusammen mit Elisabet stellvertretend für die vielen, auf Befreiung hoffenden Menschen des Volkes die Befreiungstaten Gottes besingt und die radikale Veränderung der bestehenden gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Verhältnisse ankündigt.



Ein christlich-muslimisches Gespräch über Lukas 1,39-56

CLAUDIA JANSSEN und HAMIDEH MOHAGHEGHI

Wie kann ein interreligiöses Gespräch über einen biblischen Text gelingen? Das war die Ausgangsfrage einer Gruppe, die im Februar 2016 zum Thema „christlich-muslimische Bibelarbeiten auf den Katholikentagen und Deutschen Evangelischen Kirchentagen“ in Bonn tagte. Es ist seit vielen Jahren eine gute Tradition, interreligiöse Dialogbibelarbeiten durchzuführen. Doch oft funktionieren sie so, dass Einsichten und Texte aus den jeweiligen Religionen nebeneinander gestellt werden. Sich gegenseitig die jeweils eigene Tradition zu erklären und damit zu zeigen, wie spannend und bereichernd das gegenseitige Kennenlernen ist, ist ein hoher Wert. Doch sei es wünschenswert, so die Teilnehmenden der Runde, nun einen Schritt weiter zu gehen und zu überlegen, wie es möglich werden kann, die biblischen Texte wirklich gemeinsam auszulegen. Denn mittlerweile gibt es viele gut ausgebildete deutschsprachige muslimische Theologinnen und Theologen, die Interesse an einem solchen Austausch haben. Zu dem Treffen eingeladen war auch Hamideh Mohagheghi, islamische Theologin, Religionswissenschaftlerin und Juristin. Sie arbeitet als wissenschaftliche Mitarbeiterin am Seminar für Islamische Theologie und Zentrum für Komparative Theologie und Kulturwissenschaften an der Universität Paderborn und ist seit vielen Jahren im interreligiösen Dialog engagiert. Sie brachte das Stichwort der „Gastfreundschaft“ ins Gespräch ein. Wenn sie als Muslima einen biblischen Text auslege, dann geschehe dies „fachfremd“. Das christliche Gegenüber hingegen sei in dieser Tradition zu Hause. Gastfreundschaft könne bedeuten, den Rahmen so zu gestalten, dass ein inhaltlicher Austausch möglich werden kann. Dazu gehörten Informationen über den Bibeltext und dessen Auslegung, vor allem aber die Offenheit, im Gespräch gemeinsam neue Aspekte zu entdecken. Das hat mich als evangelische Exegetin sofort angesprochen. Was kann ich über einen neutestamentlichen Text neu lernen, wenn eine islamische Theologin ihn aus ihrer Perspektive zusammen mit mir liest? Der Qur'an ist über 500 Jahre später verfasst worden als das Neue Testament. Kann eine intertextuelle Lektüre neue Erkenntnisse liefern? Lukas 1,39-56 ist für dieses Experiment ein wunderbar geeigneter Text, weil Maria auch im Qur'an eine wichtige Rolle spielt. So entstand die Idee, sich zu treffen und diesen Text auszulegen.

Im Mai war es dann so weit, Hamideh Mohagheghi lud mich zu sich nach Hause ein. Bei einer Tasse iranischem Tee kamen wir schnell ins Gespräch. Fast zwei Stunden haben wir intensiv diskutiert, im Folgenden können davon nur einige wichtige Aspekte genannt werden. Ich hatte Hamideh Mohagheghi die Kirchentagsübersetzung und eine kurze Auslegung von mir vorab geschickt. Doch ihr war es wichtig, den Text zunächst ganz ohne Kommentar zu lesen.

Maria: Zeichen für die Welt

Hamideh Mohagheghi: Mein erster Eindruck war, dass hier der Zusammenhalt der beiden Frauen Maria und Elisabet im Mittelpunkt steht, die gegenseitige Unterstützung, die sie sich bieten. Maria läuft eilig durch das Bergland zu Elisabet. In ihrer schwierigen Situation geht sie einen schwierigen Weg und sucht Rat und Schutz bei der anderen Frau, die ihre Lage versteht. Ihre besondere Beziehung wird herausgestellt. Das ist im Vergleich zur Darstellung der Maria im Qur'an ein neuer Aspekt für mich. Elisabet wird hier nicht erwähnt, es geht vor allem um die Gottesbeziehung Marias. Es ist Gott, der ihr in ihrer Notlage beisteht, sie tröstet und ermutigt, als sie verzweifelt über ihre Schwangerschaft in die Wüste flüchtet (Sure 19,24-26).⁹ Ihre

⁹ Diese Szene wird auch in einer apokryphen christlichen Schrift aus dem siebten Jahrhundert, dem Pseudo-Matthäusevangelium (Kapitel 20), geschildert.

Geburtsgeschichte spielt im Qur'an eine wichtige Rolle.¹⁰ Als Marias Mutter schwanger wird, gelobt sie, ihr Kind im Tempel aufwachsen zu lassen. Als es ein Mädchen wird, ist sie zunächst ratlos. Doch „Gott wusste sehr genau, was sie geboren hatte“ und setzte Zacharias im Tempel zur Pflegschaft über sie ein. Dort versorgt Gott sie mit besonderen Speisen (Sure 3,36-37). So wird sie auf ihre Aufgabe vorbereitet, die Mutter Jesu zu werden. Maria ist eine von Gott auserwählte Frau, als einzige trägt sie im Qur'an einen Namen. Auch eine Sure ist nach ihr benannt (Sure 19). „Gott erwählte dich vor allen Frauen der Welt“, sprechen die Engel zu ihr (Sure 3,42). Ausgewählt zu sein, ist auch ein Kennzeichen der Propheten. Doch wird Maria nicht explizit so genannt, auch wenn sie durch die Stimme in der Wüste oder Engel von Gott angesprochen wird.

Sie ist ein „Zeichen für die Welt“ (Sure 23,50 und 21,91) wie auch Jesus, der im Qur'an als Prophet gilt. „Zeichen für die Welt“ bedeutet, dass sie anderen Menschen einen Weg zu Gott aufzeigen. Maria und Jesus werden im Qur'an gleichwertig geachtet. Wenn der Name Jesus fällt, dann am häufigsten mit dem Zusatz „Sohn der Maria“ (*Ibn Maryam*). Das sei möglicherweise eine Reaktion auf die in der Alten Kirche besonders betonte Bezeichnung Jesu als „Sohn Gottes“ und eine Abwehr von Trinitätsvorstellungen, doch betont er zugleich auch die besondere Bedeutung Marias. Über einen möglichen Vater Jesu wird im Qur'an nichts geschrieben. Die Kraft des Gotteswortes und die besondere Beziehung Marias zu Gott stehen im Zentrum.

Claudia Janssen: Dieser Blick auf Maria bestärkt die Lesart, sie als eigenständige Frau, als Prophetin und Stimme des Volkes zu verstehen. Nicht die Mutterschaft ist das Entscheidende, sondern ihre besondere Gottesbeziehung, die im Qur'an sehr betont wird. Hier gibt es weder eine „Mütterkonkurrenz“ über den wichtigeren Sohn, noch eine Konkurrenz zwischen Jesus und Johannes, die in der christlichen Auslegungsgeschichte eine große Rolle spielt. Die durchgängige Bezeichnung Jesu als „Sohn der Maria“ setzt beide in eine Beziehung, die ihre Gleichwertigkeit ausdrückt. Die christliche Auslegungsgeschichte hat vielfach versucht, die Einzigartigkeit des Christus Jesu herauszustellen, oft um den Preis, Konkurrenzen zu konstruieren oder die Menschen, mit denen er zusammen genannt wird, herabzusetzen. Ein Beispiel dafür ist die Darstellung Marias als „niedrige Magd“, als demütige, schwache Frau. Der Kirchentagsübersetzung ist es wichtig, ihre Selbstbezeichnung in Lukas 1,48 mit „Sklavin“ wiederzugeben, deren „Erniedrigung“ Gott gesehen hat. In ihrem Lobgesang wird sie zur Stimme des erniedrigten Volkes (vgl. Vers 52), dessen Schicksal sie teilt und zugleich dessen Hoffnungen. Ihre Schwangerschaft wird zum Zeichen für die Rettung. Durch sie können Menschen neuen Mut schöpfen und einen Weg zu Gott finden. Ihre Antwort auf die erfahrene Zuwendung Gottes ist ihr Lobgesang, ihre Freude über Gottes Wort, das in ihr Gestalt gewinnt.

Hamideh Mohagheghi: Ich möchte aber doch noch einmal kritisch nachfragen: Worum geht es in diesem Text eigentlich? Ich habe den Eindruck, dass es vor allem um Maria geht, um ihre Geschichte und ihre Person: „Von nun an werden mich alle Generationen glücklichpreisen.“ (Vers 48). Wird Gott hier nicht zur Nebensache? Ich habe den Eindruck, dass Maria über Gott spricht, aber nicht mit ihm.

¹⁰ Die Geburtsgeschichte der Maria wird auch in einer apokryphen christlichen Schrift aus dem zweiten Jahrhundert, dem Protevangelium des Jakobus, erzählt.

Gottes Barmherzigkeit

An dieser Frage entspinnt sich ein zweiter, längerer Gesprächsgang. Wo kommt Gott in dieser Geschichte vor?

Claudia Janssen: Ich verstehe Lukas 1,39-56 als eine Erzählung über Gottes Barmherzigkeit, die in der Geschichte der beiden Frauen erfahrbar wird. Maria besingt in ihrem Lied die Barmherzigkeit Gottes (Lk 1,50.54). In der hebräischen Bibel steht das Wort *rachamim*, „Barmherzigkeit“, in einem engen Zusammenhang mit dem Wort *rachām*, „Mutterschoß“. So klingt in dem Wort Barmherzigkeit auch immer das Wort für Mutterleib mit an und beschreibt die göttliche Zuwendung als eine zutiefst mütterliche. Auch wenn das Lukasevangelium auf Griechisch geschrieben wurde, ist zu vermuten, dass die Verfasser um diesen Zusammenhang wussten. Marias Gruß löst Kindsbewegungen in Elisabets Bauch aus, so spürt sie die Erfüllung mit heiliger Geistkraft ganz körperlich, in ihrem Innersten. Sie erfahren Gottes Barmherzigkeit in ihrem Leben und machen anderen Mut, auf sie zu vertrauen. Als Schwangere verkörpern sie die Barmherzigkeit Gottes in besonderer Weise. In Marias Lied ist es die Barmherzigkeit Gottes, die Gerechtigkeit für die Erniedrigten und Hungrigen schafft und Israel für alle Zeit verheißen ist. So geht dieses Lied weit über sie und ihre eigene persönliche Geschichte hinaus.

Hamideh Mohagheghi: Die Verbindung von Gottes Barmherzigkeit und dem Mutter-schoß gibt es auch in der islamischen Tradition. Hier wird Gott „der Barmherzige“ genannt, *ar-rahim*. Die Grundbedeutung weist auf *rahim*, den „Mutterleib“, wo die Barmherzigkeit verortet wird. Diese Beziehung von Barmherzigkeit mit der Gebärmutter wird als Hinweis auf innerste und tiefste Zuneigung, Liebe und Mitgefühl gedeutet. Es gibt eine Überlieferung aus dem elften Jahrhundert, die ein Gespräch Gottes mit dem Mutterleib wiedergibt: „Als Gott *rahim*, den Mutterleib (als Urquelle der Verwandtschaft des Menschengeschlechtes) schuf, sagte er zu ihm: ‚Ich bin *ar-Rahman* (der Barmherzige) und du bist *rahim*. Ich habe deinen Namen von meinem Namen abgeleitet, wer sich um dich kümmert, um den werde auch ich mich kümmern, und wer dich vernachlässigt, wird von mir vernachlässigt‘.“¹¹ Diese Beziehung von Gott und Gebärmutter macht deutlich, dass Gott dem Menschen von Geburt an das umsorgende Mitgefühl *rahma* mit auf den Weg gegeben hat. Umgekehrt bedeutet es auch, dass die enge Beziehung zwischen Mutter und Kind, die unbegrenzte Zuwendung und Liebe der Mutter zum Kind, es ermöglicht zu verstehen, was Gottes Barmherzigkeit bedeutet. Von daher kann ich die Deutung gut verstehen, dass Maria in ihrem Lied ein Zeugnis über Gott ablegt und sie so andere Menschen zu Gott führen will. Es ist eine Geschichte, die das in Worte fasst, was der Qur’an über sie sagt, wenn er sie „Zeichen für die Welt“ nennt.

¹¹ Vgl. Abdoldjavad Falaturi: Der Islam. Religion der *rahma*, der Barmherzigkeit, Spektrum Iran, S. 75-76, <http://spektrum.irankultur.com/wp-content/uploads/2013/04/Der-Islam-Religion-der-rahma-der-Barmherzigkeit.pdf> (zuletzt gesehen am 19.07.16).

Grundlagen für eine interreligiöse Bibelauslegung

Wie kann ein christlich-muslimisches Gespräch über einen Bibeltext gelingen? Das war unsere Ausgangsfrage. Am Ende unseres Gesprächs haben wir unsere Erfahrungen zusammen formuliert:

- Beide Gesprächspartnerinnen sollten bereit sein, sich auf die Texte der anderen einzulassen. Dazu gehört es, mit der Offenheit ins Gespräch zu gehen, dass auch der andere Text mir etwas sagen kann. Es wird für beide Seiten interessant, wenn die eine mit ihrer „christlichen Brille“ auf den Qur’an schaut und die andere mit ihrer „muslimischen Brille“ auf die Bibel.
- Zu einem gelingenden Gespräch gehört das Verständnis, dass es nicht nur eine Wahrheit gibt. Wenn ich mit dem Hintergedanken in das Gespräch gehe, dass ich die bessere, „wahre“ Erzählung habe und die andere dahin führen will, das auch so zu sehen, dann verschließt das ein gemeinsames Verstehen der Texte.
- Was geschieht in einem interreligiösen Gespräch? In welcher Beziehung stehen Qur’an und Bibel zueinander? Bringen wir sie miteinander ins Gespräch oder geben wir in unserem Gespräch einer bestehenden Beziehung nur einen aktuellen Ausdruck? Ein erster Schritt ist es, der Beziehung von Bibel und Qur’an nachzuspüren mit dem Wissen, dass unsere Traditionen zudem von einer langen Wirkungsgeschichte und von eigenen Erfahrungen geprägt sind.
- Die Religionen haben auch jeweils für sich das Wissen entwickelt, dass das Gotteswort nie in seiner reinen Form überliefert werden kann. Sie stehen vor der Frage, wie das Gotteswort zu hören ist in dem Bewusstsein, dass die Überlieferung in die menschliche Geschichte eingebunden und damit immer auch Interpretation ist. Das Bewusstsein, dass Interpretation zum Gotteswort dazu gehört, ist eine Grundbedingung auch für das interreligiöse Gespräch. Die Frage nach der Relevanz für die Gegenwart verbindet beide Seiten.

Literatur

Martin Bauschke: Der Sohn Marias. Jesus im Koran, Darmstadt 2013.

Praktisch-liturgische Skizze

ULRIKE SUHR

Blicke auf den Text

„Du siehst mich“ – Die Losung ist die zentrale Perspektive, unter der die biblischen Texte des Kirchentages betrachtet werden. Und zugleich deuten die Texte der Bibelarbeiten und der Gottesdienste die Losung und eröffnen einen Resonanzraum. Wer sieht hier wen?

Zwei Frauen sehen einander an. Die junge Frau Maria und die alte Frau Elisabet sind miteinander verbunden – durch Verwandtschaft, durch die Erfahrung der überraschenden Schwangerschaften, durch die Ahnung, dass in dem, was passiert, Gott wirkt.

Auch wenn Maria im Zentrum dieses Textes steht, so lohnt doch zunächst ein Blick auf Elisabet. Elisabet wird von Lukas als Frau des Priesters Zacharias vorgestellt. Lukas betont, dass sie gerecht und den Weisungen Gottes entsprechend lebt. So weit, so gut. Es gibt jedoch ein großes „aber“ in ihrem Leben: „[...] sie hatten kein Kind. Denn Elisabet war unfruchtbar, und beide waren schon betagt.“ (Lk 1,7).

Der Text ist knapp, die Lebensgeschichte dahinter ist nur zu ahnen: die jahrelange vergebliche Hoffnung einer jungen und dann nicht mehr jungen Ehefrau, ihre Trauer darüber, keine Kinder aufwachsen zu sehen, die Demütigungen und die soziale Diskriminierung, die sie als Kinderlose erfährt. All das schwingt mit in dem knappen Satz: „Sie hatten kein Kind.“ Der Verweis auf das Alter des Paares lässt diesen Zustand als unveränderlich erscheinen. Aber Elisabet wird schwanger, wie der Engel es ihrem Mann Zacharias angekündigt hat.

Erst jetzt hören wir Elisabet selbst sprechen. Sie lobt Gott (Lk 1,25) und spricht damit aus, was wir als Lesende ahnten: Kinderlosigkeit bedeutet gesellschaftliche Schmach. Diese ist nun zu Ende, Gott sei Dank. Elisabet zieht sich für fünf Monate zurück (Lk 1,24).

Im Folgenden verbinden sich die Erzählungen von Maria und Elisabet. Wieder verkündet ein Engel eine überraschende, wunderbare Geburt und weist Maria auf ihre Verwandte hin: „Dies ist der sechste Monat für sie, die doch als unfruchtbar galt. Denn bei Gott ist kein Ding unmöglich.“ (Lk 1,36f.).

Die folgende Szene, die Begegnung zwischen Maria und Elisabet, ist in der Kunstgeschichte oft dargestellt: die alte und die junge Frau kommen aufeinander zu, stehen nah beieinander, berühren sich, zart, staunend, oft mit einer demütigen Haltung der Älteren gegenüber der Jüngeren, fast immer in einer Umarmung, oft ist die Ältere schon sichtbar schwanger, manchmal legt die eine der anderen die Hände auf den Bauch.

So hat beispielsweise Käthe Kollwitz 1928 die Szene als Holzschnitt gestaltet. „Die Idee hierzu war bereits entstanden, als ihre Schwiegertochter Ottilie ihr erstes Kind erwartete. Am 28. Juni 1921 notierte sie in ihr Tagebuch: ‚Gertrud und Ottilie heut wie Elisabeth und Maria. Beide hochschwanger.‘“¹²

„Du siehst mich“ – das heißt in diesem Fall auch: Du berührst mich. Ich berühre dich, meine Schwester, weil ich etwas von dem weiß, was du gerade erlebst. Die

¹² Maria und Elisabeth. Ein ungewöhnliches Bildmotiv im Kontext seiner Entstehung, www.kollwitz.de/service/downloads.aspx?id=8238 (zuletzt gesehen am 19.07.16)

beiden sehen einander an und erkennen einander. Dieses Erkennen hat eine körperliche Dimension: Marias Gruß lässt das Kind in Elisabet „hüpfen“, „strampeln“, und Elisabet deutet diese Situation theologisch. Sie erkennt vor allen anderen, wer der noch nicht Geborene ist. Sie ist die Erste im Lukasevangelium, die Jesus als ihren Herrn bezeichnet und die damit ein Glaubensbekenntnis spricht, laut und voller Freude. Elisabet sieht in Maria die Frau, die auf Gott vertraut, und spricht das aus. Elisabet erlebt ihre Schwangerschaft als Gottesgeschenk und sieht sich selbst dadurch von Gott angenommen. Im Unterschied zu ihrem Mann scheint sie keinen Zweifel zu hegen an dem, was ihr passiert. Und als Verwandte und Vertraute von Maria ist sie es, die der jungen Frau in deren überraschender Schwangerschaft beisteht und sie bestärkt. Sie ist Ehefrau, Freundin und Vertraute, vom Geist erfüllt und eine „späte Mutter“. Elisabet wird uns vorgestellt als eine, die Gott vertraut, wie überraschend sein Wirken auch sein mag. Und sie kann in der Begegnung mit Maria etwas von diesem Vertrauen weitergeben. Mit ihren Worten segnet sie die junge Frau. Unsere Lebensentwürfe sind vielfältiger geworden, nicht alle Frauen wollen Mütter werden, und die Frauen, die Mütter sind, definieren sich nicht allein über ihr Mutter-Sein. Und dennoch: Elisabet steht für den Schmerz der Kinderlosigkeit, den Paare erfahren, auch heute noch. Elisabet steht auch für das Vertrauen, dass Gottes Wege überraschen, dass Gott barmherzig ist und dass diese Barmherzigkeit sich im Leben der Menschen zeigen wird. Und sie steht für eine schwesterliche Solidarität, die Generationen verbindet.

An Elisabet können wir auch Spuren unserer eigenen Lebensgeschichte erkennen. Wir kennen den Schmerz über unerfüllte Lebenswünsche und Hoffnungen, wie Elisabet; wir wissen, wie sich Sehnsucht nach dem, was noch aussteht und was nicht in unserer Macht liegt, anfühlt. An und mit Elisabet ist aber auch die Freude zu entdecken, weil es zu manchen Zeiten, unverhofft und überraschend, Momente gibt, in denen sich unser Leben verwandelt, „denn bei Gott ist kein Ding unmöglich.“ (Lk 1,37). – Elisabet hat es erlebt.

Und Maria auch. Auch Maria ist gesehen worden, von Gott selbst, und Maria sieht etwas vor sich: das Bild einer befreiten Gesellschaft. Die Hungernden werden zu essen haben, die Armen werden Gerechtigkeit erlangen, alle werden erfahren, was Barmherzigkeit heißt. Im Magnifikat der Maria werden diejenigen gesehen, die sonst im Schatten leben. Gottes neue Welt beginnt schon jetzt.

Hinweise zur Gestaltung

Folgende Fragen können die Bibelarbeit strukturieren, unterbrechen, Anknüpfungen ermöglichen, zu Identifikationen einladen.

Maria brach auf (Lk 1,39)

Welche Aufbrüche in meinem Leben kenne ich und welche Unterbrechungen? Welche Wendungen in meinem Leben haben dazu geführt, dass ich mich an einen anderen Ort, zu anderen Menschen oder in eine neue Umgebung begeben habe? Was habe ich dort erhofft? Hat sich das Erhoffte erfüllt?

... und begrüßte Elisabet (Lk 1,40)

Nehmen Sie sich einen Moment, um einander zu begrüßen, wenden Sie sich Ihrer Nachbarin, Ihrem Nachbarn zu. Stellen Sie sich einander vor, an diesem ersten Arbeitstag des Kirchentages. Woher kommen Sie? Welchen Weg haben Sie hinter sich?

Lied: Öffne meine Augen (Nr. 3)

Gesegnet bist du (Lk 1,41)

Wie segnen Menschen einander? Wie sprechen wir einander Gutes zu? Welche guten Wünsche haben wir für die, die uns nahe sind und welche für die fernen Nächsten? Gibt es einen Wunsch, den Sie aufschreiben möchten, verschicken möchten, hier und jetzt?

Gott, meine Rettung – heilig ist ihr Name (Lk 1,47.49)

Welche Namen gebe ich Gott? Wofür danke ich? Was verdanke ich nicht mir selbst, sondern der Kraft und Barmherzigkeit Gottes? Gibt es eine Erfahrung, die ich als Rettung bezeichnen würde?

Lied: Ich sing dir mein Lied (Nr. 72)

Die Mächtigen gestürzt, die Erniedrigten erhöht (Lk 1,52)

Welche Visionen eines gerechten Lebens habe ich? Wie sollen Menschen leben? Wie hängen Glaube und Politik zusammen? Welches Bild vom Reich Gottes habe ich?

Alle Generationen – unsere Väter und Mütter – Abraham und seine Nachkommen – für alle Zeit (Lk 1,48.54.55)

In welchen Zusammenhängen lebe ich? Wer sind die Menschen, auf die ich mich beziehe, meine Familie und meine Wahlverwandten? Wie schaue ich zurück auf die Generationen vor mir? Was ist mein Erbe? Was gebe ich weiter?

Lied: Da wohnt ein Sehnen tief in uns (Nr. 25)

Liturgische Hinweise und Elemente

Der Bibelarbeitstext für den Donnerstag ist im Verlauf des Kirchenjahres Evangeliumstext und regelmäßiger Predigttext für den vierten Advent (Perikopenreihe I). Einige der Texte, die dieser Evangeliumslesung zugeordnet sind, betonen die Freude über den nahen und sich nähernden Gott: Jesaja 52,7-10, Philipper 4,4-7 und der Wochenpsalm 102,17-23.

In der katholischen, altkatholischen und lutherischen Tradition gilt der 2. Juli (bzw. der 31. Mai) als Tag der „Heimsuchung Mariä“ (Visitatio), der sich auf die Begegnung zwischen Maria und Elisabet und auf Lukas 1,39-56 bezieht. Von Johannes Eccard (1553-1611) stammt das Lied „Übers Gebirg Maria geht“, das ebenso wie das Adventslied „Maria durch ein Dornwald ging“ aus dem 19. Jahrhundert die Erzählung von Marias Reise zu Elisabet aufnimmt. Das Magnifikat gehört seit Benedikt von Nursia (480-547) zum kirchlichen Abendgebet und wird in der sogenannten Vesper gebetet.

und Maria

KURT MARTI

I
und maria sang
ihrem ungeborenen sohn:
meine seele erhebt den herrn
ich juble zu gott meinem befreier
ich: eine unbedeutende frau –
aber glücklich werden mich preisen
die leute von jetzt an
denn großes hat gott an mir getan –
sein name ist heilig
und grenzenlos sein erbarmen
zu allen denen es ernst ist mit ihm –
er braucht seine macht
um die pläne der machthaber fortzufegen
er stürzt die hohen vom sitz
und hebt die unterdrückten empor
er macht die hungrigen reich
und schickt die reichen hungrig weg

[...]

5
später viel später
blickte maria
ratlos von den altären
auf die sie
gestellt worden war
und sie glaubte
an eine Verwechslung
als sie
– die vielfache mutter –
zur jungfrau
hochgelobt wurde

[...]

am tiefsten
verstörte sie aber
der blasphemische kniefall
von potentaten und schergen
gegen die sie doch einst
gesungen hatte voll hoffnung

6
und maria trat aus ihren bildern
und kletterte
von ihren altären herab
und sie wurde
das mädchen courage

die heilig kecke jeanne d'arc
und sie war
seraphina vom freien geist
rebellin gegen männermacht
und hierarchie
und sie bot
in kätthe der kräutermuhme
aufständischen bauern
ein versteck
und sie wurde
millionenfach als hexe
zur ehre des
gottesgötzen verbrannt
und sie war
die kleine therese
aber rosa luxemburg auch
und sie war und sie ist
vielleibig vielstimmig
die subversive hoffnung
ihres gesangs

aus: Kurt Marti: Abendland. Gedichte, Darmstadt und Neuwied 1984





Jakob und Esau versöhnen sich – Genesis 33,1-17

Übersetzung für den Kirchentag Berlin – Wittenberg 2017

¹Jakob blickte auf, und siehe: Da kam Esau und mit ihm 400 Mann. Da verteilte Jakob die Kinder auf Lea, Rahel und die beiden Sklavinnen. ²Er stellte die Sklavinnen und deren Kinder nach vorn, Lea und ihre Kinder hinter sie, dahinter Rahel und Josef. ³Jakob selbst ging ihnen allen voran. Siebenmal warf er sich zu Boden, während er sich seinem Bruder näherte. ⁴Da lief Esau ihm entgegen, umarmte ihn und fiel ihm um den Hals. Er küsste ihn, und sie weinten. ⁵Als Esau aufblickte, sah er die Frauen und Kinder und fragte: „Wen hast du da alles bei dir?“ Da antwortete Jakob: „Es sind die Kinder, durch die Gott mir, deinem Diener, seine Gunst gezeigt hat.“ ⁶Da kamen die Sklavinnen und Kinder herbei und warfen sich zu Boden. ⁷Danach kamen auch Lea und ihre Kinder herbei und warfen sich zu Boden. Und schließlich kamen Josef und Rahel herbei und warfen sich zu Boden. ⁸Da fragte Esau: „Was willst du mit der ganzen Herde, der ich begegnet bin?“ Jakob antwortete: „Gunst finden in deinen Augen, mein Herr.“ ⁹Esau aber sagte: „Ich besitze selbst viel, mein Bruder. Was dir gehört, behalte.“ ¹⁰Da sagte Jakob: „Nicht doch! Wenn ich Gunst in deinen Augen gefunden habe, so nimm mein Geschenk aus meiner Hand. Denn ich habe dein Gesicht gesehen, als sähe ich Gott. Und du bist mir wohlwollend begegnet. ¹¹Nimm doch meinen Segen an, der dir gebracht wurde, denn Gott hat mir Gunst erwiesen, und ich habe von allem reichlich.“ So drängte er ihn, bis er es annahm. ¹²Da sagte Esau: „Lass uns aufbrechen und losziehen. Ich werde an deiner Seite gehen.“ ¹³Jakob sagte aber zu ihm: „Mein Herr, du weißt, dass die Kinder noch klein sind. Außerdem habe ich für einige Schafe und Rinder zu sorgen, die noch säugen. Wenn man sie nur einen Tag heftig antreibt, stirbt die ganze Herde. ¹⁴Ziehe du doch deinem Diener voran, mein Herr. Dann kann ich langsam hinterherkommen, so schnell das Vieh und die Kinder es zulassen, bis ich zu dir nach Seir komme, mein Herr.“ ¹⁵Da sagte Esau: „Dann will ich wenigstens einige von den Leuten bei dir lassen, die bei mir sind.“ Jakob aber fragte: „Wozu das? Lass mich nur Gunst in deinen Augen finden, mein Herr.“ ¹⁶So kehrte Esau an jenem Tag auf seinem Weg nach Seir zurück. ¹⁷Jakob aber zog weiter nach Sukkot und baute sich ein Haus.

Übersetzung in Leichte Sprache

Jakob sieht Esau:
Esau ist noch weit weg.
Und bei ihm sind sehr viele Männer.
Jakob hat Angst.
Auch Angst um die Familie.
Aber: Er geht zu Esau.
Und verbeugt sich 7 mal.
Esau geht auch auf Jakob zu.
Er nimmt ihn in den Arm.
Und küsst ihn.
Beide freuen sich.
Sie weinen vor Glück.
Jakob sagt: Das ist meine Familie.
Und Jakob sagt: Das sind meine Tiere.
Ich schenke sie dir.
Bitte vergib mir!
Esau sagt: Behalte die Tiere.
Jakob sagt: Du siehst mich an.
Ganz freundlich.
So wie Gott einen Menschen ansieht.
Ich möchte dir die Tiere schenken. Bitte.
Esau nimmt die Tiere.
Und will bei Jakob bleiben.
Und will den gleichen Weg mit ihm gehen.
Doch Jakob sagt: Geh schon mal vor.
Für Jakob ist nur das wichtig:
Dass Esau ihm verzeiht.
Esau geht nach Hause.
Jakob geht an einen anderen Ort.
Und baut da ein Haus.

Jakobs Wiederbegegnung mit Esau – eine Versöhnungsgeschichte?

DETLEF DIECKMANN

Alles steht auf dem Spiel, als Jakob sieht, wie Esau mit 400 Mann herannaht. Schon zweimal ist Esau übervorteilt worden: einmal, als er Jakob sein Erstgeburtsrecht überließ, um seinen quälenden Hunger zu stillen (Gen 25,29-34), und ein zweites Mal, als Jakob seinen Vater täuschte und so den Erstgeborenen Segen erschlich (Gen 27). Weil Esau seinen Bruder deshalb umbringen wollte, musste Jakob fliehen (Gen 27,41-44).

Nachdem viele Jahre vergangen sind, bereitet sich Jakob nun Schritt für Schritt darauf vor, Esau wieder zu begegnen. Er schickt Boten zu Esau und lässt ihn wissen, er wolle Gunst (hebräisch: *chen*) in den Augen seines Bruders finden. Als die Boten berichten, dass Esau ein Heer von 400 Männern gesammelt hat, teilt Jakob seine Herde panisch in zwei Teile, um das Risiko zu begrenzen (Gen 32,4-9).

Alles steht auf dem Spiel: Nicht nur Jakobs Besitz, das Leben seiner Familie und sein eigenes, sondern damit auch Gottes Verheißung, dass er Jakob auf allen Wegen behüten (Gen 28,15), dass er ihn ins Land (Gen 28,15 und 32,10) und zu seiner Verwandtschaft (Gen 32,10) zurückbringen werde.

Deshalb fasst Jakob einen Plan. Zunächst schickt er Esau ganze Herden von Tieren als Geschenk, um ihn versöhnlich zu stimmen. Danach hofft er, Esau ins Angesicht schauen zu können und auch umgekehrt zu erleben, wie Esau sein Angesicht „erhebt“ (Gen 32,21).

Doch davon ist Jakob noch weit entfernt, als er Esau kommen sieht (V. 1-2). Mit Jakobs Augen sehen wir, wie Esau mit seinen Leuten näher kommt. Als Reaktion darauf teilt er seine Familie auf – wohl so, dass die besonders geschätzten Familienmitglieder erst später auf Esau und seine Männer treffen: die geliebte Rahel mit deren Kindern und Josef.

An der Spitze des Zuges geht Jakob seinem Bruder entgegen (V. 3). Dabei verbeugt er sich vor Esau siebenmal zur Erde, kniet möglicherweise nieder oder wirft sich sogar auf den Boden – alle diese Übersetzungen lässt das hebräische Verb zu. Eine deutlichere Demutsgeste ist kaum denkbar. Nachdem ihm kurz zuvor sein Kampfpartner am Jabboq (Gen 32,23-33) die Hüfte ausgerenkt hatte, dürfte das dem hinkenden Jakob nicht leicht gefallen sein.

In der Welt, von der das Alte Testament erzählt, ist es durchaus üblich, sich vor einem König oder auch vor anderen Menschen zu verbeugen, um ihnen die Ehre zu erweisen (vgl. z. B. Gen 23,7.12). Vor allem aber werfen sich Menschen vor Gott nieder (vgl. Gen 22,5 und 24,26.48.52), um ihren Respekt zu bezeugen oder ihn anzubeten. Ein außerbiblisches Beleg dafür stammt aus den ägyptischen Amarna-Briefen aus dem 14. Jahrhundert v. Chr., wo es heißt: „Zu den Füßen des Königs, meines Herrn, der Sonne vom Himmel, werfe ich mich siebenmal und aber mal siebenmal nieder.“¹ Somit kann man sagen: Jakob ehrt mit seiner Verbeugung Esau wie einen König – oder gar wie Gott selbst. Hatte sein Vater Isaak ihm noch bei dem erschlichenen Segen vorhergesagt, dass sich seine Brüder und ganze Völker vor Jakob verneigen würden, wirft sich nun im Gegenteil Jakob vor Esau auf den Boden. Kehren sich damit die prophezeiten Machtverhältnisse um? Sorgt Jakob dafür, dass eine Wirkung des Segens, um den er seinen Bruder betrogen hat, wieder aufgehoben wird?

¹ Vgl. Boecker: a. a. O.

In jedem Fall zeigt Jakobs Bemühung Erfolg (V. 4). Nun ist das Eis gebrochen. Esau kann nicht mehr an sich halten und läuft seinerseits auf seinen Bruder zu, begrüßt ihn überschwänglich und stellt nach Jahren der feindseligen Trennung eine intensive und liebevolle körperliche Nähe her. Auch wenn eher zu vermuten ist, dass Esau seinen Bruder küsst, lässt der hebräische Text auch die Möglichkeit offen, dass Jakob die neue Nähe mit diesem zärtlichen Zeichen der Zuneigung beantwortet. Den Masoreten, also jenen jüdischen Gelehrten, die den hebräischen Text der Bibel um 1000 n. Chr. festgeschrieben haben, erschien dieses Küssen offenbar zu dick aufgetragen oder suspekt, so dass sie durch eine bestimmte Vokalisierung, die durch Punkte über dem entsprechenden Verb erscheint, vorschlagen, das Küssen am besten zu überlesen. Die mit so knappen Worten erzählte, in jeder Hinsicht sehr dichte Szene gipfelt darin, dass die Brüder weinen. Dabei überlässt es der Erzähler den Lesenden, dieses Weinen eigenständig zu deuten: als Tränen der Trauer über die Vergangenheit oder der Freude über die neue Verbindung oder auch als Ausdruck ganz unterschiedlicher Gefühle, die in diesem Moment gleichzeitig empfunden werden.

Zeigt dies, dass Esau Jakob den Segensbetrug vergibt? Sind die beiden Brüder damit versöhnt? So nahe es liegt, all das zu vermuten, so deutlich ist darauf hinzuweisen, dass der Text Begriffe wie „Versöhnung“ oder „Vergebung“ weder hier noch an einer anderen Stelle verwendet. Nur so viel lässt sich sagen: In dieser Szene entsteht eine große Nähe zwischen den beiden Brüdern, in der von dem erbitterten Hass Esaus gegenüber Jakob nichts mehr zu spüren ist. Spannend ist, wie sich diese Nähe weiter entwickelt.

Im nächsten Vers nähert sich die Perspektive des Erzählers der Sicht Esaus: So wie in Vers 1 Jakob aufblickt und Esau mit seinen Männern sieht, so blickt nun in Vers 5 Esau auf und sieht zunächst Jakobs Familie (V. 5-7). Nach der innigen Begegnung führt nun Esau das Gespräch, indem er die entscheidenden Fragen stellt, auf die Jakob jeweils antwortet bzw. reagiert. Darin spiegeln sich die Machtverhältnisse dieser Situation wider, in der der betrogene Esau mit 400 kampffähigen Männern dem vormals verhassten Bruder Jakob mit seiner ungeschützten Familie gegenübersteht. Die Gefahr ist noch nicht gebannt.

Die Menge an Menschen, die Jakob mit sich führt, erregt Esaus Interesse. Seine Frage nach ihnen ermöglicht es Jakob, seine Worte an Esau mit einer theologischen Aussage zu beginnen: Die vielen Kinder seien ein Ausdruck dafür, dass Gott ihm „Gunst“ erwiesen hat. Hinter der Übersetzung „Gunst zeigen“ steht das hebräische Verb *chanan*, das in Genesis 33,11 wiederholt wird und mit dem Leitwort *chen* in Genesis 33,6.8.10.15 verknüpft ist. *chen* ist ursprünglich „der Liebreiz, die Anmut, die eine Person ausstrahlt und die in den Augen einer anderen, oft höhergestellten Person Anerkennung, Wohlgefallen, Wohlwollen oder auch Wohltaten hervorruft. So findet Ruth *chen* in den Augen des Boas (Ruth 2,10). Lot hat in den Augen des Gottesboten Zuneigung (*chen*) gefunden [...] (Gen 19,19), Josef findet *chen*, ‚Anerkennung‘, in den Augen Potifars und des Gefängnischefs (Gen 39,4.21).“² In der Lutherbibel wird *chen* hier und in der Regel auch sonst mit „Gnade“ übersetzt.

Den theologischen Begriff *chen* hat Jakob bereits zuvor benutzt, als er mit der Vorhut die Nachricht an seinen Bruder Esau gesandt hatte, er wolle „Gunst“ in dessen Augen finden (Gen 32,6). Damit vergleicht Jakob hier in Vers 5 das sichtbar segensreiche

2 Ebach: a. a. O., S. 2339.

Handeln Gottes (vgl. Gen 29,31ff.) an ihm mit dem, was er sich von Esau wünscht. Nach dem siebenmaligen Niederknien ist dies der zweite Hinweis, dass sich Jakob gegenüber seinem Bruder verhält, als würde er einem König oder gar Gott begegnen. Nachdem Jakob seine Kinder als Zeichen für Gottes Wohlwollen vorgestellt hat, ziehen die Sklavinnen, Kinder und Frauen beinahe wie in einer feierlichen Prozession zu Esau und werfen sich nacheinander auf den Boden. Die Reihenfolge scheint als Steigerung gemeint zu sein: Zunächst kommen die Sklavinnen und Kinder, dann Lea und die Kinder, zum Abschluss Josef und die besonders geliebte Rahel.

Doch Jakob ist nicht nur mit seiner Familie gekommen, sondern auch mit all seinem Vieh (V. 8). Diese Frage von Esau kann Jakob nur gelegen kommen, weil sie zu dem führt, was er im Sinn hat. Nun bringt Jakob wieder wie in Genesis 32,6 das Wort *chen* mit dem in Verbindung, was er von Esau erhofft und worum er ihn nun auch persönlich bitten kann: dass Jakob doch ebenfalls Gunst finden möge in den Augen seines Herrn.

Die Lutherbibel (1984) übersetzt hier nah am hebräischen Text: „Dass ich Gnade fände vor meinem Herrn.“ Die Kirchentagsübersetzung dagegen gibt den Text etwas anders wieder. Sie will offensichtlich dem Missverständnis vorbeugen, dass hier Gott gemeint sei, und unmissverständlich herausheben, dass mit dieser Redewendung Jakob wie ein Knecht Esau als seinen Herrn anredet. Doch der hebräische Ausgangstext und viele (deutsche) Übersetzungen vermeiden dieses mögliche Missverständnis nicht. Die wörtliche Rede an Esau klingt fast so, als würde Jakob über Gott sprechen bzw. den Herrn anreden.

Dies gilt erst recht, wenn man die Konsonanten des hebräischen Textes beachtet. Diese haben eine besondere Bedeutung, weil die Vokale in der Form, in der sie heute vorliegen, erst um das Jahr 1000 n. Chr. durch die Masoreten fixiert wurden. Deswegen ist es in der rabbinischen Exegese gang und gäbe, die Vokale und die Konsonanten des Textes gesondert zu betrachten und zu fragen, ob der Text mit anderen Vokalen einen anderen Sinn gewönne. Das ist auch in Vers 8 möglich. Würde man im hebräischen Text nur einen Vokal ändern, also ein kleines Zeichen durch ein anderes ersetzen, dann hieße es nicht: „Gunst finden in den Augen meines Herrn (*adoni*)“, sondern: „Gunst finden in den Augen meines *Adonaj*“. In diesem Fall würden hebräische Ohren *Adonaj* als Gottes Eigennamen JHWH hören, der nicht nur in der Lutherbibel mit HERR wiedergegeben wird.

Esau hat verstanden, dass Jakob ihm die Herde schenken will (vgl. auch Gen 32,14). Doch er lehnt zunächst ab (V. 9). In seinem Verweis auf den eigenen Besitz mag ein gewisser Stolz mitschwingen. Zumal Esau von seinem sterbenden Vater die wenig ermutigende Prophezeiung erhalten hat, er werde fern vom Fett, also dem Besten der Erde sein und von seinem Schwert leben (Gen 27,39-40). Demgegenüber macht Esau hier deutlich, dass nicht nur der reich gesegnete Jakob (Gen 27,28-29), sondern auch er zu Wohlstand gekommen ist.

Möglicherweise gebietet es auch die Höflichkeit, das Geschenk zunächst abzulehnen. In jedem Fall erfordert es nicht nur die Höflichkeit, sondern auch Jakobs Strategie auf dem Weg zur Aussöhnung, dass er Esau weiter bittet, die Herden anzunehmen (V. 10-11). In diesen beiden Versen findet sich die in mancher Hinsicht entscheidende Passage in diesem Text, die auch mit der Losung des Kirchentages „Du siehst mich“ verknüpft ist. Im ersten Vers sagt Jakob ausdrücklich, die Herden seien als Geschenk (*mincha*) gemeint, das Esau doch bitte annehmen möge, wenn Jakob Gunst (*chen*)

in seinen Augen findet. Im Hebräischen ist noch deutlicher, dass hier ein Wortspiel vorliegt. Dieses umfasst das Wort „Heer/Lager“ (*machanä*) in Vers 8 und hat bereits in Genesis 32 begonnen.³

Die Verteilung der drei Begriffe in den beiden Kapiteln entspricht ihrer Aufgabe im Erzählzusammenhang von Genesis 32 und 33. Den Rahmen bildet die Gunst (*chen*), die Jakob in den Augen Esaus finden möchte. Doch stehen zunächst verschiedene Lager gegeneinander: das bedrohliche Lager, bzw. Heer (*manachä*) Esaus mit seinen 400 Männern und das verletzte Lager (*manachä*) Jakobs mit den Frauen und Kindern. Dazu kommt die Herde, die Jakob als Geschenk (*mincha*) darbringen möchte (Gen 32,14-22), damit ihm Esau jene Gunst erweist, die ihm Gott bereits gewährt hat (*chanan* in den Versen 5 und 15). Letztlich geht es also um die alles entscheidende Frage, ob Jakob mit dem Geschenk (*mincha*) jene Gunst (*chen*) bei Esau gewinnen kann, die Gott ihm schon gewährt hat.

Auf dem Weg zu diesem Ziel sagt Jakob zu Esau wörtlich: „Gesehen habe ich dein Angesicht wie das Sehen des Angesichts Gottes.“ Das „Angesicht Gottes“ ist wohl eher als Objekt und nicht als Subjekt gemeint, so dass sich übersetzen lässt: „Gesehen habe ich dein Angesicht, als hätte ich das Angesicht Gottes gesehen.“ Was ist damit gemeint? Möglicherweise will Jakob sagen, dass er von Esau jene Gunst erwartet, die Gott ihm bereits erwiesen hat (V. 5). Oder gar, dass er von Esau jene Vergebung erhofft, die sonst Gott schenkt? In dieser Aussage kann eine Ich-Botschaft, aber auch eine Du-Botschaft verborgen sein: „Ich, Jakob, bringe dir den Respekt und die Demut entgegen, die Menschen sonst Gott gegenüber zeigen, indem ich mich vor dir niederwerfe und deine Gunst erbitte.“ Und gleichzeitig: „Du kannst dich nun wie Gott entscheiden, kannst mir vergeben und mein Geschenk, mein Opfer (*mincha*) annehmen.“ Indem der Erzähler Jakob das Wort *mincha* (Opfer/-gabe)⁴ in den Mund legt, wird ein weiteres Mal Jakobs Wiederbegegnung mit Esau mit einer kultischen Atmosphäre verknüpft und theologisch aufgeladen. Obwohl vordergründig nur Menschen handeln, erweckt Jakob den Eindruck, als ginge es hier um etwas Göttliches.

Doch Jakob ist mit seiner Rede noch lange nicht zu Ende und leistet weiter Überzeugungsarbeit: „Und du bist mir wohlwollend begegnet“, sagt er zu Esau. Zum einen ist dieser Satz psychologisch geschickt, indem Jakob an Esaus Wohlwollen appelliert, das dieser ja in seinem Verhalten gezeigt habe. Zum anderen benutzt Jakob abermals einen Begriff aus dem kultischen Bereich: Das Verb *razah*, „wohlwollend sein“, wird sonst verwendet, wo Gott in dieser Haltung auf ein angemessenes Opfer schaut (vgl. Lev 1,4, 7,18 und 19,7). Damit bittet Jakob unterschwellig seinen Bruder, er möge sich das Geschenk (*mincha*) gefallen lassen, so wie Gott eine Opfergabe annimmt.

Als würde das alles noch nicht genügen, verwendet Jakob im Folgenden noch den Begriff des Segens (*bracha*). Dieses Wort ist – neben dem Verb „segnen“ – in der gesamten Erzählung von Isaak und seinen Söhnen bisher nur in der Geschichte von dem erschlichenen Segen (Gen 27,12.35.36.38.41) und in einer Verheißung Gottes an Jakob vorgekommen (Gen 28,4). Was den Segen angeht, ist Esau bisher immer leer ausgegangen, nicht nur durch den Betrug seines Bruders, sondern auch sonst. Daher hat es eine besondere Bedeutung, wenn Jakob nun Esau ein Geschenk machen will, das er „Segen(sgabe)“ nennt. Denn damit wird dieses materielle Geschenk symbolisch aufgeladen, als wolle Jakob seinem Bruder nun das zurückgeben, um das er ihn betrogen hatte, als wolle er etwas von dem abgeben, was er von ihrem Vater

³ Taschner: a. a. O., S. 164. Zu Gen 33 insgesamt vgl. dort S. 159-170.

⁴ Vgl. z. B. Lev 2,1-3.11.13-15, Ez 46,5.11 und Am 5,25.

(Gen 27) bzw. von Gott erhalten hat, der ihm mit diesem Reichtum seine Gunst erwiesen hat (vgl. Gen 28,4). Das Geschenk bekommt den Charakter einer Leistung, die dem Ausgleich oder der Wiedergutmachung dient.

Gleichzeitig setzt sich aber auch Jakob mit diesem Geschenk in Szene, wenn er darauf verweist, dass er von allem reichlich hat und daher auch leicht etwas abgeben kann. Diese gesamte Rede Jakobs wird durch den Erzähler als Drängen gedeutet, das so stark war, dass Esau das Geschenk schließlich annahm.

Damit ist der gesamte Spannungsbogen nicht nur in diesen beiden Kapiteln, sondern sogar von Genesis 27 an bis Kapitel 33 zu einem glücklichen Ende gekommen. Doch führt der Erzähler die Handlung noch weiter, und zwar in einer Weise, die eine große Rolle für die Gesamtinterpretation des Textes spielt. Es folgt eine Szene, in der Jakob mit Esau verhandelt, wie sie nun weiterziehen wollen (V. 12-15).

Esau möchte die neu gewonnene brüderliche Nähe zu Jakob erhalten und Seite an Seite mit ihm weiterziehen. Doch Jakob ziert sich und argumentiert, er habe so viele junge Tiere und kleine Kinder, dass sein Tross nicht mithalten könne. Dramatisch stellt er als mögliche Konsequenz vor Augen, dass die gesamte Herde sterben könne. Darauf geht Esau ein. Allerdings will er sich nicht der geringeren Geschwindigkeit anpassen. Stattdessen bietet er Jakob einige seiner Männer zur Begleitung an. Damit verhält er sich ganz wie der große Bruder. Es ist unklar, mit welcher Absicht Esau dies tut. Will er Jakob und seinen Leuten damit Schutz geben? Oder will er damit sicherstellen, dass Jakob tatsächlich nach Seir geht und die beiden sich nicht mehr aus den Augen verlieren? Im zweiten Fall würde Esau seinem Bruder misstrauen – jenem Bruder, der ihn schon zweimal schwer betrogen hatte. Jakob wehrt das Angebot mit der Bitte um Gunst ab. Das dritte Mal in der Passage Genesis 33,12-15 redet Jakob seinen Bruder als „mein Herr“ an, er bleibt also durchgängig formell-höflich. Dann folgt in den Versen 16 und 17 die Pointe. Jetzt zeigt sich, dass Jakob offenbar gar nicht vorhatte, nach Seir zu ziehen und anscheinend deswegen keine Begleitung durch Esaus Leute wollte, damit er ungehindert nach Sukkot gehen und sich dort häuslich niederlassen kann. So haben sich die Wege der beiden Brüder wieder getrennt – anders als Esau es sich wünschte. Hat damit Jakob ein weiteres Mal seinen Bruder ausgetrickst?

In der Bibelwissenschaft wird die Frage diskutiert, ob diese Geschichte angesichts ihres Schlusses überhaupt als Versöhnungsgeschichte bezeichnet werden kann.⁵ So viel ist klar: Bis zum letzten Satz kommen die Begriffe Versöhnung und Vergebung nicht vor. Zwar war es nach Genesis 32,21 Jakobs sicherlich aufrichtiger Wunsch, Esau zu beschwichtigen, sich mit ihm zu versöhnen bzw. das zuzudecken, was er Esau angetan hat. Dieses Ansinnen hatte Jakob mit einem Verb (*kipper*) formuliert, das sonst im rechtlichen oder kultischen Bereich die Sühneleistung bezeichnet (vgl. Ex 21,20 und 29,33.36 bzw. Lev 1,4 und 4,20 usw.). Doch wissen wir nicht, ob Esau nun versöhnt ist, ob er es akzeptieren kann oder vielleicht sogar als letztlich bessere Lösung versteht, dass die Brüder friedlich getrennter Wege gegangen sind wie seinerzeit Abraham und Lot (Gen 13) oder Isaak und Abimelech (Gen 26,31), oder ob er nach dieser innigen Begegnung tief enttäuscht ist, sobald er feststellt, dass Jakob nicht nach Seir, sondern nach Sukkot gezogen ist.

⁵ Vgl. Taschner: a. a. O., S. 166-168.

Vieles in Genesis 33 lässt an Versöhnung denken: vor allem das große Bemühen Jakobs, seinen Bruder zu besänftigen. Wie wir gesehen haben, behandelt Jakob seinen Bruder Esau dabei fast wie Gott. Damit signalisiert er ihm: „Ich lege es in deine Hand, mir zu vergeben, damit wir versöhnt sind. Du kannst entscheiden. Verhältst du dich wie Gott, dann werde ich Gunst in deinen Augen finden.“ Das ist zum einen psychologisch sehr geschickt: Es zeigt zugleich äußerste Demut und höchsten Respekt und wertet damit den vorher zurückgesetzten Esau auf. Zum anderen gibt es dem Text durch die vielen Reminiszenzen an den kultischen Bereich eine theologische Tiefe. Wenn ein Mensch einem anderen vergibt, dann tut er etwas, was sonst Gott tut. Das Vergeben und die Versöhnung sind etwas Göttliches. Weitere Zeichen für eine Aussöhnung zwischen den beiden Brüdern sind die zärtliche Wiederbegegnung, Jakobs Geschenk und Esaus Wunsch nach einer bleibenden Verbindung. Doch gerade diese bleibt aus. Damit ist am Ende offen, ob Genesis 33 wirklich eine Versöhnungsgeschichte erzählt.

Falls hier aber eine Versöhnung geschieht, müssen wir feststellen, dass diese Versöhnung in einer gebrochenen, vielleicht auch realistischen Weise dargestellt wird: als eine Versöhnung, die mit dem Auseinandergehen der beiden Brüder, mit einer friedlichen Trennung zusammenzudenken ist.

Literatur

Hans Jochen Boecker: Genesis 25,12-37, 1. Isaak und Jakob. Züricher Bibelkommentare AT 1.3, Zürich 1992.

Jürgen Ebach: Artikel *chesed* (hebr.) – Freundlichkeit, Güte, Zuwendung, Gnade; *chen* (hebr.) – Anmut, Wohlwollen, Wohltaten; *chanun* (hebr.) – freundlich, gütig, gnädig; *charis* (griech.) – Anmut, Dank, Zuwendung. In: Ulrike Bail, Frank Crüsemann, Marlene Crüsemann, Erhard Domay, Jürgen Ebach, Claudia Janssen, Hanne Köhler, Helga Kuhlmann, Martin Leutzsch, Kerstin Schiffner, Luise Schottroff, Johannes Taschner, Marie-Theres Wacker (Hrsg.): *Bibel in gerechter Sprache*, Gütersloh 42011.

Johannes Taschner: *Verheißung und Erfüllung in der Jakoberzählung (Gen 25,19-33,17). Eine Analyse ihres Spannungsbogens*, Herders biblische Studien 27, Freiburg u. a. 2000.

Praktisch-liturgische Skizze

BRITTA LAUENSTEIN

So ist Versöhnung – praktische Anregungen zum Versöhnen und Verzeihen

„Lasst die Sonne nicht über eurem Zorn untergehen!“ (Eph 4,26) Frei übersetzt: Geh nicht schlafen, bevor du dich wieder vertragen hast – dieser Satz war einer der zentralen Sätze meiner Kindheit, so eine Art Erziehungsgrundsatz meiner Mutter. Diese Grundeinstellung zum Mitmenschen hat mich sehr geprägt und führt bis heute dazu, dass ich nur schlecht einschlafen kann, wenn innerhalb der Familie nicht alles geklärt ist und ich eine Aussprache bei einem Streit doch auf den nächsten Tag verschieben muss. Denn: Nicht alle Menschen können oder wollen die Aufforderung aus dem Epheserbrief befolgen. Zu einem Streit und einer Versöhnung gehören immer mehrere Parteien.

Ein lange währender Streit kann sehr belasten. Jakob und Esau tragen ihren Streit 20 Jahre lang mit sich. Am Ende schaffen sie es tatsächlich, sich zu versöhnen, und ihre Geschichte gibt uns eine Art Anleitung zum Versöhnen. Dabei spielt es keine Rolle, ob wir Vergebung brauchen oder gewähren müssen.

Erster Schritt: das Problem kennen⁶

So, wie man den Streit von Jakob und Esau nur verstehen kann, wenn man die ganze Geschichte kennt, ist es auch bei unseren Streitgeschichten. Wie hat eigentlich alles angefangen? Wie lange geht das schon so? Ist der ursprüngliche Grund die Sache eigentlich wert? Was hat mich verletzt? Was habe ich falsch gemacht?

Zweiter Schritt: Einsicht haben und zeigen

Zuzugeben, dass man etwas falsch gemacht hat, ist nie einfach. Zuzugeben, was einen verletzt hat und damit dem anderen ein Stück der eigenen Seele zu zeigen, auch nicht. Bei Jakob und Esau liegt die Schuld ziemlich klar bei Jakob, zumindest was die „kriminelle Energie“ angeht. Jakob weiß es eigentlich die ganze Zeit und doch braucht er 20 Jahre, um sich zu entscheiden, diese Schuld auch einzugestehen. Er macht es mit Worten und Körpersprache, für uns heute etwas fremd anmutend. Dennoch hat das Wie eines Schuldeingeständnisses eine große Bedeutung. Je ehrlicher und, mit noch einem alten Wort gesagt, demütiger wir dem anderen gegenüber treten, desto aufrichtiger kommen wir auch an.

Wichtig ist, dass es, auch wenn in einem Streit die Schuld meistens bei beiden liegt, um das Eingeständnis und Zeigen der eigenen Schuld geht.

Dritter Schritt: Ausgleich anbieten

Jakob hat den Segen Gottes deutlich zu spüren bekommen. Er ist reich geworden. Er verspürt ein Bedürfnis, von dem gestohlenen Segen etwas an Esau zurückzugeben. Für uns ist das nicht ganz so einfach. Unsere Schuld lässt sich nicht in Ziegen und Schafen ausgleichen. Ich habe den Eindruck, hier müssen wir länger nachdenken. Womit kann ich meine Schuld zumindest ein bisschen ausgleichen? Geht es materiell? Oder ideell? Oder ganz anders?

⁶ Die fünf Schritte zur Versöhnung wurden angeregt durch einen Text von Frank Muchlinski: <https://7wochenohne.evangelisch.de/fastenmail/vierte-woche-2016-ist-verziehen-1-mose-331-10> (Zuletzt gesehen am 19.07.16)

Vierter Schritt: Emotionen zulassen

Jakob und Esau weinen, als sie sich endlich begegnen. Auch damals war das sicher ein gegenseitiger Einblick in die Seele, der nicht alltäglich war.

Wer sich versöhnen will, gibt etwas von sich preis, verlässt die starre Haltung, lässt sich bewegen. Das ist immer ein Risiko, denn es macht erneut verletzlich und durchbricht Fassaden und Konventionen. Aber damit Versöhnung wirklich stattfinden kann, muss sie tief gehen.

Fünfter Schritt: Entschuldigung annehmen

Für beide Seiten ist dieser Schritt der entscheidende. Wenn meine Söhne sich streiten und dann wieder entschuldigen, ist es oft so ein hingesagtes ‚Tschuldigung‘, ohne sich in die Augen zu sehen, im schlimmsten Fall ja sogar eine angeordnete Entschuldigung. Der andere merkt das und nimmt die Entschuldigung entweder gar nicht oder genauso halbherzig an. Beide spüren, dass das keine Versöhnung war. Versöhnung braucht neben der aufrichtigen Bitte um Entschuldigung eine genauso offene Annahme dieser Bitte.

Esau nimmt am Ende das Geschenk Jakobs an. Damit zeigt er seine Bereitschaft zur Versöhnung. Beide Parteien in einem Streit brauchen diesen letzten Schritt der Annahme, dass die Versöhnung gelingt.

Die Geschichte der Versöhnung von Jakob und Esau hat auch für uns heute noch eine große Bedeutung. Ich lade Sie ein, sich darauf einzulassen. Jede und jeder findet zu dieser Geschichte Parallelen im eigenen Leben. Ich wette, Ihnen ist schon eingefallen, wo es noch etwas zu klären, zu verzeihen oder zu versöhnen gibt. Nur Mut. Sie müssen nicht 20 Jahre warten. Und die Geschichte zeigt uns auch: Es ist nie zu spät.

Jesus sieht Zachäus – Lukas 19,1-10

Übersetzung für den Kirchentag Berlin – Wittenberg 2017

¹Jesus kam nach Jericho und ging durch die Stadt. ²Da gab es einen Mann mit Namen Zachäus. Er leitete das Zollunternehmen und war reich. ³Er wollte unbedingt Jesus sehen und wissen, wer das ist. Es gelang ihm aber nicht wegen der Menschenmenge, denn er war klein von Statur. ⁴Er lief voraus und stieg auf einen Maulbeerfeigenbaum, um ihn sehen zu können, denn dort sollte er vorbeikommen.

⁵Als Jesus an die Stelle kam, sah er ihn an und sagte: „Beeil dich, komm herunter, denn heute muss ich in deinem Haus bleiben.“ ⁶Er beeilte sich herunterzukommen und nahm ihn voll Freude auf. ⁷Als die Leute das sahen, regten sich alle auf: „Bei einem Verbrecher ist er zu Gast.“ ⁸Zachäus stellte sich hin und sagte zum Herrn: „Siehe, Herr, die Hälfte meines Vermögens gebe ich den Armen, und wenn ich von jemandem zu viel abgepresst habe, gebe ich es vierfach zurück.“ ⁹Jesus sagte ihm: „Heute ist die Gemeinschaft in diesem Haus gerettet worden, denn auch dieser ist ein Nachkomme Abrahams.“ ¹⁰Der Mensch Jesus ist gekommen, um das Verlorene zu suchen und zu retten.

Übersetzung in Leichte Sprache

Jesus kommt nach Jericho.
Das ist eine Stadt.
Da wohnt Zachäus.
Zachäus ist ein Mann.
Er arbeitet beim Zoll.
Viele Menschen wollen in die Stadt.
Dann müssen sie Geld bezahlen.
Das ist Zoll.
Die Menschen müssen bei Zachäus Zoll bezahlen.
Doch er betrügt die Menschen.
Er verlangt zu viel Geld.
Einen Teil von dem Geld behält er für sich.
Dadurch ist Zachäus reich.
Jesus kommt nach Jericho.
Zachäus will Jesus sehen.
Das ist Zachäus wichtig: Jesus sehen.
Viele Menschen stehen an der Straße.
Zachäus kann nichts sehen.
Er ist zu klein.
Zachäus hat eine Idee:
Er steigt auf einen Baum.
Nun kann er über die Menschen drüber sehen.
Zachäus sieht Jesus.
Jesus kommt die Straße herunter.
Unter dem Baum bleibt Jesus stehen.
Jesus sieht zu Zachäus hinauf.
Er sieht Zachäus an.
Jesus sagt:
Hallo Zachäus, komm von dem Baum runter.
Ich will mit dir zu Abend essen.
Zachäus kommt vom Baum herunter.
Und nimmt Jesus mit nach Hause.
Zachäus freut sich sehr.
Er ist sehr aufgeregt.



Jesus geht in das Haus von Zachäus.
Jesus und Zachäus essen Abendbrot.
Die Menschen sehen Jesus im Haus von Zachäus.
Sie ärgern sich.
Sie fragen:
Warum geht er zu Zachäus nach Hause?
Zachäus ist doch ein Betrüger!
Zachäus redet mit Jesus.
Zachäus sagt:
Ich habe viel falsch gemacht.
Ich habe betrogen.
Ich will es wieder gut machen.
Ich habe viel Geld.
Die Hälfte von meinem Geld schenke ich armen Menschen.
Ich habe viele Menschen betrogen.
Das tut mir leid.
Ich zahle jedem Menschen Geld zurück.
Viel mehr, als ich genommen habe.
Jesus sagt zu Zachäus:
Heute ist ein guter Tag für dich!
Du bist gerettet.
Du hast Frieden für dich gefunden.
Du bist wieder auf einem guten Weg.
Jesus sagt weiter:
Ich bin für alle Menschen da.
Auch für Menschen, die Fehler gemacht haben.
Ich bringe Frieden für die Seele.
Zachäus, dein Leben beginnt neu.
Und der Segen von Gott ist mit dir!

Jesus sehen

CARSTEN JOCHUM-BORTFELD

„Dieser arme kleine Kerl“ – oft gehörte Worte zum Zöllner Zachäus. Viele Darstellungen in Kinderbibeln und Schulbüchern unterstützen diesen Eindruck oder rufen ihn gerade hervor: dieser kleingewachsene Mann. Beinahe hätte er Jesus nicht gesehen, weil er einfach zu klein ist. Nein, ihm kann man wirklich nicht böse sein. Die Empörung der Umstehenden über Jesus, der sich selbst bei Zachäus einlädt, ist nicht nachvollziehbar. Aber genau das ist ein Problem: Zachäus gehört einer korrupten Berufsgruppe an, die Menschen in der Antike massiv Geld abgepresst hat. Zöllner haben ihre Stellung in der Gesellschaft dazu genutzt, ihren Besitz zu vergrößern, und zwar auf Kosten anderer. Was Menschen durch solche Taten anrichten können, verdeutlicht ein historisch höchst bedeutsames Ereignis aus der jüngsten Vergangenheit: Am 17. Dezember 2010 verbrannte sich der Gemüsehändler Mohammed Bouazizi aus Sidi Bouzid in Tunesien selbst. Mit dieser Verzweiflungstat begann der sogenannte Arabische Frühling. „Der Gemüsehändler Bouazizi verbrannte sich aus Protest gegen die Willkür des Staates, gegen die Demütigungen. Er war verzweifelt über seine prekären Lebensverhältnisse. Eine Beamtin hatte seine Waage und Waren beschlagnahmt und ihm so die Lebensgrundlage geraubt. Er hatte kein Geld, Bakschisch zu zahlen. Er wurde getreten und geschlagen. Und der Gouverneur wollte seinen Protest gegen die Behandlung nicht hören.“¹ Opfer von Willkür und Korruption erfahren massive Demütigungen, ihr Leben wird ihnen aus den Händen gerissen. Nimmt man solche Schicksale wahr, fällt es schwer, Zachäus einfach als armen, kleinen Kerl zu sehen, der einem nur Leid tun kann.

In der Kirchentagsübersetzung bezeichnen die Leute in Jericho Zachäus als „Verbrecher“ (V. 7). Diese drastische Charakterisierung speist sich aus den realen Erfahrungen, die Menschen in der Antike mit Zöllnern machten. Wenn man sich mit der Geschichte in Lukas 19,1-10 beschäftigt, müssen die Besonderheiten des Abgaben- und Zollsystems in antiken Gesellschaften in den Blick genommen werden.

Zollwesen in der Antike

Zachäus steht im Mittelpunkt der Geschichte. Nach einer knappen Schilderung des äußeren Rahmens – Jesus und die Gruppe um ihn erreichen auf dem Weg nach Jerusalem die Stadt Jericho und ziehen durch sie hindurch – betritt Zachäus die Szene. Er muss von Jesus und seiner Bewegung gehört haben, und nun will er genaueres über Jesus wissen. Der Versuch, Jesus zu Gesicht bekommen, scheitert an der Größe der Menschenmenge und der kleinen Gestalt des Zöllners. Er muss auf einen Maulbeerfeigenbaum klettern, um Jesus zu sehen. Dieser Baum ist wegen seiner starken und ausladenden Äste sehr gut dafür geeignet. Die Geschichte stellt Zachäus hier als einen Menschen dar, der aktiv wird, um etwas von Jesus mitzubekommen.

Im Verhältnis zu anderen neutestamentlichen Texten fällt auf, dass der Zöllner (wie in Markus 2,13-17 und Lukas 5,27-32) einen Namen hat – Zachäus. Dieser Name ist vom hebräischen *zakkaj*, „unschuldig“, „rein sein“, abgeleitet. Aus der Namensnennung lässt sich allerdings nicht zwingend schlussfolgern, dass es Zachäus als reale Person wirklich gegeben hat. Für den theologischen Gehalt der Geschichte ist dies unerheblich. Wichtig ist folgendes: Zachäus gehört zu einer Gruppe von Menschen, die als private Unternehmer staatliche Aufgaben übernehmen. Sie kaufen beim Staat das Recht, in bestimmten Gebieten Abgaben eintreiben zu können. Im Auftrag des Staates kassieren sie verschiedene Formen von Abgaben und können dabei noch persönlich Gewinne erzielen. Genau hier liegt der Grund für die extrem negative Sicht auf Zöllner, sowohl in neutestamentlichen Texten als auch in anderen zeitgenössischen Quellen.

¹ Paul-Anton Krüger: Süddeutsche Zeitung, 11.12.2015.

Klagen über Abgabenpächter, die sich auf Kosten anderer bereicherten, waren verbreitet. In verschiedenen antiken Staaten war es üblich, Aufgaben des Staates an private Unternehmer weiterzugeben. Heute nennt man diese Praxis Outsourcing. Dient dieses Allerweltsrezept aus dem Standardkochbuch von Beratungsunternehmen heute der Gewinnmaximierung, so trieb der Mangel an Verwaltungskräften den römischen Staat zur Verpachtung von Abgaben. Der Aufbau einer funktionierenden Finanzverwaltung stellte für das expandierende Römische Reich eine kolossale Aufgabe dar, die nur bewältigt werden konnte, wenn man die Hilfe von Unternehmern heranzog. Das Reich verfügte einfach nicht über genügend Staatsbedienstete, die mit solchen Aufgaben betraut werden konnten. Der steuereintreibende Sonderbeauftragte von Julius Cäsar, den wir aus „Asterix und der Kupferkessel“² kennen, war nicht der Normalfall im Römischen Reich. Es mussten Menschen eingesetzt werden, für die das Einziehen von Abgaben ein einträgliches Geschäft darstellte. Diese fanden sich.

Der Staat vergab Lizenzen an private Unternehmer, um in bestimmten Gebieten Abgaben einzutreiben. Für lukrative Gebiete gab es ein Art Versteigerungsverfahren. Für den Staat hatte dieses System zwei Vorteile: 1. Das Personal musste für die anstehenden Aufgaben nicht eigens rekrutiert werden. 2. Durch die Zahlungen der Unternehmen, die Steuereinnahmen pachteten, hatte der Staat eine sichere Einnahmequelle.

Gerade die Aussicht auf feste Einnahmen war für das römische Imperium ein wichtiger Pfeiler der Herrschaftssicherung. Nur durch konsequentes Abschöpfen der Steuern und Abgaben in den Provinzen konnten die Mittel zur Finanzierung des Militärs und anderer Aufgaben zur Herrschaftssicherung erlangt werden. Die Zöllner in der Antike waren also mitnichten Zollbeamte im heutigen Sinne, sondern Privatunternehmer. Häufig wird das griechische *telones* mit „Abgabenpächter“ übersetzt. Die Kirchentagsübersetzung übernimmt die klassisch gewordene Übersetzung „Zöllner“.

Die Abgabenpächter mussten beim Eintreiben auch Gewinne erzielen. Dies geschah natürlich auf dem Rücken der Bevölkerung. Das so konstruierte System der Abgabepacht musste sowohl den Staat als auch die Steuerpächter „ernähren“ und produzierte zwangsläufig Opfer.

Für die Menschen aus der Unterschicht des Römischen Reiches, zu der die große Mehrheit der Bevölkerung gehörte, stellten Abgaben eine immense Belastung dar. Diese wurde größer, wenn Privatunternehmen zur Steigerung des eigenen Gewinnes der Bevölkerung deutlich mehr Abgaben abpressten, als vom Auftraggeber verlangt war.

Im Unterschied zu modernen Gemeinwesen bekam die Bevölkerung für die gezahlten Abgaben keine Gegenleistung vom Staat. Die Abgaben dienten nicht der Finanzierung öffentlicher Aufgaben wie Schulen, Sozialwesen und Kultur. Das Geld floss in die Kassen der Herrschenden und wurde für die Aufrechterhaltung ihres Herrschaftsapparates eingesetzt.

Die Verpachtung von Abgaben fand in der griechisch-römischen Welt in ganz unterschiedlichen Größenordnungen statt. Für den römischen Staat waren ab dem 2. Jahrhundert v. Chr. große Steuerpachtgesellschaften (*societas publicanorum*) im Einsatz, die Abgaben ganzer Provinzen gepachtet hatten. Der Zusammenschluss mehrerer Pächter (*publicani*) zu einer Gesellschaft verteilte das geschäftliche Risiko.

² Vgl. René Goscinny, Albert Uderzo: Asterix und der Kupferkessel, 1. Aufl. 1972, Gütersloh 2015, S. 42-44.

Gerade das Wirken dieser großen Gesellschaften stieß auf heftige Kritik in den Provinzen. Plutarch schreibt über die Methoden der Steuerpächter in der römischen Asia zu Beginn des 1. Jahrhunderts v. Chr., dass die ganze Provinz von Geldverleihern und Steuerpächtern gepeinigt wurde: „Wie die Geier rauben sie den Menschen die Nahrung.“³ Caesar und die späteren Kaiser reagierten auf diese Klagen aus den Provinzen und schränkten, um die Stabilität der einzelnen Reichsteile nicht zu gefährden, das Wirken solcher Gesellschaften zum Teil ein. Sie existierten in neutestamentlicher Zeit aber weiter fort und waren ein wichtiger Bestandteil des Systems der römischen Staatsfinanzen.

Schon im Reich der Ptolemäer, der griechischen Dynastie, die Ägypten nach dem Tode Alexanders des Großen ab 306 v. Chr. beherrschte, gab es die Steuerpacht in vergleichbarer Größenordnung. Der antike jüdische Historiker Josephus berichtet über den jüdischen Steuerpächter Josef: Von König Ptolemäus III. (246-221 v. Chr.) ersteigerte er die Abgaben für die Provinzen Syrien, Phönizien, Judäa und Samaria für 16.000 Talente. Ein Talent entspricht etwa 6.000 Denaren bzw. Drachmen. Ein Denar reichte, um eine Person einen Tag lang zu ernähren. Die Summe, die hier gezahlt wurde, war also sehr hoch. Dieses Geld musste wieder in die Kasse kommen. Dafür setzte Josef brutale Gewalt ein. Ein Narr am Hof des ägyptischen Königs verglich Syrien nach der Steuereintreibung durch Josef mit einem Haufen abgenagter Knochen.⁴

Abgaben wurden auch in kleinerem Stil verpachtet. Es ging dann nicht um ganze Provinzen, sondern um kleinere Gebiete oder einzelne Orte. Hier wurden Einzelpächter oder kleinere Gesellschaften tätig. Diese Form gab es bereits in den griechischen Königreichen, die nach dem Tod Alexanders des Großen entstanden und sie bestand bis in die römische Zeit fort.

Zachäus, der Steuerpächter

Zu den Abgaben, die verpachtet wurden, gehörten die direkten Steuern wie Kopf- und Bodensteuern, indirekte Steuern, zum Beispiel auf den Verkauf von bestimmten Rohstoffen und Produkten, Ein- bzw. Ausfuhrzölle und Mautzahlungen, zum Beispiel für die Benutzung von Brücken. Welche Form der Steuerpacht hier im Lukastext im Blick ist, lässt sich nicht mit Bestimmtheit sagen. Aber es wird gesagt, dass Zachäus eine Steuerpachtgesellschaft leitet.

In der Nähe Jerichos liegt eine Jordanfurt, die heute die Verbindung nach Jordanien darstellt. Damit war Jericho eine wichtige Zollstation, an der Abgaben zu entrichten waren für die Waren, die über die Furt transportiert wurden. Dies stellte, neben anderen steuerlichen Einkünften, eine wichtige Einnahmequelle des Zachäus dar. Er wäre nach dieser Sicht der Chef einer lokalen Gesellschaft.

Das Lukasevangelium ist wie die daran anschließende Apostelgeschichte wohl nicht in Israel entstanden, sondern eher in einer der Städte in den stärker hellenistisch geprägten Gegenden Syriens, der heutigen Türkei oder sogar in Griechenland selbst. Diese Gebiete waren das Wirkungsfeld römischer Organisationen. Eine Leserschaft, die in einem solchen Umfeld zu Hause ist, sieht in Zachäus eine Verbindung zu den *publicani*, er gehörte einer vergleichbaren Berufsgruppe an.

3 Zitiert nach Wilfried Eckey: Das Lukasevangelium. Band 2: 11,1-24,53, Neukirchen-Vluyn 2004, S. 781.

4 Vgl. Winfried Eckey: a. a. O., S. 782f.

In Lukas 19 geht es nicht um eine einzelne, konkrete Form der Abgabepacht, sondern um das Gesamtphänomen und dessen Auswirkung für die Menschen. Steuerpächter sind eine Last und Plage für die Menschen. In Vers 8 kennzeichnet Zachäus sein Wirken mit dem Wort *sukofantein*, „abpressen“. „Es bezeichnet die Gewalt, die ökonomisch und politisch Mächtige gegen ökonomisch und politisch Schwache ausüben.“⁵ Das Einnehmen der überhöhten Abgaben ist durchgehend mit Gewaltanwendung verbunden.

Zachäus gehört also zu dieser Gruppe von Menschen, die sich unter Einsatz von Gewalt am Eigentum von anderen Menschen bereichern und ihnen so einen nachhaltigen Schaden zufügen. Zachäus ist nicht wie Levi in Lukas 5,27 Angestellter einer Pachtgesellschaft, er ist ihr Leiter. Er ist verantwortlich dafür, wie die Menschen beim Eintreiben der Abgaben behandelt werden. Er gibt die Aufträge, er legt fest, wie viel den Menschen zusätzlich abgenommen wird, er fordert die Untergebenen auf, die Forderungen mit Gewalt einzutreiben. Lukas 19 präsentiert dem Leser kein kleines Rädchen in der Maschinerie, sondern einen, der die Maschine bedient. Zachäus ist zu der gesellschaftlichen Schicht zu rechnen, die die Oberschicht unterstützt. Man spricht von der *retainer class*. Damit ist ein gravierendes Problem für die damaligen Gemeinschaften von Jesusanhängerinnen und -anhängern formuliert: Können solche Verbrecher und Gewalttäter zur Gemeinschaft dazugehören und wenn ja, unter welchen Bedingungen?

Die Größe seiner Verantwortung steht in einem negativen Verhältnis zu seiner Körpergröße. Der klein geratene Zachäus muss auf einen Baum klettern, um einen Blick auf Jesus und seine Anhängerschaft ergattern zu können. In der antiken Literatur werden etwas kleiner geratene Männer negativ bewertet. Die Anerkennung, die einem Mann zuteil wird, wächst mit dessen Körpergröße.

Die Hinwendung Jesu

Ab Vers 5 gibt Jesus durch seine Intervention der Geschichte eine besondere Wendung. Damit positioniert er sich auch in dem eben aufgezeigten Konflikt. Jesus *sieht* Zachäus. Dies leitet das Folgende ein, das die ganze Situation verändert. Sehen meint hier nicht nur den physischen Vorgang der Wahrnehmung, dass da ein kleiner Mann auf einem Baum sitzt. Sehen ist hier der Anfang eines Beziehungsgeschehens. Im Sehen wendet sich Jesus Zachäus zu. In alttestamentlicher Tradition bedeutet das Sehen Gottes seine Zuwendung zu den Schwachen und Notleidenden.⁶ Hier setzt das Sehen des Messias Jesus eine besondere Geschichte in Gang.

Jesus lädt sich selbst in das Haus des Zachäus ein. Er will der Gast des Gewalttäters sein. Bei jemandem zu Gast zu sein, bedeutete in der Antike zunächst die Versorgung des Gastes mit dem Lebensnotwendigen. Dazu gehörte in der Regel ein gemeinsames Essen als ein wesentliches Element bei der Aufnahme, Gestaltung und Pflege sozialer Beziehungen. Die Bewegung um Jesus war auf ihrem Weg nach Jerusalem auf solche Gastfreundschaft angewiesen, um mit Lebensmitteln versorgt zu werden. Darüber hinaus sind gerade im Lukasevangelium solche gemeinsamen Mahlzeiten Orte gelebter Gemeinschaft. Bereits in Lukas 5,27-32 geht es um die Gemeinschaft Jesu mit einem Zöllner: Er ruft Levi in die Nachfolge. Dieser antwortet auf den Ruf mit der Ausrichtung eines Gastmahles für Jesus und seine Gemeinschaft. Schon hier ruft diese Praxis Jesu den Unwillen von Pharisäern und Schriftgelehrten hervor, ähnlich wie in

5 Michael Wolter: Das Lukasevangelium. Handbuch zum Neuen Testament 5, Tübingen 2008, S. 614.

6 Vgl. Beitrag von Christl M. Maier zu Genesis 16,13 in diesem Heft.

Lukas 15,1-2. Dort wird das gemeinsame Mahl mit dem Annehmen von Sündern gleichgesetzt: Das Annehmen wird beim Essen konkret und umfassend erlebt. In Lukas 14,13 fordert Jesus auf, die Armen, Deklassierten und Kranken zu einem festlichen Essen einzuladen – im Gegensatz zu den Gastmahlen der griechisch-römischen Oberschicht. Gemeinhin diente so ein Festmahl der Pflege gesellschaftlich-politischer Kontakte in den oberen Gesellschaftsschichten und der Präsentation des eigenen Wohlstandes. Wer zu einem Festessen eingeladen wurde, zu dem wollte der Gastgeber gute gesellschaftliche Beziehungen aufbauen. Die Speisen, Getränke und das weitere Ambiente des Mahles präsentierten das Vermögen und den Geschmack des Einladenden. Manchmal schmückte man sich auch mit besonderen Gästen. Wer Jesu Anweisung folgte, tat gerade das Gegenteil: Mit den Armen von den Hecken und Zäunen war kein Staat zu machen.

Im Lukasevangelium geht es beim Essen nicht um eine schnelle Nahrungsaufnahme. Das Essen in Gemeinschaft macht einen wesentlichen Zug des Wirkens Jesu deutlich: Zu denen, die gesellschaftlich am Rande stehen und die kaum über soziale Kontakte verfügen, will Jesus Beziehungen aufbauen. In der Apostelgeschichte werden die Gemeinschaft der Jesusanhängerinnen und -anhänger und die Ausgestaltung dieser zu ihrem Erkennungszeichen. Ihr Miteinander zeichnet sich durch gemeinschaftliche Nutzung von Hab und Gut und durch gemeinsames Essen aus – das sowohl das Erinnerungsmahl an Jesus, aber auch eine Mahlzeit zur Sättigung umfasste (Apg 2,45-46 und 4,32-37).

Deshalb ist es theologisch von höchster Relevanz, dass sich Jesus bei Zachäus einlädt. Das kleine Wort: „Heute will ich ...“ macht darauf aufmerksam. Heute ist ein Signalwort bei Lukas. In Lukas 2,10 heben die Engel hervor, dass heute der Retter geboren ist. Nach der Schriftlesung in Lukas 4,21 betont Jesus, dass die Vision von Jesaja 61,1f., nämlich den Armen die frohe Botschaft zu verkünden, heute Realität geworden ist. Heute, jetzt ereignet sich etwas fundamental Bedeutsames. Die theologische Deutung erfolgt in Lukas 19 erst in Vers 9.

Die Selbsteinladung Jesu fordert den Widerspruch der Menschen in Jericho heraus. Der in Vers 7 formulierte Unwille gegenüber Jesu Verhalten qualifiziert Zachäus als Sünder, als Verbrecher, wie die Kirchentagsübersetzung es ausdrückt. Das Verständnis von Sünde/Sünden ist in der biblischen Literatur weit und differenziert. Ein wichtiger Zug ist, dass mit Sünde ein Verhalten bzw. eine Tat gemeint ist, die das soziale Miteinander schädigt oder gar zerstört (vgl. Ez 10,10-13 und Mi 2,1f.). Zachäus' gewalttätiges Eintreiben der Abgaben wird von den Umstehenden genau in dieser Linie verstanden und qualifiziert. Christliche Voreingenommenheit will sich sehr schnell gegen diese Haltung stellen und beurteilt sie als Hartherzigkeit.

Eine solche Position geht der Schwere des Konfliktes, der Lukas 19,1-10 zugrunde liegt, aus dem Weg und will alles mit christlicher Nächstenliebe zukleistern. Der Widerspruch in Vers 7 will ernstgenommen werden: Zachäus' Handeln hat Leid über viele Menschen gebracht. Wie soll man damit umgehen?

In der exegetischen Literatur findet sich der Interpretationsansatz, dass die ablehnende Reaktion der Menge für die negative Haltung des antiken Judentums gegenüber dem neu entstehenden Christentum steht. Eine solche Weise der Deutung begeht zwei Fehler: Sie nimmt das Problem, wie man mit begangener Schuld umgehen soll, in seiner Schwere nicht ernst. Des Weiteren entwickelt sie ein höchst problematisches Bild vom Judentum: Es wird zu einer Religion abgestempelt, die nichts von Vergebung hält. Texte wie Jesaja 40,1ff. und Ezechiel 18,21ff. sprechen aber eine ganz andere Sprache: Der Gott Israels ist voll Gnade und Treue (Ex 34,6).

Die Antwort des Steuerpächters

Die Geschichte steuert auf einen wichtigen Punkt zu: Zachäus akzeptiert Jesu Einladung. Die normalen Rollen sind hier vertauscht. Eigentlich müsste Zachäus der Einladende sein. Der Gast Jesus hat die Initiative übernommen, worauf Zachäus sofort reagiert. Er nimmt Jesu Angebot, mit ihm in Kontakt zu treten, freudig an. Dass Jesus bei Zachäus einkehrt, ruft die eben ausgeführte Reaktion hervor.

Wie genau die Kunde vom Kommen Jesu in das Haus des Zachäus gedrungen ist, spart die Geschichte aus. Was Zachäus in Vers 8 sagt, ist eine Reaktion auf die ablehnende Haltung der Menschen auf der Straße. Zachäus kündigt innerhalb seines Hauses an, zweierlei zu tun: die Hälfte seines Besitzes den Armen zu geben, und das, was von ihm und seinen Untergebenen mit Gewalt erpresst wurde, vierfach zu erstatten.

Der zweite Teil der Ankündigung kann gut mit verschiedenen Rechtstexten aus der griechisch-römischen Zeit verglichen werden. Amtsmissbrauch ist ein großes Thema in der antiken Literatur. So finden sich auch verschiedene Hinweise auf Straf- und Entschädigungszahlungen in solchen Fällen. Die Höhe solcher Zahlungen variiert: Ein Edikt des römischen Präfekten von Ägypten aus dem Jahr 49 n. Chr. droht die Zahlung des Zehnfachen von dem an, was erpresst wurde. Andere Texte sprechen vom drei-, vier- oder achtfachen Ersatz des Abgepressten.⁷ Die Zahlung dieser Ersatz- und Wiedergutmachungssumme ist ein klares Eingeständnis des Rechtsbruches und der verübten Gewalttaten. Zachäus verhält sich hier im Prinzip so, wie es Johannes der Täufer von den Zöllnern fordert: Sie sollen nur das, was die Abgabenbestimmungen fordern, eintreiben. Zusätzliches Abpressen von Geld und Waren sollen sie unterlassen (Lk 3,12-13).

Dieser Teil der Worte von Zachäus deckt sich mit damaliger Rechtspraxis. Die Summe der Ausgleichszahlung bewegt sich allerdings „im unteren Bereich des Schadenersatzes“⁸. Das kann man von dem ersten Teil der Ankündigung nicht sagen. Die Hälfte seines Besitzes will er den Armen geben. Es wird immer auf den Unterschied zu Lukas 18,22 hingewiesen: Dort fordert Jesus einen von den führenden Männern auf, sein ganzes Hab und Gut zu verkaufen und den Erlös den Armen zu geben. So könne er am ewigen Leben teilhaben. Von einer solchen Radikalität findet sich in Lukas 19 nichts. Die Reaktion des Zachäus sollte man jedoch nicht vorschnell als halbherzigen Schritt auf dem Weg des Reiches Gottes abtun. Eine solche Abqualifizierung biblischer Erzählfiguren geht mit einem westlichen Wohlstandspolster im Rücken leicht von den Lippen. Man verschließt sich den Zugang zu den Handlungsmöglichkeiten der Menschen in den antiken Gesellschaften.

Natürlich agiert Zachäus nicht so wie Levi, der seinen Platz an der Zollstelle verlässt (Lk 5,28: Das Nachfolgen meint hier die Bindung an Jesus). An dieser Stelle lohnt es sich, ein kleines Gedankenexperiment zu wagen: Wie sieht die berufliche Zukunft des Zachäus aus, wenn sich herumspricht, was er mit seinem Besitz macht? Wie reagieren die, mit denen er geschäftlich zu tun hat, seine Auftraggeber und andere, die zu seiner gesellschaftlichen Schicht gehören? Für die Oberschicht und deren Unterstützer war das, was Zachäus ankündigte, eine beinahe unmögliche Handlungsweise. Das entsprach nicht den in diesen Schichten anerkannten Verhaltensmöglichkeiten.

⁷ Belege bei Fritz Herrenbrück: Jesus und die Zöllner. Historische und neutestamentlich-exegetische Untersuchungen, WUNT 2/41, Tübingen 1990, S. 278f.

⁸ Wilfried Eckey: a. a. O., S. 787.

Für Besitz oder Reichtum brauchte man sich nicht zu schämen, eher im Gegenteil: Man durfte ihn zeigen, damit alle sehen konnten, wie erfolgreich man war. Das ist ein wesentliches Element der griechisch-römischen Gesellschaft über viele Jahrhunderte hinweg: Erfolg durfte und musste öffentlich präsentiert werden. Das gehörte unbedingt dazu. Erfolg in Politik und Wirtschaft bedurfte der öffentlichen Anerkennung. Erst das machte alles perfekt. Von daher geizte man nicht mit der Zurschaustellung, die antiken Hinterlassenschaften in Städten wie Rom, Korinth und Ephesus zeigen das. Die Möglichkeiten, den eigenen Reichtum zu präsentieren, waren zahlreich: Mitfinanzierung öffentlicher Bauten, Ausrichtung von Theateraufführungen, Geschenke für Tempel der Stadt. Hier wurden nicht nur vermögende Einzelpersonen tätig, sondern Personengruppen, die ihre wirtschaftliche Kraft zur Finanzierung bestimmter Projekte vereinigten. Als Anerkennung und Dank wurden für solche Personen Ehren tafeln angebracht, von denen viele in den archäologischen Museen der antiken Städte heute noch zu sehen sind.

Die Unterstützung von Armen gehörte jedenfalls nicht zu den von Reichen erwarteten Handlungsmöglichkeiten. Römische Kaiser finanzierten zwar für die Unterschicht Roms kostenlose Getreidezuteilungen; diese dienten aber eher der Verhinderung von Hungerrevolten in der Hauptstadt, als dass es eine Hilfeleistung für Arme zur Verbesserung ihrer Lage gewesen wäre. Das Vorhaben von Zachäus entsprach nicht dem, was von ihm erwartet wurde. Er bricht so mit dem Verhaltenskodex seiner gesellschaftlichen Schicht. Für eine Unterstützung der Armen gab es wenig Verständnis in den oberen Schichten des *Imperium Romanum*. Arme galten, wie viele Beispiele aus der antiken Literatur zeigen, als eine minderwertige Form von Menschen. Der römische Historiker Sallust bezeichnet die Unterschicht Roms als Brackwasser im Kiel eines Schiffes.⁹

Auch wenn es „nur“ die Hälfte ist, was er von seinem Hab und Gut den Armen gibt – er verlässt die von ihm erwarteten gesellschaftlichen Handlungsräume und so auch die gesellschaftliche Gruppe, zu der er bisher gehörte. Die Konsequenzen für den Chef einer Steuerpachtgesellschaft sind beträchtlich: Er ruiniert die Basis seines Geschäftsmodells. So einer erhält bei der Versteigerung neuer Lizenzen nicht mehr den Zuschlag. Ihm traut man nicht mehr zu, den Job richtig zu machen. Sich so deutlich von seinem Besitz und dem Erwerb seines Besitzes zu distanzieren, zeigt eine grundsätzliche Lebenswende.

Aus der Logik der Geschichte heraus kann man ersehen, wie sich das Lukasevangelium das Zustandekommen von Umkehr von den falschen Lebenswegen vorstellt. Jesus und seine Bewegung zeichnen sich durch ein integratives Verhalten aus. Bei der Aufnahme von sozialen Kontakten zu den sogenannten Sündern wird nicht auf die vollzogene Umkehr der Sünder gewartet. Die Aufnahme sozialer Beziehungen schafft ein Klima, in dem die Abkehr vom falschen Lebensweg geschehen kann. Das Miteinander kann als Unterstützungsrahmen und -raum für die begonnene Umkehr verstanden werden. Eine Gemeinschaft kann hier helfend und stützend wirken. Die Aufgabe wird nicht der einzelnen Person als alleinige Last aufgebürdet. Für einen wie Zachäus, der anfängt, soziale Brücken abubrechen, ist die Perspektive neuer Beziehungen lebenswichtig. Genau das ist die Option, die das Lukasevangelium für die Bearbeitung des in unserem Text verhandelten Konfliktes stark machen will.

9 Karl Büchner (Hrsg.): Gaius Sallustius Crispus: Die Verschwörung des Catilina, Stuttgart 1967, Kapitel 37.

Rettung für die Gemeinschaft im Haus des Zachäus

Jesus wiederum reagiert auf die Ankündigung des Zachäus: Er spricht davon, dass die Gemeinschaft im Haus des Zachäus Rettung erfahren hat. Wörtlich steht im griechischen Text: *oikos*, „Haus“. Darunter verstehen wir heute lediglich das Gebäude. In biblischen Texten ist hier eine Personengruppe im Blick. Das „Haus des Vaters“ meint die Familie in der Abstammungslinie des Vaters, des Familienoberhauptes (z. B. Gen 24,38). Das Haus wird in der Antike auch als Wirtschaftseinheit verstanden und umfasst alle, die dort leben und arbeiten. Für die im Haus des Zachäus lebenden Menschen hat sich etwas Grundlegendes verändert. Durch Jesu Handeln ist der ganzen Hausgemeinschaft Rettung zuteilgeworden.

Rettung ist ein zentraler theologischer Begriff. In Lukas 1,69.71 ist die Vorstellung von Rettung in Exodusbild eingebunden. Die Rettung, die von dem Kind in der Krippe erhofft wird, steht in einem engen sachlichen Verhältnis zur Befreiung Israels aus der Sklaverei in Ägypten. Lukas 1,68 verweist explizit auf die Befreiungstat Gottes. Lukas 1,71 spricht von der Rettung vor den Feinden. Der Lobgesang des Zacharias, der insgesamt als Psalm zu verstehen ist, rezipiert hier die Vorstellung der Psalmen, dass Gott die Gottesfürchtigen vor den gottlosen Gewalttätern bewahrt. Es geht hier um real erlebte Gewalt, unter der die Menschen leiden. Rettung meint hier jeweils Befreiung aus lebenszerstörenden Beziehungen. Jesus wird im Lukasevangelium als Retter verstanden, der die Befreiung Gottes vollzieht. Deswegen steht sein Wirken unter dem Motto aus Jesaja 61,1f.: „Freilassung den Gefangenen“ (Lk 4,18). Die dort angekündigte Rettung und Befreiung wird Wirklichkeit. In Lukas 4,21 nimmt Jesus die Sätze aus Jesaja 61 für die eigene Person und das eigene Handeln in Anspruch – er bringt Befreiung und frohe Botschaft für die Armen. Wie das Jubeljahr in Levitikus 25, auf das in Jesaja 61 verwiesen wird, den Verschuldeten helfen soll, so zielt Jesu Handeln auf die Befreiung der Unterdrückten und die frohe Botschaft für die Armen.

Im neutestamentlichen Kontext hat das Wort Retter noch einen besonderen Verstehenshintergrund. Kaiser Augustus hatte den lange Jahre andauernden römischen Bürgerkrieg beendet und dem Reich Stabilität gebracht. Viele feierten ihn deswegen als Retter.¹⁰ Größer könnte der Unterschied zwischen den beiden Vorstellungen von Rettung nicht sein. Augustus hatte den Bürgerkrieg lange Zeit aktiv mit betrieben und viele Menschen aus purer Machterhaltung über die Klinge springen lassen. Seine Rettung basiert auf zahlreichen Blutbädern wie der Plünderung von Perugia 40 v. Chr. und der Seeschlacht von Actium 31 v. Chr., bei der seine Feinde endgültig ausgeschaltet wurden. Rettung ist hier die Durchsetzung von brutalen Machtinteressen.

Das Lukasevangelium stellt sich Rettung anders vor, nämlich als den Vollzug einer integrativen Praxis, die Trennungen, Ausgrenzungen, Diskriminierung und Feindschaft überwindet. Das Handeln Jesu und seiner Nachfolgegemeinschaft zielt von Beginn an auf Integration der Ausgegrenzten ab. Jesu Mahlgemeinschaften mit den unterschiedlichen Menschengruppen stellen den Erlebnisraum dieser Praxis par excellence dar. Diese besondere Programmatik Jesu findet sich auch in der Deutung des Todes Jesu im Lukasevangelium wieder. Im Tode bittet Jesus um Vergebung für seine Mörder (Lk 23,34). Auch in den Erfahrungen von Folter und Tod weicht Jesus nicht von seiner Grenzen und Feindschaft überwindenden Mission ab. Er ruft mit seinem letzten Atem nicht zur Vergeltung sondern zur Vergebung auf.

¹⁰ Vgl. u. a. die Kalenderinschrift der griechischen Stadt Priene in der heutigen Westtürkei bei Martin Ebner: Die Stadt als Lebensraum der ersten Christen. GNT 1,1, Göttingen 2012, S. 151-153.

Folgerichtig können zwei Jünger, die nach der Kreuzigung auf dem Weg nach Emmaus sind, erst in der praktizierten Mahlgesellschaft verstehen, was Auferstehung bedeutet (Lk 24,30-31). Die Mahlgesellschaft der Nachfolgebewegung wird so zum Ort, an dem an Jesus erinnert wird und an dem der Auferstandene gegenwärtig ist. Die Gemeinschaft setzt so das integrative Wirken Jesu fort.

In der christlichen Tradition hat sich ein Verständnis vom Wirken Christi entwickelt, das allein dem Sterben und der Auferstehung Jesu Christi eine heilsrelevante Bedeutung zumisst. Kreuz und Auferstehung Christi bringen den Menschen die Vergebung der Sünden vor Gott. Das Lukasevangelium bringt hier eine andere Sicht. Deswegen steht es bis in die jüngste Zeit im Verdacht, eine falsche Theologie zu vertreten, die die wirkliche Bedeutung des Kreuzes Christi verdunkelt.¹¹ Eine solche Sicht geht mit vorgefassten Vorstellungen, wie das göttliche Heil zu den Menschen kommt, an die neutestamentlichen Texte heran. Dabei wird übersehen, dass diese Texte sich zentrale Dinge ganz anders vorstellen: Die Rettung und Befreiung kommt zu den Menschen, indem Jesus (und die ihm Nachfolgenden) mit ihren Taten Trennendes durchbrechen und soziale Kontakte aufbauen. In der so entstehenden Gemeinschaft kann Rettung konkret erfahren werden. In Bezug auf Zachäus heißt das: Er erlebt die von Gott kommende Rettung, indem er nicht mehr ein gewalttätiger Erpresser ist. Dies strahlt auf die Hausgemeinschaft aus: Alle, die zu dieser Gemeinschaft gehören, sind nun nicht mehr Teil des Systems von Gewalt. Bedienstete oder Sklaven des Zachäus sind sicherlich in seine geschäftlichen Tätigkeiten involviert. Sie sind also Mittäter. Auch ihnen gilt die Zusage des Heils. Durch die Weitergabe des Besitzes an Arme baut die Hausgemeinschaft selbst heilvolle soziale Beziehungen auf und wird so Teil eines Beziehungsnetzes. Damit wird auch der Konflikt des Zachäus mit der Menge auf der Straße einer Lösung näher gebracht. Die Feindschaft kann durch die Wiedergutmachung beendet werden.

Jesus bezeichnet Zachäus als einen Sohn Abrahams. Damit betont Jesus, dass er zu Israel, dem Volk Gottes, gehört. Die Integration des Zachäus in menschliche Beziehungen und Bindungen wird damit noch einmal hervorgehoben. Gleichzeitig unterstreicht die Bezeichnung, dass auch für Zachäus der Heilswille Gottes gilt, der im Bund mit Abraham und Sara und all ihren Nachfahren seine Grundlage hat (Gen 15 u. 17). Der Bund Gottes mit Israel beschreibt und deutet das Beziehungsgeschehen zwischen Gott und Israel. Gott steht zu Israel und sagt seinem Volk Rettung und Befreiung zu. Die Integration des Zachäus und der Gemeinschaft in seinem Haus beziehen sich nicht nur auf die zwischenmenschliche Ebene, sondern betreffen auch die Beziehung zum Gott Israels. Diese Formulierung zeigt auch, wie sehr das Lukasevangelium in den jüdischen Traditionen verwurzelt ist. Der Bund Gottes mit Israel ist hier in Vers 9 der theologische Bezugspunkt.

Der Mensch Jesus

Die Kirchentagsübersetzung geht in ihrer Wiedergabe von Vers 10 einen anderen Weg als viele gängige Bibelübersetzungen. Der Vers wird nicht mehr als Teil der wörtlichen Rede Jesu verstanden, sondern als Kommentar des Lukas zum Wirken Jesu in dieser

¹¹ Vgl. Gerhard Barth: Der Tod Jesu Christi im Verständnis des Neuen Testaments. Neukirchen-Vluyn 1992.

Geschichte. Solche exegetischen Entscheidungen sind möglich, da im griechischen Text des Evangeliums keine Anführungszeichen zu finden sind. Wie weit die wörtliche Rede im Text geht, ist jeweils zu klären.

Vers 10 nimmt von der Sache her die Formulierung aus Lukas 5,32 auf: „Ich bin nicht gekommen, um Gerechte zu berufen, sondern um die zur Umkehr zu rufen, die Unrecht tun.“ Dort spricht Jesus in der ersten Person Singular. Dieser Teil ist eindeutig wörtliche Rede. In Lukas 19,10 steht das Subjekt des Satzes in der dritten Person Singular. Es ist der *hyios tou anthropou*. Meistens wird dieser griechische Ausdruck mit „Menschensohn“ übersetzt. Die Kirchentagsübersetzung übersetzt hier anders: „Der Mensch Jesus ...“. Wie der Ausdruck *hyios tou anthropou* theologisch zu deuten ist, darüber sind unendlich viele Seiten geschrieben worden.

Zentraler Bezugspunkt für die Debatte um den sogenannten „Menschensohn“ ist Daniel 7,13f. Dort sieht Daniel in einem Traum nacheinander vier gewaltige Tiere (einen Löwen mit Adlerflügeln, einen Bären, einen Panther mit vier Flügeln und vier Köpfen und ein nicht genauer klassifiziertes, monströses Tier). Sie steigen aus dem Meer, um mit Macht und Gewalt in der Welt zu herrschen (Dan 7,2-8). Diese Tiere trifft das göttliche Gericht, das ihrem Unwesen ein Ende setzt (Dan 7,9-12). Die Tiere stehen für menschliche Imperien, die die Welt und insbesondere Israel mit Gewalt unterdrücken. Die Vision schließt mit dem Erscheinen eines Menschen (genauer: wie eines Menschen, aramäisch: *kebar enosch*). Er wird vor den Thron Gottes gebracht, wo er Macht, Ehre und Reich erhält. Das aramäische *bar-enosch* bedeutet einfach „Mensch“ und entspricht dem hebräischen *ben-adam* in Ezechiel 2,1, Psalm 8,5 u. a.¹² An diesen Stellen ist der Mensch als einzelnes Exemplar seiner Gattung im Blick. Die Formulierung *ben-adam* macht deutlich, dass der Benannte ein Mensch ist, genauer: von einem Menschen abstammt. Innerhalb von Ezechiel wird der Prophet von Gott mit *ben-adam* angesprochen. Damit ist das Menschsein des Propheten im Gegenüber zu Gott im Blick.

In Daniel 7 dient das aramäische *bar-enosch* ebenfalls zur Verdeutlichung eines Kontrastes und zwar zwischen den Weltreichen der Menschen und der zukünftigen Welt Gottes. „In der Bilderwelt von Daniel 7 repräsentiert der ‚Menschengestaltige‘ zunächst nur das Menschliche gegenüber den unmenschlichen Bestien.“¹³ Die hier mit visionären Mitteln gezeichnete zukünftige Welt wird „im Gegensatz zur bestialischen Herrschaft bisheriger Weltreiche zutiefst humane Züge“ haben. Nach dem göttlichen Gericht beginnt eine Zeit, die sich qualitativ völlig von der Zeit der tierischen Imperien unterscheidet. Die zukünftige Welt Gottes wird durch einen Menschen repräsentiert. Der Mensch ist ein Gegenbild zur der als gewaltsam erfahrenen Gegenwart. Die Zukunftsperspektive von Daniel 7 ist, dass die von Gott kommende zukünftige Welt wahrhaft menschlich ist. Der wie ein Mensch ist, ist Repräsentant der von Gott kommenden, zukünftigen Welt. Er steht im Kontrast zu den Reichen der Welt. Dieses Verständnis von Daniel 7 liegt den neutestamentlichen Texten, in denen der *hyios tou anthropou* vorkommt, zugrunde.

Viele Ansätze sehen in dem *hyios tou anthropou* einen mehr oder weniger klar umrissenen Hoheitstitel, der innerhalb der antiken jüdischen Literatur eine Richtergestalt

12 Vgl. auch Martin Leutzsch: Glossarartikel *ben adam*, *bar enosch*, *hyios tou anthropou*. In: Ulrike Bail u. a. (Hrsg.): *Bibel in gerechter Sprache*, Gütersloh 2011, S. 1787-1788.

13 Rainer Albertz: *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*. GAT 8,2, Göttingen 1992, S. 662f.

meint, die Gottes Gericht über diese Welt bringt. Diese Vorstellung wird dann in neutestamentlichen Texten auf Jesus übertragen, der im Gegensatz zum Menschensohn im jüdischen Henoch-Buch oder dem vierten Esra-Buch eben nicht das vernichtende göttliche Gericht bringt.¹⁴

Diese antithetische Gegenüberstellung nimmt zum einen nicht wahr, dass auch neutestamentliche Texte vom Gericht Gottes an der Welt ausgehen (vgl. Mt 25,31-46). Zum anderen wird nicht recht deutlich, warum genau diese Vorstellung aus Daniel 7,13f. auf Jesus übertragen wurde. Der Grund kann nicht allein in der Funktion als Richter im göttlichen Gericht liegen, sondern muss mit der Art und Weise zusammenhängen, wie der „Menschengestaltige“ in Daniel 7,13 agiert und gezeichnet wird – nämlich in seinem Kontrast zu den menschenmordenden Imperien dieser Welt.

In den neutestamentlichen Texten zeichnet sich Jesus ebenfalls durch seinen Gegensatz zu den unmenschlichen Zuständen in dieser Welt aus. In Markus 10,42-45 wird das dienende Wirken des *hyios tou anthropou* im krassen Gegenüber zu den menschlichen Herrschern gesehen, die den Völkern Gewalt antun.

Der Mensch Jesus agiert in der Begegnung mit Zachäus im System der Abgabepacht. Dieses Steuer- und Abgabensystem plünderte Menschen aus. Es hatte das klare Ziel, dass die Mächtigen für ihren Lebenswandel und für den Erhalt und die Sicherung ihrer Macht genügend finanzielle Mittel zur Verfügung hatten. Damit präsentiert es sich als ein System, das menschliches Leben einschränkte und zerstörte.

Der Mensch Jesus stiftet durch sein Handeln neue menschliche Beziehungen. Dadurch ist der Mensch Zachäus nicht mehr Teil des unterdrückerischen Systems, sondern er gehört einem Netz lebendiger menschlicher Beziehungen an. Dort hilft er den Armen, anstatt Menschen weiter mit Gewalt zu bedrängen. In gesamtbiblischer Perspektive kann Zachäus so sein Menschsein leben, wie es in den Schöpfungstexten der Genesis (Gen 1-3) gedacht ist: Menschliches Leben ist ein Leben in Beziehungen. Menschen sollen nicht für sich allein leben. Sie sollen einander ein helfendes Gegenüber sein (Gen 2,18).

Sprachlich könnte das *hyios tou anthropou* auch mit „ich“ übersetzt werden. Damit wäre Vers 10 klar Teil der wörtlichen Rede Jesu gewesen, ein Satz mit dem Jesus sein Wirken selbst beschreibt. Die Kirchentagsübersetzung möchte aber etwas verdeutlichen, das bei der Übersetzung mit „ich“ nicht so klar zum Ausdruck kommt: In Lukas 19,1-10 gewinnt Zachäus seine *Menschlichkeit* wieder. Dies bewirkt der Mensch Jesus. Die besondere Qualität des Handelns Jesu im Gegenüber zum unmenschlichen Herrschaftssystem soll durch die Betonung des Menschseins Jesu besonders hervorgehoben werden. Die Übersetzung versteht dies als erklärenden Erzählkommentar zur Besonderheit des Handelns Jesu und nicht als Worte Jesu, der von sich in der dritten Person Singular spricht.

¹⁴ Vgl. u. a. Gerd Theißen und Annette Merz: Der historische Jesus. Göttingen ²1997, S. 475.

Praktisch-liturgische Skizze

SUSANNE WOLF

Jesus sieht im Vorübergehen und mit Nachhaltigkeit

Die Erzählung um Zachäus ist eine Aufbruchsgeschichte in Begegnung. Wie ein Fächer entfalten sich die Szenen und spiegeln, dass Gottes Ansehen Veränderung möglich macht. Nach und nach werden die Personen in die Handlung eingeführt. Wir sind gefragt nach unserer Zusammengehörigkeit mit ihnen und unserer Distanz.

Zachäus stellt als korrupter Unternehmer seine Dienste dem römischen Staat zur Verfügung. Bei der gemeinsamen Sache mit den Besatzern wirtschaftet er kräftig in die eigene Tasche. Die Leute blicken auf ihn herab, nicht nur wegen seiner kleinen Gestalt. Vermutlich sprechen sie seinen Namen „der Gerechte, der Reine“ verächtlich aus. Nach allen moralischen Regeln ist er ein schlechter Mensch.

Doch etwas anderes ist auch in ihm. Zumindest an diesem Tag, als Jesus durch Jericho hindurchzieht, seiner letzten Station vor Jerusalem. Es lässt Zachäus sehnsüchtig auf den Baum klettern wie einen kleinen Jungen (Lk 18,17), um zu sehen „wer er sei“ (V. 4). Da ist eine aktiv ahnende Seite in Zachäus, die noch wachsen kann, die noch nicht fertig ist. Der Evangelist Lukas lässt ihn auf einen Feigenbaum klettern, jenen, der für Israel steht: An ihm sollen schöne Früchte wachsen, sonst besteht die Gefahr, dass er abgehackt würde (Lk 13,6-9).¹⁵

Was genau Zachäus zu der Herzensfrage – „Wer er sei?“ – bewegt, verrät uns der Text nicht. Doch liegen Aspekte seiner Verlorenheit und seiner Sehnsucht auf der Hand. Sicherlich hat er seinen Beruf bewusst gewählt, damals. Vielleicht angeregt auch durch die Sorge nach Existenzsicherung. Doch was er einmal mit Willen tat, mag ihn heute gegen seinen Willen gefangen halten (Lk 9,24). Das Geld und die Umstände, die ihm dadurch blühen, binden ihn. Er verliert an vielem: Gewissen, Freundschaften, soziale Einbettung. Zachäus ist darin verloren, so verloren wie der verlorene Sohn, der eine am Schweinetrog, der andere im Baum, und dann später am Tisch. In unserer Sicht oft ein großer Unterschied, weil der „Reichtum in der Welt viel Unrecht vergessen macht“¹⁶. In der Begegnung mit Jesus liegt für Zachäus Hoffnung.

Jesus ist auf der Durchreise, eine vorübergehende Erscheinung, und sieht Zachäus oben im Baum. Er weiß, dass er heute bei ihm sein muss. „Der aus sich herausgehende Gott sucht [die Menschen] mit göttlicher Notwendigkeit.“¹⁷ Jesus schaut Zachäus gnädig an in seiner Einsamkeit, er schaut ihn gütig an in seinem Reifungsprozess. Es ist ein beziehungsstiftender Blick, der Ansehen schenkt. Im Affenzahn rutscht Zachäus vom Baum und deckt Jesus den Tisch. Weil Liebe nicht verschoben werden kann. Weil dieser Moment des sich Veränderns auch eine dramatische Dichte hat. Zachäus tischt auf, die Speisen und sein Leben. In Jesu Augen erhält er nochmal Bewegungs- und Handlungsfreiheit. Mit großer Sensibilität wird die Sünde ans Licht geholt, ohne den Sünder bloßzustellen oder zu verurteilen. Jesu Kommen gibt dem Verlorenen neuen Lebensraum. In den Versen 6-8 wird in Kurzform erzählt, was in Wirklichkeit ein langer Prozess gewesen sein muss.

Denn, Jesus kehrt ja bei ihm ein, kommt, bei ihm zu wohnen (Gal 2,20). Und er bleibt (im Griechischen: *menein!* V. 5). Außer Zachäus kennen nur die Emmausjünger das Bleiben Jesu (Lk 24,13-35). Jesu Blick macht Raum für eine längere Beziehung. Die Tischgemeinschaft lässt Zachäus sehen und schmecken, wie freundlich der Herr ist.

¹⁵ Vgl. ter Linden: a. a. O., S. 73.

¹⁶ Helmut Gollwitzer, zitiert nach Linz: a. a. O.

¹⁷ Wimmer: a. a. O., S. 124.

Im Lukasevangelium findet Jesus geschlossene, geschützte Räume oft dank der Initiative anderer. Alle Häuser, die ihm Herberge schenken, werden ihm von freiwilligen Gastgebern geöffnet (Lk 5,29 und 7,36). Hier aber lädt er sich selbst ein, trifft seine Wahl der Herberge, kehrt „bei einem Sünder“ (V. 7) ein. In Entsprechung formuliert Dietrich Bonhoeffer seine Antwort auf die Frage „Was ist der eigentliche Ort der Kirche?“: „Er ist nicht von vornherein konkret anzugeben. Es ist der Ort des gegenwärtigen Christus in der Welt. Gottes Wille erwählt diesen oder jenen Ort dazu.“¹⁸ Jesus kehrt bei Zachäus ein.

Doch der Oberzöllner von Jericho ist es, der dem, der weder Fuchsbau, noch Vogelneest hat (Lk 9,58) ein Dach über dem Kopf bietet. Die Begegnung ist wechselseitig. So kommt nicht nur Zachäus' Haus zum Heil, sondern auch der Heiland zu einem Haus. Das letzte Mal auf seinem Weg überwindet Jesus eine Schwelle.

Die Leute reagieren entsetzt. Während sie zu Beginn der Erzählung noch als Menge beieinander sind, um Jesus zu sehen, murren sie nun. Jesus konfrontiert sie mit seiner radikalen Botschaft, mit seiner „Entfeindungs Liebe“¹⁹. Er macht sich zum Mitmenschen des ausgegrenzten und sich selbst ausgrenzenden Zachäus. Und diesem gehen die Augen für seine Mitmenschen auf. Als ein ab heute Geretteter gestaltet Zachäus sein Leben anders weiter. Er ist eingeschlossen in das vom Propheten verheißene Heil (Jes 49,6), das Jesus Christus allem Volk gebracht hat (Lk 2,10f.).

Literatur

Dietrich Bonhoeffer: Das Wesen der Kirche. Aus Hörernachschriften zusammengestellt von Otto Dudzus (Hrsg.), München 1971, S. 21f.

Nico ter Linden: Es wird erzählt ... Das Leben Jesu nach Lukas und Johannes, die Geschichte der Apostel und die Offenbarung, Band 6, Gütersloh 2004, S. 72-74.

Manfred Linz: 3. Sonntag nach Trinitatis, Lukas 19,1-10. In: Georg Eichholz (Hrsg.): hören und fragen, Band 5, Neukirchen-Vluyn, 1976, S. 325-332, hier: S. 328.

Ulrich Wimmer und Reiner Strunk: 19. Juni. Dritter Sonntag nach Trinitatis. In: Predigtstudien 1983, V/2, S. 123-130.

¹⁸ Bonhoeffer: a. a. O., S. 21f.

¹⁹ Pinchas Lapide

Hinweise zur Gestaltung

Die Erzählung der Begegnung zwischen Zachäus und Jesus lässt sich in der Bibelarbeit szenisch gliedern, wobei in jeder Szene die neu eingeführte Person oder die Personen im Vordergrund stehen können.

Er wollte unbedingt Jesus sehen und wissen, wer das ist

Welche Frage ist mir in meinem Glauben zurzeit besonders wichtig? Welche Sehnsucht ist in mir? Welche Bäume würde ich dafür erklimmen? Wann habe ich mich zuletzt wirklich ansehen lassen?

Heute muss ich in deinem Haus bleiben

Jesu Einkehr lässt Überraschungen erwarten. Was meinst du? Welche wären es in deinem Leben?

Als die Leute das sahen, regten sich alle auf

Verstehst du sie, die Leute? Wann gehörst du zu ihnen und wann nicht? Wende dich deiner Nachbarin zu. Können sie sie verstehen?

Heute ist die Gemeinschaft in diesem Haus gerettet worden

Wofür bist du dankbar? Was an deinem Leben ist heil? Versuche Worte zu finden im Gebet.

Das Verlorene zu suchen

Als Auftakt zur Bibelarbeit könnten auch Murmelgruppen die Kirchentagsteilnehmenden mit folgenden Fragen einstimmen: Wann ist die beste Zeit etwas zu tun? Welche Menschen sind die Unentbehrlichsten? Welches Werk ist dir das Wichtigste? Sie sind angelehnt an ein legendäres Märchen von Leo Tolstoi.²⁰ Die drei Fragen beschäftigen einen König. Keiner seiner Gelehrten ist in der Lage, ihm bei der Beantwortung zu helfen. Schließlich bringt ein Einsiedler als Pilger den König die Erkenntnis: Die wichtigste Zeit ist der Augenblick, der unentbehrlichste Mensch ist der, mit dem uns der Augenblick zusammenführt und das wichtigste Werk besteht darin, genau diesem Gutes zu tun.

²⁰ Jon J. Muth (Hrsg.): Die drei Fragen. München 2003.

Liturgische Elemente

Wohnen

DOROTHEE SÖLLE

du hast schlaf jetzt weiter gesagt ich gehe
das war ungewöhnlich
weil ich sonst frühstück mache

du hast meine decke glatt gestrichen
das war ungewöhnlich
weil es zuletzt meine mutter getan hat
als ich krank lag

du hast ein licht in den augen gehabt
das ich noch nicht gesehen hab
das war ungewöhnlich
darin kann ich wohnen

aus: Dorothee Sölle: spiel doch von brot und rosen. gedichte, Berlin 1981, S. 80.

Gebet

WILHELM BRUNERS

Gott
weil
ich mit dir
noch nicht
zu ende bin

muss ich dir
immer wieder
zu nahe treten

stolpere ich manchmal
über deine Füße
deinen Mund
dein Schweigen

nur eines will ich nicht
dich entlassen aus meiner Nähe
weil ich mit dir
noch nicht zu ende bin

*aus: Wilhelm Bruners: Verabschiede die Nacht. Gedichte – Erzählungen – Meditationen –
Biblisches, Düsseldorf 1999, S. 94.*

Manchmal

WILHELM BRUNERS

manchmal
fehlt mir
der mut
zu mir selbst

ich wünsch
mir dann
daß du ihn hast
zu mir

manchmal
fehlt mir
die ehrfurcht
vor mir selbst

ich wünsch
mir dann
daß du sie hast
vor mir

manchmal
fehlt mir
die hoffnung
auf mich selbst

ich wünsch
mir dann
daß du sie hast
auf mich

manchmal
fehlt mir
der glaube
an IHN

ich wünsch
mir dann
daß du ihn hast
für mich

*aus: Wilhelm Bruners: Schattenhymnus. Biblische Meditationen, Düsseldorf 1989,
S. 56.*

Vorbereitungsgebet

SUSANNE WOLF

Wenn du uns die Augen öffnest, Gott,
sehen wir unsere Schuld:
Die Schöpfung seufzt, doch wir reden uns heraus.
Die Kreatur harrt, doch wir kreisen um uns selbst.

Stille

Wenn du uns die Augen öffnest, Gott,
sehen wir dein Erbarmen:
Erneuere uns, dass wir deinen Willen erkennen und tun.

Gott öffnet unsere Augen und erneuert uns:
Deine Güte ist mir vor Augen,
und ich wandle in deiner Wahrheit. (Ps 26,3)

*aus: Martin Evang u. a. (Hrsg.): Nimm an unser Gebet. Gebete im Gottesdienst an
Sonn- und Feiertagen im Kirchenjahr, Neukirchen-Vluyn 2011.*



Gottesschau und Mahl auf dem Sinai – Exodus 24,9-11

Übersetzung für den Kirchentag Berlin – Wittenberg 2017

⁹Mose und Aaron stiegen hinauf (auf den Berg Sinai) und mit ihnen Nadab und Abihu und sieben Älteste Israels. ¹⁰Sie sahen die Gottheit Israels: Unter ihren Füßen war etwas wie ein Kunstwerk aus Lapislazuli, so klar wie der Himmel selbst. ¹¹Aber sie streckte ihre Hand nicht gegen die Menschen aus, die Israel repräsentierten. Sie schauten die Gottheit und aßen und tranken.

Übersetzung in Leichte Sprache

Mose geht auf den Berg.
Wichtige Israeliten gehen mit.
Sie gehen auf den Berg.
Auf dem Berg sehen sie Gott.
Der Boden leuchtet.
So blau. So klar. So wie der Himmel.
Gott ist freundlich.
Die Menschen sind auf dem Berg.
Sie sehen Gott. Ohne Angst.
Dann essen die Menschen.
Und sie trinken. Zusammen.
Auf dem Berg.

Gottesschau ohne Furcht

JOHANNES TASCHNER

Auf dem Gottesberg findet nach der Befreiung Israels aus Ägypten ein einmaliges Essen statt, das es in dieser Gestalt vorher so noch nicht gegeben hat und so auch nicht wieder geben wird. Mose, Aaron und dessen zwei Söhne nehmen samt den 70 Ältesten dieses feierliche Mahl ein und sehen dabei den Gott Israels. Gott zu sehen ist nach Aussage vieler biblischer Texte immer gefährlich (Gen 32,31, Jes 6,5-7, Ri 13,22, Dtn 5,23 u. ö.). Das Besondere an der Gottesschau, von der in unserem Text berichtet wird, ist jedoch, dass niemand hier etwas zu fürchten braucht. Ausdrücklich heißt es, dass die Gottheit ihre Hand nicht gegen die austreckt, die an dieser Mahlzeit teilnehmen. Es ist geradezu eine einträchtige Szene. Sie ist ein Höhe- und Glanzpunkt in der ja sonst eher konflikträchtigen Beziehung zwischen Gott und Mensch.

Heutige Leser und Leserinnen, deren Weltbild von der empirischen Naturwissenschaft geprägt ist, werden Schwierigkeiten damit haben, dass in dieser Szene vom „Sehen Gottes“ die Rede ist. Solche Erfahrungen gehören nicht gerade zum Grundrepertoire unserer Alltagserfahrungen. Natürlich könnten wir jetzt zu den klassischen Interpretationstricks greifen und von „mythischer“ Redeweise sprechen und nach allen Regeln der Kunst das „Entmythologisierungsprogramm“ anwerfen, indem wir versuchen, eine Wahrheit hinter dem Mythos heraus zu destillieren. Doch dann wäre zu befürchten, dass wir am Ende ein sehr abstraktes Destillat in Händen halten und die Anschaulichkeit biblischer Rede von Gott auf der Strecke bleibt.

Es lässt sich zeigen, dass die Frage: „Wie kann es sein, dass Menschen Gott sehen?“ oder besser: „Wie kann es sein, dass Menschen heute Gott nicht mehr sehen, wenn es ihn gibt?“ eine der Kernfragen unseres Textes selbst ist. Der größere Erzählzusammenhang, in den unsere kleine Szene eingebettet ist, lässt sich als eine Herleitung dafür lesen, dass es nach dieser Mahlzeit mit der Schau der Gottheit Israels keine weitere mehr geben wird. Erst, wenn wir diese Mahlzeit in ihrem größeren Zusammenhang lesen, wird die Einzigartigkeit dieser Begegnung deutlich und damit auch, warum es keine Wiederholung geben kann. Natürlich stellt sich dann die Frage, warum sie überhaupt noch erzählt wird.

Der Spannungsbogen

Moses' Berufung ereignet sich auf eben jenem Berg, zu dem Israel nach seiner Befreiung kommen wird, um dort einen Gottesdienst zu feiern (Ex 3,12). Nach der Schilderung der dramatischen Ereignisse in Ägypten und den ersten Wochen der Wanderung durch die Wüste tritt genau das ein: Israel zieht in das Gebiet Sinai und kommt schließlich an besagtem Berg an (Ex 19-34). Jetzt ist der Zeitpunkt für den Gottesdienst gekommen, von dem in der Berufungsgeschichte die Rede war. Doch scheinbar gibt es noch kein Ritual und keine Liturgie für diese Begegnung. Gerade die Schilderung des ersten Kontaktes am Gottesberg in Exodus 19 erweckt den Eindruck – und das ist uns in unserer kirchlichen und theologischen Tradition ein wenig fremd – als müssten sich das Volk Israel und seine Gottheit erst einmal kennenlernen. Sicher hatte Israel mit diesem Gott schon in Ägypten seine Erfahrungen gemacht, aber diese Begegnung am Gottesberg ist noch einmal von einer ganz anderen Unmittelbarkeit geprägt. Es entwickelt sich ein Dialog zwischen Israel und seiner Gottheit, bei der Mose die Mittlerrolle übernimmt (Ex 19,3-15), Israel muss sich auf diese Begegnung kultisch vorbereiten (Ex 19,10) und schließlich erscheint Gott wahrnehmbar für das ganze Volk. Es bildet sich im Laufe dieser Kapitel ein Spannungsbogen aus, der mit Schilderungen des Kennenlernens zweier Liebender vergleichbar ist.¹ Es geht um

¹ Siehe dazu die biblischen Parallelen Hos 1,2-6 und Ez 16.

das Austarieren von Nähe und Distanz, um heilige Scheu und vertrauensbildende Maßnahmen. Es geht um verschiedene Stadien, die die Beziehung durchlebt. Wie jeder Vergleich hinkt natürlich auch dieser. Unser Ideal von einer Partnerschaft geht sicherlich von einer viel weniger hierarchischen Beziehung aus. Und doch wird hier von Veränderungen – auch Gottes – berichtet, die uns heute in der üblichen, in Kirche und Wissenschaft gelehrt Theologie eher selten begegnen.

Wer die Kapitel Exodus 19-34 einmal unbefangen durchliest, stößt auf allerhand Brüche, Spannungen und Unstimmigkeiten. Sie werden von der exegetischen Wissenschaft als Spuren eines längeren Wachstumsprozesses gedeutet. Mindestens drei Schichten lassen sich voneinander unterscheiden: Die jüngste wird der sogenannten Priesterschrift zugeordnet. Sie bietet so etwas wie den Rahmen dieser Erzählung. Die nächst jüngere Schicht erzählt von dem Opfer, das unten am Berg vollzogen wird (Ex 24,4-6) und die Schilderung unseres Mahles könnte dann zum ältesten Kern gehören. Leider ist es allerdings bisher auch nicht gelungen, diese Schichten so voneinander zu trennen, dass sie wiederum in sich geschlossene Erzählungen ergeben würden. Ganz offensichtlich geht es hier um mehr als um einen Bericht, der einer gewissen Erzähllogik zu folgen hat. Vielmehr finden wir hier Spuren einer theologischen Auseinandersetzung, die sich darum drehte, wer wann mit wem und wie in dieser Gründungszeit der Beziehung zwischen Israel und seiner Gottheit zum Allerheiligsten durchdringen durfte, welche Personen mit auf den Berg durften und welche Rituale zu vollziehen waren. Wahrscheinlich wird es darum nie gelingen, eine nach unseren Gesichtspunkten völlig logische Handlungsfolge der Ereignisse am Sinai zu rekonstruieren. Und dennoch bildet die Erzählung einen Spannungsbogen aus, bei dem das Verhältnis, um das es geht, am Ende nicht mehr so ist, wie es am Anfang war.

Der Sabbat

Israel kommt im dritten Monat nach dem Auszug aus Ägypten in der Wüste Sinai an (Ex 19,1). Diese Zeitangabe lässt sich als ein versteckter Hinweis darauf verstehen, dass es eine Sabbatzeit ist, in der alles Folgende geschieht. Nach sechs Wochen in der Wüste „entdeckt“ Israel erst einmal das Sabbatgebot (Ex 16): Am siebten Tag soll kein Himmelsbrot gesammelt werden, weil es ein „heiliger Tag für JHWH“ (Ex 16,23) ist. Dieser Sechs-zu-eins-Rhythmus² zieht sich auch hier bis zu Exodus 19 durch: Nach sechs Wochen wird der Sabbat entdeckt und nach weiteren sechs Wochen beginnt der große Gottesdienst, von dem schon bei Moses Berufung die Rede war. Für die priesterliche Schule ist diese Zeitangabe insofern wesentlich, als dass der Sabbat schon in der Schöpfung angelegt ist (Gen 1,1-2,4 a). Sie kommt durch die unmittelbare Gottesbegegnung Israels hier am Sinai, die natürlich das Urbild aller späteren Gottesdienste darstellt, an ihr Ziel. „Am Sinai wird also Israel das schöpfungstheologische Geheimnis des siebten Tages aufgedeckt, wie in der kultischen Präsenz des im ‚Begegnungszelt‘ einwohnenden Sinaigottes [...] und in der Feier des ersten Opfergottesdienstes [...] die Schöpfungsabsicht Gottes, Gemeinschaft mit den Menschen zu haben, für Israel konkret erfahrbare Wirklichkeit wird.“³

Der Sinai

Bei jeder wichtigen Begegnung ist der Ort von großer Bedeutung, so wie beim ersten Treffen eines verliebten Paares. Es soll schon ein dem Alltag entthobener, besonderer Ort sein, an den sich beide später gern erinnern. JHWH hat ihn, wie bereits erwähnt, bei Moses Berufung bestimmt. Verabredung (Ex 3) und Treffen (Ex 19) rahmen die Erzählung von der Befreiung aus Ägypten ein. Der Berg in der Wüste, auf dem die

² Dohmen: a. a. O., S. 51.

³ Janowski: a. a. O., S. 69.

Gemeinschaft mit Gott gefeiert wird, gerät so zum Gegenpol zur versklavenden Hochkultur Ägyptens. Als Ort der Gabe der Gebote, die dann im verheißenen Land gelten sollen, bleibt er dem Zugriff der staatlichen Institutionen entzogen. So wird der Sinai zu einem „u-topischen Ort“⁴.

Distanz und Nähe

Keine Begegnung ohne Ausrufen von Nähe und Distanz. Dies gilt natürlich insbesondere für das erste Zusammentreffen. Um dieses Spiel in unserem Textzusammenhang begreifen zu können, lohnt es, sich die Topografie des Sinai vor Augen zu führen. Da ist vom Gipfel des Berges die Rede, von dessen Fuß und von der „Wüste Sinai“ (Ex 19,1), in der dieser Berg liegt. Offensichtlich stehen dahinter Abstufungen des Heiligen, wie wir sie dann auch in den Baubeschreibungen der Tempelbezirke wieder finden (Ex 26,33-34). So gerät der Tempel zu einem Abbild des Berges Sinai.

Zunächst kommt das Volk „gegenüber dem Berg“ (Ex 19,2) an, aber Mose besteigt den Berg allein. Die ersten Worte JHWHs auf dem Sinai beziehen jedoch das gesamte Volk mit ein, obwohl es nicht auf dem Gipfel des Berges ist: „Ihr habt miterlebt, wie ich Ägypten behandelt habe. Euch aber habe ich wie auf Adlerflügeln hierher gebracht. Wenn ihr jetzt auf mich hört und euch an meine Bundessatzungen haltet, dann werdet ihr unter allen Nationen mein bevorzugtes Eigentumsvolk sein, denn mir gehört die ganze Welt. Ihr sollt für mich ein Königreich von Priestern und ein heiliges Volk sein.“ (Ex 19,5.6). Diese Worte klingen fast wie die übergroßen Erwartungen, die bei der ersten Verabredung zweier Liebender mitschwingen. Bezeichnenderweise ist diese innige Gemeinschaft („bevorzugtes Eigentumsvolk“ und „Königreich von Priestern“) an eine Bedingung geknüpft: „Wenn ihr auf mich hört und meine Bundessatzungen haltet.“ Nun fällt im weiteren Verlauf der Schilderung auf, dass Mose diese Botschaft zwar nur den Ältesten vorlegt (Ex 19,7), aber dass das gesamte Volk antwortet, dass es tun will, was JHWH sagt (Ex 19,8). Daraufhin kommt es zum ersten Versuch, die Kommunikation zwischen JHWH, Mose und dem Volk zu regeln: JHWH will zu Mose in einer dichten Wolke kommen und mit Mose reden, so dass es das Volk hören kann und Mose für immer Vertrauen schenken soll (Ex 19,9).

Es folgt die klare Abgrenzung des Berges als heiliger Bereich. Das gesamte Volk soll sich einer kultischen Reinigung unterziehen (Ex 19,10). Moses rege diplomatische Tätigkeit setzt ein, bei der es darum geht, wer auf den Berg darf und wer nicht. Dabei kristallisiert sich heraus, dass Mose und Aaron auf jeden Fall zu denen gehören, die bis auf den Gipfel des Sinai dürfen. Gleichzeitig tritt die Gefahr, die damit verbunden ist, sich der Gottheit Israels zu nähern, immer deutlicher zu Tage.

Dies ist der erzählerische Zusammenhang, in dem nun die Zehn Gebote von JHWH für das gesamte Volk hörbar offenbart werden. Leider werden sie in unserer Tradition allzu oft aus ihrem erzählerischen Zusammenhang gerissen. Gerade das Bilderverbot leuchtet vor dem Hintergrund der Begegnung mit der Heiligkeit JHWHs noch einmal ganz anders ein. Kein Bild kann das Faszinosum, von dem hier erzählt wird, auch nur annähernd erfassen. Ob das Volk die Zehn Gebote ebenfalls in ihrem Wortlaut vernimmt, oder ob sie nur hören, dass sie verkündigt werden, ist Gegenstand ausgiebiger exegetischer Debatten.⁵ Fest steht jedenfalls, dass das Volk nach dieser Kundgabe Mose darum bittet, seine Vermittlungsfunktion wahrzunehmen: „Rede du zu uns, wir

4 Crüsemann: Tora, a. a. O., S. 75.

5 Dohmen: a. a. O., S. 88 und Crüsemann: Tora, a. a. O., S. 407-418.

wollen auf dich hören. Gott soll nicht mit uns sprechen, damit wir nicht sterben.“ (Ex 20,19). Mose kommt diesem Wunsch des Volkes nach. Während das Volk den Abstand zu Gott wahr, nähert sich Mose „dem Dunkel, in dem Gott ist.“ (Ex 20,21). Dies deckt sich dann mit der Verabredung, die in Exodus 19,9 getroffen worden ist.

Es ist wohl kaum als Zufall zu bezeichnen, dass darauf nun Regelungen zur Einrichtung eines Begegnungsortes zwischen JHWH und dem Volk folgen, die eine Art Brücke zum sogenannten „Bundesbuch“ (Ex 21,1-23,19) bilden. Dies ist die erste Sammlung von Gesetzen, die in Israel gelten sollen. Auf die weiteren Bestimmungen dieses Gesetzkorpus' braucht an dieser Stelle nicht eingegangen zu werden. Für unsere Belange ist der folgende Bundesschluss (Ex 24,1-11) wichtig. Wesentlicher Bestandteil dieser Zeremonie ist nach altorientalischer Tradition immer die Proklamation und Verschriftung der Rechtssatzungen, die von dem Zeitpunkt des Bundesschlusses an gelten sollen. Eine gemeinsame Mahlzeit kann Bestandteil der abschließenden Zeremonie sein.⁶ Auch eine menschliche Liebesbeziehung braucht irgendwann erste Regelungen, damit sie gelebt werden kann. Die Mahlzeit lässt sich als Feier und Besiegelung des neu begründeten Verhältnisses verstehen. Während zuvor noch die Rede davon war, dass Mose allein bzw. dann doch mit Aaron bis auf den Gipfel hinauf darf, wird nun der Kreis um die 70 Ältesten und die Aaronsöhne erweitert. Wie wenig selbstverständlich diese Mahlzeit ist und wie wichtig die sie begleitenden Bestimmungen, zeigt ein Blick auf die Erzählung in Levitikus 10,1ff., wo berichtet wird, dass Nadab und Abihu sich eben nicht daran gehalten haben und dies mit ihrem Leben bezahlten.

Die Ältesten Israels

Die Ältesten Israels repräsentieren das Volk und können ganz verschiedene Funktionen übernehmen. Die biblische Geschichtsschreibung legt Wert darauf, dass sie von Anbeginn da sind. Schon in der Berufungsgeschichte wird berichtet, dass JHWH sie gemeinsam mit Mose zum Pharao schickt, um die Freiheit des Volkes Israel zu fordern (Ex 3,18). So sind sie auch bei der Feier der Befreiung Israels bei Jitro, dem Schwiegervater von Mose dabei. Dieses Festessen lässt sich in gewisser Weise als ein Vorläufer zu unserer Feier auf dem Berg verstehen. Bei der Rechtsprechung spielen die Ältesten ebenfalls eine entscheidende Rolle (Dtn 19,12, 21,2ff., 21,19ff., 22,15ff. und 25,7ff.). Während Mose keinen ebenbürtigen Nachfolger hat, überdauert die Institution der Ältesten die Wüstenzeit, ja, Moses Geist wird auf sie übertragen (Num 11). Auch viel später noch, im babylonischen Exil des Volkes Israel, hat ihre Institution Bestand (Ez 8,1, 14,1, 20,13 und Jer 29,1).⁷ Dass die 70 Ältesten an diesem „Urgottesdienst“ mit seiner einzigartigen Gottesschau beteiligt sind, ist also von weitreichender Bedeutung für dieses Amt.

Heilig!

Wir haben es in dieser Erzählung in Exodus 19-34 mit einem Konzept des Heiligen zu tun, das im Gegensatz zum Profanen entwickelt wird. Wir haben abgegrenzte Bezirke, Orte und Stufen der Heiligkeit. Wir haben Vermittler, priesterliche Gestalten, die Zugang zu diesen heiligen Bereichen und Handlungen haben. Wer es mit der Heiligkeit Gottes zu tun bekommt, ist nach biblischem Zeugnis erschreckt und fasziniert zugleich.⁸ Allerdings können Erfahrungen dieser Art auch mitten im Alltag

6 Vgl. Gen 31,51-54 und 2 Chr 13,5.

7 Siehe Crüsemann und Öhler: a. a. O., S. 10-11.

8 Siehe dazu Otto: a. a. O., S. 62ff., der neben dem Religiösen auch die Kunst und die Erotik als Felder ausmacht, auf denen der Mensch dem Heiligen begegnen kann.

über den Menschen hereinbrechen. Erfahrungen von Gottes Heiligkeit tauchen in den biblischen Texten immer wieder zusammen mit seinem Zorn, seinem Eifer, seiner Lebendigkeit und dem Gericht auf (Dtn 5,23, Jos 3,10-11, Jer 10,10 u. ö.). Die Erfahrung des Göttlichen entzieht sich rationaler Kategorisierung, sprengt sie. Natürlich sind „Zorn“ und „Eifer“ Begriffe, die dem natürlichen und alltäglichen Leben entlehnt sind und nur sehr unzureichend das Mysterium beschreiben, um das es hier eigentlich geht. Die Erfahrung des Göttlichen ist dazu angetan, die Verharmlosung, ja Banalisierung der Rede von Gott zu hinterfragen, der wir zuweilen in kirchlichen Zusammenhängen begegnen. Die biblischen Texte halten fest, dass die Erfahrung der Heiligkeit Gottes sehr wohl auch mit Zerstörung und Katastrophen einhergehen kann. Gerade dann können die Menschen zu dem Geheimnis vordringen, dass nichts selbstverständlich und die ganze Schöpfung heilig ist (Jes 6).

Das Besondere an der Mahlzeit in Exodus 24,9-11 ist nun, dass die Menschen, die dabei sind, die Heiligkeit JHWHs nicht mehr als bedrohend erfahren. Die Gottheit streckt ihre Hand nicht mehr gegen sie aus.

Israel ist aus der Sklavenarbeit befreit und schon von daher dem Alltäglichen entrückt. Mit dem Numinosen, Faszinierenden und Erschreckenden wird nun ein vertrauter Umgang gepflegt. Essen und Trinken, ein gutes „Gericht“ unterbrechen die Läufe des Alltags und bieten die Möglichkeit, alles in einem neuen Licht erscheinen zu lassen.

Krise und Vertiefung

Warum kann es nun ein Gastmahl in der Gestalt, wie es in Exodus 24,9-11 beschrieben wird, nicht mehr geben? Wie lautet die biblische Begründung dafür, dass wir Gott nicht (mehr) sehen können?

Als Mose lange, 40 Tage und Nächte, allein auf dem Berg blieb, wurde das Volk ungeduldig und baute sich selbst ein Bild von JHWH. Das goldene Kalb ist ja nicht einfach ein anderer Gott, nein, ihm werden genau die Attribute zugeschrieben, die eigentlich JHWH zukommen: sein Name und seine Taten (Ex 32,4). Alles zuvor beschriebene Abtasten und Ausloten der Nähe Gottes, der Geheimnischarakter dieses Verhältnisses wird hier endgültig beiseite gewischt. Sämtliche Vermittlungsinstanzen werden negiert und in Eigenregie das goldene Kalb gegossen. Die Statue stellt nichts mehr in Frage, weil sie den eigenen Vorstellungen so nahe kommt.

Als Reaktion auf diese Untreue folgen lange Konfliktgespräche zwischen Mose und JHWH. Hier zeigt sich Mose als energischer Fürbitter, der auf keines der verführerischen Angebote JHWHs eingeht (Ex 32,10) und dem es stattdessen gelingt, Gott so umzustimmen, dass er sich wieder zu seinem Volk bekennt (Ex 33,12-17).

Dennoch ist nach der Episode mit dem goldenen Kalb nichts mehr so, wie es einmal war. Ein leuchtendes Gipfeltreffen, wie es in unserem Text beschrieben wird, ist nicht mehr möglich. Niemand kann (mehr) Gott sehen (Ex 33,20). Mose kann jetzt noch hinter JHWH her sehen (Ex 33,22) und mit ihm reden, wie dies mit einem Freund möglich ist (Ex 33,11), aber ihn von Angesicht zu Angesicht zu sehen, das ist nicht (mehr) möglich.

Dennoch hat sich das Verhältnis Israels zu seinem Gott vertieft. Am Ende des intensiven Dialoges zwischen Gott und Mose sagt Gott: „Ich erweise mich gnädig, dem ich mich als gnädig erweise.“ (Ex 33,19). Gott vergibt Israel den Abweg, auf den es sich begeben hatte, als es versuchte, die Israel befreiende Gottheit in das Bild eines golde-

nen Kalbes zu gießen. Der Satz Gottes zu Mose erinnert an den Anfang, an die große Befreiungsgeschichte aus der Sklaverei in Ägypten, als Gott sich gegenüber Mose selbst vorstellte: „Ich bin, der ich bin“ (Ex 3,10). Das sagte noch relativ wenig und lenkte die Aufmerksamkeit auf das folgende Geschehen. Im Laufe der nächsten Kapitel des Exodusbuches lernten die Lesenden die Gottheit Israels als Befreierin kennen (Ex 7-15). Wenn es jetzt am Ende des Erzählbogens ausdrücklich heißt: „Ich erweise mich gnädig, dem ich mich als gnädig erweise.“, wird deutlich, dass diese erste Krise im Verhältnis zwischen Gott und Israel überwunden ist und dass diese Beziehung um eine wesentliche Facette reicher ist: die Gnade Gottes.

Wer jetzt noch den Wunsch in sich trägt, den Gott Israels zu sehen, kann sich mit dem Anblick des Himmels trösten. Den haben Mose, Aaron, Nadab und Abihu sowie die 70 Ältesten unter den Füßen Gottes bei diesem einmaligen Mahl gesehen – so blau wie Lapislazuli.⁹ Etwas von der Unergründlichkeit Gottes lässt sich beim Anblick der unendlichen Weite des Himmels erahnen. Heute bildet er für uns die Grenze zur Sichtbarkeit Gottes. Dass wir Gott heute nicht (mehr) sehen können, erinnert uns an die Geschichte mit dem goldenen Kalb und an die bleibende Gnade Gottes, mit der dieser gesamte Erzählbogen schließt. Durch die Geschichte mit dem goldenen Kalb werden die Gnade Gottes und der Umstand, dass wir Gott nicht sehen können, miteinander verbunden.

Dennoch: Erzählen!

Warum ist es dennoch wichtig, an dieses „Urmahl“ auf dem Berg Sinai zu erinnern? Vielleicht lässt sich ja auch dies mit Hilfe der Analogie eines Liebespaares anschaulich machen: Wenn das Paar nach vielen Konflikten dennoch bei Hochzeitstagen das „erste Rendezvous“ beschwört, so weiß es sehr genau, dass es nie wieder so sein wird wie beim ersten Ma(h)l. Dennoch bleibt die gemeinsame Erinnerung daran grundbindend. Alle Mahlzeiten, die daran erinnern, haben in diesem ersten Mahl ihr Urbild. Das Licht und die Energie dieses Ereignisses schimmern dann durch die Zeit und verleihen all den darauf folgenden Mahlen etwas von seinem unverwechselbaren Glanz.

Literatur

Frank Crüsemann: Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes, München 1992.

Frank Crüsemann: „Nimm deine heilige Geistkraft nicht von mir“ Psalm 51,13 und die theologische Aufgabe von Exegese im Spannungsfeld von Religionswissenschaft und theologischer Tradition. In: Sylke Lubs, Louis Jonker u. a. (Hrsg.): Behutsames Lesen. Alttestamentliche Exegese im interdisziplinären Methodendiskurs, FS Chr. Hardmeier, Arbeiten zu Bibel und Geschichte 28, Leipzig 2007, S. 367-381.

Frank Crüsemann und Markus Öhler: Artikel Älteste. In: Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel. Gütersloh 2009, S. 10-11.

Christoph Dohmen: Exodus 19-40, HThKAT, Freiburg i. B. 2004.

Bernd Janowski: Tempel und Schöpfung. Schöpfungstheologische Aspekte der priesterschriftlichen Heiligtumskonzeption, JBTh 5, 1990, S. 37-69.

Rudolf Otto: Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, München 1979.

Ina Willi-Plein: Opfer und Kult im alttestamentlichen Israel. Textbefragungen und Zwischenergebnisse, SBS 153, Stuttgart 1993.

⁹ Das hier in Ex 24,10 erwähnte „Kunstwerk aus Lapislazuli“ verweist ganz offensichtlich auf den Himmel. Es gibt Lapislazulisteine mit Goldeinschlüssen, deren Aussehen stark an einen Sternenhimmel erinnert.

PD DR. DETLEF DIECKMANN, geb. 1970, Privatdozent für Altes Testament an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum und Rektor des Theologischen Studienseminars der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands in Pullach bei München.

DR. JAN-DIRK DÖHLING, geb. 1972, Pfarrer, Alttestamentler, Persönlicher Referent der Präses der Evangelischen Kirche von Westfalen.

PROF. DR. CHRISTINE GERBER, geb. 1963, Professorin für Neues Testament am Evangelischen Fachbereich der Universität Hamburg, Forschungsschwerpunkte: Paulus und das hellenistische Judentum, Methodenfragen und Exegese unter Gender-Aspekten.

PROF. DR. CLAUDIA JANSSEN, geb. 1966, apl. Professorin für Neues Testament am Fachbereich Evangelische Theologie der Philipps-Universität Marburg, Mitherausgeberin der Bibel in gerechter Sprache und des Sozialgeschichtlichen Wörterbuches zur Bibel.

PROF. DR. CARSTEN JOCHUM-BORTFELD, geb. 1968, apl. Professor für Neues Testament an der Stiftung Universität Hildesheim und geschäftsführender Leiter des Fernstudiums Evangelische Theologie für Lehrerinnen und Lehrer in Niedersachsen.

BRITTA LAUENSTEIN, geb. 1974, Diakonin, Studienleitung im Martineum, Witten, Mitglied im Ständigen Ausschuss des Kirchentages für Abendmahl, Gottesdienst, Fest und Feier (AGOFF).

PROF. DR. CHRISTL M. MAIER, geb. 1962, Professorin für Altes Testament am Fachbereich Evangelische Theologie der Philipps-Universität Marburg, Mitglied im Präsidium des Deutschen Evangelischen Kirchentages.

HAMIDEH MOHAGHEGHI, geb. 1954, Juristin, Theologin, Religionswissenschaftlerin, wissenschaftliche Mitarbeiterin am Zentrum für Komparative Theologie, Universität Paderborn, seit vielen Jahren aktiv im interreligiösen Dialog und bei Dialogbibelarbeiten auf Kirchentagen.

PROF. DR. ULRIKE SUHR, geb. 1955, Professorin für Theologie an der Evangelischen Hochschule für Soziale Arbeit und Diakonie, Hamburg, Vorsitzende des Ständigen Ausschusses des Kirchentages für Abendmahl, Gottesdienst, Fest und Feier (AGOFF).

PROF. DR. JOHANNES TASCHNER, Professor für Altes Testament an der Faculté Universitaire Théologique Protestante Brüssel und Pfarrer am Comenius-Gymnasium Düsseldorf, Mitherausgeber der Bibel in gerechter Sprache.

DR. ELLEN UEBERSCHÄR, geb. 1967, Generalsekretärin des Deutschen Evangelischen Kirchentages.

DR. SUSANNE B. WOLF, geb. 1966, Dozentin am gemeinsamen Pastoralkolleg der Evangelischen Kirche im Rheinland, der Evangelischen Kirche von Westfalen, der Lippischen Landeskirche und der Evangelisch-reformierten Kirche in Schwerte, Mitglied im Ständigen Ausschuss des Kirchentages für Abendmahl, Gottesdienst, Fest und Feier (AGOFF).

Impressum

Herausgegeben im Auftrag des 36. Deutschen Evangelischen Kirchentages

Berlin – Wittenberg 2017 e. V. von Dr. Ellen Ueberschär

Redaktion: Heide Stauff, Dr. Ellen Ueberschär

Bilder: DEKT/Thomas Ahlmeyer (75), Kathrin Erbe (35), Alasdair Jardine (Titel), David Kolb (63), Nadine Malzkorn (47, 54), Alexander Matzkeit (92), Jens Schulze (22), Tristan Vankann (6);

Simon de Vos, „Das Treffen von Esau und Jacob“, 1641 (64)

Layout und Satz: Adome.it GrafikDesign, Dortmund

Druck: Hoehl-Druck, Bad Hersfeld

Auflage: 600 Exemplare

ISBN: 978-3-943984-06-4

Da gab sie der
LEBENDIGEN, die
zu ihr geredet hatte,
einen Namen:
„Du bist *El Ro'i*, Gott,
der mich sieht.“

(GENESIS 16,13)