



BDV digital

Bulletin Dei Verbum
Deutsche Ausgabe
2017, n. 106-107

Inhalt

Editorial	3
Forum – Bibel und soziales Engagement	
Thomas Malipurathu <i>Die beste und die schlechteste aller Zeiten</i>	4
Peter Kodwo Kardinal Turkson <i>Das Lesen der Bibel als Quelle der Gerechtigkeit und des Friedens</i>	14
Samuel Almada <i>Vom Wort zum Engagement</i>	23
Yara Matta <i>Die Bibel und die Kultur des Martyriums im Nahen Osten</i>	33
Maria Anicia B. Co <i>Lukas' frohe Botschaft für die Armen: Ambivalenzen und Herausforderungen</i>	44
Miriam R. Alejandrino <i>Die Armen und Ausgegrenzten im Johannesevangelium damals und heute</i>	62
Elsa Tamez <i>Der Römerbrief, die Krise der neoliberalen Wirtschaft und der interkulturelle Dialog</i>	70
Jean-Claude Loba-Mkole <i>Bibelübersetzung und Rekonstruktionshermeneutik</i>	81
Projekte und Erfahrungen	
Carlos Mesters <i>Was mir vom Herzen kommt</i>	96
Vito Antonio Lipari <i>Das Wort Gottes wird Nächstenliebe zur Freude der Geringsten</i>	101
Teresa Rossi <i>Evangelisierung als Einsatz für die Förderung des Menschen</i>	106
Vietnamesische Familien <i>Zeugnisse</i>	112

Bibel und Kunst

Die Regina-Pacis-Kapelle in Heisdorf und die Werke der Barmherzigkeit 117

Nachrichten aus der Förderung 119

Veröffentlichungen zur Bibelpastoral 129



Zedern des Libanon, Februar 2017

*BDV digital ist ein elektronisches Medium der Katholischen Bibelförderung
Generalsekretariat, 86941 Sankt Ottilien, gensec@c-b-f.org, www.c-b-f.org
Herausgeber: Thomas P. Osborne und Christian Tauchner SVD
Übersetzungen: Gabriele Stein
Liga Bank BIC GENODEF1M05 IBAN DE28 7509 0300 0006 4598 20*

Editorial

Wenn wir – um den Fokus nicht allzu sehr auszuweiten – einen kritischen Blick auf die letzten zehn Jahrhunderte unserer Geschichte werfen, dann können wir feststellen, dass die Texte der Bibel sehr oft benutzt worden sind, um alle Arten von Ungerechtigkeiten und Grausamkeiten zu verteidigen und zu rechtfertigen: um die Sklaverei zu verteidigen, die Unterdrückung und Diskriminierung der Frauen zu rechtfertigen, sich gegen Bluttransfusionen oder Kinderimpfung auszusprechen, koloniale Kriege und Invasionen zu legitimieren oder die maßlose und zerstörerische Ausbeutung der Natur zu begründen. Alle diese Gegebenheiten wurden und werden mit biblischen Texten gerechtfertigt, die aus ihrem räumlichen und zeitlichen Kontext herausgerissen oder im Zerrspiegel vorgefasster Meinungen gelesen werden.

Für viele Menschen, die am Rand oder außerhalb des christlichen Horizonts stehen, war diese Art der „biblischen Unterweisung“ der eigentliche oder ein zusätzlicher Grund, zum Christentum auf Distanz zu gehen oder es als eine gewalttätige und unterdrückerische Religion und die Bibel selbst als ein Werkzeug der Unterdrückung zu betrachten. Als Johannes Paul II. 1985 nach Peru reiste, überreichte eine Gruppe indigener Peruaner dem Papst in einer symbolischen Geste eine Bibel und ein Begleitschreiben, in dem sie erklärten: „Wir Indianer der Anden und Amerikas haben beschlossen, dass wir den Besuch von Johannes Paul II. dazu nutzen wollen, ihm seine Bibel zurückzugeben, denn sie hat uns in fünf Jahrhunderten weder Liebe noch Frieden noch Gerechtigkeit gebracht. Bitte, nehmen Sie Ihre Bibel wieder mit und geben Sie sie unseren Unterdrückern zurück, denn diese brauchen ihre moralischen Vorschriften nötiger als wir. Seit der Ankunft von Christoph Kolumbus nämlich hat man Amerika mit Gewalt eine Kultur, eine Sprache, eine Religion und Werte aufgezwungen, die zu Europa gehören.“¹

Wir wollen uns hier nicht auf apologetische Debatten einlassen und schon gar nicht versuchen, diese missbräuchliche Lesart der Bibel zu rechtfertigen, die, so viel sei *en passant* gesagt, dem Wort Gottes selbst Gewalt antut und es missbraucht. In der vorliegenden Ausgabe des *Bulletin* möchten wir unsere Leserinnen und Leser einladen, über das Thema „Bibel und Gerechtigkeit“ nachzudenken. Dass dieses überaus weit gefasste Thema in einer so begrenzten Publikati-

on wie der unseren nicht erschöpfend behandelt werden kann, versteht sich von selbst: Wir wollen in diesem Heft lediglich einige Punkte ansprechen, die uns helfen können, uns eingehender mit diesem so wichtigen Thema zu beschäftigen und darüber nachzudenken.

Zur Einführung konfrontiert uns Pater Thomas Malipurathu mit unserer Welt, die sich in einem Stadium der Metamorphose befindet, und stellt uns die Frage, wie und wo wir uns innerhalb dieses komplexen Wandlungsprozesses verorten. Kardinal Turkson nimmt uns in einem 2010 auf dem KBF-Kongress in Rom gehaltenen und hier erneut abgedruckten Vortrag bei der Hand, um uns mit Blick auf den spezifischen Auftrag der Katholischen Bibelföderation – nämlich eine in die Wirklichkeit inkarnierte Lesart der Heiligen Schrift – zu zeigen, inwiefern die Begriffe der Gerechtigkeit und des Friedens wie ein roter Faden sind, der die gesamte biblische Überlieferung und Lehre durchzieht. Diesen Rundgang komplettiert der argentinische Bibelforscher und Pastor Samuel Almada aus Sicht der protestantischen Tradition.

Der darauffolgende Teil enthält die Forschungsbeiträge von vier Bibelwissenschaftlerinnen aus unterschiedlichen Kontexten und Traditionen. Der Aufsatz von Schwester Yara Matta aus dem Libanon untersucht das zweite Makkabäerbuch unter dem Aspekt des Martyriums und im Kontext der gesellschaftlichen Problematik des Nahen Ostens. Eine ähnliche Studie legen die philippinischen Ordensfrauen Maria Anicia Co und Miriam Alejandrino mit ihrer Analyse des Lukas- und des Johannesevangeliums vor, die sie jeweils auf den südostasiatischen Kontext beziehen. Die mexikanische Bibelwissenschaftlerin und Pastorin Elsa Tamez regt vor dem Hintergrund der neoliberalen Wirtschaftskrise und des interkulturellen Dialogs zu einer neuen Lesart des Römerbriefs an. Den Abschluss dieses Teils bildet der Beitrag von Jean-Claude Loba-Mkole, der uns in einer inspirierenden Darstellung zeigt, wie die afrikanische *Theology of Reconstruction* dazu beitragen kann, die neuen afrikanischen Formen des Bibelverständnisses und der Bibelübersetzung zu verbessern.

Im Erfahrungsteil, der mit einem inspirierenden Zeugnis des großen Carlos Mesters beginnt, finden sich verschiedene Beispiele für ein von der inkarnierten Lesart der Heiligen Schrift geprägtes christliches Engagement, die Ihnen, so hoffen wir, in Ihrem persönlichen und gemeinschaftlichen Engagement als Motivation dienen werden.

Jan J. Stefanów SVD

¹ J. M. VIGIL, *Teología del pluralismo religioso. Curso sistemático de teología popular*, Tiempo Axial 5, Quito, Ecuador, 2005, 38f.

Forum

**Die beste und die schlechteste aller Zeiten:
Gedanken zu den Herausforderungen unserer Zeit,
die die Menschheit zu radikaler Veränderung aufrufen**

THOMAS MALIPURATHU SVD *

Der Begriff der *Metamorphose*, den Ulrich Beck in seinem Monumentalwerk vorschlägt, ist ungemein anregend, da er eine aufmerksame und um die Zukunft der Menschheit besorgte Leserschaft zu einer eingehenden Selbstreflexion und zu der einen oder anderen proaktiven Antwort einlädt. Allerdings wird die ersehnte radikale Wende zum Guten hin womöglich nicht allein durch den guten Willen und die Anstrengung des Menschen herbeigeführt werden. Die Bündelung der moralischen Kräfte, die für eine ökologische Umkehr wesentlich ist, sollte auf Werten wie dem Glauben an die Transzendenz, der Liebe zum Leben, dem Engagement für die Bewahrung der Unversehrtheit der Schöpfung, der Harmonie und der Subsistenz basieren. Der vorliegende Beitrag ist ein Versuch, das Narrativ der Metamorphose um diese kritische Dimension zu ergänzen.

Einleitung

Charles Dickens, literarisches Genie der viktorianischen Ära, lässt seinen klassischen Roman *A Tale of Two Cities*¹ mit dem folgenden, berühmten Satz beginnen: „Es war die beste, es war die schlechteste aller Zeiten. Es war das Zeitalter der Weisheit, es war das der Torheit; es war die Epoche des Glaubens, es war die des Unglaubens; es waren die Tage des Lichts, es waren die der Finsternis; es war der Lenz der Hoffnung, es war der Winter der Verzweiflung. Alles lag vor uns, nichts lag vor uns; wir waren alle auf dem geraden Weg zum Himmel, wir waren alle auf dem geraden Weg ins Gegenteil [...]“. Diese Worte des bekannten Schriftstellers aus dem England des 19. Jahrhunderts lassen sich unschwer auf unsere eigene Gegenwart übertragen. Wissenschaftlicher Fortschritt und technologische Erkenntnisse haben der Menschheit zu einem Lebensstandard verholfen, der noch vor einem halben Jahrhundert undenkbar gewesen wäre. Viele betrachten es als unvergleichliches Privileg, in der heutigen Zeit zu leben. Auf der anderen Seite jedoch ist das Leben auch prekär geworden, weil die Menschheit als Ganzes sich mit einer Vielzahl von Problemen konfrontiert sieht. Manche unserer Zukunftsaussichten sind zutiefst verstörend. Wir sind offenbar im Begriff, den Preis für den materiellen Zauber der Konsumgesellschaft zu zahlen. Die beste aller Zeiten erweist sich zugleich als die schwerste. Diese Situation hat viele Menschen dazu veranlasst, über alternative Lebensmodelle nachzudenken.

1. Die Notwendigkeit einer radikalen Veränderung

Ulrich Becks stichhaltig vorgetragene These, wonach die Vorstellung der „Metamorphose“ die beste Möglichkeit sei, die komplexen Prozesse zu verstehen, die sich auf der Bühne unserer Ge-

* 1952 in Thamarakunnu, Indien, geboren, 1980 zum Priester geweiht, Lizentiat in Heiliger Schrift am Päpstlichen Bibelinstitut in Rom, später Promotion in Biblischer Theologie an der Päpstlichen Universität Gregoriana. Zurzeit Dozent für Heilige Schrift am Jnana Deepa Vidyapeeth National Seminary in Pune, Indien. 1996 bis 2002 Leiter des Ishanvi Kendra Missiological Institute in Pune und 2004 bis 2012 Sekretär für Bildung und Erziehung am SVD-Generalat in Rom. – Ursprünglich veröffentlicht in *Verbum SVD* 58.4, 2017, 360-374

¹ Dt. Ausg.: *Eine Geschichte zweier Städte*, Berlin (Rütten u. Loening) 1987.

genwartswelt abspielen, ist erhellend und herausfordernd zugleich. Unsere turbulente Gegenwart und das daraus resultierende Gemenge aus unentwirrbaren Problemen, vor die sie uns stellt, sind für die meisten denkenden Menschen wirklich beunruhigend. Dort, wo die traditionellen Begriffe der Sozialwissenschaften wie „Evolution“, „Revolution“ und „Transformation“ nicht mehr imstande sind, für das, was um uns herum vorgeht, eine befriedigende Erklärung zu bieten, kann es intellektuell stimulierend sein, neue Konzepte einzuführen. Samuel P. Huntington, der Verfasser der einflussreichen Monographie *Kampf der Kulturen*, hatte in einem ähnlichen Kontext und in Bezug auf Thomas Kuhns bahnbrechenden Vorschlag eines „Paradigmenwechsels“ erklärt, dass Fortschritt darin besteht, „ein Paradigma, das immer weniger imstande ist, neue oder neu entdeckte Tatsachen zu erklären, durch ein neues Paradigma zu ersetzen, das diesen Tatsachen auf befriedigendere Weise gerecht wird.“²

Das griechische Wort *metamorphōsis* ist möglicherweise eine Zusammensetzung aus dem Präfix *meta-* (das eine ganze Reihe von Bedeutungen haben kann, z. B. „nach“, „neben“, „mit“, „unter“, „jenseits“ und „angrenzend“) und dem Verb *morphōō* (aktivisch „formen“, „gestalten“, und passivisch „Form/Gestalt annehmen“) oder dem Nomen *morphē* („Form“, „äußere Erscheinung“). Die mediale/passivische Form des zusammengesetzten Verbs *metamorphoōmai* ist auch im Neuen Testament belegt (Mt 17,2; Mk 9,2; Röm 12,2; 2 Kor 3,18). In den meisten Kontexten bedeutet es „Veränderung“, „Verwandlung“ oder „Verklärung“. In dem erwähnten Buch scheint der Verfasser dem Wort „Metamorphose“ die Konnotation einer radikalen Veränderung zuzuschreiben.

Die existentielle Angst, die Beck mit seiner Leserschaft teilt, ist sicherlich die gemeinsame Sorge großer Teile der heutigen Weltbevölkerung.³ Trotz seiner langjährigen Erfahrung als Soziologe, so der Autor, sei er nicht in der Lage, die globalen Ereignisse, die zurzeit über unsere Fernsehbildschirme flimmern, zu erklären.⁴ Tatsache ist, dass sich diese Ereignisse nicht als bloßer Wandel oder als Veränderung erklären lassen; hier geht es um mehr. Im Hintergrund ist, wie Beck am Beispiel Chinas erläutert, eine massive Verschiebung am Werk: „vom Geschlossenen zum Offenen, vom Nationalen zum Globalen, [...] aus der Isolation in eine zunehmende Vernetztheit.“ Das impliziert „eine epochale Veränderung der Weltbilder“ oder eine „Neukonfiguration“ des bestehenden Weltbilds. Die festen Gewissheiten des national-internationalen Weltbilds, die unser Verständnis dessen, was um uns herum vorgeht, bisher konstituiert haben, sind nicht länger fest.⁵ „Die Welt ist aus den Fugen“, klagt Beck.⁶

Des Weiteren erklärt der Autor, dass Metamorphose kein normativer, sondern ein deskriptiver Ausdruck sei. Eine Metamorphose ist kein geplanter Prozess, sondern etwas, das geschieht. Deshalb kann auch nicht alles, was heutzutage in der Gesellschaft vor sich geht, als Metamorphose aufgefasst werden. Viele Vorgänge in Wirtschaft und Politik, in der Arbeitswelt, im Bil-

² Samuel P. Huntington, *Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*, München (Europa) 1998, 29. Der amerikanische Physiker und Philosoph Thomas Kuhn hatte seine eigene These 1962 in seinem berühmten Buch *The Structure of Scientific Revolutions* vorgelegt; dt. Erstausgabe: *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, Frankfurt a. M. (Suhrkamp) 1967.

³ In den vergangenen Jahren haben einige ausnehmend gut informierte Autoren Bestseller über die kriegengeschüttelte Welt verfasst, in der wir leben. Zu erwähnen wären hier etwa Jared Diamond, *Kollaps: warum Gesellschaften überleben oder untergehen*, Frankfurt a. M. (S. Fischer) 2005: Der Verfasser untersucht historische Beispiele für kollabierte Gesellschaften – insbesondere solche, deren Untergang durch ökologische Veränderungen, die Auswirkungen des Klimawandels, feindliche Nachbarn und Handelspartner bedingt war. Er vertritt die These, dass die Menschheit als Ganzes in einem weit größeren Maßstab mit vielen ähnlichen Problemen konfrontiert ist, die womöglich in naher Zukunft katastrophale Folgen für große Teile der Weltbevölkerung zeitigen werden; ferner Lester R. Brown, *Plan B 2.0: Mobilmachung zur Rettung der Zivilisation*, Berlin (Homilius) 2006: In diesem und einer Reihe anderer Bücher hat Brown, Direktor des *Earth Policy Institute*, der Welt gezeigt, wie gefährlich der Kurs ist, den wir eingeschlagen haben; oder auch James Lovelock, *Gaias Rache: warum die Erde sich wehrt*, Berlin (List) 2007: Lovelock bietet eine detaillierte Beschreibung des prekären Zustands, in dem sich das dynamische physiologische System befindet, das seit über drei Milliarden für die Bewohnbarkeit unseres Planeten sorgt.

⁴ Vgl. Ulrich Beck, *Die Metamorphose der Welt*, Berlin (Suhrkamp) 2017, 15.

⁵ *Ibidem*, 18 ff.

⁶ *Ibidem*, 11.

dungssystem, in der Familie usw. lassen sich als Teil der normalen programmatischen Veränderung verstehen, die sich in der Gesellschaft vollzieht. Die Vorstellung der Metamorphose fügt diesem Veränderungsbegriff eine ergänzende Dimension hinzu.

2. Der Kontext des Klimawandels

Das vielbesprochene Phänomen des Klimawandels und alles, was er für die Zukunft des Planeten bedeutet, ist der spezifische Hintergrund, vor dem Beck den Begriff der Metamorphose erörtert. Die Erderwärmung wird inzwischen von der Mehrheit der ernstzunehmenden wissenschaftlichen Weltmeinung als die größte Krise betrachtet, vor der die Menschheit mittel- bis langfristig steht. Der Klimawandel ist ohne Zweifel die drastischste und unmittelbarste unter den zahllosen tödlichen Folgen der blindwütigen Ausbeutung der Natur, die der Mensch seit Beginn der postindustriellen Epoche betreibt und die sich in den letzten rund 100 Jahren um ein Vielfaches beschleunigt hat. Was auch immer ihre Nutznießer zu ihrer Rechtfertigung vorbringen mögen: Tatsache ist, dass der verantwortungslose Umgang mit der Natur den Planeten an die Schwelle einer Katastrophe geführt hat. Viele sachkundige Beobachter sind davon überzeugt, dass gewisse Grenzen bereits überschritten und einige Folgen unumkehrbar sind.

Der Begriff *Klimawandel* wird häufig im engeren Sinne als Bezeichnung für den anthropogenen Klimawandel gebraucht. Der anthropogene Klimawandel ist – im Unterschied zu anderen klimatischen Veränderungen, die eine Folge natürlicher Erdprozesse sind – menschengemacht. Tatsächlich ist das Klima seit der Entstehung unseres Planeten in beständiger Entwicklung begriffen. Im umweltpolitischen Kontext ist mit dem Klimawandel immer die anthropogene Erderwärmung gemeint. Im wissenschaftlichen Sprachgebrauch hingegen bezieht sich die Erderwärmung auf den Anstieg der Oberflächentemperatur, während der Klimawandel neben der Erderwärmung auch alle anderen Auswirkungen der steigenden Treibhausgasemissionen umfasst.

Die Erderwärmung selbst ist zu einer heiß umkämpften Angelegenheit geworden, aus der sich eine Art moderner Glaubenskrieg entwickeln könnte. Die meisten Wissenschaftler erkennen aufgrund der erdrückenden Beweise an, dass die Erderwärmung für die Welt eine erhebliche Bedrohung darstellt. Daneben aber gibt es kleine Gruppen von Ungläubigen mit mächtigem politischem und wirtschaftlichem Hintergrund, die noch mehr Beweise oder mehr Zeit fordern, um die Stichhaltigkeit der düsteren Befürchtungen zu prüfen. Die schockierende Entscheidung, die Vereinigten Staaten aus dem Pariser Klimaabkommen austreten zu lassen, die US-Präsident Trump kurz nach seiner Wahl getroffen hat, werten viele als Ausdruck dieser Fahrlässigkeit einer kleinen, aber einflussreichen Sahneschicht der modernen Gesellschaft. Daneben gibt es Randgruppen, die die Ansicht vertreten, dass das Thema der Erderwärmung andere Probleme wie die Umweltzerstörung, die Verbrei-



Alle Illustrationen sind von der Regina-Pacis-Kapelle. Siehe Bibel und Kunst.

tung von Kernwaffen, den globalen Hunger und die soziale Ungerechtigkeit an den Rand gedrängt habe, die eine ernstere und unmittelbarere Gefahr für den Planeten darstellten.

Tatsächlich aber sind die Treibhausgase der Übeltäter, und ihre unkontrollierte Zunahme wird durch die exzessive Nutzung fossiler Brennstoffe, die großflächige Zerstörung von Waldgebieten zu Zwecken der Viehzucht⁷ und illegalen Holzeinschlag in Regenwäldern verursacht, mit dem man der steigenden Holznachfrage zu begegnen sucht. Wenn das Ökosystem des Planeten all diese überschüssigen Gase nicht mehr zu absorbieren vermag, bleiben sie in der Luft und nehmen die von der Erdoberfläche abstrahlende Wärme auf, statt sie in den Weltraum entweichen zu lassen. So kommt die Erderwärmung zustande. Ihre zerstörerischen Auswirkungen sind für uns alle sichtbar. Dazu gehören das Steigen der Meeresspiegel, das Abschmelzen der Polkappen, sintflutartige Regenfälle und stärkere Stürme, vermehrt auftretende Hurrikane, Taifune und Zyklone, Hitzewellen und Dürren sowie die zunehmende Versauerung der Meere. Dies alles sind unheilverkündende Zeichen, die über kurz oder lang verheerende Folgen nach sich ziehen. Fakt ist, dass die Erderwärmung und der Klimawandel lebensbedrohliche Ausmaße angenommen haben und imstande sind, alle Lebensformen vom Angesicht der Erde zu tilgen.

Eine der jüngsten Äußerungen des angesehenen theoretischen Physikers und Kosmologen Stephen Hawking hat Schockwellen um den Globus gejagt. Hawking hält es für möglich, dass in den nächsten 200 Jahren oder sogar noch früher, nämlich schon binnen 100 Jahren, alles Leben auf dem Planeten Erde ausgelöscht sein wird! Der Klimawandel zählt zu den Hauptursachen, die diese beängstigende Entwicklung beschleunigen könnten. Das Gespenst der massenhaften Auslöschung lässt sich nicht mehr als bloß theoretische Spekulation abtun!

Hawking sagt, dass der Planet sich mit alarmierender Geschwindigkeit aufheizt, und warnt, dass wir nicht mehr weit vom Kippunkt entfernt sind, an dem die globale Erwärmung unumkehrbar sein wird.⁸ Daneben gibt es weitere Ursachen einer drohenden Massenauslöschung: Asteroideneinschläge, Epidemien, Überbevölkerung und künstliche Intelligenz. Asteroideneinschläge sind nichts Neues und haben schon in der Vergangenheit zu großflächigen Zerstörungen von Leben und Eigentum geführt. So wird angenommen, dass das Ende des Dinosaurierzeitalters vor ungefähr 66 Millionen Jahren durch einen Asteroideneinschlag herbeigeführt worden sein könnte. Die Erdbevölkerung wächst exponentiell. Die natürlichen Ressourcen, die wir zum Überleben brauchen, gehen schneller zur Neige, als wir sie durch nachhaltige Alternativen ersetzen können. Wenn wir uns auf ein nicht mehr tragbares Niveau vervielfachen, öffnen wir womöglich tödlichen Epidemien Tor und Tür, die uns nach Belieben treffen können. Darüber hinaus sieht Stephen Hawking das Überleben der Menschheit auch durch die Entwicklung von künstlicher Intelligenz ernsthaft gefährdet. Eine vom Menschen entwickelte künstliche Intelligenz werde sich verselbständigen und in stetig zunehmendem Maß reproduzieren und weiterentwickeln. Die Menschen, die durch ihre langsame biologische Evolution gehemmt sind, wären nicht konkurrenzfähig und würden verdrängt.

Der bedrohlichste unter all diesen heimtückischen Faktoren, die das Überleben auf der Erde bedrohen, scheint jedoch der Klimawandel zu sein. Und der Klimawandel ist das Endergebnis einer Reihe von blindwütigen Taten, die an der gütigen Erde begangen worden sind. Die Selbstsucht und Aggressivität der Menschen haben dem fragilen Leib unseres Planeten schwere Wunden zugefügt.

⁷ Angesehenen Organisationen wie dem britischen *Food Climate Research Network* und der Welternährungsorganisation (FAO) zufolge gibt es ausreichend Beweise dafür, dass die Viehzucht zu den zwei oder drei größten Verursachern der gravierendsten Umweltprobleme auf der Welt, nämlich der Erderwärmung und des Klimawandels, zählt. Laut einem kürzlich erschienenen WWF-Bericht (mit dem ironischen Titel „Appetit auf Zerstörung“) führt die wachsende Beliebtheit der fleischlastigen westlichen Ernährungsweise zu einer erheblichen Beanspruchung der Wasser- und Landressourcen und einer gravierenden Minderung der Artenvielfalt, weil sie die Emission von Treibhausgasen steigert und den Verlust von Waldflächen beschleunigt.

⁸ Der gefeierte Wissenschaftler reagierte in einem Gespräch mit BBC-Reporter Pallab Ghosh auf Donald Trumps Entscheidung, die Vereinigten Staaten aus dem Pariser Klimaschutzabkommen austreten zu lassen, und erklärte unmissverständlich, der Klimawandel sei „eine der großen Gefahren, mit denen wir es zu tun haben, und eine, der wir vorbeugen können, wenn wir jetzt handeln.“

3. Die größere Frage der Umweltzerstörung

Dankenswerterweise gewinnt die Sorge um die Umwelt stetig an Boden.⁹ Unter der Ägide engagierter Organisationen sorgen Medienkampagnen dafür, dass sich eine wachsende Zahl von Menschen der unheilvollen Konsequenzen der Umweltzerstörung bewusst wird.¹⁰ Noch bis vor Kurzem dachten die meisten Menschen, die ökologische Krise sei nicht ihr Problem und betreffe lediglich die weit entfernten Polarregionen und das Weltall. Viele glaubten, ihre Verantwortung für den Umweltschutz beschränke sich darauf, ein paar Bäume zu pflanzen und ihre Hinterhöfe frei von Müll zu halten. Es ist jedoch zutiefst beunruhigend, dass zahlreiche Menschen noch immer versuchen, die Problematik herunterzuspielen oder die Warnungen vor der ökologischen Katastrophe als Weltuntergangsprophezeiungen abzutun. Sie fürchten sich vor den Veränderungen des Lebensstils und der Konsummuster, die zwangsläufig eintreten werden, wenn sich die Erkenntnis durchsetzt, dass wir uns in unserem alltäglichen Leben ein umweltfreundlicheres Verhalten werden angewöhnen müssen.

Regierungen in aller Welt propagieren die wirtschaftliche Entwicklung als ihren eigentlichen Daseinszweck. Doch leider geht es auf Kosten der ökologischen Belange, wenn Entwicklungsziele verfolgt werden, deren einziger Zweck in sofortigen Gewinnen besteht. Der sogenannte Globalisierungsprozess hat entscheidend dazu beigetragen, dass die schrankenlose Entwicklung zum ultimativen Ziel des menschlichen Fortschritts erklärt worden ist. Dieser Prozess erweist sich zuweilen als etwas, das über den Bereich der wirtschaftlichen Tätigkeit hinausgeht: eine räuberische Dynamik, die keinerlei Rücksicht auf Umweltbelange, nationale Grenzen oder kulturelle Sensibilitäten nimmt. Landläufiges Merkmal der Globalisierung ist eine blindwütige Ausbeutung der Natur, die die Spirale von Produktion und Konsum in immer schwindelerregendere Höhen treibt. Die von der Globalisierung hervorgebrachte konsumistische Kultur betrachtet den Konsum als wichtigstes Mittel der Selbstverwirklichung und wesentliche Quelle von Identität. Die Wahrheit ist, dass die daraus resultierenden ökonomischen und sozialen Dynamiken das Ökosystem über die Grenzen des Erträglichen hinaus belasten und eine Reihe tödlicher Folgen zeitigen. Trotz all ihrer positiven Aspekte fügt die Globalisierung dem langfristigen Wohl des Planeten und seinen lebenserhaltenden Eigenschaften immensen Schaden zu.



⁹ Rachel Carsons 1962 erschienenes, bahnbrechendes Buch *Silent Spring* (*Der stumme Frühling*, München 1963) wird von vielen als Initialzündung der ökologischen Bewegung angesehen. Das Buch warnte die amerikanische Öffentlichkeit vor den katastrophalen Folgen der unkontrollierten Produktion und unkritischen Verwendung von Pestiziden. Dabei bezog sich die Autorin konkret auf das Verschwinden der amerikanischen Singvögel. Ihre Warnung vor dem häuslichen und landwirtschaftlichen Gebrauch bestimmter Gifte führte tatsächlich dazu, dass die Öffentlichkeit auf die schrecklichen Nebeneffekte einer blindwütigen Industrialisierung aufmerksam wurde. Das Buch wurde kurz nach seinem Erscheinen – und obwohl die Chemie-Industrie sich nach Kräften bemühte, die darin aufgestellten Behauptungen zu widerlegen – zu einem absoluten Verkaufsschlager und stand mehrere Wochen lang auf der Bestsellerliste der *New York Times*.

¹⁰ Eine detailliertere Auseinandersetzung mit einigen der hier erwähnten Ansichten zur ökologischen Frage bietet Thomas Malipurathu, „Our Earth – Our Mission“, in *SEDOS Bulletin* 39 (2007), 74–79.

In den letzten Jahren hat eine Reihe von wetterbedingten Naturkatastrophen in verschiedenen Teilen der Welt schwere Verluste von Leben und Eigentum verursacht und Schockwellen rund um den Globus gejagt. Fachleute, die die Häufigkeit und Intensität solcher Ereignisse wissenschaftlich analysieren, erklären, dass sie unmittelbar mit der fortdauernden Ausbeutung der Natur und ihrer Gaben zusammenhängen und dass es sich um Weckrufe einer gequälten Erde handelt. Und wirklich lassen sich viele der ökologischen Probleme, mit denen wir es heute zu tun haben, in letzter Konsequenz auf die völlige Missachtung der Naturgesetze zurückführen, die die Menschheit auf augenfällige oder auch subtile Weise praktiziert. Luft- und Wasserverschmutzung, die der Gesundheit breiter Bevölkerungsteile schadet, der Abbau der Ozonschicht, die den Schutzmantel unseres Planeten bildet, Erderwärmung, Rückgang der Artenvielfalt und die ungewöhnlichen und folgenschweren Wetterschwankungen sind bereits Vorboten dessen, was uns erwartet. Fügen Sie dem noch potentielle Bedrohungen wie das rasche Zur-Neige-Gehen nicht erneuerbarer Energiequellen, das stetige Verschwinden von Feuchtgebieten und Gewässern, das Absinken der Grundwasserspiegel, das Abschmelzen der Polkappen, die fortschreitende Wüstenbildung und die großflächige Erosion des Mutterbodens hinzu, so entsteht ein düsteres Bild. Auf diese Situation macht Ulrich Beck aufmerksam, wenn er schreibt:

Der Klimawandel *verkörpert* die Fehler einer ganzen Epoche fortschreitender Industrialisierung, deren Anerkennung und Korrektur die Klimarisiken mit der ganzen Brutalität unserer möglichen Auslöschung begleiten. Sie repräsentieren gleichsam eine Rückkehr des kollektiven Unbewussten, durch die den Selbstgewissheiten des nationalstaatlich organisierten Industriekapitalismus seine Fehler in Form einer objektivierten Bedrohung seiner eigenen Existenz gegenüberreten.¹¹

4. Normative Metamorphose

Es ist der Klimawandel mit all seinen Begleiterscheinungen, den Beck als den entscheidenden Faktor am Übergang zur Metamorphose ausmacht. Die religiöse Weltordnung hatte dem Ablauf der Weltgeschichte bis ins Mittelalter hinein die Richtung vorgegeben. Danach hatte die moderne internationale Weltordnung – der souveräne Staat, die Industrialisierung, das Kapital, die Klassen, die Nationen und die Demokratie – das Steuerruder übernommen. Zurzeit sieht es so aus, als ob dem globalen Klimarisiko eine Art Navigationssystem für die bedrohte Welt innewohnte.¹² „Das Momentum der Metamorphose“, so Beck, „besteht verblüffenderweise gerade darin, dass der feste Glaube an die Gefährdung der gesamten Natur und der Menschheit durch den Klimawandel eine kosmopolitische Wende unserer gegenwärtigen Lebensweise herbeiführen und die Welt zum Besseren ändern kann.“¹³ Der Klimawandel, den der Autor als einen „Akteur der Metamorphose“ bezeichnet, habe schon jetzt unsere Art des In-der-Welt-Seins verändert: die Art, wie wir in der Welt leben und uns die Welt vorstellen, und die Art, wie wir versuchen, durch soziales und politisches Handeln in die Belange der Welt einzugreifen.¹⁴

Vor diesem Hintergrund führt Beck neue Begriffe ein: „Weltrisikogesellschaft“ (= die von den schwerwiegenden Folgen des Klimawandels bedrohte Menschheit), „globales Risiko“ (= das alltägliche Gefühl der Unsicherheit angesichts der immer schneller heranrückenden Bedrohung), „methodologischer Nationalismus“ (= die Lehre, dass die Welt sich um den Nationalstaat dreht) und „methodologischer Kosmopolitismus“ (= die Lehre, dass die Nation sich um die „Weltrisikogesellschaft“ dreht, die aus dem Bewusstsein erwächst, dass kein einzelner Nationalstaat der globalen Bedrohung des Klimawandels Herr werden kann).

Becks Theorie der Metamorphose basiert auf den positiven Folgen der Krisensituation, mit der sich die Welt konfrontiert sieht. Er konzentriert sich weniger auf die negativen Nebenwirkungen des Guten als vielmehr auf die positiven Nebenwirkungen des Schlechten und entwirft ein Szenario, in dem dieses Schlechte normative Gemeinwohl-Horizonte hervorbringt, die uns

¹¹ Beck, *Die Metamorphose der Welt*, 56.

¹² *Ibidem*, 20.

¹³ *Ibidem*, 55.

¹⁴ *Ibidem*, 16.

über den begrenzten nationalen Bezugsrahmen hinaus zu einer befreienderen kosmopolitischen Sichtweise hinführen. Auf diese Weise könnte es geschehen, dass die Herausforderung des Klimawandels die Welt zum Besseren hin verändert. Der Klimawandel könnte sogar als Mittel gegen den Krieg verwendet werden. Wenn sich der Blickpunkt verschiebt – weg von kleinlichen Grenzstreitigkeiten und hin zu Bedrohungen, die aus der Logik des globalen Risikos erwachsen –, werden zwischen benachbarten Staaten Tendenzen erkennbar, nicht länger auf Konflikte, sondern auf Kooperation zu setzen, um die Katastrophe abzuwenden. Damit würde eine Situation entstehen, die dem Krieg diametral entgegengesetzt ist, und es würden sich womöglich Wege auftun, den Gegensatz zwischen „uns“ und „denen“ zu überwinden und den anderen nicht als Feind, der vernichtet werden muss, sondern als Partner zu sehen. „Die Logik des Risikos richtet die Blicke auf die explosionsartig erblühende Pluralität der Welt“, betont der Autor, „die dem Freund-Feind-Blick naturgemäß suspekt ist.“¹⁵ So kommt es, dass die Weltrisikogesellschaft einen moralischen Raum aufschließt, der eine Kultur der Verantwortung hervorbringen könnte: eine Kultur, die alte Antagonismen überwindet und neue Bündnisse schafft.

5. Eine von religiösen Werten geprägte Metamorphose

Beck nähert sich dem Thema der Metamorphose mit der typischen Abgeklärtheit des Soziologen. Seine scharfsinnige Analyse der globalen Situation – eine Analyse, die sowohl sachkundig als auch logisch überzeugend ist – berücksichtigt jeden einzelnen Aspekt des sozio-politischen Dramas, das sich auf der Weltbühne abspielt. Sein Bemühen, die vielen scheinbar zusammenhanglosen Elemente in einen stimmigen Zusammenhang zu bringen, ist wirklich beeindruckend. Das große Bild, das er zu zeichnen versucht, wirkt wie das Ergebnis der leidenschaftslosen Reflexion eines brillanten Verstandes.

Was aber allem Anschein nach fehlt, ist der Versuch, den gesamten Prozess auf irgendeine Weise mit der menschlichen Suche nach dem Transzendenten in Verbindung zu bringen. Die Religion und die Anzeichen ihres Wiederauflebens, die in den letzten Jahren allenthalben zu beobachten sind,¹⁶ spielen in den Überlegungen des Autors keine Rolle. Unter dem Druck der Wahrnehmung einer unmittelbar bevorstehenden Katastrophe könne die Weltrisikogesellschaft, so Beck, ihre Reihen schließen und sich vereint auf normative Gemeinwohl-Horizonte zubewegen, um die Welt zu retten. Er geht offenbar von der Annahme aus, dass menschliches Gutsein allein genügt, um dieses Ziel zu erreichen. Doch es ist fraglich, ob eine Gesellschaft, der es an jedem religiösen Antrieb mangelt, sich dazu aufrufen kann, nach dem Gemeinwohl zu streben. Wenn es darum geht, den Pfad des moralischen Handelns zu beschreiten, das nicht auf eine bloß unmittelbare Belohnung abzielt, ist der menschliche Geist darauf programmiert, über sich selbst hinaus auf eine höhere Macht zu schauen. Die wesentlichen Merkmale einer Mentalität, die uns letztendlich dazu bringen wird, insbesondere in diesen Zeiten der Bewährung nach dem Gemeinwohl zu streben, sind Glaube an die Transzendenz, Liebe zum Leben, Engagement für die Bewahrung der Unversehrtheit der Schöpfung, Harmonie und Subsistenz.

Meiner Überzeugung nach muss sich jeder konstruktive Versuch, die Menschheit durch einen radikalen Sinneswandel – den man als Metamorphose oder auch mit einem anderen geeigneten Begriff bezeichnen kann – von ihrem blindwütigen Zerstörungskurs abzubringen, aus einer

¹⁵ Ibidem, 65 f.

¹⁶ Das wiedererwachende Interesse am Thema Religion mag durchaus ein vorübergehendes Phänomen, ein sprichwörtliches Ausschlagen des Pendels sein. Es sollte jedoch zu denken geben, dass die Religion, nachdem sie zahlreiche Vorhersagen über ihr unmittelbar bevorstehendes Ableben und so manchen vor schnell veröffentlichten Nachruf überlebt hat, auch heute noch wohl auf und durchaus lebendig ist. Dem amerikanischen Religionssoziologen Peter L. Berger zufolge wird das neue Jahrhundert wahrscheinlich überall außer in Europa ungehemmter religiös sein als das vorige, eine Entwicklung, die durch zwei entscheidende Faktoren bestimmt wird: den militanten Islam und den christlichen Evangelikalismus; vgl. Paul Kardinal Poupard, Präsident des Päpstlichen Rats für die Kultur und des Päpstlichen Rats für den interreligiösen Dialog, im Interview mit Konstantin Eggert in der britischen katholischen Wochenzeitschrift *The Tablet* (4. August 2007).

Sichtweise speisen, die auf einer im Wesentlichen religiösen Grundlage aufrucht.¹⁷ Womöglich finden sich in den heiligen Texten sämtlicher Glaubenstraditionen nicht nur ausdrückliche Weisungen, sondern überdies Symbole und Metaphern, die uns Impulse dafür liefern, wie eine solche Grundlage aussehen könnte.

In der ersten Schöpfungsgeschichte im biblischen Buch Genesis wird erzählt, dass Gott die Welt für die Menschen geschaffen und die Menschen an die Spitze der Schöpfung gestellt habe. Dies wird durch die Erschaffung des Menschen am Ende eines in mehreren Stufen verlaufenden Prozesses unmissverständlich angedeutet (vgl. Gen 1,1–25). Durch Gottes eigene Worte in direkter Rede (vgl. Gen 1,26) und durch die Worte des Erzählers in indirekter Rede (vgl. Gen 1,27) wird zweifach und unmissverständlich zum Ausdruck gebracht, dass die Menschen als Bild Gottes geschaffen sind. Anschließend vertraut Gott den Menschen in überaus bedeutungsschwangeren Worten die gesamte Schöpfung an: „Seid fruchtbar und mehrt euch, füllt die Erde und unterwerft sie und waltet über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels und über alle Tiere, die auf der Erde kriechen!“ (Gen 1,28).

Der biblischen Geschichte zufolge wurde dem Menschen vom gütigen Gott die vornehme Aufgabe übertragen, Verwalter der Schöpfung zu sein. Wir verstehen die Aufgabe eines Verwalters so, dass er sich für den Eigentümer um dessen Besitz kümmert. Gott ist der Eigentümer der Schöpfung und vertraut diesen kostbaren Besitz der Obhut der Menschen an. Als von Gott ernannte Verwalter sind die Menschen auch mit der höchsten Freiheit ausgestattet, sich die Schöpfung zu unterwerfen und sie im Sinne des Gemeinwohls zu nutzen. Diese Unterwerfung und Nutzung der Schöpfung beinhaltet jedoch gewisse Grenzen und Verantwortlichkeiten. Freiheit bringt immer Verantwortung mit sich, denn eine bedingungslose Freiheit gibt es nicht. Zu Anfang war die Menschheitsfamilie sich dieser Grenzen und Verantwortlichkeiten womöglich noch bewusst, doch irgendwann im Laufe der Zeit haben wir diese wichtige Dimension des Vertrauens, das Gott uns so großzügig erwiesen hat, aus den Augen verloren.¹⁸ Erderwärmung und Klimawandel sind die Auswirkungen einer langen Reihe verantwortungsloser und ausbeuterischer Taten, die wir an den gottgeschenkten Gaben der Natur begangen haben. In der Folge hat der unermüdliche Aufstieg des industriellen Monokulturalismus, befeuert durch das beispiellose Wachstum des Konsumismus samt der dazugehörigen Ideologie, uns dahin gebracht, wo wir heute sind.

Interessanterweise liefert uns die Frage nach den Kontexten der wenigen neutestamentlichen Okkurrenzen des Wortes *morphē* und seiner Ableitungen einige hilfreiche Impulse für unser Unterfangen, die Metamorphose der Welt als einen religiös motivierten Prozess zu deuten.¹⁹

Das Nomen *morphē* kommt im Neuen Testament nur dreimal vor. Die Okkurrenz in Mk 16,12 gehört zum „längeren Schluss“ des Markusevangeliums (Mk 16,9–20). Der Vers spricht davon, dass der auferstandene Christus zwei Jüngern, die vermutlich noch am Ostertag unterwegs aufs Land waren, „in einer anderen Gestalt“ (*en hetera morphē[i]*) erschienen sei. Die Kommentatoren nehmen gemeinhin an, dass es sich hierbei um einen kryptischen Verweis auf die Emmausgeschichte handelt, die im Lukasevangelium ausführlich erzählt wird (Lk 24,13–35). „In einer anderen Gestalt“ meint ein zwar menschliches, aber anderes Erscheinungsbild als das des iridi-

¹⁷ In einem Artikel über verantwortungsvolle ökologische Maßnahmen im afrikanischen Kontext bin ich auf den folgenden, anregenden Gedanken gestoßen: „Wenn wir Gott wieder ins Zentrum der ökologischen und landwirtschaftlichen Fragen stellen – ein Platz, der unserem Schöpfer gebührt –, dann wird er uns ausrüsten und befähigen, mit den wesentlichen Veränderungen, die notwendig sind, zu beginnen“, vgl. Craig Sorley, „Christ, Creation Stewardship, and Missions: How Discipleship into a Biblical Worldview on Environmental Stewardship Can Transform People and Their Land“, in *International Bulletin of Missionary Research* 35 (2011), 143.

¹⁸ In diesem Kontext wird zuweilen darauf hingewiesen, dass viele der kosmischen und Stammesreligionen vom Fehlen einer starken patriarchalen Figur gekennzeichnet sind. Das wirft die Frage auf, ob solche Konzepte (und Konzeptualisierungen) womöglich allen später vorherrschenden gesellschaftlichen Ausprägungen den Boden bereitet haben. Ist die blindwütige Ausbeutung der Erde nicht letztlich von der Vorstellung inspiriert, dass Gott den Menschen die totale Kontrolle über die Natur gegeben hat?

¹⁹ Zu den hier dargelegten Erläuterungen vgl. J. Behm, „*morphē*, etc.“, *Theological Dictionary of New Testament (TDNT)*, Bd. IV, 742–759.

schen Jesus vor seiner Auferstehung. Die Formulierung verweist auf das neue Dasein des auferstandenen Christus, das neue Leben, in das er eingetreten war und das zu einem Saatbeet für die nun schon im Entstehen begriffene apostolische Gemeinschaft wurde. Diese „kleine Herde“ sollte nach seinem Willen Sinnbild und Dienerin jener ehrfurchtgebietenden Wirklichkeit des Gottesreichs sein, die er mit seinen Worten und Taten während seines Wirkens auf Erden hatte anbrechen lassen: eine Gemeinschaft, die die Saat der radikalen Veränderung in sich trug und sich im permanenten Revolutionsmodus befand. Ein soziales Gebilde, das die damit einhergehende Mentalität verinnerlicht, wird instande sein, sich auf eine lebensfördernde Metamorphose zuzubewegen.

Die anderen beiden Okkurrenzen von *morphē* finden sich in dem berühmten Christushymnus aus dem Philipperbrief (Phil 2,6–11). Aussage des Hymnus ist, dass Christus Jesus, der vor seiner Menschwerdung göttliche Gestalt besessen hatte (*en morphē[i] theou hyparchōn*), Knechtsgestalt (*morphēn doulou labōn*) annahm, als er ein Mensch wurde. Dieser Wechsel von einem göttlichen Erscheinungsbild zu dem eines sterblichen Menschen ist sicherlich die radikalste aller möglichen Metamorphosen. Sein Akt der Selbsterniedrigung ist nicht bloß das Gegenteil einer selbstsüchtigen Ausnutzung seiner Position, sondern steht in schärfstmöglichem Kontrast zu seiner früheren Seinsweise in göttlicher Macht und Glorie. Er steigt herab von der Höhe der Herrlichkeit, die ihm von Rechts wegen zusteht, und begibt sich in die Niederungen des Menschseins, um der Menschheitsfamilie – seinen Brüdern und Schwestern – Erlösung zu bringen. Die Tugend der Selbstentäußerung (*Kenosis*), die sich auf unübertreffliche Weise im Ereignis der Menschwerdung niedergeschlagen hat, bildet das Fundament jener Haltung, von der das kollektive Streben der Menschheit nach einer echten Metamorphose getragen sein muss, wenn sie nicht in den Abgrund stürzen will, an dessen Rand sie sich selbst gebracht hat.

Die Herausbildung einer solchen Haltung lässt sich mit dem Prozess der Christuswerdung in uns vergleichen. In Gal 4,19 spricht Paulus von den Schmerzen – Geburtswehen ähnlich –, die er leidet, bis Christus im Herzen seiner Mitchristen in der Kirche von Galatien Gestalt angenommen habe. Für diesen Prozess der Christuswerdung, der sich mit dem Heranreifen des christlichen Glaubens im Innersten eines jeden Christen und einer jeden Christin vollzieht, gebraucht der Apostel den Konjunktiv Aorist Passiv des Verbs *morphoō*. Das Heranwachsen Christi in den Glaubenden wird mit der Entwicklung des Fötus im Mutterleib verglichen. Es ist ein sensibler Prozess, der behutsam vorangebracht und gespeist werden muss, doch das Ergebnis ist eine Art geistlicher Reife, die uns dem Ziel der Metamorphose entschieden näherbringt.

Die Evangelisten Matthäus und Markus verwenden das zusammengesetzte Verb *metamorphomai*, um die Veränderung der äußeren Erscheinung Jesu bei der Verklärung zu beschreiben (vgl. Mt 17,2; Mk 9,2). Beide Evangelien gebrauchen dieselbe Verbform, *metemorphōthē* (3. Person Singular Indikativ Aorist Passiv von *metamorphomai*). An einem entscheidenden Punkt seines öffentlichen Wirkens, als sogar seine engsten Anhänger von Unsicherheiten und Zweifeln an seinem messianischen Anspruch befallen wurden, offenbarte Jesus einer ausgewählten Gruppe seiner Jünger seine göttliche Identität, um ihnen Gewissheit zu geben. Die Veränderung war so tiefgreifend, dass die verwirrten Jünger heftig erschrecken und um Worte rangen, andererseits jedoch in ihrer Moral bestärkt wurden, die im Sinken begriffen gewesen war.

Dasselbe Verb findet sich auch in Röm 12,2 und 2 Kor 3,18. Im einen wie im anderen Kontext ist von einer positiven Veränderung oder tiefgreifenden Verwandlung die Rede, die dafür sorgt, dass man seine Glaubensreise unbeirrt fortsetzt. Im Römerbrief spricht Paulus davon, dass man sich nicht den Maßstäben der gegenwärtigen Zeit anpassen darf, die vergänglich und unvollkommen ist. Andererseits drängt der Apostel die Gläubigen, sich mit Gottes Gnade und durch das Wirken des Heiligen Geistes verwandeln zu lassen (*metamorphousthe* = Imperativ Passiv des Verbs *metamorphomai*).²⁰ Dieselbe Vorstellung von Gott, der durch den Geist verwandelnd wirkt, ist auch in 2 Kor 3,18 enthalten, wo das Verb im Indikativ Passiv gebraucht wird (*metamorphoumetha*). Durch den angenommenen Glauben erleuchtet, betrachten die Gläubigen die

²⁰ Vgl. Joseph A. Fitzmyer, *Romans: A New Translation with Introduction and Commentary*, New York/London/Toronto/Sydney/Auckland (Doubleday) 1992, 640 f.

Herrlichkeit Gottes und werden so nach und nach in das Bild Christi verwandelt, denn Erlösung ist ein Prozess, der auf die Christusebenbildlichkeit abzielt.²¹

Dieser kurze Überblick über die neutestamentlichen Stellen, an denen von einem zielgerichteten Verwandlungsprozess die Rede ist, vermittelt uns ein klares Bild davon, wie der Metamorphose-Begriff durch die religiöse Dimension gleichsam runderneuert wird.

Schluss

Das letzte Ziel und das anvisierte Ergebnis von Metamorphose ist die Neuordnung der Gesellschaft. Diese lässt sich unter den gegebenen Umständen nur durch eine massive Bündelung moralischer Kräfte in Angriff nehmen, wobei die religiöse Komponente insofern einen unverzichtbaren Faktor darstellt, als im Zentrum des gesamten Unterfangens das Bemühen stehen muss, eine ökologische Umkehr anzuregen und zu fördern. Eine solche Neuordnung ist zwingend erforderlich, weil unsere Welt gegenwärtig am Rand eines gefährlichen Abgrunds steht und sich von den verschiedensten Seiten mit schwerwiegenden Herausforderungen konfrontiert sieht. Die Aussichten sind düster und wir müssen unverzüglich handeln: nicht nur, um das Wohl der gegenwärtigen oder das Gedeihen künftiger Generationen, sondern um das Überleben der ganzen Menschheit zu gewährleisten. Vor dem Hintergrund des neoliberalen Wirtschaftsmodells, das mit seinen messianischen Hegemonieansprüchen die ganze Welt monopolisiert, der blindwütigen, beständig wachsenden Ausbeutung der Schätze der Natur, der steigenden Häufigkeit von Naturkatastrophen, die Folgen des Klimawandels sind und unglaubliche Verwüstungen anrichten, der immer realeren Möglichkeit eines nuklearen Holocausts und der zunehmenden Verarmung großer Teile der Weltbevölkerung, die eine unleugbare Tatsache geworden ist, liegt die einzige Hoffnung auf Rettung für unseren bedrängten Planeten womöglich in dem verstärkten Bemühen, ein anderes Modell des Gesellschaft-Seins einzuführen.

Es steht völlig außer Zweifel, dass die zurzeit vorherrschende Kultur sich gefährlich weit von der Realität eines religiös geprägten Lebensstils entfernt hat. Das biblische Modell einer Gemeinschaft, die auf der Bundesgrundlage der Elternschaft Gottes und des Geschwisterseins aller Menschen aufruhet und von den Pfeilern der Freiheit, des Miteinanders und der Gerechtigkeit getragen wird, ist schwerlich zu erkennen.²² Gewiss hält eine beträchtliche Zahl von Menschen an der naiven Überzeugung fest, Mutter Erde sei großherzig genug, die Vielzahl der ihr angetanen Beleidigungen zu vergeben, und in der Lage, all die üblen Folgen menschlichen Tuns und Unterlassens abzuschütteln wie ein Hund, der sich, in dem krampfhaften Bemühen, trocken zu werden, das Wasser aus dem Fell schüttelt! Vielleicht liegt Trost in dem Gedanken, dass immer mehr Menschen – wie Ulrich Beck – begreifen, dass die Nemesis uns eher früher als später heimsuchen wird. Die sich ankündigende Katastrophe lässt viele über alternative Modelle nachdenken. Vielleicht braucht es noch Zeit, bis solche Anstrengungen die ersehnte Dynamik entwickeln, und wir können nur hoffen, dass vieles von unserer heutigen Welt bis dahin überdauert! Zielführendes Handeln ist in jedem Fall längst überfällig, denn es geht nicht nur um das Schicksal einiger Millionen, es geht nicht nur um das Schicksal eines Teils der bedrängten Menschheit: Was auf dem Spiel steht, ist das Überleben der Erde als eines bewohnbaren Planeten!

²¹ Jerome Murphy-O'Connor, „The Second Letter to the Corinthians“, in: Raymond E. Brown et al. (Hgg.), *The New Jerome Biblical Commentary*, London (Geoffrey Chapman) 1991, 820.

²² Vgl. hierzu ausführlicher Thomas Malipurathu, „Contrast Community: Its Meaning and Relevance for Our Times“, in *Vidyajyoti Journal of Theological Reflection* 62 (1998), 606–623.

Das Lesen der Bibel als Quelle der Gerechtigkeit und des Friedens ¹

PETER KODWO KARDINAL TURKSON

Präsident des Päpstlichen Rats für Gerechtigkeit und Frieden

Einleitung

Dieser Kongress über das „Wort Gottes im Leben und in der Sendung der Kirche“ war sicherlich eine segensreiche Zeit des gemeinsamen Nachdenkens über das neue päpstliche Schreiben *Verbum Domini*. Auch für mich ist die Veröffentlichung von *Verbum Domini* nicht nur in Anbetracht meiner Teilnahme an der XII. Ordentlichen Generalversammlung der Bischofssynode im Oktober 2008, sondern auch deshalb eine besondere Freude, weil ich Mitglied des Synodenkomitees war, das die Entwürfe für das Schreiben erarbeitet hat.

Ich bin vor allem deswegen so froh darüber, dass ich heute bei Ihnen sein darf, liebe Mitglieder der Bibelföderation, weil Ihr spezielles Interessen- und Forschungsgebiet – die Bibel – mich an eine denkwürdige Begebenheit aus meinem eigenen Leben erinnert: als ich meinen Bischof dazu überreden wollte, mich Naturwissenschaften (Physik und Chemie) studieren zu lassen, und stattdessen in Rom landete, um Bibelwissenschaften zu studieren. Rückblickend kann ich nicht umhin, alles, was an jenem Herbsttag des Jahres 1974 geschehen ist, der göttlichen Vorsehung zuzuschreiben; denn ganz abgesehen von meinen Aufgaben in der Seminaristenausbildung und Diözesanpastoral, wo mir mein bibelwissenschaftliches Studium eine unschätzbare wertvolle Hilfe war, profitiert selbst das Amt, das ich zurzeit (als Präsident des Päpstlichen Rats für Gerechtigkeit und Frieden) in der römischen Kurie inne habe, beträchtlich von meiner intensiven Beschäftigung und Vertrautheit mit der Bibel. Die *Soziallehre der Kirche* wurzelt nämlich in der Heiligen Schrift und in der kirchlichen Überlieferung; und nicht nur die Bibelforschung im strengerem Sinne, sondern jedwede Vertrautheit und enge Beziehung zur Bibel helfen, die *Soziallehre der Kirche* und ihre Anwendung in ihrem ganzen Reichtum besser schätzen zu lernen.

Ein Jahr nach der Synode über das *Wort Gottes* wurde die zweite Sonderversammlung der Bischofssynode für Afrika einberufen (Oktober 2009), um über die Erfahrungen nach der ersten Afrika-Synode und über den Weg zu sprechen, der seither auf dem Kontinent zurückgelegt worden war.

Als die erste Afrika-Synode zusammengetreten war (April 1994), um an der Schwelle des dritten christlichen Jahrtausends über die Evangelisierung (die missionarische Verkündigung des Wortes Gottes) des Kontinents und seiner Inseln zu sprechen, hatte sie die Vorstellung von der *Kirche als Familie Gottes* als Leitgedanken für die Evangelisierung Afrikas gewählt.² Das Bild von der *Kirche als Familie Gottes* suggerierte Werte wie: Sorge für andere, Solidarität, Dialog, Vertrauen, Beziehungen der Akzeptanz und Warmherzigkeit. Dies sind die grundlegenden Werte einer als *Gemeinschaft* und als *Geflecht aus Beziehungen* beschriebenen Familie. Mit dieser Bildlichkeit wollte die Synode zum Ausdruck bringen, dass die Neuevangelisierung darauf abzielt,

¹ Der vorliegende Beitrag ist die Übersetzung der englischen Fassung eines Vortrags, den Kardinal Turkson ursprünglich in italienischer Sprache auf dem internationalen Kongress über „Das Wort Gottes im Leben und in der Sendung der Kirche“ gehalten hat. Diesen Kongress hatte die Katholische Bibelföderation im Dezember 2010 in Rom organisiert, um über das zwei Monate zuvor veröffentlichte Nachsynodale Apostolische Schreiben *Verbum Domini* von Papst Benedikt XVI. zu reflektieren. Der Vortrag erschien zunächst auf Italienisch in dem Tagungsband *Ascoltare, rispondere, vivere: Atti del Congresso Internazionale „La Sacra Scrittura nella vita e nella missione della Chiesa“ (1-4 dicembre 2010)*, hg. v. Ernesto Borghi, Mailand (Edizioni Terra Santa) 2011, S. 159–170 (A. d. R.).

² Vgl. *Ecclesia in Africa*, 63.

die Kirche ohne jede Mentalität der Abgrenzung oder Spaltung als eine „Familie“ aufzubauen. Die Synode „träumte“ von einer versöhnten Kirche, in der verschiedene ethnische Gruppen in Gemeinschaft und Solidarität miteinander leben.³ *Versöhnt, um als Gemeinschaft zu leben*: Das sollte die Lebenswirklichkeit der Kirche sein! Denn die Kirche ist ein Leib (= Familie), dessen Glieder mit Gott und miteinander in Gemeinschaft leben.

Das Leben der Kirche ist eine Gemeinschaft nach Art der Dreifaltigkeit. Diese Gemeinschaft ist das Werk der Heilstaten Gottes. Sie gedeiht durch Gerechtigkeit und wird von ihr gespeist; und die Frucht aus beiden (*Gemeinschaft* und *Gerechtigkeit*) ist der *Friede*. Folgerichtig wird dort, wo die *Gerechtigkeit* missachtet und mit Füßen getreten wird, auch die *Gemeinschaft* zerbrochen, beschädigt und geschwächt; und es bedarf der *Versöhnung*, um sie wiederherzustellen und ganz zu machen.

Die grundlegende Bedeutung von Gerechtigkeit: Die Gerechtigkeit Gottes und seines Reichs

Die Vorstellung von *Gerechtigkeit* scheint von Anfang an mit der Sphäre des Religiösen verbunden gewesen zu sein; das gilt für das antike Griechenland⁴ ebenso wie für die traditionellen afrikanischen Religionen und, in einem noch spezifischeren Sinne, für das Alte Testament, das die *Gerechtigkeit* sowohl der religiösen (heilsbringenden) als auch der gesellschaftlichen Dimension zuordnet. Mit Nachdruck wird dort die Auffassung vertreten, dass der Mensch die *Gerechtigkeit* nicht aus eigener Kraft verwirklichen kann, weil sie ein Gottesgeschenk ist; und das Neue Testament entwickelt diese Auffassung weiter und macht aus der *Gerechtigkeit* die letztendliche Offenbarung der heilsbringenden Gnade Gottes. Mithin besitzt die *Gerechtigkeit* einen sowohl transzendenten als auch sozialen Charakter; und es ist von wesentlicher Bedeutung, dass die soziale Gerechtigkeit fest in der transzendenten göttlichen Gerechtigkeit – der Gerechtigkeit Gottes und seines Reichs (Mt 6,33) – verwurzelt ist.

Die Bedeutung der „Gerechtigkeit des Reichs“⁵

Die Gerechtigkeit des Reichs ist strenggenommen keine Vergeltungsgerechtigkeit, auch wenn sie Gott zuweilen in diesem Sinne zugeschrieben wird (Offb 15,4; 19,2.11; 16,5–6; Hebr 6,10; 2 Thess 1,6); und sie ist auch nicht gleichbedeutend mit der „Einhaltung einer oder mehrere Normen“. Zumindest ist dies nicht ihre vorrangige und auf keinen Fall ihre auf Gott bezogene Bedeutung.

Die Gerechtigkeit Gottes und seines Reichs ist eine Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes (seiner gerecht machenden Taten), die die Menschen gerecht machen und ihr Leben vor Gott bestimmen soll. Sie ist eine Initiative Gottes: sein gerechtes Handeln, das als ein Heilwirken an Israel und der Menschheit aufgefasst wird und durch welches Gott die Beziehung zum oder die Gemeinschaft mit dem Menschen (wieder) herstellt. Gerechtigkeit hat folglich etwas mit Beziehung zu tun; und



³ *Ibidem*.

⁴ Platon, *Gorgias*, 5076; *Politeia*, 1, 331a.

⁵ Vgl. *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, Bd. 4, S. 88–85 und S. 91–99.

gerecht/rechtschaffen ist, wer den Anforderungen der Beziehungen, in denen er oder sie sich befindet, *gerecht* wird.

Die *Gerechtigkeit/Rechtschaffenheit*, die das Hebräische je nachdem mit *zedaka* oder *zedek* wiedergibt, ist die Erfüllung dessen, was ein Mensch seinen Beziehungen – zu Gott oder zu anderen Menschen⁶ – schuldig ist; und wenn Gott oder ein Mensch die Bedingungen, die seine Beziehungen ihm auferlegen, erfüllt, dann nennt die Bibel ihn „gerecht“ oder „rechtschaffen“ (*zadik/dikaios*).

Es sind insbesondere drei Ereignisse, die den Initiativen entsprechen – oder sie darstellen –, mit denen Gott alle Beziehungen zwischen sich und der Menschheit verbürgt und stiftet; und dieselben drei Ereignisse bürgen auch für die verschiedenen Formen der zwischenmenschlichen Beziehungen. Dass der Mensch grundsätzlich in eine Gottesbeziehung hineingestellt ist, beruht auf:

- der Erschaffung der Menschheit *als Bild Gottes und ihm ähnlich* (vgl. Gen 1,26-27); aufgrund deren die gemeinsame Herkunft und Abstammung aller Menschen von ein und demselben Vater alle Mitglieder der Menschheitsfamilie zu Brüdern und Schwestern macht;⁷
- dem Bund Gottes mit seinem auserwählten Volk, durch den Israel sein „Erstgeborener“, sein „Erbe“ und sein „Anteil“ wird, und
- dem neuen Bund im Blut Christi, in dem alle, die Christus nachfolgen, das „Siegel des [...] Heiligen Geistes“ tragen (Eph 1,13-14), das sie zu „Tempeln des Heiligen Geistes“ und zu „Haushalten Gottes“ macht.



Diese drei Ereignisse bilden an drei verschiedenen Punkten der Geschichte die Grundlagen der Beziehungen zwischen Gott und der Menschheit. Sie sind Initiativen Gottes und Taten seiner Liebe. Der Mensch/Die Menschheit öffnet sich entweder für die Beziehung und akzeptiert sie oder verschließt sich und weist sie zurück; und *Gerechtigkeit/Rechtschaffenheit* beschreibt das Verhalten Gottes und des Menschen innerhalb dieses Beziehungsgefüges. In diesem Sinne ist Rechtschaffenheit eine grundlegende und umfassende Gerechtigkeit religiöser Art: eine Gerechtigkeit, die verlangt, dass der Mensch sich in Gehorsam und Glauben Gott anheimgibt, und die aus jeder Sünde eine „*iniuria*“, ein Unrecht und einen Frevel macht.

Gerechtigkeit/Rechtschaffenheit auf der Basis der göttlichen Initiative der Schöpfung

Die Frage nach den kaiserlichen Steuern (Mt 22,15-22; Mk 12,13-17; Lk 20,20-26) war für Jesus eine Gelegenheit, die grundlegende Beziehung zwischen Gott und dem Menschen als *Gerechtigkeit (Rechtschaffenheit)* zu definieren. Gott hat

den Menschen nach seinem *Bild und ihm ähnlich* erschaffen und ihn so in eine ganz bestimmte Gottesbeziehung hineingestellt; und es gibt für das menschliche Dasein keine andere authentische Form und Beschaffenheit.

⁶ „Gerechtigkeit“, in welcher Form sie auch stattfindet, bedeutet grundsätzlich alles, was einer Person aufgrund ihrer Würde und ihrer Berufung zu personaler Gemeinschaft gemäß ist (vgl. *Kompendium der Soziallehre der Kirche*, 3 und 63).

⁷ Dies ist übrigens auch die Basis jenes grundlegenden Imperativs, der eine positive Achtung der Würde und der Rechte anderer und einen solidarischen Beitrag zur Befriedigung der Bedürfnisse fordert (vgl. *Gaudium et spes*, 23-32 und 63-72; Papst Johannes XXIII., *Mater et magistra*). Die gemeinsame Gotteskindschaft aller Menschen verlangt, dass die Männer und Frauen gerecht sind, dem Willen Gottes gemäß handeln und einander durch Gottes Vaterliebe in Solidarität verbunden sind.

Die Episode nimmt Bezug auf die übliche Praxis, sich durch das Aufprägen von Warenzeichen, Bildern oder Titeln als den Besitzer einer Sache auszuweisen. So, wie der Kaiser aufgrund des aufgeprägten Bildnisses die Münze als seinen Besitz beanspruchen kann, so kann auch Gott Anspruch auf den Menschen erheben, der nach Gottes Bild geschaffen ist. Damit wirft Jesus mit seiner Antwort: „*Gebt dem Kaiser, was dem Kaiser gehört, und Gott, was Gott gehört!*“, die grundlegende Frage auf, ob die, die als „*sein Bild und ihm ähnlich*“ geschaffen sind – die Menschen nämlich (Gen 1,26–27) –, Gott geben, was ihm zusteht, und ob sie ihm gehören. Dass die Menschheit aufgrund ihrer Erschaffung als „*sein Bild und ihm ähnlich*“ Gott gehört, ist die Grundlage der Gemeinschaft zwischen Gott und der Menschheit; und diese Zugehörigkeit nimmt die Form der *Gerechtigkeit* an: Die Menschheit gibt Gott nur, was ihm zusteht. Das tut sie, indem sie „auf Gottes Stimme hört“, „an Ihn glaubt“ und „Ihn anbetet“. Wenn diese Bekundungen der Gotteszugehörigkeit fehlen, weil der Mensch sich falschen Göttern zuwendet, dann macht sich der Mensch der Ungerechtigkeit (*iniuria*) schuldig und ist zur „Umkehr“ aufgerufen (vgl. Apg 17,30).

Dieselbe göttliche Initiative hat die Menschheit als „*Gottes Geschlecht*“ (Apg 17,28–29) konstituiert: Alle Menschen haben den einen Gott zum Vater und Anteil an der Sohnschaft Christi und sind untereinander Brüder und Schwestern. Es gibt also auch innerhalb der Menschheit Beziehungen, die auf der Schöpfung basieren und Anforderungen (Rechte und Pflichten) mit sich bringen, deren Erfüllung eine Person als *gerecht* und *rechtschaffen* charakterisiert.

Gerechtigkeit/Rechtschaffenheit auf der Basis des Bundes mit Gott

Die verschiedenen Bundesschlüsse im Alten Testament haben unterschiedliche Beziehungen hergestellt, nämlich:

1. Beziehungen zwischen Gott und
 - Einzelpersonen: Abraham (Gen 17,4), Isaak (Gen 17,19.21), Jakob (Ex 6,4), David (2 Chr 21,7),
 - Haushalten und Familien: Abraham (Gen 17,11), David (2 Sam 7), und
 - dem Volk Israel (Dtn 4,12–13; Ex 19–20; 24,8; Lev 24,8; Jes 24,5).
2. Beziehungen zwischen Menschen: Isaak und Abimelech (Gen 26,28–29), Jakob und Laban (Gen 31,44), David und Jonatan (1 Sam 20,16).

Durch diese Bundesschlüsse wurden verschiedene Beziehungen hergestellt, die bestimmte Anforderungen für die Bundespartner mit sich brachten. Wenn eine Partei die Anforderungen der Beziehung aufrechterhielt und erfüllte, war sie *gerecht* und *rechtschaffen*;⁸ und *Gerechtigkeit/Rechtschaffenheit* bestand darin, die Anforderungen von Beziehungen einzuhalten, die sowohl vertikal – zwischen Gott und der Menschheit – als auch horizontal – zwischen den Menschen – Gemeinschaft und Gefolgschaft gewährleisteten. Für das Gegenteil verwendet die Bibel die Begriffe „*Frevler/Gottloser*“ und „*Frevel*“ (*rascha*), die das innerhalb einer Beziehung begangene Böse bezeichnen. Der „*Frevler*“ zerstört also die Gemeinschaft, indem er die Anforderungen der gemeinschaftlichen Beziehung nicht erfüllt.⁹

⁸ So war Tamar gerechter als ihr Schwiegervater, weil der sich nicht an den Familienbrauch gehalten hatte (Gen 38,26); David tötete Saul nicht, „*denn er ist der Gesalbte des HERRN*“ (1 Sam 24,7) und wie ein „*Vater*“ für ihn (1 Sam 24,12). Andere Beziehungen stellen andere Anforderungen an die Gerechtigkeit. Wer sich der Witwen und Waisen annimmt und für sie eintritt, ist *gerecht* (Ijob 29,12–16; Hos 2,19). Wer seine Knechte und Mägde menschlich behandelt, in Frieden mit seinen Nachbarn lebt und gut über andere redet, ist *rechtschaffen/gerecht* (Ijob 31, 13; Spr 29,2; Jes 35,15; Ps 52,3 usw.).

Rechtschaffenheit/Gerechtigkeit als Verhaltensweise, die Mitglieder der Gemeinschaft betrifft, wird zuweilen von Richtern gewahrt und durchgesetzt und im Streitfall vor Gericht geklärt. Bei diesem *forensischen* Gerechtigkeitsverständnis können sowohl Gott als auch Könige als Richter fungieren (Dtn 25,1; 1 Kön 8,32; Ex 23,6 f; Ps 9,4; 50,6; 96,13). Gerechte Richter stellen eine Gemeinschaft wieder her, machen sie wieder ganz – und in ebendiesem Sinne werden auch dem messianischen König ein *gerechtes Urteil* und eine *gerechte Herrschaft* zugesprochen.

⁹ Der „*Frevler*“ = רשע ist einer, der Gewalt und Falschheit übt, Familien- und Bundespflichten ignoriert, die Rechte anderer mit Füßen tritt usw. Vgl. *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, Bd. 4, S. 81.

Die Bundesschlüsse zwischen Gott und Einzelnen und zwischen Gott und dem Volk Israel waren Initiativen, die von Gott ausgingen. Sie nahmen die Einzelnen, die Familien und das Volk Israel in eine bestimmte Beziehung hinein und verpflichteten sie, entsprechend den Anforderungen dieser Beziehungen zu Gott und zu ihresgleichen zu leben. Die Anforderung der Beziehung war einerseits, sich gläubig und vertrauensvoll auf das Angebot Gottes einzulassen, was zuweilen in einem simplen Beschneidungsritus (Gen 17,10–11), häufiger aber in der Befolgung der Gesetze Gottes (*Tora*) zum Ausdruck kam (Ex 19,5; Dtn 7,9 usw.). Andererseits mussten die Israeliten aufgrund ihrer Bundesbeziehung zu Gott auch untereinander bestimmte Anforderungen erfüllen (*soziale Gerechtigkeit*).

Wenn die Einzelnen und das Volk die Anforderungen der Beziehung nicht erfüllten, sondern das Gesetz brachen (sündigten), handelten sie Gott gegenüber ungerecht (*iniuria*) und zogen sich aus der Beziehung zurück. Sie konnten sie jedoch nicht aufkündigen. Ihre Wiedereinsetzung in die Beziehung musste das Werk Gottes sein, des Bundespartners, dem Unrecht geschehen war und der diese „*iniuria*“ vergeben würde. Israel selbst hatte keine Möglichkeit, in die Beziehung zurückzukehren, sondern konnte nur eines tun: bereuen und sich von Gott wieder in die Beziehung hineinnehmen lassen. Wenn gegen Gottes Gerechtigkeit verstoßen worden war, dann konnte diese Gerechtigkeit nur von Gott selbst wiederhergestellt werden. Gott war es, der Israel wieder *gerecht*, das heißt der Bundesbeziehung würdig machte; und Gott tat dies aus Barmherzigkeit und Liebe. Gott bewies seine *Gerechtigkeit*, indem er Israel wieder *gerecht/rechtschaffen* und der Bundesbeziehung würdig machte; und Israels Antwort bestand darin, Reue zu zeigen und sich erneut gläubig auf die Bundesbeziehung einzulassen.

Rechtschaffenheit/Gerechtigkeit auf der Basis des Neuen Bundes in Christus

Das Alte Testament ist in weiten Teilen eine Geschichte gebrochener Bundesbeziehungen. Es endet jedoch in der hoffnungsvollen Tonart der Verheißung eines *neuen Bundes*; und das Kommen Jesu Christi erfüllt diese Verheißung und besiegelt durch seinen Kreuzestod die neue Bundesbeziehung zwischen Gott und der Menschheit.

Außerstande, die Anforderungen seiner Bundesbeziehung zu Gott zu erfüllen, hatte sich Israel außerhalb der Beziehung positioniert und konnte nur noch beten, dass Gott es retten und *wiederherstellen* würde (vgl. Ps 80,4.8.20), wenn es seine Sünden bekannte. Das war das zentrale Thema Hoseas und der nachexilischen Propheten. Gottes *Gerechtigkeit* bestand nun darin, dass er Israel *gerecht/rechtschaffen* machte, es trotz seiner Fehlschläge in die Bundesbeziehung zurückführte; und Israels Rechtschaffenheit bestand darin, dass es seine Sünden bekannte, sein Scheitern eingestand und die Gnade des göttlichen Heilsangebots gläubig annahm.

Das nämlich war der Inhalt der Verkündigung und der Taufe Johannes des Täufers; einer Verkündigung und Taufe, die die Anforderungen der Gerechtigkeit vollständig erfüllten, insofern sie verlangten, dass Israel (die Menschheit) eingestand, dass es nicht in der Lage war, den Bundesanforderungen treu zu sein, dass es trotzdem Gottes gerecht machende Vergebung hatte erfahren dürfen und dass Gott einzig aus Liebe und Erbarmen handelt. Als Jesus sich von Johannes taufen ließ, bekannte er gemeinsam mit der ganzen Menschheit dies alles als die Gerechtigkeit Gottes.

In Jesus und seinem Dienst sieht man die gerecht machende Gnade Gottes am Werk, der über die gerechten Anforderungen der Bundesbeziehung hinwegsieht und die Menschheit aus Erbarmen¹⁰ und Liebe wieder in die Bundesbeziehung einsetzt. Und man sieht die Gründung einer neuen Bundesgemeinschaft, die vom Heiligen Geist erfüllt und auf diese Weise befähigt wird, durch das Sündenbekenntnis gläubig auf Gottes Gerechtigkeit zu antworten. „*Denn aus Gnade seid ihr durch den Glauben gerettet, nicht aus eigener Kraft – Gott hat es geschenkt*“ (Eph 2,8).

Bei Gott ist *Gerechtigkeit* nicht einfach eine Eigenschaft, sondern ein Geschenk, eine *gerecht machende* Gnade, die sich in seinen Heilstaten an der Menschheit manifestiert und gläubig empfangen wird. Der oder die auf Jesus (den Lehrer der *Gerechtigkeit*) getaufte Glaubende wird *in*

¹⁰ Papst Johannes Paul II. definiert „*Erbarmen*“ als „eine besondere Kraft der Liebe, die stärker ist als die Sünde und Untreue des auserwählten Volkes“ (*Dives in misericordia*, 4).

Christus Gerechtigkeit Gottes (vgl. 2 Kor 5,21) und legt in der Macht des Heiligen Geistes von ihr als von einer völlig ungeschuldeten Gnadengabe Zeugnis ab. Er/Sie wird durch Gottes Erbarmen und Liebe gerecht gemacht (das heißt auf dem Weg der Vergebung in die Gemeinschaft mit Gott zurückgeführt).¹¹

Abschließend sei der Hinweis erlaubt, dass die *Gerechtigkeit* der Schriften, die *Gerechtigkeit* Gottes und seines Reichs typischerweise *in der göttlichen Liebe verwurzelt ist und in Erbarmen geübt wird*; denn wie Papst Johannes Paul II. es uns gelehrt hat, ist Gerechtigkeit allein nicht genug, wenn es darum geht, die Gemeinschaft und die Beziehungen zu gestalten, wiederherzustellen und aufrechtzuerhalten. Gerechtigkeit braucht Erbarmen und Liebe und wird durch die Gegenwart des Geistes als einer Gabe und Kraft der Liebe bestätigt.

Der „Friede“, den die Welt nicht geben kann

Gerechtigkeit/Rechtschaffenheit hat, wie weiter oben bereits gesagt, etwas mit Beziehung zu tun; und *gerecht/rechtschaffen* ist, wer den Anforderungen der Beziehungen, in denen er oder sie sich befindet, *gerecht* wird. Im Falle des sündigen Israel und der gefallenen Menschheit (Röm 5,6 ff.), die Gott gerecht macht, indem er ihnen aus Liebe und Erbarmen Rechtschaffenheit in Christus verleiht, besteht die Anforderung der Beziehung, in denen sie sich befinden, darin, Gottes Gerechtigkeit zu bekennen, das heißt: Reue zu zeigen und Gottes Angebot der Bundesgemeinschaft in Christus gläubig zu akzeptieren – und die Bundesgemeinschaft der Christen als den Ort zu akzeptieren, an dem man die verliehene *Rechtschaffenheit* lebt.

Ein gerechter und rechtschaffener Mensch ist also eine Person, die sich als der Vergebung Gottes bedürftig erkennt, sein Angebot gläubig annimmt und so in die Gemeinschaft mit Gott eintritt. Derart gerecht gemacht und in Gemeinschaft mit Gott akzeptiert er/sie auch die christliche Gemeinschaft der Gläubigen und die übrige Menschheit als Personen, mit denen er/sie sich vor Gott in einer Bundesbeziehung befindet und mit und unter denen er/sie den Anforderungen gerecht werden muss, die die Bundesbeziehung zu ihnen jeweils mit sich bringt.

Interessanterweise verhält es sich nun aber im Lukasevangelium so, dass der „Friede“ auf Erden „den Menschen seines Wohlgefallens“ zuteilwird (Lk 2,14). Mit „Menschen seines Wohlgefallens“ sind einigen Autoren zufolge alle diejenigen gemeint, die „Gottes Gnade empfangen und ihr gläubig entsprechen“ wollen.¹² Dieses Verständnis stimmt mit der obigen Bedeutung von „gerecht“ und „rechtschaffen“ überein. Es scheint, dass die „Gerechten/Rechtschaffenen“ – also die, die bereit sind, Gottes Heilswerke gläubig anzunehmen – die Nutznießer von Gottes „Frieden“ auf Erden sind.

Damit wird der enge Zusammenhang zwischen *Frieden* und *Gerechtigkeit/Rechtschaffenheit* unterstrichen. Der Psalmist schreibt, dass sie einander küssen (Ps 85,11); und auch der Apostel Paulus bezeugt ihre wechselseitige Abhängigkeit: „Gerecht gemacht also aus Glauben, haben wir Frieden mit Gott durch Jesus Christus, unseren Herrn“ (Röm 5,1).

Die Bedeutung des Friedens Christi

„Friede“, der die Frucht der „Gerechtigkeit“ ist, hat folglich nicht nur einen weltlichen Sinn als Abwesenheit von Konflikten (Gen 34,21; Jos 9,15; 10,1.4; Lk 14,32), häusliche und innerfamiliäre Harmonie (Jes 38,17; Ps 37,11; 1 Kor 7,15; Mt 10,34; Lk 12,51) und Sicherheit und Wohlstand des Einzelnen und der Gemeinschaft (Nation) (Ri 18,6; 2 Kön 20,19; Jes 32,18). „Friede“ existiert sicherlich dann, wenn Menschen und ihre Gesellschaften ihre jeweiligen Pflichten erfüllen und

¹¹ So lehrt Papst Johannes Paul II., dass in Beziehungen zwischen Einzelpersonen und Gesellschaftsgruppen „die *Gerechtigkeit allein nicht genügt*“, sondern dass es „einer *tieferen Kraft*“ bedarf: „der *Liebe*“ (vgl. *Dives in misericordia*, 12).

¹² „Im gesamten Lukasevangelium kommt der ‚Friede auf Erden‘ zu Ausgestoßenen, Jüngern, Fremden, kurz: zu jedem, der Gottes Gnade empfangen und ihr gläubig entsprechen will“ (vgl. *Dictionary of Jesus and the Gospels*, hg. v. Joel B. Green et al., Downers Grove, IL [InterVarsity Press] 1992, S. 605).

die Rechte anderer Personen und Gesellschaften anerkennen;¹³ und er gehört zu den Ergebnissen, die sich einstellen, wenn Menschen sich für die Gerechtigkeit einsetzen.¹⁴ Doch „*Friede*“ geht über die Welt und die Bemühungen des Menschen hinaus.¹⁵ Er hat auch eine religiöse Bedeutung, insofern aller „*Friede*“ ein Geschenk Gottes (Jes 45,7) und die Gegenwart Gottes Voraussetzung für den Frieden ist (Num 6,26). Im Allgemeinen mit „*Schalom*“ (Altes Testament) und „*Eirēnē*“ (Septuaginta und Neues Testament) ausgedrückt, ist „*Friede*“ jedweder Art eine von Gott bestimmte und geschenkte Ganzheit. Während also die Frevler keinen Frieden finden (Jes 48; Ps 34,14), wird ein Mensch, der sich in der Bundesbeziehung rechtschaffen verhält, friedensfähig.

Der „*Friede*“ hängt kausal mit der „*Gerechtigkeit*“ zusammen, deren Wirkung er ist (Jes 32,17); und er wird mit den Bundestugenden der „*Aufrichtigkeit*“ (Mal 2,6) und „*Treue*“ (Sach 8,19) gelebt. Schauplatz ihres Vorkommens und ihrer Praxis ist der Bund als ein göttlicher Akt, der den Menschen in seiner Ganzheit und Gottesbeziehung wiederherstellt. Aus ebendiesem Grund – weil der Bund mit Gott Schauplatz von Israels Friedenserfahrung ist – und im Licht der wiederholten Bundesbrüche Israels beginnen die nachexilischen Autoren den „*Frieden*“ als Folge der Züchtigung des Gottesknechts zu sehen (Jes 53,5).

Jesus Christus hat diese Sicht der späteren Propheten Israels in seiner Sendung und seinem Dienst erfüllt; denn „wegen unserer Verfehlungen wurde er hingegeben, wegen unserer Rechtmachung wurde er auferweckt“ (Röm 4,25). Wenn der „*Friede*“ von Gott kommt (Gal 1,3; Eph 1,2; Offb 1,4) und zu Gott gehört (Phil 4,7; Kol 3,15; Röm 15,33), dann ist Christus selbst dieser „*Friede*“ (Eph 2,14) und gibt diesen Frieden (Joh 14,27). Er ist es, der diesen Frieden verkündet und stiftet (Eph 2,17). Er ist die Gegenwart Gottes, die den Frieden bringt, den wir uns nicht selbst bringen können. Er kommt mit dem Königtum/Reich Gottes, das zur Umkehr ruft. Letztendlich ist der „*Friede*“ des Reichs eine Gabe, die der auferstandene Christus der Gemeinschaft derer schenkt, die ihm nachfolgen; und er ist eine Gabe, die im Leben der Mitglieder dieser Gemeinschaft und an ihrem Verhalten untereinander erkennbar werden muss.

Wie Jesus Frieden schenkt

Bei seiner Geburt wurde das Geschenk des Friedens verkündet – und die Bedingung für seinen Empfang: Der Friede wird „den Menschen seines Wohlgefallens“ zuteil, jenen also, die „vor Gott gerecht/rechtschaffen“ sind.

Wenn Jesus Kranke heilte, schickte er sie „in Frieden“ fort („Geh in Frieden!“, Mk 5,34). Die Worte „Geh in Frieden“ waren nicht bloß ein Segenswunsch. Sie waren das Geschenk des *Schalom*. Den Geheilten wurde nicht nur ihre körperliche Ganzheit, sondern mittels ihres Glaubens auch der Friede mit Gott zurückgegeben: Sie wurden völlig heil und ganz vor Gott und den Menschen. Die an Hämorrhagie leidende Frau (Mk 5,24–34) heilte Jesus nicht nur von ihrem „*Blutfluss*“ und allen Formen der gesellschaftlichen und religiösen Unreinheit, die damit einhergehen – er hob auch ihren Glauben hervor: ihre Heilung vor Gott (Mk 5,34; 2,5; 10,52). Das Wunder ihrer Heilung gab ihr ihre Ganzheit, ihre Gemeinschaft und den Gott ihres Glaubens zurück.

Indem Jesus den Jüngern am Auferstehungsmorgen den „*Frieden*“ wünschte (Joh 20,19–21), vergab er ihnen, dass sie ihn verraten und im Stich gelassen hatten, und stellte die Freundschaft zwischen sich und ihnen wieder her. Jesus verlangte kein Schuldbekenntnis von den Jüngern. Sie baten nicht um Vergebung, und niemand brachte eine Entschuldigung vor. Alle Verfehlungen wurden einfach großzügig abgetan, und an ihre Stelle traten bedingungslose Vergebung und ein versöhnlicher Friedensgruß.

Der „*Friede*“ Jesu ist unser Friede, für den er unsere Strafe auf sich genommen hat (Jes 53,5): eine freie und unverdiente Wiederherstellung unserer Ganzheit und Gemeinschaft mit Gott und mit der menschlichen Gemeinschaft. Und dieser „*Friede*“ wird von allen empfangen, die darin

¹³ Vgl. *Pacem in terris*, 91.

¹⁴ *Gaudium et spes*, 84.

¹⁵ Obwohl der „*Friede*“ eine Aufgabe und etwas ist, für das man arbeiten muss, ist er doch gleichzeitig auch ein Geschenk Gottes und etwas, das unser irdischer Friede nur andeutungsweise vorwegnimmt.

Gottes Gnade erkennen und gläubig antworten ... – will sagen: von allen „*Menschen seines Wohlgefallens*“. Christen müssen solche *Menschen göttlichen Wohlgefallens* sein, damit sie auf Erden den Frieden empfangen, den die Engel verkündet haben: *den Frieden Christi*. Als solche Überbringer des Christusfriedens auf Erden sollten, so der Appell des Paulus, die christlichen Gemeinden dem Frieden nachjagen (Röm 14,19; Eph 4,3; Hebr 12,14) und miteinander Frieden halten (Röm 12,18; 2 Kor 13,11). Doch als solche Überbringer des Christusfriedens auf Erden müssen wir uns, genau wie im Zusammenhang mit der „*Gerechtigkeit*“, auch daran erinnern, dass „*Friede*“ eine Erfahrung ist, die über die strikte Anwendung von Gerechtigkeit hinausgeht. Friede erfordert *Liebe*; und die Liebe, die Frieden möglich macht, kommt dann ins Spiel, wenn die Menschen nicht nur von ihrem Besitz abgeben, sondern sich selbst hinschenken.¹⁶

In dieser Hinsicht also kann die Bibel als eine „*Quelle*“ von „*Gerechtigkeit*“ und „*Frieden*“ betrachtet werden: im Sinn der biblischen Offenbarung und Lehre über „*Gerechtigkeit*“ und „*Frieden*“.

„Gerechtigkeit“ und „Friede“ als soziale Tugenden: Formen des Engagements in der christlichen Lebenswelt

Die Bibel und insbesondere das Lesen der Bibel kann aber auch noch unter einem anderen Aspekt als eine „*Quelle*“ von „*Gerechtigkeit*“ und „*Frieden*“ betrachtet werden: in dem Sinne nämlich, dass die Bibel uns dafür *trainiert und ausrüstet*, „*Gerechtigkeit*“ und „*Frieden*“ zu *praktizieren und zu leben*. Denn die Bibel als das Wort Gottes zu lesen, macht einen Menschen zu einem *Werkzeug der Gerechtigkeit und des Friedens*, weil es ihn/sie befähigt, die Bedeutung seiner *Rechtschaffenheit/Gerechtmachung* durch Gott und des von Christus geschenkten *Friedens* in seinem Leben umzusetzen – mit anderen Worten, das zu leben, was das päpstliche Schreiben *Verbum Domini*, als den „*Einsatz*“ des Christen „*in der Welt*“ bezeichnet.

„Gerechtigkeit“ und „Friede“ als Kennzeichen der erlösten Menschheit

Als „*Gerechtmachung*“ gedeutet beschreibt Gottes *Gerechtigkeit an der Menschheit*, die die *Gerechtigkeit der Menschheit* ist, ihre Erlösung. Die „*gerecht gemachte Menschheit*“ ist die „*erlöste Menschheit*“, die wieder in die Gemeinschaft mit Gott und untereinander eingesetzte Menschheit. Christus, das Wort des ewigen Vaters, ist das Mittel der Gerechtmachung und Erlösung der Menschheit. Daher spricht der Hebräerbrief von der „*ewige[n] Erlösung*“ der Menschheit durch „*das Blut Christi, der sich selbst als makelloses Opfer kraft des ewigen Geistes Gott dargebracht hat*“ (Hebr 9,14). Auch der erste *Petrusbrief* greift das Thema der Erlösung der Menschheit „*mit dem kostbaren Blut Christi*“ auf (1 Petr 1,18–19), bezeichnet die Erlösung der Menschheit aber darüber hinaus als eine Neuzeugung „*nicht aus vergänglichem, sondern aus unvergänglichem Samen: aus Gottes Wort, das lebt und das bleibt*“ (1 Petr 1,23). Jesus, das Wort Gottes, und Gottes Wort in der Heiligen Schrift sind die Mittel der *Gerechtigkeit* (Gerechtmachung/Erlösung) der Menschheit.

Das Wort Jesu als solches bewirkt die Bekehrung der Samariterin am Jakobsbrunnen (Joh 4) und des Zachäus (Lk 19,1 ff.). Als das Wort der Pfingstpredigt des Petrus bewirkt es die Bekehrung (*Gerechtmachung*) von 3000 Zuhörern; und im apostolischen Dienst zieht es hinaus, um die *anderen Schafe* zu holen, „*die nicht aus diesem Stall sind*“ (Joh 10,16). Das sind die, „*die durch ihr Wort an mich [Christus] glauben*“ (Joh 17,20).

Als das Mittel unserer *Gerechtigkeit* muss das *Wort Gottes* also gelesen und betrachtet werden, damit wir die Bedeutung unserer *Gerechtigkeit* (*Gerechtmachung*) verstehen.

¹⁶ Vgl. *Gaudium et spes*, 78.

Die erlöste Menschheit als Baumeister einer irdischen Stadt, die die himmlische Stadt vorwegnimmt

Die *Gerechtigkeit* der Menschheit muss zu ihrer Lebensweise werden. Gott wünscht, dass seine *Gerechtigkeit* gegenüber den Menschen zur eigenen *Gerechtigkeit* des Menschen wird. Sie muss sich nicht nur in den Beziehungen der Menschheit zu Gott, sondern auch in den Beziehungen der Menschen untereinander manifestieren. Das geschieht beispielsweise dann, wenn sie menschliche Formen des Engagements und der Solidarität einschließlich der Solidarität mit der Schöpfung inspiriert.

Das nachsynodale apostolische Schreiben *Verbum Domini* nennt unter der Zwischenüberschrift „Wort Gottes und Einsatz in der Welt“ mehrere Bereiche für solche Formen des menschlichen Engagements und der solidarischen Praxis (VD, 99–108); und in ihnen allen, so der Heilige Vater, ist es „das Wort Gottes“, das den Menschen drängt, „Beziehungen zu knüpfen, die von Aufrichtigkeit und Gerechtigkeit geprägt sind“, und das „den hohen Wert [belegt], den alle Bemühungen des Menschen, die Welt gerechter und bewohnbarer zu machen, vor Gott besitzen“ (VD, 100).

Da wir alle sozialen Gemeinschaften angehören, besteht eine gängige, aber wichtige Möglichkeit eines vom christlichen Gerechtigkeitssinn inspirierten Engagements im Einsatz für das *Gemeinwohl* der sozialen Gemeinschaft. Dieses zu wollen und anzustreben ist, dem Heiligen Vater zufolge, „ein Erfordernis von Gerechtigkeit und Liebe“ (*Caritas in veritate*, 7). „Der Einsatz für das Gemeinwohl“, so der Heilige Vater weiter, „[gehört] wie jeder Einsatz für die Gerechtigkeit [...] zu jenem Zeugnis der göttlichen Liebe, das, während es in der Zeit wirkt, die Ewigkeit vorbereitet. [...] In einer Gesellschaft auf dem Weg zur Globalisierung müssen das Gemeinwohl und der Einsatz dafür unweigerlich die Dimensionen der gesamten Menschheitsfamilie, also der Gemeinschaft der Völker und der Nationen, annehmen, so dass sie der Stadt des Menschen die Gestalt der Einheit und des Friedens verleihen und sie gewissermaßen zu einer vorausdeutenden Antizipation der grenzenlosen Stadt Gottes machen“ (*CIV*, 7).

Diese *transzendente* Berufung der durch menschliche, von der *Gerechtigkeit* und dem *Frieden* Gottes inspirierte Tätigkeiten aufgebauten „Stadt des Menschen“ wird möglich, weil sich das Himmlische in der menschlichen Geschichte geoffenbart und manifestiert hat. Denn wahrhaftig, „die Gnade Gottes ist erschienen, um alle Menschen zu retten. Sie erzieht uns dazu, uns von der Gottlosigkeit und den irdischen Begierden loszusagen und besonnen, gerecht und fromm in dieser Welt zu leben“ (Tit 2,11–12).



Vom Wort zum Engagemen Wenn Bibellektüre Partei ergreift

SAMUEL ALMADA *

Einleitung

Zweifellos ist jede Exegese, ob wissenschaftlich oder nicht, vom Lebenskontext des Lesers und von den Anliegen und existentiellen Fragen geprägt, die seine Leseperspektive bestimmen (Eisegese). Insofern kann keine Exegese jemals völlig objektiv oder allgemeingültig sein. Unser Verständnishorizont und unsere Fragen sind in erster Linie durch das Eigengewicht der uns umgebenden Wirklichkeit bedingt und gekennzeichnet; und deshalb wäre es unverantwortlich, irgendeine Art der Exegese oder Interpretation eines Texts zu versuchen, ohne diesen grundlegenden Aspekt zu berücksichtigen. Angesichts des verstärkten weltweiten Informationsaustauschs und der Globalisierung der Kommunikation gilt dies heute umso mehr.

So können wir heute nicht darüber hinwegsehen, dass unser lateinamerikanischer Kontext nach wie vor von Armut, Zersplitterung und Desillusionierung beherrscht ist. Diese Verhältnisse stecken den Rahmen unseres Lesens und Verstehens ab, bestimmen aber auch unser Streben, etwas zu verändern und nachhaltige Lebensprojekte zu entwerfen, und spornen uns an, in den Entscheidungen, die unser eigenes Schicksal betreffen, Verantwortung zu übernehmen.

Ebenso müssen wir anerkennen, dass die Situationen der Armut und Ausgrenzung das Produkt einer alten und immer noch aktuellen Geschichte von Unterdrückung und Ausgrenzung sind, die sich schwerlich von jetzt auf gleich rückgängig machen lässt und an der äußere wie innere Faktoren und Akteure beteiligt sind. In der Folge wurde das soziale Gefüge – dort, wo es ein solches überhaupt gab – geschwächt und verhindert, dass die unterschiedlichen Gesellschaftsteile in ein gemeinsames, produktives und auf die faire Verteilung der Güter und Erträge ausgerichtete Projekt einbezogen werden konnten. Das beeinträchtigte auch die soziale Vorstellungskraft und ihre Fähigkeit, alternative und praktikable Ideen und Projekte zu entwickeln. So ist es beispielsweise nur natürlich, dass die indigenen Bevölkerungen Lateinamerikas, wenn man sie nicht hinzuzieht oder sie nicht vollumfänglich an den Gesellschaftsverträgen beteiligt, auf Projekte jedweder Art, so gut sie auch scheinen mögen, mit Abwehr reagieren; und ebendies ist eine der Hauptursachen für die chronische Unmöglichkeit, Vereinbarungen zu treffen und Projekte zu konkretisieren, die für die Gesellschaft insgesamt repräsentativ sind. Deshalb sollten die Befreiungsbewegungen den Schwerpunkt gegenwärtig auf die allseitige Integration der verschiedenen Akteure unserer Gesellschaft und auf die Ausarbeitung von Projekten legen, die dialogbasiert sind und die jeweiligen sozialen und kulturellen Prozesse berücksichtigen – was zugleich auch ein Weg wäre, sich sachgemäß an einer globalisierten Welt zu beteiligen.

Bei der Lektüre eines Texts und seiner Anwendung auf das gemeinschaftliche Leben vom Lebenskontext auszugehen, entspricht dem theologischen und hermeneutischen Prinzip, wonach

* Samuel Almada stammt aus Patagonien (Argentinien). Er studierte Theologie im Baptistenseminar von Buenos Aires, an der Hebräischen Universität in Jerusalem und in Straßburg. Sein Doktorat erwarb er am Instituto Universitario ISEDET. Zur Zeit ist er Professor für Bibel (Altes Testament) am Instituto Bíblico Buenos Aires und an anderen theologischen Instituten. Er hat mehrere Bücher und zahlreiche Beiträge in Fachzeitschriften verfasst. Er ist Mitarbeiter der Zeitschrift „Interpretación Bíblica“ (RIBLA) des Lateinamerikanischen Kirchenrats (CLAI). Er ist exegetischer Berater der Sociedades Bíblicas Unidas für die Übersetzung des Alten Testaments ins Qom (Toba). – Dieser Beitrag wurde auf Spanisch veröffentlicht in RIBLA #53, 1.2006, S. 31-39.

Gott der Gott der Geschichte ist und sich nicht nur im bereits gesprochenen Wort, sondern auch in den Geschicken der Welt und der Völker offenbart.¹

Wir sprechen von einer Lese- oder Rezeptionsgemeinschaft, weil jeder Text in letzter Konsequenz dank einer lebendigen Gemeinschaft existiert, die ihn rezipiert, ihn weitergibt und ihrerseits von dem rezipierten Text geformt wird. Auf diese Weise fühlt sich der Leser in den Text hineingenommen und bildet einen Teil desselben; und die Gemeinschaft wiederum interpretiert sich selbst, indem sie ihre Texte interpretiert.

Wenn der Bezug auf den Verfasser eines Texts und auf seinen *Sitz im Leben* den „Hintergrund“ darstellt, dann befindet sich die Gemeinschaft derer, die ihn lesen, im sogenannten „Vordergrund“ des Texts; und auch wenn diese beiden Ebenen untrennbar miteinander verbunden sind, geht doch der „Vordergrund“ immer über den „Hintergrund“ hinaus und bestimmt die Perspektiven auf und die Herangehensweisen an den Text; und da jede Lektüre aus einem bestimmten Kontext heraus geschieht, kommt es vor allem darauf an, welche Botschaft der Rezipient daraus für sein eigenes Leben gewinnt.

„Die Bedeutung eines Texts ist jedes Mal ein Ereignis, das am Schnittpunkt zwischen den Zwängen, die der Text mit sich bringt und die größtenteils mit seinem Sitz im Leben zu tun haben, einerseits und andererseits den unterschiedlichen Erwartungen einer Reihe von Lese- und Deutungsgemeinschaften entsteht, die die Verfasser des betreffenden Texts nicht vorhersehen konnten.“² In diesem Sinne wird eine Hermeneutik, die die Rezeptionsgeschichte eines Texts berücksichtigt, sich stets seiner irreduziblen Polysemie und seines fortdauernden Sinnvorrats bewusst sein und diese respektieren.

1. Perspektive einer Lesegemeinschaft

Evangelikale Perspektive

Wenn wir unsere Herangehensweise an den Text als *evangelikal* definieren, dann beziehen wir uns auf den kirchlichen und gedanklichen Kontext des Protestantismus. Das bedeutet, dass wir im Rahmen der evangelikalen Geschichte, der evangelikalen Traditionen und der evangelikalen Identität von einigen allgemeinen theologischen Voraussetzungen ausgehen. Zu diesen Voraussetzungen gehört beispielsweise, dass die Bibel für die theologische Debatte und die praktische Ausrichtung von zentraler Bedeutung ist; dass in Lateinamerika die Organisationsform der Gemeinde vorherrscht und die örtlichen Gemeinden weitgehend autonom sind; und dass unsere Geschichte von der Abgrenzung gegenüber der herrschenden Religion und ihrem Einfluss auf die Macht der Nationalstaaten geprägt ist. Wir Protestanten haben das Recht auf Unterschiedlichkeit auf vielerlei Weise geltend gemacht, was sich hinsichtlich der Glaubensinhalte und Praktiken, an denen wir festhalten, in einem erheblichen Maß an Überzeugung und Engagement äußert.

In den letzten 20 Jahren hat die Zahl der Protestanten wie auch der Konfessionen in Lateinamerika beträchtlich



¹ Eine ausführlichere Darlegung und Erklärung dieses grundlegenden Ansatzes bietet J. Severino Croatto, *Liberación y libertad – Pautas hermenéuticas*, Buenos Aires (Mundo Nuevo) 1973, S. 8 u. 17.

² Diese Definition stammt von André LaCocque und Paul Ricœur, *Penser la Bible*, Paris (Éditions du Seuil) 1998, S. 9 (eigene Übersetzung). Dasselbe gilt für einige hier übernommene Vorstellungen von der Rolle der Lesegemeinschaft bei der Bedeutungsbestimmung eines Texts (vgl. *ibidem.*, S. 12 f.).

zugenommen, was einen dynamischen Prozess des Wandels und der Veränderungen innerhalb der evangelikalen Welt widerspiegelt. Dies wiederum hat zu einer Identitätskrise des Protestantismus und zu einer grundlegenden Neupositionierung im Hinblick auf seine Einordnung in und Interaktion mit der Welt geführt, die das theologische Nachdenken und die Bibellektüre vor konkrete Herausforderungen stellt. Eine dieser besonderen und aktuellen Herausforderungen der evangelikalen Welt besteht darin, von Abgrenzung und Protest zu einer konstruktiveren und engagierteren Rolle im öffentlichen und sozialen Leben überzugehen und an der Entwicklung neuer gesellschaftlicher und kultureller Paradigmen mitzuarbeiten.

Gemeinschaftliche Perspektive

Die gemeinschaftliche Lektüre der Texte besitzt eine Affinität zu den charakteristischen Eigenschaften der Geschichte der Rezeption des biblischen Texts durch die Lesegemeinschaften der jeweiligen Epochen; und steht außerdem im Einklang mit jenem Prozess, im Zuge dessen der betreffende Text – wie es für die Mehrheit der biblischen Bücher zutrifft – als ein kollektives Erzeugnis entstanden ist. Die verschiedenen Arten der Lektüre und Interpretation der Texte, die sich – wie beispielsweise der *Midrasch* – in der jüdischen Tradition herausgebildet haben, sind aus dem Nachdenken der Gemeinschaft und nicht aus der Arbeit von Fachleuten hervorgegangen.

So ist die Prophetie zum Beispiel nicht die Verkündigung eines der Gemeinschaft Entfremdeten, sondern eine Ausdrucksform, die im Schoß der Gemeinschaft selbst entsteht. In der Mehrzahl der Fälle muss man zudem von einer kollektiven Autorität sprechen, weil die Abfassung der Texte einen langwierigen Prozess widerspiegelt, zu dem verschiedene Gemeinschaften, Bereiche und Einzelpersonen von unterschiedlichen Orten und aus unterschiedlichen Epochen beitragen. Deshalb ist es angemessen, die Prophetie als ein gemeinschaftliches Phänomen zu beschreiben; und umgekehrt von einer prophetischen Gemeinschaft zu sprechen, wenn die Empfängergemeinschaft die prophetische Botschaft verkörpert und zur Trägerin derselben wird.

Die gemeinschaftliche Lektüre der Bibel ist eine in evangelikalen Kreisen sehr weit entwickelte Herangehensweise, die in vieler Hinsicht dem ähnelt, was man heute unter dem Namen Volks- oder Basislektüre kennt. Dieses Herangehen setzt hinsichtlich der Art und Weise der Wissensherzeugung und auch der Beteiligung und Organisation der Gruppe bestimmte ideologische Konzepte voraus.

Die gemeinschaftliche steht im Gegensatz zur individualistischen Perspektive, doch die Beteiligung und die Rolle der Einzelnen sind grundlegend für die Bildung der Gemeinschaft, die individuelle und freiwillige Solidarität verlangt. Es ist wichtig, die individuelle Verantwortung als Grundlage eines gemeinschaftlichen Projekts zu verstehen, bei dem die Einzel- und Bereichsinteressen dem gemeinsamen Interesse untergeordnet sind. Das Gemeinschaftliche bedingt eine horizontale Organisationsform, die eine faire Verteilung der Kenntnisse und anderen Güter gewährleistet. Bei der Setzung der Hierarchien und Prioritäten muss die Situation der Schwächsten und besonders Benachteiligten bevorzugt berücksichtigt werden.

Ökumenische Perspektive

Die ökumenische Perspektive setzt eine Bibellektüre voraus, die für einen Dialog der verschiedenen Aspekte und Akzente offen ist, aber auch den Austausch mit Lesegemeinschaften anderer – heiliger oder nicht-heiliger – Bücher und auch mit solchen Gemeinschaften ermöglicht und fördert, die gar kein Buch haben. Wenn die Bibel, die eine der wesentlichen Bezugsgrößen des Protestantismus ist, uns nicht hilft, uns an einem offenen und freimütigen Dialog mit allen zu beteiligen, dann müssen wir unsere Paradigmen der Theologie und der Bibellektüre in Frage stellen.³

³ Einige Denkanstöße zum ökumenischen Dialog liefert Raimon Panikkar, „¿Es universal el lenguaje cristiano?“, in *Los caminos inexhaustibles de la Palabra* (Festschrift für J. Severino Croatto), Buenos Aires (Lumen-ISEDET) 2000, S. 585–607.

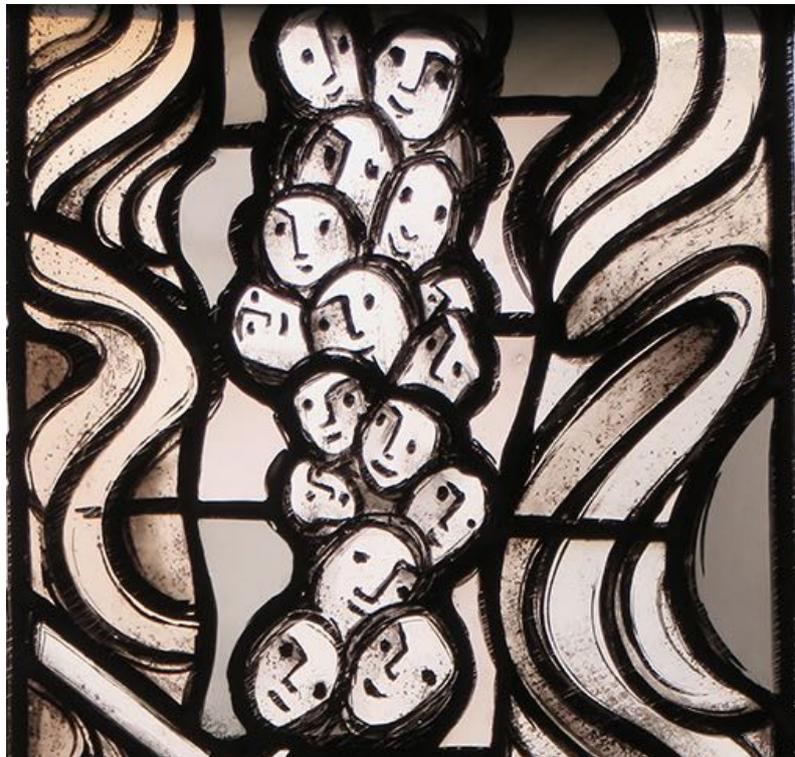
Im Kontext einer zunehmend vernetzten Welt ist die ökumenische Perspektive desto wichtiger und zweckmäßiger; dennoch ist sie für viele evangelikale Kreise nach wie vor problematisch, weil sie in gewisser Hinsicht als Relativismus, der jeglichen Wahrheitsanspruch unterläuft, und nicht als Chance wahrgenommen wird, Werte und Überzeugungen zu bekräftigen, die zu mehr Engagement und Beteiligung in der Gemeinschaft führen.

Es darf daran erinnert werden, dass die Ökumene sozusagen ein Kind des Protestantismus und vielleicht das Gebiet ist, auf dem der Protestantismus einen seiner wichtigsten Beiträge zum Christentum geleistet hat; das Erbe der Reformatoren besteht nicht zuletzt in ihrem Bestreben, eine Katholizität oder Polykatholizität zu verwirklichen.

Außerdem beinhaltet die Ökumene das Bekenntnis zu universalen Werten wie der Gewissens- und Meinungsfreiheit, der Gerechtigkeit, den Menschenrechten und dem Recht auf Leben. Die Ökumene verlangt Bereitschaft und Offenheit für den Dialog sowie das Bewusstsein, dass ein echter Dialog alle Beteiligten verändert und auf vielerlei Weise bereichert. Schließlich erfordert die ökumenische Perspektive auch, dass man Position bezieht und sich engagiert. Man kann nicht über ein Thema ins Gespräch kommen, wenn die Dialogteilnehmer ihre Standpunkte und Vorstellungen nicht definieren oder nicht konsequent in die *Praxis* umsetzen. Deshalb bejaht und bekräftigt die ökumenische Perspektive – anders, als manche vielleicht meinen – die Identität der Gesprächspartner, ihre Geschichte und ihre Traditionen, damit jeder die Ideen und Entwürfe, die er oder sie zum Dialog beiträgt, von diesem besonderen Ort aus artikuliert.

2. Der Text der Bibel und das Wort Gottes: Geschlossenheit und Offenheit

Wenn wir vom Text der Bibel sprechen, dann denken wir an etwas mehr oder weniger „Festes“, „Abgeschlossenes“, dessen Entwicklung mit der Endredaktion und nachfolgenden Kanonisierung der biblischen Bücher ein Ende gefunden hat: eine Vorstellung, zu der auch die moderne Exegese und die historisch-kritischen Methoden ihren Teil beigetragen haben. Die Niederschrift der Texte war jedoch – obwohl sie eine gewisse Festlegung oder Umgrenzung darstellt – nie dazu gedacht, den Sinn der Texte abzuschließen oder ihre Entwicklung zu unterbrechen, ganz im Gegenteil: Einen Text an einem bestimmten Punkt schriftlich festzuhalten, ermöglicht und begünstigt ja gerade neue Öffnungen und Auslegungen. „Einen Text für abgeschlossen zu erklären ist so, als würde man eine Grabrede auf einen lebendigen Menschen halten. So treu und angemessen die Würdigung auch sein mag, ist sie doch nichtsdestoweniger unpassend und verfrüht“.⁴



Wir dürfen nicht übersehen, dass diese Tendenz, die Texte „einzufrieren“ und „abzuschließen“, auch durch den Anspruch gewisser Kreise auf die Deutungshoheit und damit die Kontrolle über andere Bereiche und Lesegemeinschaften bedingt war und ist. Die verschiedenen Spielar-

⁴ Vgl. A. LaCocque und P. Ricœur, *Penser la Bible*, S. 10 f.

ten des biblischen Fundamentalismus, der Biblizismus, die Vorstellung von der Irrtumslosigkeit und andere Erscheinungsformen einer reduktionistischen oder ausschließenden Lesart spiegeln diese Tendenz wider. Andererseits müssen wir uns vor Augen halten, dass jede Lesart eines Texts in einem bestimmten Kontext und einer bestimmten Situation zwangsläufig eine gewisse „Geschlossenheit“ mit sich bringt, die aber nicht auf ein einziges und ausschließliches Wahrheitskriterium, sondern darauf abzielt, auf die betreffende Situation anwendbar und für diese relevant zu sein – und in jedem Fall ihrerseits neue Öffnungen begünstigt.

Glücklicherweise gab es immer und gibt es noch heute Möglichkeiten, die Texte aufzuschließen und neue Lesarten hervorzubringen. In den verschiedenen Epochen und Regionen haben sich vielfältige Traditionen und Akzentuierungen entwickelt, die die exegetische Aufwärtsspirale und den Sinn der Texte bereichert haben. So spricht etwa die jüdische Tradition von einer *geschriebenen* und daneben von einer *mündlich überlieferten Tora*. Es gibt keine Trennung zwischen den beiden: Die zweite ist eine Verlängerung der ersten, macht sie lebendig und verleiht ihr die Fähigkeit, den zeitlichen Raum zu füllen.⁵

Die christliche Tradition bringt die Bibel mit dem Wort Gottes, nicht mit einem Text oder einer Schrift Gottes in Verbindung; in diesem Sinne verweist und bezieht sich die Heilige Schrift auf das Wort Gottes und nicht umgekehrt. Das *Wort* impliziert die Mündlichkeit und die *Schrift* impliziert die Texte; nun ist es aber unmöglich, das Wort auf einen Text zu reduzieren, und das ist einer der Gründe dafür, dass ein Text eine irreduzible Polysemie und einen fortdauernden Sinnvorrat in sich birgt. Ein Text kann immer noch mehr sagen, als er schon gesagt hat und sagt.

Auf die Bibel angewandt eröffnet die Vorstellung vom Wort Gottes uns neue Möglichkeiten, die schriftliche Überlieferung als einen immer offenen, mit der Endredaktion des Texts eben nicht abgeschlossenen Lektürehorizont zu verstehen. Das Wort gehört zur Welt des Geistes, deshalb dürfen wir vom Wort Gottes als von einem fortdauernden, einem lebendigen Wort sprechen, das unmöglich auf einen Text reduziert werden kann.

3. Die zentrale Bedeutung der Bibel in der theologischen Debatte

Wir erinnern hier an dieses von der Reformation ererbte Prinzip, weil es ein Sinnbild der evangelikalen Identität ist, die sich in der zentralen Bedeutung der Bibel für die theologische Debatte und für die Ausrichtung der gemeinschaftlichen Praxen ausdrückt. In diesem Sinne erweist sich die Bibel als eine Art Parameter (*Canon* = Richtschnur, Maßstab) oder Spiegel, in dem sich die Gemeinschaft sieht und selbst interpretiert; sie ist ein Ort der Begegnung und eine Grundlage für den Dialog und die Vereinbarungen der Gemeinschaft; sie ist eine Quelle der Autorität und ein Kriterium der Wahrheit.

Das evangelikale hermeneutische Prinzip *Sola Scriptura* bedeutet auch, dass der Text als ein Ganzes, als eine Einheit betrachtet wird; die Etablierung eines Kanons hat mit dieser Vorstellung zu tun. Die Bibel besteht aus verschiedenen Teilen, die auf je unterschiedliche Weise von derselben Sache sprechen. Die Hauptachsen, die die große Erzählung der Bibel als ein Ganzes strukturieren, sind Gerechtigkeit, Liebe und Treue, Hoffnung, Bund, Prophetie, die Gegenwart Gottes als Gnade, Gericht und Freiheit;⁶ und diese Achsen sind auch ein Licht und eine Orientierung bei der Lektüre der kleineren oder größeren Teile.

Diese evangelikale hermeneutische Perspektive hat Generationen von Christen bereichert und den Dialog innerhalb wie außerhalb der Gemeinschaft befördert; allerdings muss auf einige Besonderheiten dieses Prinzips hingewiesen werden, damit es keinen reduktionistischen oder autoritären Praktiken Vorschub leistet.

Erstens bedeutet das *Sola-Scriptura*-Prinzip nicht, dass alle diesen Parameter akzeptieren müssten oder dass es nur eine einzige Art und Weise gäbe, die Bibel zu interpretieren. Die biblizistischen und/oder ausschließenden Lesarten, die von manchen Teilen des Protestantismus vertreten werden, entsprechen diesem Grundsatz nicht, sondern resultieren daraus, dass die

⁵ Ibidem, S. 10.

⁶ Vgl. J. Severino Croatto, *Hermenéutica bíblica*, Buenos Aires (Lumen) 1994, S. 92.

Gemeinschaft angesichts existentieller Erfahrungen einen radikalen Standpunkt einnimmt. Es sei daran erinnert, dass die Reformatoren neben diesem auch andere, gleichermaßen wichtige Prinzipien (*sola gratia, sola fides, solus Christus*) vertreten haben, die die späteren evangelikalischen Traditionen maßgeblich beeinflussten und noch immer beeinflussen.

Zweitens dient das Bekenntnis zu diesem Prinzip zuweilen dem Zweck, die Brille oder die „Vorurteile“ zu kaschieren oder zu bemänteln, mit denen der Leser sich dem Text nähert. Es liegt auf der Hand, dass niemand einen Text im luftleeren Raum lesen kann und dass man sich immer den kulturellen, ideologischen und persönlichen Ballast vergegenwärtigen muss, der die eigene Lektüre prägt. Doch das ist auch eine Chance, denn es gibt uns die Möglichkeit, unsere Lesekriterien und ihre Verbindung zum Leben der Gemeinschaft abzuwägen und zu verbessern.

Drittens darf die wesentliche Beziehung zwischen dem Text und der lebendigen Gemeinschaft derer, die ihn empfangen und weitergeben, nicht durchtrennt werden. So ist es in der christlichen Exegese zum Beispiel wichtig, die Beziehung zwischen dem Text der hebräischen Bibel (dem Alten Testament) und seiner Ursprungsgemeinschaft, dem Volk Israel, angemessen zu berücksichtigen. Zurzeit muss außerdem jedwede Herangehensweise an den biblischen Text seine Beziehung zu der Glaubensgemeinschaft bedenken, die ihn empfängt und weitergibt (das betrifft auch die bekenntnisbasierte Lesart der biblischen Texte, von der weiter unten noch die Rede sein wird).

4. Kritische Methodologie und soziopolitische Lesart der Bibel

Ein konkretes Beispiel dafür, dass das hermeneutische *Sola-Scriptura*-Prinzip der Reformation neue Herangehensweisen an die Bibel begünstigt hat, ist die Tatsache, dass die Reformatoren zu den ersten Impulsgebern der beginnenden kritischen Bibelwissenschaft gehörten – eine Entwicklung, die sich später in verschiedenen evangelischen Traditionen fortsetzte und vertiefte und schließlich das hervorbrachte, was man als die historisch-kritische Methode kennt, die im Rahmen der wissenschaftlichen Beschäftigung mit der Bibel bis heute ihre Gültigkeit bewahrt.⁷

Im vergangenen Jahrhundert wurden die traditionellen Disziplinen der historisch-kritischen Methode durch neue Herangehensweisen an den Bibeltext bereichert, die aus der Sprachwissenschaft stammen. Ungeachtet dessen, was wir über die enge Beziehung zwischen dem Text und der Rezeptionsgemeinschaft und über die Zweckmäßigkeit der historisch-kritischen Methode gesagt haben, hat die Sprachwissenschaft eine ergänzende Perspektive beigetragen, die sich unter verschiedenen Gesichtspunkten – etwa mit strukturalistischen Methoden oder mittels der semiotischen Textanalyse – mit der Synchronie des Texts befasst. Dies hat neue Möglichkeiten des Textverstehens eröffnet und war ein bedeutsamer Schritt auf dem Weg zu einem größeren Bedeutungsreichtum, zur Aneignung und zur Wiederlektüre der Texte.

Ein unverzichtbarer Bestandteil der kritischen Methodologie ist derzeit die soziopolitische und ökonomische Lesart des Texts, die genau wie die traditionellen historisch-kritischen Methoden mit dem arbeitet, was wir weiter oben als den Hintergrund des Texts bezeichnet haben. Mithilfe der soziopolitischen und ökonomischen Lesart lassen sich soziale, ideologische und machtpolitische Aspekte des Entstehungskontexts aus den Texten herauslesen und somit nützliche und sachdienliche Kriterien und Parameter gewinnen, um den soziopolitischen Kontext des heutigen Lesers (den Vordergrund des Texts) zu beleuchten und die hermeneutische Spirale zu bereichern.

Die soziopolitische und ökonomische Lesart fördert eine engagierte Lektüre und sensibilisiert unser Bewusstsein für die Subjektivität, mit der wir unsere eigene Wirklichkeit verstehen und unsere Texte lesen. Dieser Aspekt tritt in der Geschichte der Bibel und ihrer Verwendung durch die unterschiedlichen Gruppierungen oder Teile des Christentums deutlich zutage. Es ist nicht dasselbe, ob man die Bibel von der Warte der Reichen und Mächtigen oder von der Warte der Armen und Unterdrückten aus liest; es ist nicht dasselbe, ob man die Bibel dazu benutzt,

⁷ S. z. B. die exegetischen und hermeneutischen Ansätze von Friedrich D. E. Schleiermacher und anderen in: F. Schleiermacher, *Hermeneutik*, Heidelberg (H. Kimmerle) 1959 und 1974.

eine unmenschliche Politik zu rechtfertigen und zu vertreten, Kriege und Zerstörung zu säen und sich fremden Besitz anzueignen, oder ob man sich ihrer bedient, um das Recht auf ein würdiges Leben, das Ende jeglicher Unterdrückung und die Solidarität unter den Völkern einzufordern. Während die einen in der Bibel lesen, dass Gott *Frieden und Sicherheit* will, lesen die anderen, dass Gott *Gerechtigkeit und Befreiung* verlangt; alles hängt davon ab, wer sie wie und unter welchen Umständen liest.

5. Wissenschaftliche Methode und bekenntnisbasierte Lesart

Alle weiter oben erwähnten Methoden werden dem zugeordnet, was man gemeinhin als die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der Bibel beschreibt, während die glaubens- oder bekenntnisbasierte Lesart nicht zu der genannten Kategorie gerechnet wird. Man kann jedoch nicht umhin anzuerkennen, dass die bekenntnisbasierte Leseperspektive für die Bibel wesentlich ist und im Hinblick auf die Rezeption, die Weitergabe und die Wirkung des Texts eine grundlegende Rolle gespielt hat. Deshalb ist dieser Aspekt notwendig und zentral, wenn es darum geht, unsere Herangehensweisen zu sichten und abzuwägen. Überdies können wir – da wir bereits erklärt haben, dass jede Methode eine gewisse Subjektivität mit sich bringt, und da man auch im Bereich des Humanen und des Sozialen von „Wissenschaften“ spricht – die bekenntnisbasierte Lesart ebenfalls als Teil des wissenschaftlichen oder akademischen Dialogs betrachten.

So wäre es zum Beispiel unmöglich, die Erzählung vom Exodus und von der Befreiung des Landes aus der Sklaverei zu lesen, ohne dabei die Sprache des Glaubens zu berücksichtigen oder zu verstehen, die die Gegenwart Gottes ausdrückt, der in die Geschichte seines Volkes eingreift, um es zu retten. Man *kann* die theologische Bedeutung dieser Erzählung nicht ausblenden, und sogar die „historischeren“ Erzählungen werden so interpretiert, dass sie eine Glaubensdimension zum Ausdruck bringen.

Die noch bis vor Kurzem unüberbrückbar scheinende Kluft zwischen der wissenschaftlichen Methodologie und der Fokussierung vom Glauben her weist verschiedene Aspekte auf. Einer dieser Aspekte ist der Siegeszug, den das wissenschaftliche Paradigma und seine positivistische Rationalität seit Beginn der Moderne in verschiedenen Wissensbereichen der westlichen Welt angetreten haben: Weil man auf diese Weise den Obskurantismus und Aberglauben der bis dato herrschenden religiösen Ausdrucksformen zu überwinden meinte, wurden Gott, die Theologie und die bekenntnisbasierten Hypothesen aus dem wissenschaftlichen Paradigma ausgeschlossen. Auch wenn zweifelsfrei feststeht, dass die Religion mit Beginn der Aufklärung und der modernen Wissenschaft ihre Vormachtstellung verloren hat, steht doch ebenso fest, dass Obskurantismus und Aberglauben nach wie vor bestens gedeihen; und steht andererseits nicht weniger fest, dass auch die wissenschaftliche Rationalität sich bei der Formulierung vieler ihrer grundlegenden Axiome und Paradigmen auf nichts anderes gestützt hat als den Glauben.

In Lateinamerika, wo die religiöse Erfahrung schon immer eine wichtige Rolle gespielt hat, gewinnt die Perspektive des Glaubens bei der Lektüre und Auslegung der Bibel seit einigen Jahren wieder an Bedeutung, nachdem sie in den zentralen Ländern im Hinblick auf die Paradigmen der modernen wissenschaftlichen Rationalität eine Zeitlang in Frage gestellt und entzaubert worden war. Im Zuge dieses Prozesses haben auch die antagonistischen und einander ausschließenden Positionen der wissenschaftlichen und der bekenntnisbasierten Herangehensweise an die Bibel an Schärfe verloren, sodass heute eine größere Offenheit und Bereitschaft besteht, neue dialogische und komplementäre Paradigmen zu formulieren. Diese Entwicklung könnte man auf derselben gedanklichen Linie verorten, die Ricœur in einer seiner letzten Überlegungen, *La Critique et la Conviction*,⁸ verfolgt; dort werden einige dialogische und wechselseitige Beziehungen etabliert, die für unser Nachdenken gültig und nützlich sind: zwischen Kritik und Überzeugung zum Beispiel, zwischen Emanzipation und Loyalität, zwischen Klarheit und Unklarheit, zwischen dem Rechenschaft-Geben und dem Neinsagen (Grenzen setzen), zwischen Veränderung und dem Beharren auf einem festen Standpunkt.

⁸ *La Critique et la Conviction – Entretiens avec François Azouvi et Marc de Launay*, Paris (Calmann-Lévy) 1995.

6. Ökumenische und interkulturelle Lesart

Auch wenn das bekenntnisbasierte Lesen in enger Verbindung mit der Glaubensgemeinschaft erfolgen muss, was eine gewisse Geschlossenheit und eine Bejahung der betreffenden Identität voraussetzt, heißt dies nicht, dass wir uns mit unserem Kriterium isolieren oder es zum einzigen möglichen Kriterium erklären dürfen, im Gegenteil: Gerade von unserer Lesart (Interpretation, Geschlossenheit) und von der Bejahung einer bestimmten Identität aus können wir auf den anderen zugehen und mit ihm ins Gespräch kommen.

Einige sehen sich außerstande zu einem ökumenischen oder interkulturellen Dialog, der die Bibel als Bezugspunkt nimmt; und auch wenn es übergriffig wäre, anderen ein bestimmtes Wahrheitskriterium oder eine bestimmte Autoritätsquelle (wie sie für die Christen eben die Bibel darstellt) aufzuzwingen, können wir doch andererseits auch nicht zum Dialog und zur Verständigung mit anderen Religionen und Kulturen beitragen, indem wir unsere Überzeugungen verleugnen oder die Bibel außen vor lassen. Von der Warte unserer Identität und Kultur aus betrachtet, ist die Bibel eine gültige Plattform, um zum Dialog beizutragen, auch wenn wir nicht vergessen dürfen, dass sie kein Buch, das im luftleeren Raum gelesen wird, sondern eng mit einer lebendigen Gemeinschaft verbunden und dass ihre Vermittlung nicht zuletzt durch die Interpretationskriterien ihrer Leser bedingt ist.

Deshalb erfordert ein verantwortungsbewusster Weg hin zu einem ökumenischen und interkulturellen Dialog, dass wir unsere Geschichte und unsere Traditionen mit ihrem Potential, aber auch mit der Last ihrer Vielschichtigkeit und Widersprüchlichkeit auf uns nehmen. Er setzt voraus, dass wir das, was wir mitbringen, sichten und die theologischen und ideologischen Positionen definieren, die unserem Engagement die Richtung vorgeben. Und schließlich verlangt er eine Offenheit für die Stimme des Geistes, die uns befähigt, uns dem Dialog und dem Blick des anderen auszusetzen, um den, der anders ist, als einen echten Gesandten Gottes aufzunehmen.



7. Vom befreienden Wort zum Engagement

Die Bibel als einen befreienden Text zu lesen gehörte von Anfang an zu den Merkmalen und wichtigsten Hilfsmitteln der befreiungstheologischen Bewegung. Was diese Bewegung unter anderem auszeichnete, war die Tatsache, dass sie über den eigentlich kirchlichen Bereich hinaus auf die Universitäten, Arbeiterbewegungen und andere soziale Akteure übergriff; und dass sie auch auf anderen Kontinenten als Inspiration, Orientierung und Grundlage für diverse Befreiungsbewegungen diente und der theologischen Reflexion und der Bibellektüre in den zentralen Ländern Alternativen eröffnete.⁹

⁹ Einen aktuellen und detaillierteren Überblick über diese Geschichte samt einiger Einschätzungen zu derselben bietet der Beitrag von Néstor Míguez, „Lectura Latinoamericana de la Biblia – Experiencias y desafíos“ in *Cuadernos de Teología XX* (2001), S. 77–99; außerdem Juan José Tamayo und Juan Bosch

Im Lauf der Jahre stieß das besagte Paradigma an gewisse Grenzen und erwies sich als problematisch, wenn es darum ging, auf die gesellschaftlichen und kulturellen Veränderungen mit ihren neuen Herausforderungen zu reagieren; an der Ursprungsidee kann und sollte dennoch im Wesentlichen festgehalten werden. Das ist nicht zuletzt deshalb legitim, weil sich die gesellschaftliche Situation in Lateinamerika in den vergangenen 30 Jahren nicht nur nicht verbessert, sondern in vieler Hinsicht und für die Mehrheit sogar verschlechtert hat.

Daher bekräftigen wir erneut, dass die Bibel in erster Linie den Armen und Unterdrückten gehört, die über den angemessensten Blickwinkel für eine neue Lesart des biblischen Kerygmas verfügen. Eine aktuelle Herausforderung stellt vor diesem gedanklichen Hintergrund das Aufkommen neuer Subjekte und Situationen dar, die für sich das Recht in Anspruch nehmen, die Bibel zu interpretieren und von ihr interpretiert zu werden: *indigene Bevölkerungen, afroamerikanische Kulturen, Aspekte wie Ökologie, Nachhaltigkeit und Gender*.¹⁰ Damit bietet sich eine Gelegenheit, die biblische Botschaft neu zu erschaffen und mit neuen Bedeutungen zu bestimmten Kontexten und Situationen beizutragen. Das Lesen als ein Mittel, neue Bedeutungen zu erzeugen, hat bei der Entstehung der Bibel selbst und in der Geschichte ihrer Rezeption eine wesentliche Rolle gespielt und macht es möglich, ein Wort weiterzugeben, das zu jeder Zeit lebendig, relevant und aktuell ist.

Eine weitere Herausforderung besteht darin, dass wir das Augenmerk auf unsere eigenen Möglichkeiten lenken, etwas zu verändern und die Geschichte der Ungerechtigkeiten und Ungleichheiten durch einen Diskurs zu überwinden, der den Prozessen und Eigendynamiken unserer sozialen und kulturellen Wirklichkeit gerecht wird. Gemäß dem weiter oben erwähnten Grundsatz von der Offenbarung Gottes in der Geschichte und in den Ereignissen ist die *Praxis* der entscheidende Ausgangspunkt für die Grundlegung des gesprochenen Worts. Und sie ist auch der Ort, wo sich die Ideen bewähren und die Gültigkeit und Wirksamkeit der Theorie erweisen müssen. Im Konzept der befreienden Hermeneutik spielt die *Praxis* eine wesentliche Rolle im Hinblick auf die Sinnerzeugung und die Bereicherung des hermeneutischen Zirkels.

Über das Engagement: Überzeugung, Ethik und Mission

Das Engagement ist der erste Schritt auf dem Weg der Befreiung. Wir werden hier zunächst von der Überzeugung sprechen, weil sie einen wesentlichen Bestandteil des Engagements und der Ethik und zudem einen besonderen Schwerpunkt des evangelikalen Bekenntnisses darstellt. Überzeugung heißt, dass man sich mit den Vorstellungen und Glaubensinhalten, denen man anhängt, identifiziert; in ihr spiegelt sich eine nicht immer selbstverständliche intellektuelle Aufrichtigkeit. Im evangelikalen Denken ist die Überzeugung eng mit dem Akt oder der Erfahrung des Glaubens verbunden und elementarer Ausdruck der Zugehörigkeit zur Gemeinschaft; deshalb spricht man von der „Gläubigentaufe“, bezeichnet den Christen vorzugsweise als Gläubigen und weiß mit einer rein nominellen Zugehörigkeit meist eher weniger anzufangen. Diese Sichtweise beinhaltet auch das „Bekehrungserlebnis“ und eine Tendenz zur Nichtübereinstimmung und Abgrenzung gegenüber der Mentalität der „Welt“, die ihrerseits ein beträchtliches Veränderungspotential darstellt, das vielleicht noch nicht endgültig kanalisiert und noch nicht hinreichend genutzt worden ist.

Zweitens betonen wir die Notwendigkeit einer konsequenten Ethik, die – und auch das ist nicht immer selbstverständlich – mit unseren Vorstellungen und Überzeugungen übereinstimmt. Das hebräische Wort *Halacha*, das einen Weg oder eine Wegstrecke bezeichnet, veranschaulicht diese Vorstellung von der Ethik als einer konkreten Richtschnur, anhand deren wir das Wort ausdrücken und interpretieren. Die Ethik bezieht sich nicht auf das, was man tun muss oder tun sollte, sondern auf das, was man wirklich tut: die Taten, die meist mehr sagen als die Worte.

(Hgg.), *Panorama de la teología latinoamericana*, Estella (Verbo Divino) 2001.

¹⁰ Siehe hierzu den Vorschlag von Pablo Richard in seinem Beitrag „Hermenéutica – Camino de encuentro con la Palabra de Dios – Diez principios teóricos sobre la Lectura Comunitaria de la Biblia“, in *Los caminos inexhauribles de la Palabra*, S. 539–541.

Die Mission drittens wäre praktisch eine Folge der Überzeugung, der Ethik und des Engagements, doch ist es angebracht, hier etwas näher darauf einzugehen, weil der Begriff für manche konfliktträchtig ist und verwirrend sein kann. Bedauerlicherweise ist der Begriff der Mission oft als Bezeichnung für eine Praxis verwandt worden, die darin bestand, anderen die eigenen Ideen aufzudrängen und sie zwangsweise zu Proselyten zu machen; was in der Geschichte oft genug geschehen ist, um bei vielen auf Ablehnung zu stoßen. Gleichwohl dürfen wir die Mission als Idee oder Grundvorstellung nicht aufgeben, weil sie eine zutiefst positive und konstruktive Bedeutung hat, nämlich dass man sich für seine Überzeugungen engagiert und aktiv zu Veränderungen beiträgt.

Der Begriff der Mission ist eng mit dem der Ökumene verbunden, und in beiden Fällen ist Nichtfestlegung ebenso schädlich wie Gleichgültigkeit. Zuweilen entsteht der Eindruck, dass einige es für ein Zeichen fehlender Offenheit, Dialogbereitschaft und Toleranz halten, ihre Überzeugungen zu artikulieren, einen Standpunkt zu vertreten oder sich an einem Bezugspunkt auszurichten. Toleranz heißt nicht, alles zu akzeptieren, sondern bezeichnet vor allem die Fähigkeit, dem Andersdenkenden zuzuhören und mit Verständnis zu begegnen, um einen Dialog zu etablieren und gemeinsam nach Berührungspunkten und Möglichkeiten der Zusammenarbeit zu suchen.

Auf dem Weg zu einer prophetischen und mobilisierenden Ideologie

Die prophetische Ideologie ist eine wesentliche Würze der Befreiungshermeneutik und -bewegung. Wir wollen an dieser Stelle auf drei Erscheinungsformen des biblischen Propheten hinweisen, die Croatto in einem seiner Werke herausarbeitet: den *Kritiker*, den *Bewusstmacher* und den *Deuter der Zeiten*.¹¹ Die Prophetie ist in erster Linie eine Kritik an der Sünde und der Lüge im Volk; deshalb macht sie auf alle Arten von Bosheit und Ungerechtigkeit aufmerksam und fordert Umkehr und eine veränderte Haltung. Die Prophetie trägt zur Bewusstwerdung der nicht-authentischen, entfremdeten Person bei, entlarvt, was falsch ist und verortet in der Realität; so demaskiert sie beispielsweise den falschen Kult und trügerische Friedensversprechungen. Die Prophetie deutet die Zeiten und beurteilt die Geschichte, deshalb betrifft sie die Politik und die Faktoren der Macht. Die Prophetie spielt auch bei der Ausrichtung und Ausarbeitung von Vorschlägen eine wesentliche Rolle und verkündet Bundesschlüsse. Die Kraft des Propheten beruht auf dem Wort und nicht auf seiner politischen, wirtschaftlichen, militärischen oder priesterlichen Macht; deshalb ist er kein Befehlshaber oder Anführer einer Volksbewegung. Die Autorität des Wortes stammt vom Geist Gottes, der sich in der Gemeinschaft manifestiert, wie wir es weiter oben im Zusammenhang mit der gemeinschaftlichen Perspektive gesagt haben.

Die bevorzugten Anwendungsbereiche der mobilisierenden prophetischen Ideologie sind das Bildungswesen und die Kultur – dieselben Bereiche, in denen sich auch die moralische Krise der Menschheit niederschlägt, die uns als Gesellschaft betrifft. Die Prozesse der Veränderung und Verbesserung der Lebensbedingungen sind eng mit der Bildung und der Kultur verbunden, denn es geht darum, einen echten Wandel von unten herbeizuführen; dieser wiederum wird eine bessere Verteilung des Reichtums, Politiker, die auf die Stimme ihres Souveräns, des Volkes, hören, und eine gerechtere Teilhabe an der Welt hervorbringen.

Auf diese Weise wird – in einem Kontext, wo große Teile der politischen Führung durch Tatbestände der Korruption entwürdigt und kontaminiert sind und sich das repräsentative System in einer Krise befindet – auch das politische und soziale Handeln wieder an Bedeutung gewinnen. Es ist entscheidend, dass die Politik wieder zu einem Raum der Ausübung von Freiheit und der Einforderung von Bürgerrechten wird, die im Hinblick auf die Kontrolle der Staatsführung eine stärkere Präsenz und aktive Beteiligung der Gesellschaft beinhalten.

¹¹ Vgl. *Liberación y libertad – Pautas hermenéuticas*, Buenos Aires (Mundo Nuevo) 1973, S. 77–91.

Die Bibel und die Kultur des Martyriums im Nahen Osten. Eine theologische Lesart von 2 Makk 6–7

YARA MATTA *

Einleitung

Wenn es um das Thema Bibel und Kultur geht, richtet sich das Augenmerk der Bibelwissenschaft unwillkürlich auf die Milieus, die dieses geoffenbarte Wort, das im Laufe einer komplexen und bewegten Geschichte von Generation zu Generation weitergegeben wurde, bewahrt und hervorgebracht haben. Könnte die Erforschung der Vergangenheit und der Lebensweise all dieser Zivilisationen des antiken Orients aber auch Aufschluss über die Beziehung geben, die heute zwischen der Bibel und der Kultur des Nahen Ostens besteht? Welchen Niederschlag findet dieses oder jenes biblische Thema im heutigen Dasein eines Christen aus dieser Region, dem Tag für Tag Verfolgung oder sogar das Martyrium droht? Wie steht es um jenes reiche Erbe, um dessen willen seit Beginn der christlichen Zeitrechnung das Blut unzähliger Märtyrer vergossen wurde? Schon gegen Ende des ersten Jahrhunderts schrieb Ignatius von Antiochien (gest. ca. 107) an die Römer, „dass ich gerne für Gott sterbe [...]. Lasst mich eine Speise der wilden Tiere werden; durch sie ist es mir möglich, zu Gott zu kommen. Brotkorn Gottes bin ich, und durch die Zähne der Tiere werde ich gemahlen, damit ich als reines Brot Christi erfunden werde“ (*Brief an die Römer* IV,1¹). Aus einem einzigen Grund ersehnt er das Martyrium: „nur damit ich zu Jesus Christus gelange“, so schreibt er in demselben Brief (V,3)². Und ein Stück weiter unten erklärt er: „Ihn suche ich, der für uns gestorben ist; ihn will ich, der unseretwegen auferstanden ist. Mir steht die Geburt bevor“ (VI,1)³.

Heute, 19 Jahrhunderte später, sehen sich die Christen des Orients mit einer ähnlich leidvollen Situation konfrontiert. Sie müssen jederzeit bereit sein, über die Hoffnung Rechenschaft zu geben, die in ihnen ist (vgl. 1 Petr 3,15). Vor diesem selben Hintergrund hat der maronitische Patriarch Béchara Raï das Jahr 2017 in der maronitischen Kirche zum „*Jahr des Martyriums⁴ und der Märtyrer*“ erklärt und die Gläubigen aufgerufen, dieses Jahr als „eine einzigartige Gelegenheit der Erneuerung ihres christlichen Engagements im Zeugnis für Christus“ zu leben und sich bereitzuhalten, dieses Zeugnis notfalls auch mit dem Martyrium zu krönen, „damit die Liebe über den Hass, der Friede über den Krieg, die Brüderlichkeit über die Feindschaft und die Gerechtigkeit über das Unrecht triumphiert“ (Rundschreiben vom 9. Februar 2017, Nr. 20).

Diese Konstellation von Tatsachen stellt die Kultur des Martyriums in ein dialektisches Verhältnis zu den Vorgaben der Bibel. Ist der Gläubige wirklich dazu aufgerufen, durch die freiwillige Hingabe seiner selbst und sogar seines Blutes und Lebens Zeugnis für seinen Glauben und seine Hoffnung abzulegen? Auf welchen alttestamentlichen Grundlagen fußen die späteren christlichen Theologien des Martyriums? Und welcher Sinn lässt sich daraus für die heutige Zeit gewinnen? Im bescheidenen Rahmen des vorliegenden Beitrags geht es lediglich um die neuerliche Lektüre von zwei Abschnitten aus dem zweiten Makkabäerbuch. Nach einigen Vorbemerkungen

* Yara Matta unterrichtet Bibel an der *Saint Joseph University* in Beirut (Libanon). Sie ist Mitglied des Vorstands der Katholischen Bibelföderation.

¹ *Die sieben Briefe des Ignatius von Antiochien*, aus dem Griechischen übersetzt von Franz Zeller, in: *Die Apostolischen Väter* (Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Band 35) München 1918, S. 138 (A.d.Ü.).

² *Ibidem*, S. 139 (A.d.Ü.).

³ *Ibidem* (A.d.Ü.).

⁴ Das Arabische bezeichnet Martyrium und Zeugnis mit demselben Wort: *Schahāda*.

kungen wird in aller Kürze der historische und sozioreligiöse Kontext des Buchs vorgestellt und sodann auf 2 Makk 6–7 eingegangen, einen Passus, der für das Thema des Martyriums in der jüdischen Überlieferung von zentraler Bedeutung ist und zudem eine wichtige Grundlage des christlichen theologischen Nachdenkens über ebendieses Thema darstellt.

Vorbemerkungen

Die griechischen Wörter *martys* und *martyrion* kommen in der griechischen Bibelübersetzung der Septuaginta vor, obwohl die hebräische Bibel keinen Fall eines Martyriums im strengen Wortsinn enthält: eines gewaltsamen, von einer feindlichen Macht verhängten Todes, den der verfolgte Gläubige der Apostasie vorzieht. Die Begriffe der Septuaginta zielen häufig darauf ab, ein bestimmtes Zeugnis rechtlich oder juristisch zu bestätigen. Doch obwohl die Makkabäerbücher den Begriff nicht verwenden, bieten sie eine oder sogar mehrere Theologien des Martyriums, die durchaus daran beteiligt waren, dem christlichen theologischen Nachdenken den Boden zu bereiten.⁵ Überdies spielen die frühesten Kirchenväter trotz der je unterschiedlichen theologischen Akzentsetzungen der einzelnen Bücher im Zusammenhang mit Märtyrererzählungen gerne auf die besagte Makkabäerliteratur an.⁶

Von den vier Büchern, die auf uns gekommen sind, gehören 1 Makk und 2 Makk zur katholischen Bibel, während Buch 3 und 4 sich im Kanon einiger orthodoxer Kirchen des Ostens wiederfinden. Es ist darauf hinzuweisen, dass zwischen diesen Büchern keine historische Kontinuität besteht und dass sie nicht unbedingt aus demselben Milieu und derselben Epoche stammen. Zudem transportieren die beiden ersten deuterokanonischen Bücher, wie K. Berthelot gezeigt hat, nicht dieselbe Widerstandsideologie,⁷ sondern erkunden je unterschiedliche Optionen: die des bewaffneten Widerstands auf der einen und die des Martyriums auf der anderen Seite. Mit hin ist zwischen dem ersten und dem zweiten Makkabäerbuch eine gewisse polemische Spannung zu spüren. Das erste Buch würdigt die Kraft des bewaffneten Widerstands und entwirft ein ruhmreiches Bild des Kriegsherrn Judas und seiner Nachfolger, die den Aufstand gegen die Seleukiden angeführt hatten. Das zweite Makkabäerbuch hingegen huldigt dem Weg des Martyriums.⁸ Zu Recht schlussfolgert K. Berthelot, dass die makkabäische Ideologie „mehrschichtig“ sei, denn „während 2 Makk die ersten Beispiele jüdischer Märtyrer enthält, stimmt 1 Makk, obwohl es von denselben Ereignissen erzählt, keineswegs ein Loblied auf das Martyrium an, sondern transportiert einen Aufruf zum bewaffneten Kampf gegen die Unterdrücker Israels und gegen die Apostaten innerhalb des Volkes selbst“.⁹ Und doch steht in beiden Büchern dasselbe auf dem Spiel, nämlich die Treue zum Gesetz und zu den jüdischen Sitten im Angesicht des Hellenismus. Beide Bücher des katholischen Kanons handeln davon, wie das jüdische Gewissen, das an den Überlieferungen der Vorfahren hängt, auf jedwede Form der Abtrünnigkeit oder Unterwerfung reagiert. Der Weg des Martyriums wird jedoch insbesondere im zweiten Makkabä-



⁵ Vgl. z. B. die Studie von C. Tassin, „Une théologie du martyre dans le judaïsme ancien?, S. 77–118 (ausführliche bibliographische Angabe am Ende des Artikels).

⁶ Vgl. R. Ziadé, *Les martyrs Maccabées: de l'histoire juive au culte chrétien*.

⁷ Vgl. K. Berthelot, „L'idéologie maccabéenne: entre idéologie de la résistance armée et idéologie du martyre“.

⁸ Fast zwei Jahrhunderte später greift das vierte Buch die Erzählung vom Martyrium des Eleasar und der sieben Brüder und ihrer Mutter im zweiten Makkabäerbuch aus einem etwas veränderten Blickwinkel wieder auf.

⁹ K. Berthelot, „L'idéologie maccabéenne“, S. 101.

erbuch thematisiert, dem daher im vorliegenden Beitrag unsere Aufmerksamkeit gilt. Ehe wir uns den berühmten Szenen des Martyriums von Eleasar, den sieben Brüdern und ihrer Mutter zuwenden (2 Makk 6,18–7,41), soll in aller Kürze der historische und vor allem der sozioreligiöse Kontext dieses Buchs skizziert werden.

Das zweite Buch der Makkabäer: der historische Kontext

Den Fachleuten zufolge entstand dieses Buch eines anonymen Autors 120 bis 110 Jahre vor Beginn unserer Zeitrechnung als Zusammenfassung des auf Griechisch verfassten Werks eines ansonsten unbekanntem Jason aus Kyrene (2 Makk 2,23). Die darin erzählten Ereignisse betreffen die Verfolgung und die siegreichen Kämpfe des Judas Makkabäus unter Antiochus IV. Epiphanes (175–164). Es scheint, dass Antiochus Judas ursprünglich auf Betreiben gewisser Kreise aus der Jerusalemer Priester- und Bürgerschaft hatte verfolgen lassen, die Zugang zur umgebenden Kultur des Mittelmeerraums erhalten wollten, um am internationalen Handel partizipieren zu können.¹⁰ So gesehen ging es diesen Juden nicht darum, das Gesetz und die Traditionen ihrer Vorfahren um ihrer selbst willen aufzugeben, sondern alles zu vermeiden, was sie – wie die Beschneidung, der Sabbat oder die Speisegesetze (vgl. 1 Makk 1,11–15) – als ein gesondertes und singuläres Volk auswies. Demgegenüber feiert die Ideologie des zweiten Makkabäerbuchs die Gesetzestreue einiger Juden und verurteilt die Abtrünnigkeit der anderen. Auch wenn der Akzent anders als im ersten Makkabäerbuch nicht auf dem aktiven Eifer und auf der Ausmerzung der Frevler liegt, wird dieses Festhalten an allem, worin sich die jüdische Identität manifestiert, zum Zeichen und Unterpfand der Bereitschaft, für das Gesetz zu sterben. Somit wird, wie K. Berthelot treffend analysiert,¹¹ in 2 Makk die grundsätzliche Tendenz erkennbar, einen besonderen Zusammenhang zwischen dem Martyrium und der Beachtung der Speisegesetze herzustellen – was so weit geht, dass Judas Makkabäus „als Einsiedler“ dargestellt wird, „dem es vor allem um die rituelle Reinheit“ und um „die Einhaltung der *Kaschrut*“ zu tun ist.

Die Verhärtung der identitären Positionen zeugt mithin nicht nur von einer religiösen Zugehörigkeit, sondern beinhaltet auch eine soziologische, politische und kulturelle Dimension. Der Begriff „Judentum“ (*ioudaïsmos*)¹² steht nicht einfach für die jüdische Religion im Allgemeinen, sondern eher – in Abgrenzung gegen den Hellenismus – für den Eifer der Juden, die unter Lebensgefahr am Gesetz der Väter festhalten. Übrigens dreht 2 Makk 2,21 mit Blick auf die Griechen, die alle anderen Völker als *Barbaren* bezeichnen, den Spieß um und huldigt „den ruhmreichen und tapferen Verteidigern der *jüdischen* Lebensweise“, denen es gelang, „die Massen der *Barbaren* zu verjagen“. Mit C. Tassin¹³ wird man nicht umhinkönnen, „das ganze Buch hindurch den Kontrast zwischen dem bewaffneten Kampf für die Rettung der Werte Israels und andererseits der augenscheinlichen Passivität der Märtyrer“ zur Kenntnis zu nehmen, der veranschaulichen soll, „dass es das vorbildliche Opfer dieser Letztgenannten ist, das die Kämpfer inspiriert“.

Denn als Judas und seine Gefährten in 2 Makk 8,3–4 zum Herrn rufen, flehen sie ihn an, „auf das unschuldig vergossene Blut [zu] hören, das anklagend zu ihm aufschreie“ und „daran [zu] denken, dass man dem Recht zum Trotz unschuldige Kinder ermordet [...] habe“. Gleich darauf wurde Judas für die Heiden unbesiegbar, denn der göttliche Zorn hatte sich in Erbarmen verwandelt (2 Makk 8,5). Ohne jeden Zweifel ist es das Blut der Märtyrer, das Judas mit der Hilfe des göttlichen Segens handlungsfähig macht. Auch wenn sie nicht selbst zu den Waffen greifen, spielen also die Märtyrer für den Verfasser des zweiten Makkabäerbuchs eine wesentliche Rolle im Kampf gegen die Macht der Seleukiden und für den Schutz des Gesetzes. In einem komplexen historischen und politischen Rahmen ist das Martyrium eine Form des Widerstands gegen jene, die Israels Sonderstatus ein Ende bereiten wollen. Wie aber wird diese Haltung der Gottestreue

¹⁰ Vgl. die interessante Darstellung von C. Tassin, *Des Maccabées à Hérode le Grand*.

¹¹ K. Berthelot, „L'idéologie maccabéenne“, S. 106.

¹² Der Begriff wird im zweiten Makkabäerbuch insgesamt viermal verwendet: 2,21; 8,1; 14,38 (2mal). Vgl. den Gebrauch desselben Wortes in Gal 1,13–14, wo Paulus seinem Eifer für die alten Traditionen der Juden Ausdruck verleiht.

¹³ C. Tassin, „Une théologie du martyre“, S. 80.

in der Geschichte vom Martyrium des Eleasar und der sieben Brüder auf religiöser Ebene ausgestaltet?

Das Martyrium des Eleasar (2 Makk 6,18–31)

Wie in 2 Makk 6,7 erwähnt, wurden die Juden unter Antiochus IV. gezwungen, an den heidnischen Festen teilzunehmen. In der umgebenden Kultur glichen solche rituellen Veranstaltungen allerdings eher einem Aufruf zur politischen Unterwerfung als einem vor dem König abgelegten Glaubensbekenntnis. Die Wirklichkeit ist jedoch komplexer. Für die Juden ist Gott selbst der König Israels. Wie also hätten sie Politik und Religion voneinander trennen sollen? Zudem ist König Antiochus laut 2 Makk 7,3 bei der Folterung der Märtyrer anwesend, womit der Autor seine eigene Interpretation der Ereignisse deutlich macht. Überdies ergreift in einer bewegenden Mahnrede selbst das Wort, ehe er den Tod des Eleasar und der sieben Brüder schildert:

An dieser Stelle möchte ich die Leser des Buches ermahnen, sich durch die schlimmen Ereignisse nicht entmutigen zu lassen. Sie mögen bedenken, dass die Strafen unser Volk nicht vernichten, sondern erziehen sollen. Denn wenn die Sünder nicht lange geschont, sondern sofort bestraft werden, ist das ein Zeichen großer Güte. Bei den anderen Völkern wartet der Herr geduldig, bis das Maß ihrer Sünden voll ist; dann erst schlägt er zu. Mit uns aber beschloss er, anders zu verfahren, damit er uns nicht am Ende verurteilen müsse, wenn wir es mit unseren Sünden bis zum Äußersten getrieben hätten. Daher entzieht er uns nie sein Erbarmen, sondern erzieht sein Volk durch Unglück und lässt es nicht im Stich. Das soll uns zur Beherzigung gesagt sein. Nach dieser kurzen Abschweifung aber wollen wir mit der Erzählung fortfahren. (2 Makk 6,12–17)

Gleichsam als Überleitung zur Schilderung des Martyriums steckt der Verfasser den Rahmen ab, in den die Geschichte eingeordnet werden muss, und ermuntert die Leser auf diese Weise, das Unglück, das den Gerechten widerfährt, theologisch zu interpretieren. Die Verfolgungen haben zunächst einen erzieherischen Wert für das Volk, sind aber zudem ein Zeichen der großen Güte Gottes, denn die Frevler werden bestraft werden.¹⁴ Die Gerechten, so heißt es nach bewährtem alttestamentlichen Muster (vgl. Gen 15,13–14, Ps 94,3.5 usw.), werden ihren Lohn erhalten und die Übeltäter nicht auf ewig im Vorteil sein.

In diesem Kontext erhält die blutige Erzählung vom Martyrium des Eleasar ihren ganzen Sinn. Die Verfolger wollen ihn zwingen, Schweinefleisch zu essen und damit gegen das mosaische Gesetz (Lev 11,7; Dtn 14,8) zu verstoßen. Der Rahmen des Geschehens scheint kultisch: Es geht offenbar um Gaben und Opfer, was die Beleidigung und Missachtung der Kultur und Religion der Israeliten nur umso deutlicher hervorhebt. Einige raten Eleasar, er solle so tun, als ob er dem Befehl nachkomme. Die Weigerung des alten Mannes erklärt sich daraus, dass er den jungen Generationen ein Vorbild geben will:

Wer so alt ist wie ich, soll sich nicht verstellen (hypokritenai). Viele junge Leute könnten sonst glauben, Eleasar sei mit seinen neunzig Jahren noch zu der fremden Lebensart übergegangen. Wenn ich jetzt heuchelte, um eine geringe, kurze Zeit länger zu leben, leitete ich sie irre, brächte meinem Alter aber Schimpf und Schande. (2 Makk 6,24–25)

Dieser Mann „von schon hohem Alter und sehr edlen Gesichtszügen“ (2 Makk 6,18) bezieht sich nicht auf die Auferstehungshoffnung. Sein untadeliges Verhalten ist von seiner Überzeugung und seinem Glauben an den lebendigen und allmächtigen Gott diktiert: „Vielleicht könnte ich mich für den Augenblick einer Strafe von Menschen entziehen; doch nie, weder lebendig noch tot, werde ich den Händen des Allherrschers [*Pantokrator*] entfliehen“ (2 Makk 6,26). Obwohl die Auferstehungslehre hier nicht thematisiert wird, anerkennt und verkündet Eleasar den Herrn als Herrscher über die ganze Welt. Auch wenn der Text an der traditionellen Vorstellung des *Scheol* (der Unterwelt, 2 Makk 6,23) festhält, macht er deutlich, dass Gott der Herr der Welt

¹⁴ Vgl. J. A. Goldstein, *II Maccabees*, S. 280, der den historischen Horizont dieser theologischen Wiederaufnahme nachzeichnet: Zur Entstehungszeit des zweiten Makkabäerbuchs lag der Tod des Antiochus (im Jahr 164 v. Chr.) schon lange zurück, was die Leser daran erinnert, dass Gott seine Verheißungen wahrmacht.

ist und Lebenden wie Toten Gerechtigkeit widerfahren lässt. Zudem wird ein langes Leben im Judentum traditionell auf den Segen des Herrn zurückgeführt (Spr 3,1-2). Eleasar erfreut sich dieses Segens und bezieht sich gleichzeitig auf Werte wie Würde, Mut und das gute Vorbild, die auch von der griechischen Welt geschätzt werden. Sein Portrait ist geeignet, ihm allseitigen Respekt einzutragen, doch der eigentliche Unterschied besteht darin, dass er nicht in irgendeiner philosophischen Lehre, dem Stoizismus etwa, verwurzelt ist, sondern „den heiligen, von Gott gegebenen Gesetzen“ (2 Makk 6,23) anhängt, sich auf die „ehrwürdigen und heiligen Gesetze“ (V. 28) und auf die Furcht des Herrn beruft (vgl. V. 30). Für das Gesetz zu sterben heißt in diesem Sinne, dass man für Gott sterben will. Und dabei geht es nicht darum, mit ewigem Leben belohnt zu werden, sondern dem tiefen Glauben an Gott Ausdruck zu verleihen und den Jüngeren ein überzeugendes Vorbild zu geben, das in ihnen den Eifer für den Glauben und die Werte ihrer Väter weckt.

Am Ende der Erzählung begreift der Leser, dass mit dem Martyrium des Eleasar nicht *an eine Tragödie erinnert*, sondern *künftigen Lesergenerationen eine Lektion über Leben, Mut und Treue* erteilt werden soll.¹⁵ Der edelmütige Greis hat die Wiederherstellung seines von seinen Unterdrückern verfolgten und verachteten Volkes im Blick. Bei diesem Unterfangen ist die Auferstehungshoffnung zunächst eher zweitrangig, auch wenn das Motiv des *Scheol* einen gerechten und allmächtigen Gott evoziert, der die Gläubigen gleich nach ihrem Ableben rettet und belohnt. Als herausragender Gesetzeslehrer dargestellt (2 Makk 6,18), unterscheidet sich Eleasar¹⁶ gleichwohl von den „Verständigen im Volk“, von denen unter vergleichbaren Umständen im Buch Daniel die Rede ist (11,32-35), weil der Prophet die Aussicht auf Auferstehung ins Auge fasst (Dan 12,2-3).

Der Schluss der Erzählung in Vers 31 fügt hinzu, dass dieses „Denkmal der Tugend“ nicht nur die Jugendlichen, sondern die große Mehrheit des Volkes berührte. Tatsächlich geht es in der bewegenden Schilderung weniger um die entsetzlichen Einzelheiten der öffentlichen Hinrichtung als vielmehr um die Erbauung des Lesers. Die Theologie, die sich daraus ergibt, lässt sich an drei Aspekten festmachen. Erstens wird Gott als Pädagoge dargestellt, der sein Volk erzieht. Zweitens bleibt Gott seinen Verheißungen treu und ist sein Urteil unausweichlich, auch wenn es nicht sofort vollstreckt wird. Und drittens schließlich wird der hehre Akt des Martyriums mit Blick auf die junge Generation und auf potentielle Leser erzählt: Eleasars Heldenmut wird Früchte tragen. Gleichwohl wird in der darauffolgenden Geschichte (2 Makk 7) ein weiterer Grund für die Akzeptanz des Martyriums eingeführt: die Auferstehung.

Das Martyrium der sieben Brüder und ihrer Mutter (2 Makk 7,1-42)

Die Erzählung dieses Martyriums badet geradezu in einem unverkennbar pathetischen Stil, was zeigt, „dass Jason und der Autor der Kurzfassung eine emotionale Wirkung beabsichtigten“.¹⁷ Auch das erste Makkabäerbuch nimmt auf die dort beschriebenen Ereignisse Bezug; dort heißt es, dass „viele aus Israel fest und stark [blieben]; sie aßen nichts, was unrein war. Lieber wollten sie sterben, als sich durch die Speisen unrein machen und den heiligen Bund entweihen. So starben sie“ (1 Makk 1,62-63). Ungeachtet der für die mündliche Weitergabe und die volkstümlichen Überlieferungen typischen legendarischen Züge haben die beschriebenen Geschehnisse unlegbar einen historischen Kern. Die sich von Stufe zu Stufe überbietenden Schilderungen immer grauenhafterer Details dienen lediglich dazu, die Leser für eine gute Sache zu gewinnen; das erklärt die makabre Zurschaustellung herausgeschnittener Zungen, skalpiertes Köpfe, abgehackter Gliedmaßen und gerösteter Leiber.

¹⁵ C. Tassin, „Une théologie du martyre“, S. 88.

¹⁶ 4 Makk 7,6-11 macht aus Eleasar einen Priester. Nach Ansicht von C. Tassin („Une théologie du martyre“, S. 85) steht er für einen Kreis von Rechtsgelehrten, die mit dem Priestertum verbunden sind (vgl. Sir 38,34-39,11).

¹⁷ *Traduction Œcuménique de la Bible*, Notes intégrales, Paris (Cerf) 2010, S. 1722.

Die sieben Brüder und ihre Mutter sehen sich genau wie Eleasar mit dem schamlosen Befehl konfrontiert, Schweinefleisch zu essen. Der erste der Jungen erklärt ohne Umschweife, weshalb er sich weigert: „Eher sterben wir, als dass wir die Gesetze unserer Väter übertreten“ (2 Makk 7,2). Das Beispiel des greisen Eleasar zeigt bereits Wirkung. Der zweite Sohn wendet sich an den König und beruft sich auf den Herrn, der der König der Welt ist: „Du Unmensch! Du nimmst uns dieses Leben; aber der König der Welt wird uns zu einem neuen, ewigen Leben auferstehen lassen, weil wir für seine Gesetze gestorben sind“¹⁸ (2 Makk 7,9). An diesem Punkt beginnt sich ein impliziter Zusammenhang zwischen Schöpfung und Auferstehung abzuzeichnen, der in der Erklärung des dritten Sohnes weitergeführt wird: „Vom Himmel habe ich sie [diese Gliedmaßen] bekommen und wegen seiner Gesetze achte ich nicht auf sie. Von ihm hoffe ich sie wiederzuerlangen“ (V. 11). Der Zusammenhang zwischen der Erschaffung des menschlichen Leibes und der Auferstehung ist hier noch deutlicher, hat aber wenig mit der Unsterblichkeitsvorstellung zu tun, wie sie später im vierten Makkabäerbuch wieder aufgegriffen werden wird.

Der vierte Sohn vervollständigt diese theologische Sichtweise, als er sich „gefasst“ mit den folgenden Worten an den Folterkönig wendet: „Gott hat uns die Hoffnung gegeben, dass er uns auferstehen lässt. Darauf warten wir gern, wenn wir von Menschenhand sterben. Für dich aber gibt es keine Auferstehung zum Leben“ (V. 14). Dieser Vorstellung zufolge dürfen nur die Gerechten auf die Auferstehung hoffen.

Mit dem fünften Sohn geht der Erzähler zu einem anderen Motiv über: Trotz der scheinbar traurigen Ereignisse hat Gott das Volk Israel nicht verlassen. Der sechste Sohn wird dieses Motiv aufgreifen und hinzufügen, dass Gott den König und seine Nachkommen martern wird. Auf diese Weise kündigt der Autor *a posteriori* das Ende des Antiochus (2 Makk 9) und seiner Söhne an (14,2), bringt also die traditionelle Vorstellung von einer göttlichen Vergeltung im Lauf der Geschichte zum Ausdruck. Überdies legt er dem sterbenden König ein Eingeständnis seiner Niederlage gegen Gott in den Mund, der ihn geschlagen hat: „Da endlich begann der Gepeinigte, von seinem maßlosen Hochmut abzulassen und unter Gottes Schlägen zur Einsicht zu kommen; denn seine Schmerzen wurden mit jedem Augenblick schlimmer. [...] Es ist gerecht, [sagte er,] sich Gott zu unterwerfen. Die Gedanken eines Sterblichen dürfen sich nicht über ihn erheben“ (2 Makk 9,11-12).

Der Aufbau, den der Verfasser der Erzählung gibt, macht deutlich, dass der beschuldigte Bösewicht nicht die geringste Spur von Reue zeigt, sondern sich völlig uneinsichtig verhält. Die Vorstellung, dass den Henkern Vergebung zuteilwird, kommt in den Makkabäererzählungen nicht vor. Der Fokus der Verfasser richtet sich auf ein ganz anderes Thema: den schlussendlichen und unvermeidlichen Sieg Gottes über die Ruchlosigkeit. Andererseits hängt die Verfolgung nach den Worten des sechsten Sohnes mit den Sünden des Volkes, also vermutlich mit dem Verrat der „Hellenisierer“ zusammen, die Israels Werten untreu geworden sind. Die Vorstellung, dass Gott sich der feindlichen Nationen bedient, um seine Auserwählten zu züchtigen, findet sich an mehreren Stellen der heiligen Geschichte. Zugleich lässt er es jedoch nicht zu, dass die Werk-



¹⁸ C. Tassin („Une théologie du martyre“, S. 90, Anm. 30) deutet das griechische Wort *anabiosis* (Rückkehr zum Leben) als Hinweis darauf, dass es noch keine endgültige Terminologie für den Auferstehungsglauben gibt.

zeuge dieser Züchtigung die strafende Kompetenz, die er ihnen zugedacht hat, überschreiten. Hat das Martyrium der sieben Brüder hier eine sühnende Funktion? Die Worte des siebten Sohnes am Ende der Erzählung deuten darauf hin: „Ich gebe wie meine Brüder Leib und Leben hin für die Gesetze unserer Väter und rufe dabei Gott an, dass er seinem Volk bald wieder gnädig sei; du aber sollst unter Qualen und Schlägen bekennen müssen, dass er allein Gott ist. Bei mir und meinen Brüdern möge der Zorn des Allherrschers aufhören, der sich zu Recht über unser ganzes Volk ergossen hat“ (7,37–38).

Vor der Folterung des letzten Sohnes lässt der Verfasser die Mutter intervenieren, die mit ihren Worten die Auferstehungstheologie vervollständigt und auf eine Basis der Mutterschaft und der Schöpfung stellt. Ihre Rede unterstreicht, dass das Leben ein Geschenk Gottes ist: „Ich weiß nicht, wie ihr in meinem Schoß entstanden seid, noch habe ich euch Atem und Leben geschenkt; auch habe ich keinen von euch aus den Grundstoffen zusammengefügt. Nein, der Schöpfer der Welt hat den werdenden Menschen geformt, als er entstand; er kennt die Entstehung aller Dinge. Er gibt euch in seinem Erbarmen Atem und Leben wieder, weil ihr jetzt um seiner Gesetze willen nicht auf euch achtet“ (2 Makk 7,22–23). Im weiteren Verlauf greift die tapfere Mutter ihr Plädoyer für den Schöpfer wieder auf, der das Leben gibt und zurückgibt, und erklärt, dass er alles, was es gibt, „aus dem Nichts erschaffen“ hat (V. 28). Das ist der erste uns bekannte Beleg für die Vorstellung einer Schöpfung *ex nihilo* (*Vulgata*) – im Unterschied zu Gen 2,1, wo davon die Rede ist, dass Gott dem *Tohuwabohu* Form und Ordnung gibt.

Diese bewegende und literarisch gut strukturierte Erzählung lässt einige Schlussfolgerungen zu. Erstens stellt der Leser fest, dass die Auferstehungsterminologie ebenso wie das Vokabular des Martyriums in 2 Makk 7 noch in der Entwicklung begriffen ist. Andererseits ist das stoische Thema des Heldenmuts sehr stark präsent und lässt ahnen, wie schwierig es für das antike Judentum gewesen sein muss, „gegenüber diesem Universum der griechischen Philosophie seine theologische und spirituelle Originalität zu finden“.¹⁹

Jedenfalls gibt das Zeugnis der Treue zum göttlichen Gesetz um den Preis ihres eigenen Lebens den makkabäischen Märtyrern Gelegenheit, den Glauben an die Auferstehung zu verkünden und gleichzeitig zu betonen, dass Gott die Sünde seines Volkes straft. Die Erzählungen in 2 Makk 6–7 begnügen sich nicht mit einer pathetischen Darstellung der erlittenen Foltern, sondern rufen die Leser dazu auf, die alten Werte und Traditionen ihrer Väter im Glauben anzuerkennen. Was das Martyrium der sieben Brüder betrifft, verankern sie das Nachdenken der Gläubigen zudem in einer ausgereiften Lehre, die eine Beziehung zwischen der Auferstehung und dem Schöpfergott herstellt. Dieses vorbildliche Verhalten ist für die Juden – angesichts der Versuchung des andrängenden heidnischen Hellenismus – eine Lektion in Sachen Mut und Treue, damit, wie es in der Einleitung des Buches heißt, „die Völker erkennen, dass du unser Gott bist“ (2 Makk 1,27).

Dennoch bestehen zwischen dieser Darstellung und dem christlichen Begriff des Martyriums zwei wesentliche Unterschiede. Die Makkabäer sterben für die göttlichen Gesetze und die Bunde-treue, während die ersten Christen ihre Zugehörigkeit an einer Person festmachen: dem lebendigen Christus. Außerdem fehlt das christliche Motiv der Vergebung für die Henker. Inwiefern also hat die Vorstellung des antiken Judentums vom Martyrium die späteren christlichen Theologien beeinflusst, und was hat das Christentum zu dieser Vorstellung hinzugefügt?

Christliche Umdeutungen und Aktualisierungen

Der Verfasser des Hebräerbriefs muss diesen Märtyrerglauben gekannt haben, denn er schreibt in 11,35: „Frauen haben ihre Toten durch Auferstehung zurückerhalten. Andere wurden gefoltert, da sie den Loskauf nicht annahmen, um eine bessere Auferstehung zu erlangen.“ Doch die neutestamentlichen Vorstellungen vom Martyrium enthalten auch andere Akzente. Das Beispiel des Stephanus in Apg 6–7 stellt uns einen Blutzeugen vor Augen, der sich mit seinem Meister Jesus Christus identifiziert.²⁰ Sein Verhalten, seine Worte und sein Schicksal orientieren sich

¹⁹ C. Tassin, „Une théologie du martyre“, S. 94.

²⁰ Vgl. Y. Matta, „La figure d’Étienne, témoin et martyr (Ac 6,1–8,4)“.

an Christus, an den er glaubt. Das Martyrium wird zur Identifikation mit Christus, der sein Leben für die vielen hingegeben hat. Dass die ersten Christen in der Hoffnung auf die Auferstehung sterben, geschieht nicht mehr um des göttlichen Gesetzes, sondern um einer Person willen. Überdies wird dieses vergossene Blut für die ersten christlichen Generationen zu einer lebenspendenden Kraft. Das bezeugt Tertullian mit kraftvollen Worten in seinem *Apologetikum* (50,13): „Die ausgesuchteste Grausamkeit von eurer Seite nützt nichts; sie ist eher ein Verbreitungsmittel unserer Genossenschaft. Wir werden jedes Mal zahlreicher, so oft wir von euch niedergemäht werden; ein Same ist das Blut der Christen.“²¹ Allerdings war den Erzählungen vom Martyrium in 2 Makk 6–7 in den Schriften der Kirchenväter und in der antiochenischen Spiritualität ein herausragendes Nachleben beschieden.²² Die Väter des Ostens versäumen keine Gelegenheit, an die Kette der christlichen Märtyrer zu erinnern, die den Boden des Orients mit ihrem Blut getränkt haben. Es geht im vorliegenden Beitrag nicht darum, den Märtyrerkult christlicher Prägung zu analysieren, sondern die Theologien des Martyriums und die Bedeutung des christlichen Glaubenszeugnisses im heutigen Nahen Osten im Licht der biblischen Texte zu begreifen. In der Nachfolge Jesu, der sein Leben hingegeben hat, erklärt sich der Christ bereit, bis zum Ende, bis zur Hingabe des eigenen Lebens Zeugnis abzulegen.

In diesem Sinne kann das christliche Martyrium keine wertschöpfende Leistung und schon gar kein absichtlich gesuchter Selbstmord sein. Als Jesus seinen Jüngern Verfolgungen und Leiden vorhersagte (vgl. Mt 10,16–18; Mk 10,30; Joh 15,18–20 usw.), stachelte er sie nicht dazu an, den Tod und die Opferrolle zu verherrlichen, sondern ihre Liebe durch das größtmögliche Geschenk – die Hingabe des eigenen Lebens und die verzeihende Feindesliebe – zum Ausdruck zu bringen. Wie Jesus sein Leben hinzugeben ist ein Akt der Liebe zu Gott und zur Welt. Diese Definition findet sich im Übrigen auch bei Papst Benedikt XVI.: „[Das christliche Martyrium] ist ausschließlich ein Akt der Liebe zu Gott und zu den Menschen, eingeschlossen die Verfolger.“²³ Die Christen glauben nicht an etwas, sie glauben an jemanden, der die Liebe ist. Sie sind aufgerufen, ihren Henkern im Namen dieser Liebe, die Jesus Christus heißt, zu vergeben. Dieses Motiv der Vergebung aber ist in den Märtyrererzählungen des antiken Judentums nicht enthalten. Die talmudische Erzählung vom Martyrium des Rabbi Akiba folgt demselben Muster der Treue zum Gesetz und zu den jüdischen Traditionen wie 2 Makk 6–7. Rabbi Akiba, der Anfang des zweiten Jahrhunderts unserer Zeitrechnung von den Römern hingerichtet wurde, war zunächst aus politischen Gründen verurteilt worden: Er hatte Bar Kochba, den „Sohn des Sterns“, unterstützt, der sich zwischen 132 und 135 gegen Rom auflehnte und den Akiba für den Messias gehalten hatte. Wie zur Zeit Antiochus' IV. ist das Martyrium also durch verschiedene zugleich religiöse, soziale und politische Faktoren bedingt. Die Grausamkeit der Qualen, die der große Gesetzeslehrer erdulden muss, wird durch den Ausdruck seiner Liebe zu dem Einen Gott und durch sein inniges Gebet sublimiert, das er bis zum letzten Zug im Rhythmus seines Atems spricht:

Die Stunde, da man Rabbi Akiba zur Hinrichtung führte, war gerade die Zeit des „Schma“-Lesens,²⁴ und man riss sein Fleisch mit eisernen Kämmen; er aber nahm das Joch der himmlischen Herrschaft auf sich. Seine Schüler sprachen zu ihm: „Meister, so weit!?“ Er erwiderte ihnen: „Mein ganzes Leben grämte ich mich über den Schriftvers: Liebe Gott mit deiner ganzen Seele [Dtn 6,4], d. h. sogar wenn er deine Seele nimmt, indem ich dachte: Wann bietet sich mir die Gelegenheit, und ich will es erfüllen, und jetzt, wo sie sich mir darbietet, sollte ich es nicht erfüllen!?“ Er dehnte so lange das Wort echad („einzig“), bis ihm die Seele bei echad ausging. [...] Darauf ertönte eine Hallstimme und sprach: „Heil dir, Rabbi Akiba, du bist für das Leben der zukünftigen Welt bestimmt.“²⁵

Die Schönheit dieses Zeugnisses soll uns nicht davon abhalten, es mit der Art zu vergleichen, wie Ignatius von Antiochien keine zwanzig Jahre zuvor in seinem Brief *an die Römer* (V,3) sein bevorstehendes Martyrium in den Blick nimmt: „Des Teufels böse Plagen sollen über mich

²¹ Tertullian, „Apologetikum“, S. 182/528 (A.d.Ü.).

²² Vgl. R. Ziadé, *Les martyrs Maccabées*.

²³ Benedikt XVI., *Angelus* am Fest des hl. Stephanus (26. Dezember 2007).

²⁴ Dtn 6,4–9: „Höre, Israel! Der HERR, unser Gott, der HERR ist einzig ...“

²⁵ Berachot 61b, zitiert nach Leo Priejs, *Die jüdische Religion*: S. 63 (A.d.Ü.).

kommen, nur damit ich zu Jesus Christus gelange.“²⁶ Akiba stirbt, um für den einen Gott und sein im *Schma Jisrael* verdichtetes Gesetz Zeugnis abzulegen. Ignatius stirbt im Sinne der Kreuzestheologie, um wieder mit Christus vereinigt zu werden. Hier verläuft eine Trennlinie zwischen zwei gleichermaßen bewundernswerten und aus gemeinsamen, alten Traditionen hervorgegangenen Vorstellungen.

Andererseits haben wir es heute mit der Ausweitung des christlichen Märtyrerbegriffs auf den Islam zu tun, was die Frage eines Registerwechsels von der im engeren Sinne religiösen auf die politische Ebene aufwirft. „Dschihadisten“ nämlich, muslimische Extremisten und Selbstmordattentäter, werden zuweilen als *Märtyrer* dargestellt, die für den Islam gestorben seien. Es gibt jedoch einen grundlegenden Unterschied zum Christentum, der sich auch nicht wegdiskutieren lässt. Vom Prinzip her besteht das, was man im weiteren Sinne als das muslimische Martyrium besteht, darin, „auf dem Weg Gottes [zu] kämpfen und so [zu] töten oder getötet [zu] werden“ (*Sure* 9,111: *Die Umkehr, al-Tauba*)²⁷. Mit anderen Worten, die Gewalt kann sowohl vom Verfolger als auch von demjenigen ausgehen, der seinen Glauben verteidigt. Deshalb kann der „heilige Krieg“, den gewisse Erscheinungsformen des *Islams* heute ausrufen, nicht mit dem christlichen Martyrium gleichgesetzt werden, wie es die neutestamentlichen Texte entwerfen. Doch der Ruf wird immer drängender. Viele Christen im Irak, im Jemen, in Ägypten und in der gesamten Entstehungsregion des Christentums können mit dem heiligen Paulus sagen: „Um deinetwillen sind wir den ganzen Tag dem Tod ausgesetzt; wir werden behandelt wie Schafe, die man zum Schlachten bestimmt hat“ (Röm 8,36). Was kann Treue zum Glauben und zur christlichen Identität angesichts dieser wachsenden Kultur der Gewalt und der Auslöschung des anderen bedeuten, und wie soll man gleichzeitig an einer Haltung der Offenheit und der Liebe festhalten? Ist der Christ des Nahen Ostens in unserer gegenwärtigen Epoche zum Martyrium berufen – und zu welchem Preis?



Im Licht des zweiten Makkabäerbuchs werden dem Gewissen des Zeugen, der an Jesus Christus glaubt, mehrere Möglichkeiten des Kampfs geboten. Die erste Möglichkeit ist das Zeugnis für Wahrheit und Gerechtigkeit. Der Gläubige ist nämlich berufen, im alltäglichen Leben von seiner Verwurzelung in Christus Zeugnis abzulegen. Das echte Martyrium endet nicht zwangsläufig mit dem Tod des Zeugen, sondern stellt in der beständigen und mutigen Selbsthingabe des gewöhnlichen Alltags seine Beharrlichkeit und Treue unter Beweis. In unseren nahöstlichen Gesellschaften darf ein aufrichtiger interreligiöser Dialog nicht zulasten der Wahrheit gehen, die den Christen motiviert: der Person Jesu Christi! Die menschlichen und spirituellen Werte, die vom Evangelium inspiriert sind und unter allen erdenklichen Schwierigkeiten gelebt werden, werden auf diese Weise zu einem beredteren Zeugnis als alle „politisch korrekten“ Diskurse, die in unseren Beziehungen so häufig sind.

Ein zweiter Kampf stellt sich als schwerer heraus: der Kampf der Liebe. In der jüdischen Tradition war keine Rede davon gewesen, dass die Märtyrer dazu aufgerufen hätten, ihren Peini-

²⁶ Ibidem, S. 139 (A.d.Ü.).

²⁷ *Der Koran* (übers. v. Adel Theodor Khoury unter Mitw. v. Muhammad Salim Abdullah), Gütersloh 1987, S. 152 (A.d.Ü.).

gern zu vergeben. Von Jesus eingeführt (Lk 23,34) und von Stephanus, dem ersten Märtyrer, von dem das Neue Testament berichtet, wiederholt (Apg 7,60), stellt der Akt der Vergebung eine christliche Besonderheit dar, die Generationen von Märtyrern durch die Jahrhunderte hindurch begleitet hat. Leider ist der Eindruck, den die soziopolitische Lesart der aktuellen internationalen Situation bei den Christen des Orients hinterlässt, ernüchternd: Angesichts einer Wirklichkeit, in der die Opfer zu einem lächerlichen Preis liquidiert werden, droht der Begriff des Martyriums zu verblassen. Alles, auch das christliche Zeugnis, wird zugunsten von Einzelinteressen, Ausbeutung und erfundenen Kriegen politisiert. Wie soll man gegen die Auswanderung und Abschachtung dieser Christen kämpfen, damit sie ein Zeugnis der Hoffnung in einer Welt bleiben, die nach Frieden und Gerechtigkeit dürstet? Das ist die Verantwortung jedes und aller Menschen auf allen Ebenen.

Der dritte Kampf beginnt im Diesseits, lenkt aber den Blick des Zeugen auf das ewige Leben in Christus. Der Glaube an die Auferstehung prägt dem Christen das österliche Siegel Christi auf. Die Dimension des Kreuzes, die im Alltag des Christen gegenwärtig ist, identifiziert ihn mit Christus und lässt ihn vertrauensvoll das Licht des Ostermorgens erwarten. Und doch ist das jüdisch-christliche Erbe eine Berufung zum Leben. Ein bekanntes Dictum aus der späteren, talmudischen Tradition verweist darauf, dass das Gesetz im Letzten auf das Leben des Menschen abzielt: „Lebe durch die Tora, stirb nicht durch sie! Aber du kannst für sie sterben, wenn es nötig ist!“ (*Joma* 85b); genau wie Rabbi Jehuda, der im Moment seines qualvollen Todes – er wurde in eine Torarolle gehüllt und bei lebendigem Leib verbrannt – Zeugnis von der Ewigkeit der Gesetzesworte ablegte und ausrief: „Das Pergament brennt, aber die Buchstaben der Tora fliegen davon!“ Diese Liebe zum Gesetz Gottes ersetzt der heilige Paulus durch die Liebe zu Christus: „Denn für mich ist Christus das Leben und Sterben Gewinn“ (Phil 1,21). Mit Christus gekreuzigt ist nicht mehr er es, der lebt, sondern Christus lebt in ihm (vgl. Gal 2,20).

Das ist die Hoffnung, von der wir Zeugnis abzulegen bereit sind, weil wir wissen, dass die Verheißung des Lebens, die Christus Jesus uns verkündigt hat, wahrhaftig ist und dass die Hoffnung „nicht zugrunde gehen [lässt]; denn die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben ist“ (Röm 5,5). Jetzt aber ist die internationale Gemeinschaft gefordert, damit die Christen in dieser zerrissenen Region auch in Zukunft Zeugnis für das göttliche Wort ablegen können. Wenngleich uns in Christus die Gnade zuteilwurde, „nicht nur an ihn zu glauben, sondern auch seinetwegen zu leiden“ (Phil 1,29), soll doch auch das Psalmwort nicht vergessen sein: „Nicht die Toten loben den HERRN, keiner, der ins Schweigen hinabsteigt“ (Ps 115,17).

Kurzbibliographie

- Benedikt XVI., *Angelus* am Fest des hl. Stephanus (26. Dezember 2007).
- Baslez, M.-F., „Hellenismos-Ioudaismos, Cross-Approaches of Jewish-Greek Literature of Martyrdom“, *Henoch* 32/1 (2010), S. 19–33.
- Bauer, D., „Der Tod von Märtyrern und die Hoffnung auf die Auferstehung“, *Bibel und Kirche* 57 (2002), S. 82–86.
- Berthelot, K., „L'idéologie maccabéenne: entre idéologie de la résistance armée et idéologie du martyr“, *Revue des Études juives* 165/1–2 (2006), S. 99–122.
- Boyarín, D., *Mourir pour Dieu. L'invention du martyr aux origines du judaïsme et du christianisme*, Paris (Bayard) 2004.
- Doran, R., *Two Maccabees. A Critical Commentary*, hg. v. H. W. Attridge, Minneapolis (Fortress Press) 2012.
- Goldstein, J. A., *II Maccabees* (Anchor Bible 41A), Doubleday & Co., 1983.
- Matta, Y., „La figure d'Étienne, témoin et martyr (Ac 6,1–8,4)“, *Theologia*, USEK, 2017, S. 29–37.
- Nickelsburg, G. W. E., *Resurrection, Immortality and Eternal Life in Intertestamental Judaism*

- and Early Christianity*, Cambridge, Mass (Harvard University Press) 2006.
- Prijs, Leo, *Die jüdische Religion: eine Einführung*, Hildesheim et al. (Olms) 1998.
- Tassin, C., *Des Maccabées à Hérode le Grand*, Cahiers Évangile 136, Paris (Cerf) 2006.
- Tassin, C., „Une théologie du martyre dans le judaïsme ancien? (2, 3 et 4 Maccabées)“, in: W. Kasper et al. (Hg.), *Theological Studies on Martyrdom*, Séoul (Brotherhood Publishing House) 2013, S. 77–118.
- Tertullian, „Apologetikum“, aus dem Lateinischen übersetzt von K. A. Heinrich Kellner, in: Tertullian, *Apologetische, Dogmatische und Montanistische Schriften* (Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Band 24) Kempten & München 1915.
- Ziadé, R., *Les martyrs Maccabées: de l'histoire juive au culte chrétien. Les homélies de Grégoire de Nazianze et de Jean Chrysostome*, Leiden/Boston (Brill) 2007.



Lukas' frohe Botschaft für die Armen: Ambivalenzen und Herausforderungen

MARIA ANICIA B. Co RVM*

Einleitung

Das Lukasevangelium ist als ein „Evangelium der Armen“ bezeichnet worden. Es enthält mehr Verweise auf die Armen als die anderen Evangelien und verleiht der Sorge um die Armen ein besonderes Gewicht. Jesu Antrittspredigt in der Synagoge von Nazaret in Lk 4,16–30 stellt das Wirken Jesu als eine Erfüllung der Prophezeiung des Jesaja dar (Lk 4,18–19, vgl. Jes 61,1–2; 58,6). Jesus ist von Gott gesalbt und gesandt, den Armen eine frohe Botschaft zu bringen. Dies klingt auch in der Antwort an, die Jesus den Jüngern Johannes' des Täufers gibt: „Geht und berichtet Johannes, was ihr gesehen und gehört habt: Blinde sehen wieder, Lahme gehen und Aussätzige werden rein; Taube hören, Tote stehen auf und Armen wird das Evangelium verkündet“ (Lk 7,22). Diese beiden Texte erklären die Armen zu den Adressaten der Verkündigung Jesu. Jesu Dienst, so fasst es das Lukasevangelium zusammen, besteht darin, den Armen die frohe Botschaft zu verkündigen. Dies scheint der Schlüssel zur Interpretation der verschiedenen lukanischen Texte zu sein, die von Wohlstand und Armut, Besitz und Besitzverzicht handeln.

Was meint Lukas, wenn er von einer „frohen Botschaft für die Armen“ spricht? Im vorliegenden Beitrag soll der Frage nachgegangen werden, was Lukas unter „froher Botschaft“ versteht und was dies über die Bedeutung der in seinem Evangelium enthaltenen Lehren über Armut und Wohlstand sowie über die darin enthaltenen Herausforderungen aussagt.

„Verkündigung der frohen Botschaft“ im Lukasevangelium und in der Apostelgeschichte

Die Geschichte Jesu im Lukasevangelium wird nach seiner Auferstehung und Himmelfahrt mit der Geschichte seiner Jünger fortgesetzt. Diese Fortsetzung ist die Apostelgeschichte. Beide Bücher stammen von ein und demselben Verfasser.

Das griechische Substantiv *euangélion*, „Evangelium“, kommt im Lukasevangelium gar nicht und in der Apostelgeschichte zweimal vor (15,7; 20,24). Für Lukas' Sprachgebrauch ist eher das Verb charakteristisch: *euangelízō*, „frohe Botschaft bringen“ (Lk 10; Apg 15). Ein Überblick über die Verwendung dieses Wortes im Lukasevangelium und in der Apostelgeschichte hilft uns zu verstehen, welche Bedeutung es für Lukas hat.

Im Lukasevangelium kommt das Verb viermal als Teil der narrativen oder resümierenden Darstellung und sechsmal in direkter Rede vor. „Verkündigung der frohen Botschaft“, so lautet Lukas' summarische Beschreibung der Tätigkeit Johannes' des Täufers (3,18) und des Wirkens Jesu (8,1; 20,1) sowie der Zwölf (9,6). Dem unmittelbaren Kontext von Lk 3,18 zufolge bezieht sich die Verkündigung des Täufers auf die Ankunft des Messias (vgl. 3,15–17), während aus Lk 9,6 ersichtlich wird, dass die Zwölf auf Anweisung Jesu handeln (9,2). Sie verkünden die frohe Botschaft und heilen Krankheiten. Jesus ist also die Bezugsgröße der Verkündigung Johannes'

* Schwester Maria Anicia B. Co gehört zur Kongregation der *Religious of the Virgin Mary (RVM)*. Sie hat ein Lizenziat (STL) und Doktorat in Theologie (STD) sowie ein Ph.D. in Religious Studies von der Katholischen Universität in Löwen (Belgien, 1987, 1990). Zur Zeit ist sie die Zweite Generalberaterin ihrer Kongregation mit Verantwortung für die Aus- und Fortbildung der RVM-Schwestern. Sie lehrt Bibel in der *Loyola School of Theology*, dem *Institute of Formation and Religious Studies*, dem *Institute for Consecrated Life in Asia* und dem *St. John Vianney Theological Seminary*. Sie war auch Präsidentin der Katholischen Bibelföderation der Philippinen.

des Täufers und der Zwölf. Seine eigene Sendung und Tätigkeit beschreibt Jesus als Verkündigung der frohen Botschaft (4,18.43; 7,22; 16,16). Die beiden anderen Stellen, an denen das Wort vorkommt, sind Engelworte: die frohe Botschaft des Engels Gabriel an Zacharias, dass seine Gebete erhört worden sind und er einen Sohn bekommen wird (1,19); und die frohe Botschaft von der Geburt Jesu, des Messias und Herrn, die ein Engel den Hirten verkündet (2,10).

In der Apostelgeschichte kommt das Wort dreimal in direkter Rede vor; die Sprecher sind Petrus (10,36: vor Kornelius und den Mitgliedern seines Haushalts), Paulus (13,32: in der Synagoge von Antiochia in Pisidien) sowie Paulus und Barnabas (14,15: in Lystra). Apg 10,36 spricht von Jesus Christus als dem, der das Evangelium des Friedens verkündet, und bezeichnet Gott als den Ursprung dieser frohen Botschaft. In Apg 13,32 verkündet Paulus die frohe Botschaft von der Auferstehung als die Erfüllung von Gottes Verheißung an Israel. In Apg 14,15 besteht die frohe Botschaft von Barnabas und Paulus darin, dass die Menschen sich dem lebendigen Gott zuwenden. In diesen drei Fällen richtet sich die Verkündigung der frohen Botschaft an drei verschiedene Gruppen: Juden, Gottesfürchtige und Heiden. Darüber hinaus dient das Wort der resümierenden oder narrativen Darstellung der Tätigkeit verschiedener Personen: des Petrus und der Apostel (5,42), der Jünger, die durch die Verfolgung zerstreut worden waren (8,4), des Philippus (8,12.25.35.40), der Konvertiten aus Zypern und Kyrene (11,20), des Paulus (13,32-33; 17,18), des Paulus und des Barnabas (14,7.15.21; 15,35) sowie des Paulus und des Timotheus (16,10). Die Jünger verkünden die Worte Jesu (8,25; 15,35), das Reich Gottes und den Namen Jesu Christi (8,12; 28,31). Ihre Verkündigung beinhaltet die frohe Botschaft der Auferstehung Jesu als der Erfüllung der Verheißungen Gottes.



Dieser kurze Überblick zeigt, dass das Verb *euangelízō* an bestimmten Stellen des Lukasevangeliums und der Apostelgeschichte ganz bewusst verwendet wird, um die Sendung Jesu und die seiner Jünger zueinander in Beziehung zu setzen und den Ursprung und Fortschritt der christlichen Verkündigung deutlich zu machen.

„Frohe Botschaft“ bei Lukas

Wie oben erwähnt, wird *euangelízō* an sechs Stellen des Lukasevangeliums in direkter Rede verwendet. Viermal ist Jesus der Sprecher; er verkündet sich selbst, seine Sendung und das Reich Gottes (4,18.43; 7,22; 16,16). Die anderen beiden Okkurrenzen finden sich in der Kindheitserzählung; hier ist es jeweils ein Engel, der die frohe Botschaft verkündet (1,19; 2,10). Eine kurze Untersuchung dieser Texte liefert Hinweise darauf, was Lukas unter einer frohen Botschaft versteht.

1. Lk 4,18-19

Lk 4,18-19 ist Teil der dramatischen Episode (4,16-30), mit der der Evangelist das öffentliche Wirken Jesu beginnen lässt. In dieser Szene liest Jesus aus dem Buch des Propheten Jesaja vor. Lukas stellt Jesus dar, wie er seine Identität und Sendung verkündet und sich dabei der Worte des Propheten Jesaja bedient. Auf diese Weise zeigt Lukas anschaulich, dass Jesus sein Wirken mit der Verkündigung der frohen Botschaft beginnt, und macht durch Jesu eigenen Kommentar die effektive Kraft dieser Verkündigung deutlich: „Heute hat sich das Schriftwort, das ihr eben gehört habt, erfüllt“ (4,21). Lukas nutzt den Jesajatext, um dem Leser einen Einblick in die Sendung Jesu zu gewähren: „Der Geist des Herrn ruht auf mir; denn er hat mich gesalbt, damit ich den Armen eine frohe Botschaft bringe. Er hat mich gesandt, damit ich den Gefangenen die Entlassung verkünde und den Blinden das Augenlicht; damit ich die Zerschlagenen in Freiheit setze und ein Gnadenjahr des Herrn ausrufe.“ In diesem Zitat (Jes 61,1-2) wurde der zweite Halbvers von 61,2 weggelassen und vor Jes 61,2a ein Stück aus Jes 58,6 eingefügt: „damit ich die Zerschlagenen in Freiheit setze“.

- 4,18 a Der Geist des Herrn ruht auf mir
 b denn er hat mich gesalbt
 c damit ich den Armen eine frohe Botschaft bringe
 d Er hat mich gesandt
 e damit ich den Gefangenen die Entlassung verkünde
 und den Blinden das Augenlicht
 f damit ich die Zerschlagenen in Freiheit setze
 4,19 und ein Gnadenjahr des Herrn ausrufe.

Der Text lässt sich in drei zentrale Aussagen unterteilen:

- A. 4,18a „Der Geist des Herrn ruht auf mir“ – Einleitung und Hauptaussage
 B. 4,18bc „Er hat mich gesalbt, damit ich den Armen eine frohe Botschaft bringe“
 C. 4,18d-19 „Er hat mich gesandt, damit ich den Gefangenen die Entlassung verkünde [...] und ein Gnadenjahr des Herrn ausrufe“

Lk 4,18a ist die einleitende und zentrale Idee, die den gesamten Text trägt. Der Vers erinnert an die früheren Stellen, die Jesu Beziehung zu Gott und zum Heiligen Geist thematisieren. Jesus wurde durch die Kraft des Heiligen Geistes empfangen (1,35). Der Engel Gabriel, den Gott zu Maria sandte (1,26 ff.), offenbarte ihr die Identität und die Sendung des Kindes (1,30-33.35). Jesus wird „Sohn des Höchsten“, „heilig und Sohn Gottes genannt werden.“ „Gott, der Herr, wird ihm den Thron seines Vaters David geben. Er wird über das Haus Jakob in Ewigkeit herrschen und seine Herrschaft wird kein Ende haben“ (1,32b-33). Auch den Hirten wurden seine Geburt und messianische Identität von einem Engel verkündet: „Heute ist euch in der Stadt Davids der Retter geboren; er ist der Christus, der Herr“ (2,11). Simeon nennt das Kind „das Heil“, das von Gott kommt, „ein Licht, das die Heiden erleuchtet, und Herrlichkeit für dein Volk Israel“ (2,30-32). Durch die Hinweise auf sein Heranwachsen (2,39-40; 2,52), die beschreiben, wie Jesus an Stärke, Weisheit und Gefallen bei Gott und den Menschen zunimmt, macht Lukas deutlich, dass Gott von Anfang an mit Jesus gewesen ist. In Lk 2,41-51 schildert Lukas Jesu Weisheit, Verständigkeit und seine bewusste Beziehung zum Vater (2,46-49). Im Gebet nach seiner Taufe empfängt Jesus den Geist und die Offenbarung seiner Identität als des geliebten Sohnes Gottes (3,21-22). Anschließend schildert Lukas, wie Jesus „erfüllt vom Heiligen Geist“ vom Jordan zurückkehrt und vom Geist in die Wüste geführt wird (4,1). Nach seiner Erfahrung in der Wüste, wo er alle Versuchungen überwunden hat, kehrt Jesus, „erfüllt von der Kraft des Geistes“, nach Galiläa zurück (4,14). Lk 4,16-30 ist ein Höhepunkt in der narrativen Entwicklung der Offenbarung von Jesu Identität und Sendung.

Die ersten Worte Jesu sind an seine Eltern gerichtet und beziehen sich auf den Vater (2,49).

Lukas beschreibt, wie Jesus nach seiner Taufe betet, lässt aber den Leser nur die Stimme des Vaters und nicht die Worte Jesu hören (3,21-22). In der Geschichte von der Versuchung Jesu in der Wüste konfrontiert Jesus den Teufel mit Worten aus der Schrift (Lk 4,4, vgl. Dtn 8,3; 4,8, vgl. Dtn 6,13; 4,12, vgl. Dtn 6,16). An der bereits zitierten Stelle Lk 4,18 ff. beschreibt Lukas, wie Jesus aus der Schrift vorliest. Die Erklärung, dass sich die Schrift nun erfüllt habe, stammt von ihm selbst (4,21). Das stimmt mit Lukas' Darstellung Jesu in der Emmausgeschichte überein, wo Jesus darlegt, „was in der gesamten Schrift über ihn geschrieben steht“ (24,27). Jesus ist derjenige, der den Jüngern die Schrift erschließt und ihnen erklärt, inwiefern sie sich in ihm erfüllt hat (24,32.44-47).

Die Parallelstruktur des Texts fällt sogleich ins Auge: „Er hat mich gesalbt“ entspricht „Er hat mich gesandt“. Der Grund oder Zweck der Salbung: „damit ich den Armen eine frohe Botschaft bringe“, entspricht dem Zweck der Sendung: „damit ich den Gefangenen die Entlassung verkünde und den Blinden das Augenlicht“; „damit ich die Zerschlagenen in Freiheit setze“ und „ein Gnadenjahr des Herrn ausrufe“. Aufgrund dieser Parallelismen liegt es nahe, die Armen, denen eine frohe Botschaft verkündet wird (4,18bc), mit den anderen Gruppen zu identifizieren, die im Parallelvers (14,18d) erwähnt werden: den Gefangenen, den Blinden und den Zerschlagenen. „Verkünden“ kommt zweimal vor (4,18e und 4,19). Die beiden Paralleltexte sind wie ein Rahmen für die Worte „damit ich die Zerschlagenen in Freiheit setze (4,18f).

(4,18b) denn er <u>hat mich gesalbt</u>	(4,18c)	damit ich den Armen <u>eine frohe Botschaft bringe</u>
(4,18d) Er <u>hat mich gesandt</u>	(4,18e)	damit ich den Gefangenen die Entlassung <u>verkünde</u> und den Blinden das Augenlicht
	(4,18f)	<i>damit ich die Zerschlagenen in Freiheit setze</i>
	(4,19)	und ein Gnadenjahr des Herrn <u>ausrufe</u> .

Zu erwähnen ist ferner, dass das Wort *áphesis* sowohl in 4,18e (Entlassung) und 4,18f (Freiheit) vorkommt. „Den Gefangenen die Entlassung zu verkünden“ ist im Grunde derselbe Gedanke wie „die Zerschlagenen in Freiheit zu setzen“. Zwischen diesen beiden Aussagen steht die Ankündigung, dass die Blinden ihr Augenlicht zurückerhalten sollen.

Aus den Parallelismen und dem Aufbau des Texts lässt sich Folgendes schließen: a) Lk 4,18e-19 entschlüsselt, was es heißt, „den Armen eine frohe Botschaft“ zu bringen (*euangelísasthai ptōchoís*); b) die Salbung (4,18b) und die Sendung (4,18e) überschneiden sich in ihrer Bedeutung, die sich auf die Identität und Autorität Jesu bezieht (vgl. Lk 20,1-8); c) Lk 4,19 fasst die in 4,18e-f enthaltenen Vorstellungen zusammen; d) wer die „Armen“ sind (*ptōchoí*), klärt sich in den Begriffen „Gefangene“, „Blinde“ und „Zerschlagene“; e) die frohe Botschaft hat etwas mit Entlassung, Freiheit, Befreiung und Vergebung zu tun und evoziert die Vorstellung vom Jubeljahr, das sich womöglich hinter dem „Gnadenjahr des Herrn“ verbirgt (4,19).

2. Lk 7,22 (Parallele zu Mt 11,5)

Die Jesajaprophezeiung erfüllt sich in der Person und wirksamen Verkündigung Jesu (Lk 4,18-19.21). Die Erfüllung dieser Prophezeiung im Wirken Jesu wird in Lk 7,22 bestätigt. Der Vers steht im Kontext der Frage Johannes' des Täufers nach der Identität Jesu (Lk 7,18-23). Der Täufer schickt seine Jünger, damit sie Jesus fragen: „Bist du der,



der kommen soll, oder müssen wir auf einen andern warten?“ (7,20). In der lukanischen Version der Geschichte (vgl. Mt 11,2–6) wird der Wortlaut der Frage zweimal zitiert (7,19–20), und die Taten Jesu werden so dargestellt, als ob sie zu dem betreffenden Zeitpunkt und an dem betreffenden Ort gerade geschehen (7,21). Lukas macht die Jünger des Johannes zu Augenzeugen dessen, was Jesus tut. „Zu jener Stunde heilte Jesus viele Menschen von Krankheiten und Leiden und bösen Geistern und schenkte vielen Blinden das Augenlicht“ (7,21). Jesus sagt zu ihnen: „Geht und berichtet Johannes, was ihr gesehen und gehört habt: Blinde sehen wieder, Lahme gehen und Aussätzige werden rein; Taube hören, Tote stehen auf und Armen wird das Evangelium verkündet“ (7,22). Anfang und Ende seiner Aufzählung erinnern an Lk 4,18: „Blinde sehen wieder“ entspricht „[damit ich] den Blinden das Augenlicht [verkünde]“, und „Armen wird das Evangelium verkündet“ verweist zurück auf „damit ich den Armen eine frohe Botschaft bringe“.

Im griechischen Text besteht die Aufzählung in Lk 7,22 aus zwei durch *kai* („und“) verbundenen Teilen, deren jeder sich wiederum aus drei Elementen zusammensetzt: den Blinden, Lahmen und Aussätzigen im ersten und den Tauben, Toten und Armen im zweiten Teil. Der Vers enthält Anklänge an Jes 29,18–19 („Die Tauben werden [...] hören und [...] die Augen der Blinden sehen [...] und die Armen [...] jubeln“), 35,5–6 („Dann werden die Augen der Blinden aufgetan und die Ohren der Tauben werden geöffnet. Dann springt der Lahme wie ein Hirsch“), 26,19 („Deine Toten werden leben“) und 61,1–2 („um frohe Botschaft den Armen zu bringen , [...] und den Blinden neue Sehkraft“). Bei Jesaja werden üblicherweise die Blinden und die Tauben nebeneinander genannt. Die Versstruktur vermittelt den Eindruck, dass Lukas diese Zusammenstellung um die Lahmen, die Aussätzigen, die Toten und die Armen erweitert hat. Lukas' Erzählung (4,14 bis 7,21) enthält Geschichten über den Dienst Jesu an ebendiesen Menschengruppen. Was und wie er den Armen gepredigt hat, wird innerhalb des genannten Abschnitts in Lk 6,20 ff. veranschaulicht. Der letzte Satz: „Und Armen wird das Evangelium verkündet“ (Lk 7,22), scheint nicht einfach eines der Dinge zu beschreiben, die Jesus tut, sondern sein ganzes Wirken zusammenzufassen. Die Menschen, die Heilung und Heil von ihm erfuhren, gehören zu jenen Armen, die die frohbotschaftliche Verkündigung Jesu empfangen und erfahren.

3. Lk 4,43 (Parallele zu Mk 1,38)

Nach Lk 4,16–30 hält sich Lukas in 4,31–44 eng an die Erzählung des Markusevangeliums (Mk 1,21–39); dann fügt er eine Episode ein (5,1–11), um sich anschließend (Lk 5,12–6,11) wieder an der Markuserzählung zu orientieren (vgl. Mk 1,40–3,6). Lk 4,43 ist die lukanische Version von Mk 1,38.

Mk 1,38

Lasst uns anderswohin gehen, in die benachbarten Dörfer, damit ich auch dort verkünde; denn dazu bin ich gekommen.

Lk 4,43

Ich muss auch den anderen Städten das Evangelium vom Reich Gottes verkünden; denn dazu bin ich gesandt worden.

Lukas verwendet hier *euangelísasthai* („das Evangelium/die frohe Botschaft verkünden“) anstelle des bei Markus benutzten *kēryxō* („verkünden“), das er jedoch gleich im darauffolgenden Vers gebraucht (4,44, vgl. Mk 1,39). Lk 4,43 erläutert den Inhalt, Zweck und Ursprung der Verkündigung Jesu. Die Worte „das Evangelium verkünden“ und „gesandt“ in diesem Vers sind Anklänge an die Antrittspredigt Jesu in der Synagoge von Nazaret (Lk 4,18f).

4. Lk 16,16 (Parallele zu Mt 11,12–13)

Lk 16,16 ist ein Teil der Rede Jesu an die Pharisäer in Lk 16,14–31. Die Pharisäer werden in 16,14 als geldgierige Menschen beschrieben, die Jesus verlachten. Jesus antwortet mit deutlichen Worten (16,15–18) und mit einem Gleichnis (16,19–31). Im Anschluss an seine Kritik an den Pharisäern in 16,15 spricht Jesus in Lk 16,16 vom Reich Gottes: „Das Gesetz und die Propheten reichen bis zu Johannes. Von da an wird das Evangelium vom Reich Gottes verkündet und

jeder drängt sich mit Gewalt hinein.“ Dieser Text ist deshalb so wichtig, weil er unmissverständlich erklärt, dass die frohe Botschaft das Reich Gottes ist. Er erwähnt Johannes, von dem es in 3,18 heißt, dass er die frohe Botschaft verkündete, und erinnert uns an die Verbindung, die zwischen Jesus und Johannes besteht.

5. Lk 1,19 und 2,10

Sowohl in 1,19 als auch in 2,10 geht es um die Verkündigung einer frohen Botschaft. Lk 1,19 ist die Antwort des Engels Gabriel auf die Frage des Zacharias (1,18). Der Vers enthält die Verben „senden“ und „frohe Botschaft bringen“, die beide auch in Lk 4,18–19 und 4,43 enthalten sind. Gemeinsam ist diesen Texten die Vorstellung vom Gesandt-Sein, von der Verkündigung der frohen Botschaft und von Gott als dem Ursprung dieser Sendung und Verkündigung. Lk 2,10 ist die Einleitung der Verkündigung des Engels an die Hirten (2,10–12) nach der Geburt Jesu (2,1–7).

Lk 1,19	Ich bin Gabriel, der vor Gott steht, und ich bin gesandt worden, um mit dir zu reden und dir diese frohe Botschaft zu bringen.	Lk 2,10	Fürchtet euch nicht, denn siehe, ich verkünde euch eine große Freude, die dem ganzen Volk zuteilwerden soll
----------------	---	----------------	---

Sowohl in Lk 1,19 als auch in 2,10 verkündet ein Engel die frohe Botschaft von der Geburt eines Kindes. In 1,19 empfängt Zacharias diese Botschaft vom Engel Gabriel; in 2,10 wendet sich der Engel an die Hirten. Zacharias erfährt von einem bevorstehenden Ereignis: Die Verkündigung des Engels ist Verheißung und Prophezeiung. Die Verkündigung an die Hirten hingegen erfolgt nach dem Ereignis. Die große Freude ist die Geburt des Erlösers, des Christus und Herrn (2,11). Wie der Engel den Hirten die Geburt und Identität Jesu als des Messias verkündet, so ist es in Lk 4,18 ff. Jesus selbst, der seine Identität verkündet und mit der Erfüllung seiner messianischen Sendung beginnt.

Die Funktion dieser Texte besteht nicht nur darin, die Bedeutung der beiden Geburten hervorzuheben, sondern auch, einen Vergleich und eine Parallele zwischen Johannes dem Täufer und Jesus zu ziehen. Diese Parallele stärkt Lukas außerdem dadurch, dass er die Tätigkeit Johannes' des Täufers in Lk 3,18 mit dem Verb *euangelísasthai* beschreibt.

6. Lk 20,1 (Zusatz zu Mk 11,27)

Das letzte Vorkommen des Verbs *euangelízein* findet sich in Lk 20,1, wo die Aktivität Jesu im Tempel beschrieben wird, und zwar zu Beginn der Episode, die von der Frage nach seiner Vollmacht handelt (20,1–8, vgl. Mk 11,27–33). Jesus pariert die Frage der Hohepriester, Schriftgelehrten und Ältesten mit der Gegenfrage nach dem Ursprung der Taufe des Johannes (20,3–4). Außerstande, sich auf eine Antwort zu einigen, sagen sie Jesus, sie wüssten es nicht (20,5–7). Daraufhin erklärt Jesus: „Dann sage auch ich euch nicht, in welcher Vollmacht ich das tue“ (20,8). Der Leser weiß schon seit Beginn des Lukasevangeliums, dass die Vollmacht Jesu von Gott stammt.

Lk 20,1–8 erinnert in gewisser Hinsicht an Lk 7,8–23. Beide Texte befassen sich mit der Frage nach dem Wirken und der Identität Jesu; beide erwähnen Johannes den Täufer. In Lk 7,8 ff. gibt Jesus den Sendboten eine positive Antwort und lässt die Jünger des Johannes zu Augenzeugen dessen werden, was er tut; in Lk 20,1 ff. hingegen werden die Hohepriester, Schriftgelehrten und Ältesten im Unklaren gelassen. Vor dem Hintergrund von Lk 20,1–8 und 7,8–23 wird deutlich, dass Lk 4,18 ff. und 2,10–11 nicht nur etwas über die Identität und Sendung, sondern auch etwas über die Vollmacht Jesu aussagen.

Die letzten Worte Jesu vor seiner Himmelfahrt (24,44–49) verkünden die Erfüllung seiner

messianischen Sendung (24,46). Durch sein Leiden, seinen Tod und seine Auferstehung hat er erfüllt, was über den Messias geschrieben stand, und Reue und Umkehr als einen Weg zur Vergebung der Sünden eröffnet. Nun vertraut er seinen Jüngern den Sendungsauftrag an, in seinem Namen die Umkehr zur Vergebung der Sünden zu predigen (24,47). Das bedeutet, dass ein Teil der von Jesus erfüllten Sendung nicht zuletzt in der Ausbildung der Jünger bestanden hat, die seine Sendung und Verkündigung bei allen Völkern fortsetzen sollen (24,48). Jesus spricht in dieser Szene nicht nur von Erfüllung, sondern auch von Verheißung. Er weist seine Jünger an, in Jerusalem zu bleiben, weil er ihnen die Verheißung des Vaters, die Kraft aus der Höhe senden wird: den Heiligen Geist (24,49).

Diese letzten Worte Jesu fassen gewissermaßen sein ganzes Wirken zusammen. Sie beziehen sich nicht nur auf sein Leiden, Sterben und Auferstehen, sondern greifen auch die Anfänge seines Wirkens in Galiläa wieder auf (Lk 4,14 ff.), wo er erklärt hatte, dass er gesandt sei, um die Entlassung zu verkünden. Am Ende des Evangeliums ist aus der Entlassung die Sündenvergebung geworden. Lk 24,44–49 blickt auch auf die Eröffnungsszene des Evangeliums zurück, wo der Engel Gabriel Zacharias die frohe Botschaft bringt. Die Verkündigung des Engels schenkt Hoffnung und stellt die Erfüllung einer Verheißung in Aussicht. Gegen Ende des Evangeliums, nachdem er die frohe Botschaft von der Erfüllung verkündet hat, weckt Jesus mit einer Verheißung neue Erwartung und Hoffnung auf das Kommen des Heiligen Geistes, der seine Jünger ermächtigen wird, die von Jesus selbst begonnene Verkündigung der frohen Botschaft fortzusetzen.

Die frohe Botschaft vom Kommen des Heiligen Geistes wird in der Apostelgeschichte erfüllt. Die Apostelgeschichte zeigt, wie die Jünger den Auftrag des Auferstandenen ausführen. Lukas verwendet das Wort *euangelízō* auch an Schlüsselstellen der Apostelgeschichte, um den Leser an die Kontinuität zwischen der Sendung Jesu und der Verkündigung der Jünger zu erinnern.

Die Armen als Empfänger der frohen Botschaft

Jesu Antrittspredigt in der Synagoge von Nazaret hebt seine prophetische und frohbotschaftliche Sendung zu den Armen hervor. Wie der Blick auf die Textoberfläche bereits gezeigt hat, lässt sich die Struktur von Lk 4,18–20 dahingehend interpretieren, dass die frohe Botschaft etwas mit Entlassung, Freiheit, Befreiung und Vergebung zu tun hat und dass es sich bei den Armen um die in demselben Kontext erwähnten Gefangenen, Blinden und Zerschlagenen handelt. Was haben sie gemeinsam? Dass sie in Not und Bedrängnis, in ihrer Bewegungsfreiheit eingeschränkt, unterjocht oder rechtlich benachteiligt sind. Das sind die Menschen, die in Lk 4,18 als *ptōchoí* bezeichnet werden.

Ptōchós, „arm“, kommt im Lukasevangelium insgesamt zehnmal (4,18; 6,20; 7,22; 14,13.21; 16,20.22; 18,22; 19,8; 21,2.3), in der Apostelgeschichte hingegen kein einziges Mal vor. Das Wort bedeutet „Bedürftiger“, „Bettler“, bezeichnet also einen Menschen in Not und Bedrängnis. Es steht für „völlige Mittellosigkeit, die den Armen zwingt, zu betteln und so die Hilfe anderer zu suchen“.¹ Die Armen, denen die frohe Botschaft verkündet wird, sind die materiell Armen, die verwundbar sind, am Rand der Gesellschaft leben und nichts haben. Zu ihnen gehören auch die, die mit unlauteren Mitteln in die Armut getrieben worden sind. Wenn man sich vor Augen hält, was Jesus de facto getan hat, dann wird klar, dass Lukas das Jesajazitat verwendet, um seine Deutung des Wirkens Jesu in eine griffige Formel zu bringen.

Die Armen im Wirken Jesu

Jesus hatte Umgang und Mahlgemeinschaft mit Steuereintreibern und Sündern. Er trat für die ein, die von den Gebildeten, den Schriftgelehrten und Pharisäern, verachtet wurden. Er heilte die Kranken, berührte Aussätzige und machte sie gesund; er pries die Armen selig und speiste die Hungrigen. Er wies seine Jünger an, seine Sendung fortzusetzen. Wenn Jesus seinen Dienst wirklich unter den im materiellen Sinne Armen und Benachteiligten versehen hat, dann sollte man

¹ „πτωχός“, in *TDNT* (hg. v. Gerhard Kittel u. Gerhard Friedrich), Bd. 6, Grand Rapids (Eerdmans) 1968, S. 886.

die „Armen“ in Lk 4,18 als die im materiellen Sinne Armen deuten. Materielle Armut bedeutet nicht nur, dass jemand in materieller Hinsicht Mangel leidet, sondern zieht auch immaterielle Armut nach sich. Obwohl man den Armen mit Mitgefühl begegnen könnte, werden die Mittellosen und Bedürftigen oft verachtet und verlacht, als rechtlos, nicht vertrauenswürdig oder als wehrlose Opfer betrachtet, die man leicht ausbeuten kann.

Jesus ist eine frohe Botschaft für die Armen. Er verkündet, dass sie zum Reich Gottes gehören. Auch wenn andere Menschen sie verachten und ausgrenzen, schließt Gott sie nicht aus, im Gegenteil: Sie sind sogar die ersten Nutznießer seines Reichs. Das kommt in Lk 6,20-23 zum Ausdruck: „Selig, ihr Armen, denn euch gehört das Reich Gottes. Selig, die ihr jetzt hungert, denn ihr werdet gesättigt werden. Selig, die ihr jetzt weint, denn ihr werdet lachen. Selig seid ihr, wenn euch die Menschen hassen und wenn sie euch ausstoßen und schmähen und euren Namen in Verruf bringen um des Menschensohnes willen. Freut euch und jauchzt an jenem Tag; denn siehe, euer Lohn im Himmel wird groß sein. Denn ebenso haben es ihre Väter mit den Propheten gemacht.“ Für die Armen, die Betrüben, die Notleidenden und die Unterdrückten, die sich von Gott verlassen oder aus dem Reich Gottes ausgeschlossen fühlen, ist dies ganz sicher eine frohe Botschaft. Jesus verkündet, dass Gott auf ihrer Seite ist, ihnen das Himmelreich anbietet und ihnen verspricht, dass sich die Verhältnisse umkehren werden.

Jesu Verkündigung in Lk 4,18-19 und 6,20-23 ist eine Heilsverheißung für die Armen. An die Reichen hingegen richtet er warnende Worte: „Doch weh euch, ihr Reichen; denn ihr habt euren Trost schon empfangen. Weh euch, die ihr jetzt satt seid; denn ihr werdet hungern. Weh, die ihr jetzt lacht; denn ihr werdet klagen und weinen. Weh, wenn euch alle Menschen loben. Denn ebenso haben es ihre Väter mit den falschen Propheten gemacht“ (6,24-26). Diese Umkehrung der Verhältnisse wird im Magnifikat als Gottes Eintreten für die Geringen gepriesen: „Er vollbringt mit seinem Arm machtvolle Taten: Er zerstreut, die im Herzen voll Hochmut sind; er stürzt die Mächtigen vom Thron und erhöht die Niedrigen. Die Hungernden beschenkt er mit seinen Gaben und lässt die Reichen leer ausgehen“ (Lk 1,51-53).

Im Gleichnis vom reichen Mann und vom armen Lazarus (Lk 16,19-31) kommt diese Umkehrung in den Worten Abrahams zum Ausdruck: „Mein Kind, erinnere dich daran, dass du schon zu Lebzeiten deine Wohltaten erhalten hast, Lazarus dagegen nur Schlechtes. Jetzt wird er hier getröstet, du aber leidest große Qual“ (19,25). Ob Lazarus dieses Trosts würdig, ob er gut oder gerecht war, erfahren wir nicht: Wir erfahren nur, dass er arm ist und an einer Hautkrankheit leidet. Die frohe Botschaft des Gleichnisses ist, dass Gott für Ausgleich sorgt. Auch über den reichen Mann, der Lazarus nicht hilft, erfahren wir nichts. Er lebt einfach sein Leben, feiert Tag für Tag rauschende Feste und kleidet sich in Purpur und feines Leinen. Während Lazarus das Leben



des Reichen durchaus zur Kenntnis nimmt – er würde seinen Hunger gerne mit den Tischabfällen des Reichen stillen –, ist dem Reichen offenbar nicht bewusst, dass Lazarus überhaupt existiert. Die Hunde, die an Lazarus' Geschwüren lecken, scheinen besser zu sein als der reiche Mann, denn sie nehmen Lazarus wenigstens wahr. Es ist ein überraschender Kontrast, dass Lazarus den Hunden trotz seiner Armut ein „Fest“ geben kann, während der reiche Mann trotz seines Wohlstands Lazarus keine Hilfe und keinen Trost bietet. Das Gleichnis ist also auch eine Warnung an die Reichen. Die Zeit der Rechenschaft kommt, und die Reichen werden nach ihrer Haltung und ihrem Verhalten gegenüber den Armen beurteilt werden.

Jesu frohe Botschaft an die Armen ist sein eigenes Leben des bedingungslosen Gottvertrauens. Er lebt das Leben der Armen und stirbt den Tod eines gemeinen Verbrechers: verurteilt, gefoltert, verachtet und verhöhnt. Nicht nur seine Worte und Taten – sein ganzes Leben und sein Sterben beweisen seine Solidarität mit den Armen. Und seine Auferstehung ist der Höhepunkt der frohen Botschaft, die er verkündet. Seine Auferstehung besiegelt seine Verkündigung. Die frohe Botschaft zu empfangen heißt, so zu leben, wie er es lehrt; die frohe Botschaft zu verkünden heißt, das neue Leben zu leben, das er uns durch seine Auferstehung schenkt.

Auf der Grundlage des Lebens und Wirkens Jesu sind also mit den Armen in Lk 4,18 (vgl. Jes 61,1) die im materiellen Sinne Armen gemeint, denen es aber nicht nur in materieller, sondern auch in anderer Hinsicht am Nötigsten fehlt, um ein menschenwürdiges Leben zu führen.

Lukas' Sicht auf die Armen

Lukas überliefert uns die Geschichte Jesu, der sich in seinem Leben, seinen Worten und seinen Taten um die Armen kümmert. Zwischen den Lebzeiten Jesu und der Entstehungszeit des Lukasevangeliums liegen mehrere Jahre. Die Frage ist, ob Lukas in Lk 4,18 (vgl. Jes 61,1) etwas anderes meint als die im materiellen Sinne Armen. Weiter oben wurde bereits darauf hingewiesen, dass materielle Armut andere Formen oder Dimensionen der Armut mit sich bringt. Die Frage, um die es hier geht, betrifft die grundsätzliche Bedeutung von „arm“ in Lk 4,18.

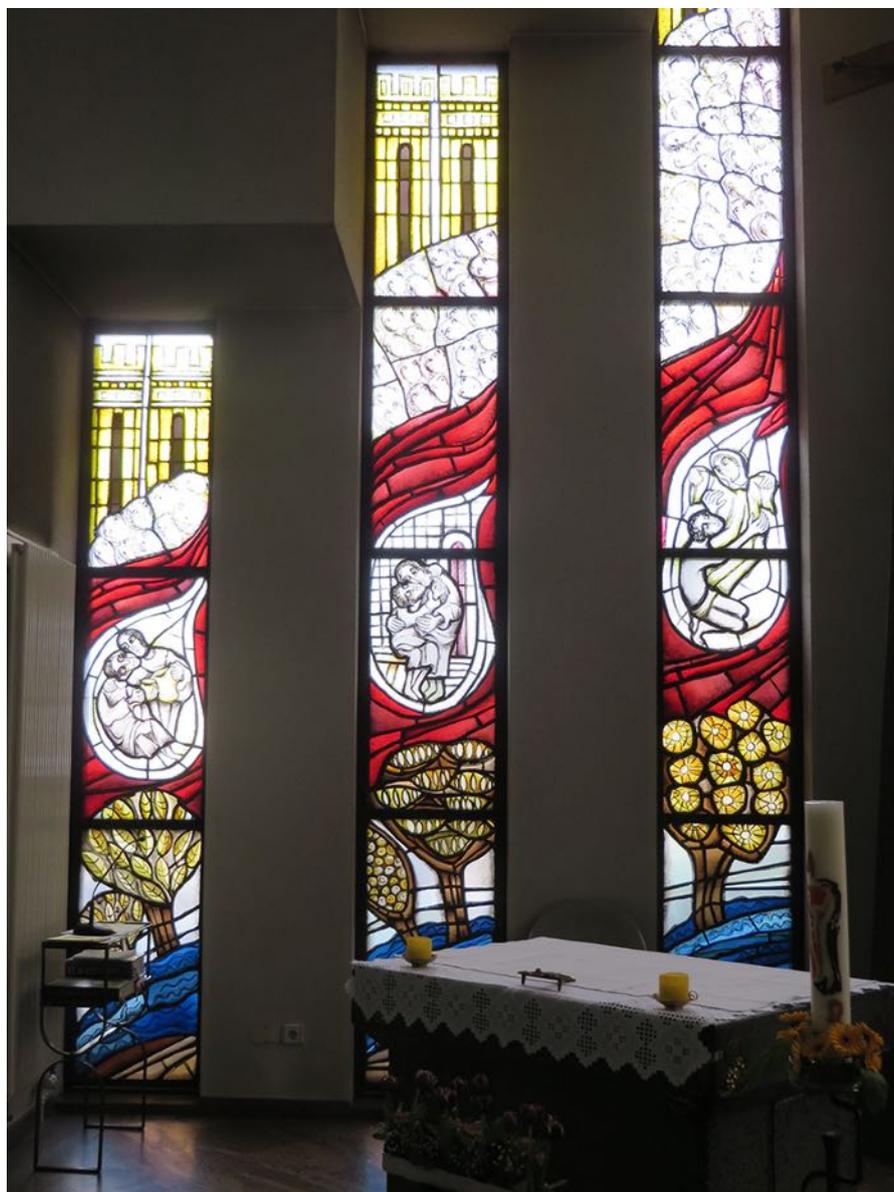
1. Die Armen in Lk 4,18 im Licht von Jes 61,1

Ptōchoi, die „Armen“, in Lk 4,18 ist die Septuaginta-Übersetzung des hebräischen *'anawim* in Jes 61,1. *'Anawim* ist der Plural von *'anaw*, einer Nebenform von *'ani*. *'Ani* beschreibt in der Regel eher eine Beziehung als eine Situation der sozialen Bedürftigkeit. Es ist aus der Wurzel *'anah* gebildet, die die Situation des Antwortgebens und die Antwortbereitschaft bezeichnet. Später wurde daraus die Unterordnung gegenüber dem, der Antwort verlangt. *'Ani* ist konkret der Hörende, der Abhängige, und diente schließlich als Bezeichnung für jemanden, der ohne eigene Schuld in Armut geraten oder enteignet worden war. JHWH ist der Beschützer der *'anawim*, die seine Nähe suchen (Ps 40,18; 86,1; 109,22; 69,30; 74,19; 140,12). So erhielt das Wort schließlich eine religiöse Bedeutung: „demütig“ oder „fromm“ (Ps 18,28 *tapeinós*).

Jesaja 61,1–2 gehört zum dritten Teil des Buchs Jesaja (Kap. 56–66), der vermutlich im späten sechsten Jahrhundert v. Chr. entstanden ist. Die Botschaft des Tritojesaja richtet sich an das Volk, das aus dem Exil zurückgekehrt ist und sich nun um seine Landansprüche sorgt. Die Stadt war noch nicht wiederaufgebaut und die Menschen waren verunsichert, ob ihr Status als heilige Gemeinschaft noch Gültigkeit hatte. Der Prophet verkündete den Wiederaufbau Zions durch JHWH und ermutigte die Israeliten, sich erneut zum wahren Kult und zur sozialen Gerechtigkeit zu bekennen. Sie werden Gottes Werk sein. Gott wird die Gerechtigkeit für Israel wiederherstellen. Deshalb richtet sich Jes 61,1 ff. an Israel als Ganzes. Die Charakterisierung Israels als der Armen JHWHs findet sich im Deuterojesaja (49,13; 51,21; 54,11). Die Verkündigung setzt sich in 61,3 ff. fort, wo von Israels Wiederaufbau die Rede ist. Die Zeit der Gnade für die Exilheimkehrer ist für Gott zugleich eine Gelegenheit, an ihren Feinden Vergeltung zu üben (61,2,5–6).

Mit den Armen in Jes 61,1 könnte tatsächlich das ganze Volk Israel gemeint sein; der Kontext von Lk 4,18 ff. zeigt jedoch, dass Lukas die Bedeutung des Begriffs erweitert. Dass er den letzten Teil von Jes 61,2 auslässt („einen Tag der Vergeltung für unseren Gott“) und dass Jesus auf Elija und Elischa verweist (Lk 4,25–27), deutet darauf hin, dass die Verkündigung über den Horizont

des jüdischen Nationalismus hinausgeht. Jesu Verkündigung schließt auch die Heiden mit ein. Diese Botschaft wird von Jesu Zuhörern nicht gut aufgenommen. Die Stimmung der Anwesenden schlägt um: Zunächst reagieren sie erstaunt (4,22a), dann fragend (4,22b), dann wütend (4,28) und schließlich gewalttätig (4,29).



Man geht davon aus, dass *'anawim* zu Lebzeiten des Deutero- und des Tritojesaja eine religiöse Bedeutung hatte. Die Armen in Jes 61,1 sind also die Demütigen, die Geringen, die Frommen. Der Text verheißt den demütigen Armen, die berufen sind, auf Gott zu vertrauen und seine Taten der Gerechtigkeit und Befreiung der Armen zu erwarten (Jes 61, 4 ff., vgl. Jes 11,4), eine eschatologische Jubel- oder Gnadenzeit. Die frohe Botschaft der Entlassung (*áphesis*) hat mit dem Erlass der moralisch-spirituellen Schuld, also mit der Sündenvergebung zu tun. Die frohe Botschaft ist das Zerschneiden der „Ketten, die Menschen zu Sklaven aller erdenklichen Spielarten der Sünde machen“². Das heißt nicht, dass Jesus die Menschen nicht auch von konkreten Formen der physischen, sozialen und wirtschaftlichen Bedrückung befreien würde. Die Sündenvergebung ist ein Thema, das das Lukasevangelium und die Apostelgeschichte wie ein roter Faden durchzieht

² P. Miller, „An Exposition of Lk. 4:16–21“, in *Interpretation* 29 (1975), S. 417–421, zitiert nach E. Sri, „Release from Debt of Sin: Jesus' Jubilee Mission in the Gospel of Luke“, in *Nova et Vetera* 9/1 (2011), S. 183–194, hier S. 193.

und eng mit der Heilsthematik verknüpft ist (Lk 1,77). Am Ende des Lukasevangeliums lesen wir, wie Jesus die Jünger damit betraut, in seinem Namen die Umkehr zur Vergebung der Sünden zu verkünden (24,47).

Jesus verkündete seinem Volk das Reich Gottes, und die Mehrheit seiner Zuhörer war arm. Im damaligen Palästina gab es nur wenige Reiche: die Großgrundbesitzer, Herodes und die königliche Familie, die Palastfunktionäre und einige Kaufleute. Die Masse der Armen bestand aus Tagelöhnern, Sklaven, kleinen Grundbesitzern und allen, die für ihren Lebensunterhalt arbeiten mussten. Für einige von ihnen wurde die Last der Steuern, Zehntabgaben und Pachtzahlungen zu groß und sie verschuldeten sich. Manche Arme lebten teilweise oder ausschließlich von Almosen: Die Bettler, die Kranken, Blinden, Lahmen, Aussätzigen, Mittellosen, die Armen ohne feste Anstellung und die Landstreicher, die Vaterlosen, die Witwen und die Opfer von Schicksalsschlägen brauchten und bekamen die Unterstützung der Gesellschaft. Doch obwohl ihnen auf die eine oder andere Weise – etwa mit täglichen oder wöchentlichen Essensrationen – geholfen wurde, behandelten die Bessergestellten sie mit Verachtung. Ihre materielle Armut brachte sie um ihre Würde, ihren Status, ihre Sicherheit und sogar ihre rituelle Reinheit. Dass Jesus sich wirklich für sie interessierte, war ihnen unbegreiflich. Jesus brachte den Armen und den Kranken Gotteserkenntnis und Vergebung, auch wenn sie nicht in den Tempel gehen und es sich nicht leisten konnten, Gaben für die Vergebung der Sünden zu opfern, Jesus war wirklich eine frohe Botschaft für sie. Doch nicht alle, die Jesus hörten und seine erstaunlichen Taten mitansahen, glaubten an ihn. Jesus predigte den Armen, doch nur die Armen, die für Gott offen waren, akzeptierten ihn.

Im Licht der bisherigen Überlegungen kann man mit Fug und Recht sagen, dass Lukas den Begriff der „Armen“ erweitert. Die frohe Botschaft Jesu richtet sich nicht nur an Israel, sondern auch an die Heiden. Das wird in der Apostelgeschichte noch deutlicher. Jesus wandte seine Aufmerksamkeit den im materiellen Sinne Armen zu, doch nicht alle, die ihn hörten, Arme wie Reiche, waren von seiner Verkündigung überzeugt. Diejenigen, die seine frohe Botschaft akzeptierten und an ihn glaubten, waren die Armen, die demütig und für Gott offen waren. Durch die Offenheit für die Botschaft Jesu wird die Trennung zwischen Reichen und Armen aufgehoben.

2. Die Armen in der lukanischen Erzählung

Zu der Zeit, als Lukas sein Evangelium und die Apostelgeschichte schrieb, hatte sich die christliche Bewegung bereits im römisch beherrschten Mittelmeerraum ausgebreitet. Lukas hatte eine globalere Auffassung von der Sendung Jesu, die sich als eine auf die Apostel und Augenzeugen Jesu zurückgehende und von Missionaren weitergegebene Tradition bis in seine Zeit hinein fortsetzte. Obwohl er seine eigene Lebenswelt und die erzählte Welt des Evangeliums durchaus zu trennen wusste, wurde sein Schreiben durch seine globale Sichtweise und die Anliegen der Gemeinde oder der Gemeinden, für die er schrieb, beeinflusst. Die in seinem Evangelium enthaltenen Lehren über Wohlstand und Armut zeigen, dass Lukas sich um Arme und Reiche gleichermaßen sorgte. Im nun folgenden Abschnitt sollen die Charaktere vorgestellt werden, die in der lukanischen Erzählung die frohe Botschaft empfangen und erfahren.

Die ersten Empfänger der frohen Botschaft in der lukanischen Erzählung waren Zacharias und Elisabet. Beide werden als „gerecht vor Gott“ und „untadelig“ charakterisiert (1,6). Sie gehören der Priesterklasse an. Zacharias war ein Landpriester; verglichen mit der priesterlichen Aristokratie im Tempel war er arm. Sowohl Zacharias als auch Elisabet waren nicht mehr jung, und sie hatten keine Kinder. Die frohe Botschaft, die der Engel dem Zacharias brachte, war die Nachricht von der Geburt eines Kindes: nicht irgendeines Kindes, sondern des Johannes, der dem Herrn im Geist und in der Kraft des Elija vorangehen und ihm ein Volk bereiten würde (1,13–17). Elisabet, die Johannes empfing und gebar, erfuhr die frohe Botschaft, die dem Zacharias verkündet worden war, buchstäblich am eigenen Leib. Sie erkannte an, dass Gott auf sie geschaut und ihre Schmach von ihr genommen hatte (1,25).

Maria, eine junge Frau aus Nazaret, die mit Josef verlobt war, nahm das Wort des Engels an und empfing den Sohn Gottes in ihrem Schoß (1,26–38). Über Marias Herkunft erfahren wir bei Lukas nichts. Sie ist einfach eine junge Frau aus Nazaret und eine Verwandte Elisabets (1,36).

Maria selbst bezeichnet sich in ihrem Lobgesang (1,46–55) als niedrige Magd: Gott hat „auf die Niedrigkeit seiner Magd [...] geschaut“ (*epéblepsen epí tén tapeínōsin tēs doulēs autoú*, 1,48). Die Geburt des Messias wird den Hirten verkündet (2,10–11). Auch wenn „Hirte“ in den jüdischen Schriften als Bild für Gott verwendet wird, hatten die Hirten zur Zeit Jesu keinen guten Ruf. Sie standen auf einer Stufe mit Dieben und Betrügern, weil man ihnen unterstellte, dass sie den Zuwachs der ihnen anvertrauten Herde veruntreuten. Wenn man diese Stellung der Hirten in der israelitischen Gesellschaft bedenkt, dann ist es bedeutsam, dass der Engel sich mit seiner Verkündigung gerade an sie wendet. Auch hier sind es die Armen und Geringen, denen Gott seine Gunst erweist.

In Lk 3,18 wird Johannes beschrieben, wie er die frohe Botschaft verkündet. In der ganzen Gegend am Jordan predigte er eine Taufe der Umkehr zur Vergebung der Sünden (3,3). Er verkündete das bevorstehende Gericht und ermahnte die Menschen: „Bringt Früchte hervor, die eure Umkehr zeigen“ (3,8). Er predigte den Scharen (3,10), den Steuereintreibern (3,12) und den Soldaten (3,14). Sie alle fragten ihn: „Was sollen wir also tun?“ Den Scharen antwortete Johannes: „Wer zwei Gewänder hat, der gebe eines davon dem, der keines hat, und wer zu essen hat, der handle ebenso!“ (3,11). Zu den Steuereintreibern sagte er: „Verlangt nicht mehr, als festgesetzt ist!“ (3,12b), und zu den Soldaten: „Misshandelt niemanden, erpresst niemanden, begnügt euch mit eurem Sold!“ (3,14b). Die konkreten Akte der Umkehr, die Johannes empfiehlt, sind Taten der Gerechtigkeit, des Teilens und der Freundlichkeit gegenüber den Armen. Die Lehre des Johannes betrifft die sozialen, wirtschaftlichen und politischen Probleme seiner Zeit, doch es findet sich kein Hinweis darauf, dass er das bestehende System in Frage stellt. Lukas muss der Auffassung gewesen sein, dass diese Lehre auch für seine eigene Zeit relevant war, denn er ist der Einzige unter den Evangelisten, bei dem wir etwas über die Inhalte der Lehre des Täufers erfahren. Es ist möglich, dass Johannes auf diese oder ähnliche Weise zu seinen Zeitgenossen gesprochen hat. Oder Lukas hat die Predigt des Johannes auf die Belange seiner eigenen Gemeinde abgestimmt. Der Text zeigt, dass dem Evangelisten die im materiellen Sinne Armen am Herzen liegen, und verweist auf das Teilen als einen Weg, den Nöten der Armen abzuhelpen.



Nach seiner Antrittspredigt in Lk 4,16–30 beginnt Jesus sein öffentliches Wirken. Lukas erzählt uns von Menschen, die Jesus mit eigenen Augen lehren hörten und seine heilende Gegenwart erfuhren. Das waren die Kranken, Männer und Frauen mit unterschiedlichen Leiden, und die von Dämonen Besessenen (4,40 ff., 5,15; 6,17–19; 7,21–22; 4,31 ff.; 4,38 ff.). Lukas veranschaulicht anhand von Geschichten, wie sich die Prophezeiung des Jesaja im Wirken Jesu erfüllt:

Besessene wurden von der Macht böser Geister befreit (4,31 ff.; 8,26 ff.; 9,37 ff.); Aussätzige wurden rein (5,12 ff.; 17,11 ff.), Lahmen wurde Vergebung zuteil und sie konnten wieder gehen (5,17 ff.), einer Sünderin wurde vergeben (7,36 ff.), ein Mann mit einer verdorrten Hand (6,6 ff.), der Diener eines römischen Hauptmanns (7,1 ff.), eine an Blutfluss erkrankte Frau (8,49f), eine verkrümmte Frau (13,10 ff.), ein an Wassersucht leidender Mann (14,1 ff.) und ein blinder Bettler (18,35 ff.) wurden geheilt, die hungrige Menge wurde gesättigt (9,12 ff.), eine Tochter (8,40 ff.) und ein Sohn (7,11 ff.) wurden zum Leben erweckt. Steuereintreiber und Sünder hielten Mahl mit ihm (5,27 ff.; 15,1-2). Seine eigenen Jünger wurden Augenzeugen seiner rettenden Macht (8,22 ff.). Das sind die Armen, die durch die Anteilnahme, das Mitgefühl, die Heilung und die Vergebung Jesu die Freude des Himmelreichs erfahren durften.

Lukas zeigt uns aber auch, dass Jesus sich nicht nur mit Armen umgab. Jesus nahm auch Essenseinladungen in das Haus eines Pharisäers (7,36 ff.) oder eines Mitglieds der führenden Gesellschaftsschicht an (14,1 ff.). Das Mahl wird für Jesus zu einer Gelegenheit, die Gastfreundschaft und Freigiebigkeit gegenüber den Armen zu thematisieren. „Wenn du ein Essen gibst, dann lade Arme, Krüppel, Lahme und Blinde ein. Du wirst selig sein, denn sie haben nichts, um es dir zu vergelten; es wird dir vergolten werden bei der Auferstehung der Gerechten“ (14,13-14). Ohne Zweifel sind hier mit den Armen die im materiellen Sinne Armen gemeint und werden die Reichen mit Blick auf das bevorstehende Gericht zur Offenheit gegenüber den Armen ermuntert. Wenn Jesus mit Reichen zusammen ist, ruft er sie auf, sich den Armen zuzuwenden, eine Beziehung zu ihnen einzugehen. Seine Sorge um die Armen verrät auch seine Sorge um die Reichen, denn er lehrt sie, was sie tun müssen, um am Reich Gottes teilzuhaben. Jesus lud sich selbst in das Haus des Zachäus ein (19,1 ff.). Zachäus, ein hochrangiger Steuereintreiber, der reich war, aber als Sünder galt, freute sich, als er Jesus bei sich begrüßen durfte. Seine Umkehr äußert sich in seinem Entschluss, die Hälfte seines Besitzes an die Armen zu verschenken und jedem, den er betrogen hatte, das Vierfache zurückzuerstatten (19,8).

Als Jesus sah, wie die Reichen ihre Gaben in den Opferkasten legten und wie eine arme Witwe hinzukam und zwei Kupfermünzen hineinwarf, machte er seine Jünger sofort auf den Kontrast aufmerksam (Lk 21,1-3). Er lobte die arme Witwe mehr als die Reichen, weil die Reichen von ihrem Überfluss gaben; die Witwe jedoch, „der es am Nötigsten mangelt, hat ihren ganzen Lebensunterhalt hergegeben“ (Lk 21,4). Unmittelbar vor dieser Geschichte schildert das Lukasevangelium, wie Jesus die Schriftgelehrten anprangert und ihnen vorwirft, dass sie die besten Sitze in den Synagogen und die Ehrenplätze bei Festmählern beanspruchen, aber die Häuser der Witwen verschlingen (Lk 20,47). Der Punkt, um den es hier geht, ist nicht der Kontrast zwischen Reichen und Armen, sondern das Verhalten der Reichen und Mächtigen gegenüber den Armen und ihre ungerechten Taten, mit denen sie die Witwen und die Armen nur immer noch ärmer machen. Auch das Gleichnis von der Witwe und dem ungerechten Richter (18,1-8), das die Lehre vom beharrlichen Beten veranschaulicht, wirft das Thema der Gerechtigkeit auf. Es endet mit den Worten: „Sollte Gott seinen Auserwählten, die Tag und Nacht zu ihm schreien, nicht zu ihrem Recht verhelfen, sondern bei ihnen zögern? Ich sage euch: Er wird ihnen unverzüglich ihr Recht verschaffen“ (18,7-8a).

Während seines gesamten Wirkens wurde Jesus von Jüngern begleitet, die alles zurückgelassen hatten und ihm nachfolgten (5,11; 5,28; 18,28). Sie teilten sein Leben der Armut und verkündeten das Evangelium nach seinen Anweisungen: „Nehmt nichts mit auf den Weg, keinen Wanderstab und keine Vorratstasche, kein Brot, kein Geld und kein zweites Hemd!“ (9,3). Den (Zweiund-)Siebzig erteilte er ähnliche Anweisungen: „Nehmt keinen Geldbeutel mit, keine Vorratstasche und keine Schuhe!“ (10,4). Unter denen, die ihm nachfolgten, waren auch Frauen. Diese Frauen und viele andere sorgten mit dem, was sie besaßen, für Jesus und die Zwölf (8,3). Jesus und seine Jünergemeinschaft führten ein armes Leben und erfüllten ihre Sendung in Armut, doch sie waren nicht mittellos. Beim Letzten Abendmahl fragte Jesus seine Jünger: „Als ich euch ohne Geldbeutel aussandte, ohne Vorratstasche und ohne Schuhe, habt ihr da etwa Not gelitten?“, und sie antworteten mit „Nein“ (22,35). Ihr Leben der Armut war ein Leben des uneingeschränkten Gottvertrauens gemäß der Lehre Jesu (6,20 ff.; 11,1 ff.; 12,22-34).

Aus der Betrachtung der unterschiedlichen Charaktere, an die sich die Verkündigung Jesu richtete und die diese Verkündigung annahmen, lässt sich schließen, dass der Begriff der „Ar-

men“ in der lukanischen Erzählung die im materiellen, im moralischen und im religiösen Sinne Armen umfasst. Das passt zum Thema der Universalität des Heils im Lukasevangelium. Die Verkündigung Jesu richtete sich an alle, die sich die Mühe machten, ihm zuzuhören.

3. Arm sein, um Jesus nachzufolgen

Lukas erzählt uns von der Berufung der Jünger Jesu, die alles zurücklassen, um ihm nachzufolgen. Petrus und seine Gefährten „zogen die Boote an Land, verließen alles und folgten ihm nach“ (5,11). Levi, der am Zoll saß, als Jesus ihn rief, „verließ [...] alles, stand auf und folgte ihm nach“ (5,27–28). Nachdem Jesus gesagt hatte, wie schwer es für einen Reichen sei, ins Reich Gottes zu gelangen, sagte Petrus zu ihm: „Was wir besaßen, haben wir verlassen und sind dir nachgefolgt“ (18,28). Jesus erwiderte: „Amen, ich sage euch: Jeder, der um des Reiches Gottes willen Haus oder Frau, Brüder, Eltern oder Kinder verlassen hat, erhält dafür schon in dieser Zeit das Vielfache und in der kommenden Welt das ewige Leben“ (18,29–30).

Die Geschichte vom reichen Mann, einem Mitglied der führenden Gesellschaftsschicht, zeigt, dass Reichtum der Jesusnachfolge im Wege stehen kann (18,18–23). Er fragte Jesus, was er tun müsse, um das Leben zu erben. Jesus antwortete ihm, er solle die Gebote befolgen. Als der Mann erwiderte, das habe er von Jugend auf getan, sagte Jesus zu ihm: „Eines fehlt dir noch: Verkauf alles, was du hast, und verteil es an die Armen und du wirst einen Schatz im Himmel haben; dann komm und folge mir nach!“ (18,22). Daraufhin wurde der Mann traurig, denn er war sehr reich. Bei Lukas bleibt das Ende der Geschichte offen. Bei Markus endet die Geschichte mit den Worten: „Und [er] ging traurig weg“ (Mk 10,22), doch dieser Schluss fehlt bei Lukas. Lk 18,22 erinnert an das, was Jesus in Lk 12,32–33 zu seinen Jüngern gesagt hatte: „Fürchte dich nicht, du kleine Herde! Denn euer Vater hat beschlossen, euch das Reich zu geben. Verkauft euren Besitz und gebt Almosen! Macht euch Geldbeutel, die nicht alt werden! Verschafft euch einen Schatz, der nicht abnimmt, im Himmel, wo kein Dieb ihn findet und keine Motte ihn frisst!“ Dieses Wort folgt unmittelbar auf die Lehre vom Vertrauen in die göttliche Vorsehung (12,22–31). Der Aufruf, seinen Besitz zu verkaufen und Almosen zu geben, ist ein Aufruf zu einem Leben im Vertrauen auf die Güte des Vaters. Und es ist ein Aufruf, zugunsten der Armen auf Besitz zu verzichten. Jesus ruft die Jünger zu einer Haltung auf, die die spirituellen Werte über die materiellen Dinge und das Teilen und die Sorge für andere über die eigenen Besitztümer und Sicherheiten stellt. Der Verzicht auf Besitz ist für das Reich Gottes von Bedeutung, bleibt aber eine schwierige Bedingung der Jüngerschaft. In Lk 14,33 ist die Formulierung radikaler: „Keiner von euch [kann] mein Jünger sein, wenn er nicht auf seinen ganzen Besitz verzichtet.“ Die Forderung ist unmissverständlich: Es geht um den totalen Verzicht auf Eigentum. Das Wort richtet sich an die Menge (14,25). Durch ihre Antwort auf diesen Ruf werden sich die wahren Jünger von der Masse abheben.

Die Lehre vom Verzicht auf Besitz muss im Zusammenhang mit der Einstellung gesehen werden, die jemand zum Leben und zum Tod hat. Im Gleichnis vom reichen Toren (12,16–21) beschließt der reiche Mann, dessen Land eine



gute Ernte hervorgebracht hat, seine Scheunen niederzureißen und größere zu bauen, in denen er all sein Getreide und seine Güter lagern kann. Er will auf Nummer sicher gehen. Gott aber sagt zu ihm: „Du Narr! Noch in dieser Nacht wird man dein Leben von dir zurückfordern. Wem wird dann das gehören, was du angehäuft hast?“. Mit diesem Gleichnis reagiert Jesus auf das Ansinnen eines Mannes, der ihn um Hilfe gebeten hatte, weil sein Bruder das Erbe nicht mit ihm teilen wollte (12,13). Jesus benutzt das Gleichnis, um seinen Worten über die Habgier Nachdruck zu verleihen: „Gebt Acht, hütet euch vor jeder Art von Habgier! Denn das Leben eines Menschen besteht nicht darin, dass einer im Überfluss seines Besitzes lebt“ (12,15). Jesus hinterfragt das Verhalten des Reichen, der nur an sich selbst denkt und seine Zukunft absichern will, ohne Rücksicht auf andere zu nehmen. Wie sehr sich die Reichen mit ihrem Besitz auch absichern mögen, können sie doch nicht wissen, wann die Stunde ihres Todes schlägt und womöglich alles zunichtemacht, wofür sie gearbeitet haben. Der Tod ist ein Moment, in dem man alles verliert. Kein Besitz kann gegen den Tod absichern. Angesichts des Todes erkennt man, wie relativ Besitz und Wohlstand sind (vgl. Sir 41,1-2). Im Anschluss an dieses Gleichnis folgen bei Lukas die Worte Jesu über das Gottvertrauen (12,22 ff.). Die Aussicht auf das Ende des eigenen Lebens kann den Menschen helfen, im Hinblick auf ihr Leben und ihren Besitz die richtigen Entscheidungen zu treffen (vgl. Sir 7,36). Dieses absehbare Ende ist bei Lukas die eschatologische Wirklichkeit der gemeinsamen Teilhabe am Reich Gottes. Diese eschatologische Wirklichkeit ist es, die dem Verzicht auf Besitz seinen Sinn gibt. Die Worte über den Verzicht auf Besitz bringen in Wirklichkeit den Wert des Reiches Gottes zum Ausdruck.

Das öffentliche Wirken Jesu ist ein alternativer Lebensstil der radikalen prophetischen Armut. Es ist ein alternativer Lebensstil, der unbedingtes Gottvertrauen ausdrückt, gegen Prasserei protestiert und sich mit den Geringsten solidarisiert.

Der Verzicht auf Besitz kann auch als Ausdruck der Selbstverleugnung gesehen werden, zu der Jesus aufruft: „Wenn einer hinter mir hergehen will, verleugne er sich selbst, nehme täglich sein Kreuz auf sich und folge mir nach. Denn wer sein Leben retten will, wird es verlieren; wer aber sein Leben um meinetwillen verliert, der wird es retten“ (9,23-24). Besitz lässt sich als Sinnbild der Person interpretieren; dann stünde der Verzicht auf Besitz symbolisch für den Verzicht auf das eigene Selbst. Hinter der Anhäufung von Besitz steht die Absicht des Selbsterhalts. Selbstverleugnung kann mit dem Verzicht auf Besitz gleichgesetzt werden. Damit erscheint der Aufruf, sich selbst zu verleugnen, um Jesus nachzufolgen, als eine Variante der Forderung, auf Besitz zu verzichten, oder die Selbstverleugnung ist die Voraussetzung dafür, dass man dieser Forderung Folge leisten und sich von seinem Besitz lösen kann. Die Anfangsgründe der Selbstverleugnung lernt man, wenn man lernt, sich von dem zu lösen, was man hat. Arm werden, um Jesus nachzufolgen, ist nicht nur eine Frage der asketischen Disziplin. Aus Lk 6,20 ff. geht hervor, dass die Jünger um Jesu und um des Reiches Gottes willen arm sind. Jesus lehrt seine Jünger, im Hinblick auf Gott reich zu sein (12,21) und sein Reich zu suchen: „dann wird euch das andere dazugegeben“ (12,31).

Lukas misst Jesu Aufruf zum Verzicht große Bedeutung bei. Er hebt bestimmte Aspekte der auf ihn gekommenen Tradition hervor (Lk 9,23-27, vgl. Mk 8,38-9,1; 18,18-30, vgl. Mk 10,17-22; Lk 12,22-31, vgl. Mt 6,25-45; Lk 12: 33-34 vgl. Mt 6,19-21), indem er die Worte Jesu über den Verzicht auf Besitz wiederholt (Lk 12,33; 14,33; 18,22) und sie mit Geschichten und Gleichnissen anreichert, die die Einstellung der Menschen zum Besitz hinterfragen. Damit fordert Lukas seine eigenen Zeitgenossen heraus. Im Blickpunkt steht weniger der Besitz als vielmehr das Reich Gottes, und der Verzicht auf Besitz gründet sich auf die frohe Botschaft vom Reich Gottes und erhält von ihr her seinen Sinn.

4. Besitzteilen als Weg der Jüngerschaft

Neben der Lehre über den Verzicht enthält das Lukasevangelium auch Gleichnisse und Worte über den Besitz und die Verwendung von Eigentum. Diese Lehren über Besitz oder Eigentum scheinen widersprüchlich. Deshalb wird zuweilen gesagt, dass Lukas zwar konsequent immer, aber nicht immer konsequent über Besitz rede. Widerspricht sich Lukas wirklich? Oder will er seinen Zeitgenossen verschiedene Perspektiven auf Besitz eröffnen? Im vorliegenden Beitrag

soll die These vertreten werden, dass sich die Aussagen über den Besitz allesamt in die frohe Botschaft vom Reich Gottes einordnen.

Lukas bietet in seinem Evangelium Beispiele von Menschen, die ihren Besitz verwenden, um anderen zu helfen. Die Frauen in der Gesellschaft Jesu sorgten aus eigenen Mitteln für den Unterhalt der Gruppe (8,1–3). Zachäus entschied, sich von seinem Vermögen zu trennen (19,1–9). Der Samariter im Gleichnis (10,29–35), der sich um den Mann kümmerte, der unter die Wegelagerer gefallen war, ist ein Vorbild dafür, wie man seine Habe einsetzt, um den Bedürftigen zu helfen (10,33–35). Das Gleichnis vom ungerechten Verwalter (16,1–8) veranschaulicht, wie man mit materiellem Besitz umgeht, um seine unmittelbare Zukunft zu sichern, und macht deutlich, dass es einen Weg gibt, mit Besitz umzugehen, der dazu führt, dass man das Reich erbt. Ein Negativbeispiel bietet das Gleichnis vom reichen Mann und vom armen Lazarus (16,19–31). Dass der reiche Mann sich seiner Verantwortung für die Armen entzogen und es versäumt hatte, sich um die Bedürfnisse des armen Lazarus zu kümmern, der direkt vor seiner Tür lag, brachte ihn in die Unterwelt. Das ist eine ernsthafte Warnung an die Reichen, die nur an dieses Leben und nur an sich selbst denken.

Nach Lukas' Auffassung müssen die Mitglieder seiner Gemeinde lernen, mit Wohlstand und Besitz umzugehen, weil diese zu Spannungen innerhalb der Gemeinde führen und so dem Reich Gottes im Wege stehen können.

Jesu Lehren über Armut, Verzicht und die Verwendung von Wohlstand und Reichtum beziehen sich auf das Reich Gottes. Es ist der Blick auf das jenseitige Leben, die eschatologische Dimension, die ihnen ihre Bedeutung gibt. In der Apostelgeschichte zeigt Lukas, wie die frühe Christengemeinde in Jerusalem die Lehren Jesu über den Besitz umsetzte (Apg 2,42–47; 4,32–35; 5,12–16). Lukas schreibt, dass sie am selben Ort lebten und alles gemeinsam hatten (2,44). „Sie verkauften Hab und Gut und teilten davon allen zu, jedem so viel, wie er nötig hatte“ (2,45). Sie lebten ihr gemeinschaftliches Leben in freudiger Tischgemeinschaft, beteten und hielten an der Lehre der Apostel fest. Lukas weist von vorneherein darauf hin, dass die Güterteilung aus einer inneren Haltung jedes Gläubigen erwächst. „Die Menge derer, die gläubig geworden waren, war ein Herz und eine Seele. Keiner nannte etwas von dem, was er hatte, sein Eigentum, sondern sie hatten alles gemeinsam“ (4,32). Hier entwirft Lukas ein faszinierendes Bild der völligen Einmütigkeit und tiefen Einheit unter den Gläubigen. Die Grundlage ihrer Einheit und Harmonie ist ihr gemeinsamer Glaube. Die Einheit von Herz und Seele wird außerdem an einer Grundhaltung der Selbstlosigkeit insbesondere in Bezug auf den materiellen Besitz festgemacht. Kein einziges Gemeindeglied stellt egoistische Ansprüche – nicht einmal auf das, was von Rechts wegen ihm gehört. Dass sie die zeitlichen Güter miteinander teilen, ist ein äußeres Zeichen der Einheit ihrer Herzen und ihrer Seelen, eine natürliche Folge ihrer inneren Haltung der Offenheit, der Loslösung von materiellem Besitz und der Freiheit von selbstsüchtigen Interessen. Der Verkauf von Hab und Gut und die Zuteilung entsprechend den jeweiligen Bedürfnissen führt dazu, dass es „unter ihnen keinen [gab], der Not litt“ (4,34), ein Anklang an Dtn 15,4. In Apg 2,42 ff. und 4,32 ff. entwirft Lukas das Idealbild einer Gemeinde, das von der ersten Gruppe der Jünger Jesu inspiriert ist, die mit Jesus zusammenlebten und seine Armut teilten. Lukas entwirft das Idealbild einer christlichen Gemeinde, die vom Geist der Selbsthingabe und Großzügigkeit durchdrungen ist.

Dass das Wort *ptōchós* in der Apostelgeschichte nicht vorkommt, heißt nicht, dass Lukas seine Sorge um die Armen vergessen hätte. Im narrativen Fokus der Apostelgeschichte steht die Verbreitung der christlichen Botschaft, und doch finden sich auch hier einige Geschichten, die die Sorge um die Armen thematisieren (Apg 6,1 ff.; 11,28 ff.). In der Beschreibung der frühen Christengemeinde von Jerusalem hat Lukas die Forderung, auf Besitz zu verzichten, an die Praxis der Gütergemeinschaft gekoppelt. Das ist Lukas' Vision von einer egalitären Gemeinschaft von Jüngern des auferstandenen Herrn. Lukas' frohe Botschaft für die Armen ist eine Herausforderung: Niemand in der Gemeinde soll Not leiden. Der materielle Verzicht und die Gütergemeinschaft sollen die Gemeinde nicht verarmen lassen, sondern befähigen, von der Auferstehung des Herrn Zeugnis zu geben.

Frohe Botschaft für die Armen

Das lukianische Verständnis der frohen Botschaft befähigt uns, die Lehren über Wohlstand und Armut in einem neuen Licht zu sehen. Unsere Analyse der Bedeutung der frohen Botschaft im Lukasevangelium und in der Apostelgeschichte hat zu einer Klärung dessen geführt, was Lukas unter „arm“ versteht. Lukas meint die im materiellen Sinne Armen, denen es in materieller und, damit einhergehend, auch in immaterieller Hinsicht am Nötigsten fehlt, aber er meint auch die im moralischen und im religiösen oder spirituellen Sinne Armen. Die Verkündigung der frohen Botschaft an die Armen ist der Schlüssel zur Interpretation der unterschiedlichen Worte und Gleichnisse über Wohlstand und Armut. Sowohl der Verzicht auf Besitz als auch die Gütergemeinschaft sind auf eine egalitäre Gemeinschaft ausgerichtet, in der sich das Reich Gottes manifestiert.

Die frohe Botschaft, dass die Armen selig sind, löst womöglich unterschiedliche Reaktionen aus. „Selig, ihr Armen, denn euch gehört das Reich Gottes“ (Lk 6,20). Jesu frohe Botschaft an die Armen besagt, dass die Armen, obwohl sie in der Welt nichts gelten und verachtet werden, in Wirklichkeit die ersten Nutznießer des Gottesreichs sind. Jesus versicherte ihnen, dass sie wertvoll sind und dass der Vater sich um sie sorgt. Jesus stellte die in seiner Gesellschaft verbreitete Beurteilung und Bewertung der Armen in Frage.

Heute wird viel über die globale Armut diskutiert. Der Kampf gegen die globale Armut steht schon seit mehreren Jahrzehnten auf der Tagesordnung. Man wundert sich, dass das Problem der Armut trotz so vieler internationaler und lokaler Organisationen, Agenturen, Institutionen und Gruppen, die sich für die Armen, mit ihnen und unter ihnen engagieren, immer ausgeprägter und die Kluft zwischen Armen und Reichen sogar immer noch größer wird. Die Diskursanalyse lenkt unsere Aufmerksamkeit auf den Diskurs über die Armut und regt die Menschen zum Nachdenken darüber an, was sie durch ihre Art und Weise, von den Armen, über sie und zu ihnen zu sprechen, zum Ausdruck bringen. Was ist zu tun, damit der Kampf gegen die Armut nicht in Wirklichkeit ein Kampf gegen die Armen oder das Programm zur Ausrottung der Armut ein Programm zur Beseitigung der Armen wird? Ist es noch angemessen, den Begriff „arm“ als Kategorie oder als ein Label für Menschen zu verwenden, die in Armut leben? Sandra Jeppesen hat zum Thema der Armut Folgendes zu sagen: „Die Armut steckt mir in den Knochen. Die Lektionen der Armut sind, dass Geld nicht alles ist, dass die Menschen an erster Stelle stehen und dass man vom Teilen leben kann. Erfahrungen der Freiheit haben einen Weg in mein Leben gegraben. Wenn man mit Punks und Anarchisten herumhängt, dann ist die Armut ein internationaler Lebensstil, eine politische, konsumkritische Form der Askese. Wenn jeder, den du kennst, in Armut lebt, hast du eine Gemeinschaft; das ist keine große Sache [...] ein Leben in Armut hat auch seine guten Seiten – wie jedes andere Leben auch.“³ Im weiteren Textverlauf beschreibt sie verschiedene Situationen der Armut. „Armut ist ein komplexes Phänomen in gender- und rassendiskriminierten Lebensläufen und gehört zur Erfahrungswelt von indigenen Bevölkerungen, Menschen mit Behinderungen, Kindern, obdachlosen Menschen, Autoscheibenputzern, Alkoholikern, Prostituierten, Menschen mit psychischen Problemen, Drogenabhängigen usw. Menschen, die in Armut leben, werden kriminalisiert, von der Polizei überwacht, automatisch verdächtigt. Das fühlt sich ungerecht an.“ Wie kann man von den Armen sprechen, ohne *Labeling* zu betreiben und bestehende gesellschaftliche und kulturelle Vorurteile zu perpetuieren? Wir stehen heute unter anderem vor der Herausforderung, unseren Armutsbegriff und die Art und Weise, wie wir von den Armen und über sie sprechen, zu klären. Es genügt nicht, die Armen seligzu-preisen und gesegnet zu nennen: Man muss auch anerkennen, dass sie ein Segen sind, und man muss so mit ihnen arbeiten, dass sie sich an den Segnungen Gottes erfreuen können.

Leider scheint es, dass die vielen Fortschritte in unserer Gesellschaft die Armen nur umso weiter an den Rand des gesellschaftlichen Lebens drängen. Unsere globalisierte Welt hat einen unvorstellbaren Reichtum hervorgebracht; er ist so groß, dass, „wenn er zu gleichen Teilen aufgeteilt würde, alle Armut ausgerottet wäre“.⁴ Das mag übertrieben wirken, doch selbst bei uns

³ Sandra Jeppesen, „From ‘War on Poverty’ to ‘War on the Poor’: Knowledge, Power and Subject Positions in AntiPoverty Discourses“, in *Canadian Journal of Communication* 34/3 (2009), S. 407.

⁴ Eben Scheffer, „Luke’s view on Poverty in its ancient (Roman) Economic Context: A Challenge for Today“,

vor Ort wächst die nationale Wirtschaft, doch dieses Wirtschaftswachstum wirkt sich wenig oder gar nicht auf die Situation der Armen aus. Lukas' Lehren über Wohlstand und Besitz könnten diejenigen, die auf Kosten der Armen Wohlstand anhäufen, zumindest beunruhigen. Lukas erinnert uns daran, dass das grenzenlose Streben nach Wohlstand zu einer Leidenschaft werden kann, die die Menschen verschlingt und zu Sklaven ihrer Besitztümer macht.

Als Lösung für die Armut und die Beziehungsprobleme innerhalb seiner Gemeinde schlägt Lukas unter anderem vor, dass die Reichen ihren Besitz teilen. Das ist nicht nur eine Frage des Wohlwollens gegenüber den Armen, sondern eine Herausforderung: In der Gemeinde soll eine Situation hergestellt werden, die es den Armen ermöglicht, ein menschenwürdiges Leben zu führen.

Lukas macht uns außerdem darauf aufmerksam, dass Armut mit anderen Formen des menschlichen Leids und der Marginalisierung wie „Krankheit, psychischen Problemen und sozialer Ausgrenzung“ zusammenhängt. „Jede Vereinnahmung oder Identifizierung mit den Armen zu eigennützigen politischen Zwecken, die den wirklich Armen letztendlich nicht hilft, sollte angeprangert werden.“⁵ Das ist eine Herausforderung zum prophetischen Zeugnis.

Der Verzicht auf Besitz ist ein Ideal, das sich womöglich nur schwer verwirklichen lässt. Im Lukasevangelium liegt dem keine asketische Motivation, sondern Freude über die frohe Botschaft vom Reich Gottes zugrunde. Vielleicht ist das Ideal des Verzichts die enge Tür zum Reich Gottes. Wenn die Jünger sich auf das Reich Gottes ausrichten und Jesus in seiner Sendung folgen, dieses Reich zu verkündigen, beschreiten sie den Weg des Verzichts, der sie offen und bereit macht, das Reich Gottes von ganzem Herzen anzunehmen.

2009 wählte Papst Benedikt XVI. für seine Botschaft zum Weltfriedenstag das Thema „Die Armut bekämpfen, den Frieden schaffen“. In seiner Predigt (am 1. Januar 2009) unterschied er zwischen der zu wählenden und der zu bekämpfenden Armut. Die zu wählende Armut ist die, für die sich Jesus entschieden und die er seinen Jüngern nahegelegt hat; die zu bekämpfende Armut ist „ein Elend, das Gott nicht will [...]; eine Armut, die es den Personen und Familien unmöglich macht, ihrer Würde entsprechend zu leben; eine Armut, die die Gerechtigkeit und Gleichheit verletzt und als solche das friedliche Zusammenleben bedroht.“



in *Scriptura* 106 (2011), S. 131.

⁵ Ibidem.

Die Armen und Ausgegrenzten im Johannesevangelium damals und heute

MIRIAM R. ALEJANDRINO OSB •

„Keine exegetische Aktivität stört auch nur einen Moment lang die Ruhe des ‘Imperiums’. Bibelexperten sind wenig daran interessiert, sich mit den Neros und Domitians unserer Zeit anzulegen. Doch ihre Forschung ist auch nicht dazu angetan, Christen, die von den Herren dieser Welt verfolgt werden, zu erleuchten und zu stärken.“¹

Gehören wir zu dieser Kategorie? Die Themenwahl für den Kongress der katholischen Bibelvereinigungen der Philippinen 2014 und auch die Themen früherer Jahre (z. B. 2000: „Ein Gnadenjahr des Herrn ausrufen“, oder 2003: „Hoffnung für ein leidendes Volk“) bringen unseren Wunsch zum Ausdruck, relevant zu sein und Verantwortung für die Nöte der Armen und Ausgegrenzten in unseren Gesellschaften zu übernehmen.

Ohne jeden Anspruch auf eine erschöpfende Behandlung des im Titel genannten Themas sollen im vorliegenden Beitrag einige Texte aus dem Johannesevangelium herausgegriffen werden, die uns Einsichten in das vermitteln, was die Bibel den Armen und Ausgegrenzten der damaligen und der heutigen Zeit zu sagen hat. Arme sind nach biblischer Tradition Menschen ohne wirtschaftliche und soziale Sicherheit. Arme sind von der Hilfe der anderen abhängig. Während das Alte Testament uns den spirituellen Reichtum der Armut enthüllt, sieht das Neue Testament die wahrhaft Armen als die bevorzugten Erben des Gottesreichs.²

Der vorliegende Beitrag wird sich mit folgenden Texten aus dem Johannesevangelium befassen: 4,5–42 über die Samariterin; 5,2–16 über den Gelähmten am Teich Betesda; 7,53–8,11 über die des Ehebruchs beschuldigte Frau; 9,1–34 über den Blindgeborenen; und 12,1–8 über die Salbung Jesu durch Maria. Für den hier verfolgten Zweck sollen Probleme der Textüberlieferung ausgeblendet und die Texte mit der Methode der narrativen Exegese untersucht werden.

Joh 4,5-42: Die Samariterin

Auf unserem dritten Jahrestreffen vom 19. bis zum 21. Juli 2002 hielt Niceta Vargas einen Vortrag über die „Rollen von Männer und Frauen in der johanneischen Gemeinschaft: Paradig-

* Miriam Recreo Alejandrino gehört zur Kongregation der *Benedictine Sisters of the Eucharistic King* und erwarb ihren Mastertitel in Religiöser Erziehung an der Maryhill School of Theology (Quezon City, 1987); das Lizenziat in Monastischer Theologie von San Anselmo (Rom, 1989), das Lizenziat in Heiliger Schrift vom Päpstlichen Bibelinstitut (Rom, 1992) und das Doktorat in Bibeltheologie von der Päpstlichen Gregorianischen Universität (Rom 1998). Sie unterrichtete mehrere Jahre lang am Divine Word Seminary, Tagaytay City, und jetzt am Großen Regionalen Seminar, Catalunan Grande, und ist Professorin und Akademische Dekanin des St. Alphonsus Theological und Mission Institute, beide in Davao City. Sie ist auch Gastprofessorin am East Asian Pastoral Institute in Manila und an der Saint John Vianney Theological School in Cagayan de Oro City. Während der Sommer unterrichtet sie am Word Alive Biblical Institute des Johannes Paul I Bibelpastoralen Zentrums, Vigan, und am Summer Biblical Institute für Mindanao. Sie hat mehrere Artikel im Alliance for International Monasticism Bulletin, DIWA: Studies in Philosophy and Theology, Latayan: A Pastoral Theological Journal, und in Religious Life in Asia veröffentlicht. Ein Auszug ihrer Doktorarbeit *Deborah and Barak: A Literary, Historical and Theological Analysis of Judges 4 and 5* wurde in Rome, Pontificae Universitatis Gregorianae, 1998, veröffentlicht. Ihr neuestes Buch ist *History of Salvation. A Journey of Faith. A Handbook for Teachers and Students* (Quezon City, Claret Publications 2019).

¹ Leslie Hoppe, *There Shall Be No Poor Among You: Poverty in the Bible* (Nashville, TN: Abingdon, 2004), 175.

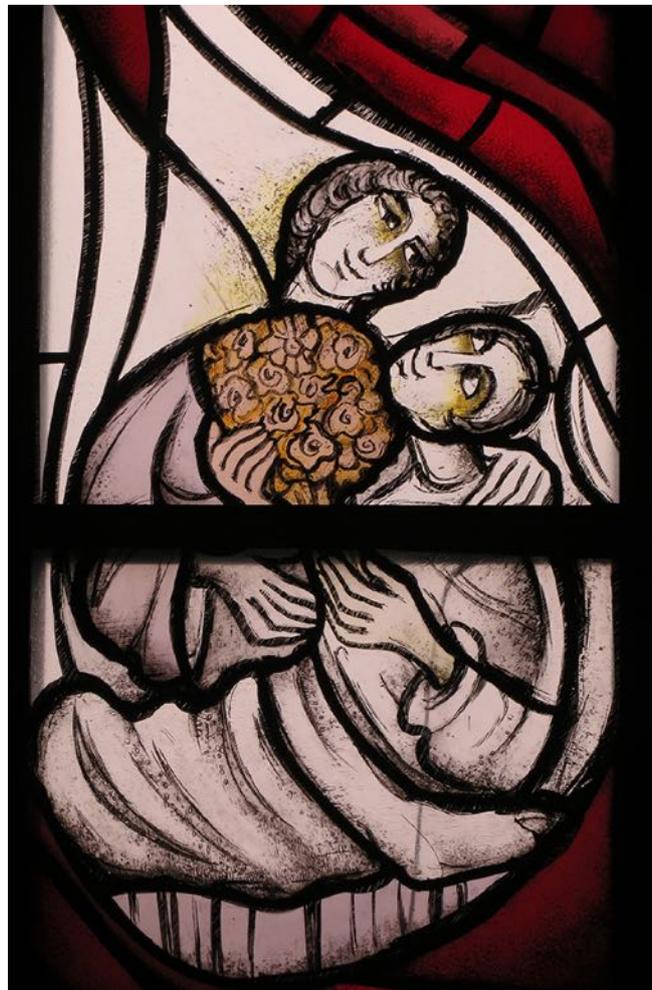
² Z. B. Lk 6,20.

men für Rollen der Jüngerschaft im 21. Jahrhundert“.³ In diesem Vortrag legte Vargas ebenfalls unter Verwendung der narrativen Analyse und unter besonderer Berücksichtigung der Charakterzeichnung eine gründliche Untersuchung der Episode mit der Samariterin vor. Nach einer umfassenden wissenschaftlichen Überprüfung des Texts kommt Vargas zu dem Schluss, dass die Samariterin eine symbolische und zugleich individuelle Figur ist. Sie schreibt:

Die Samariterin steht auch für eine Gemeinschaft, die ungeachtet ihres ethnischen und religiösen Hintergrunds und bestehender genderbezogener Verzerrungseffekte und Praktiken [...] aufgerufen wird, Jüngerin Jesu zu werden. Im Charakter der Samariterin als einer individuellen Person findet eine schrittweise Entwicklung statt: Aus einer Fremden, einer gewöhnlichen Frau in Samarien, wird eine Jüngerin Jesu.⁴

Wir dürfen hinzufügen, dass die Samariterin nicht nur eine gewöhnliche Frau aus Samarien war, sondern dass sie zudem die gesellschaftlich ausgegrenzte Frau repräsentiert. Sie hat keinen Namen. Ihr Name ist nicht wichtig, weil sie in der Gesellschaft keine Rolle spielt. Um nicht den Hohn der anderen auf sich zu ziehen, musste sie zur Mittagszeit Wasser schöpfen (V. 6), wenn niemand sonst zum Brunnen ging. Sie lebte nicht nach dem mosaischen Gesetz (Ex 20,14, Dtn 5,18), weil sie fünf Ehemänner gehabt hatte und der, mit dem sie gerade zusammenlebte, nicht ihr Ehemann war (V. 17 f.). Diese Frau wird also nicht einmal von den anderen Samaritern akzeptiert. Als Frau und als Samariterin steht sie am Rand der Gesellschaft. So beschreibt Johannes die samaritische Frau und ihre Situation.

Sehen wir uns nun an, wie Jesus in dieser Episode dargestellt wird. Zu Beginn der Geschichte erfahren wir, dass er, von seiner Reise erschöpft, am Brunnen saß. Jesus war durstig, und seine Jünger hatten ihn alleingelassen, um in der Stadt etwas zu essen zu kaufen. In diesem Augenblick kam eine Samariterin, um Wasser zu schöpfen. Jesus beginnt ein Gespräch: „Gib mir zu trinken!“ (V. 7b). Jesus macht sich Lebenssituationen und Lebenswirklichkeiten – einen Brunnen, eine Reise, Arbeit, Familie, Durst, Erschöpfung – zunutze, um ein Gespräch mit der Samariterin zu beginnen. Sein ganz realer Durst sorgt dafür, dass die Frau sich wichtig und nützlich fühlen kann. Jesus erweckt in ihr die Bereitschaft, zu helfen und zu dienen. Interessanterweise erklärt Jesus, dass er durstig sei, trinkt aber nicht. Über dem Gespräch mit der Frau vergisst er seinen Durst und leitet sie an, die gute Nachricht im Leben selbst zu entdecken (V. 14). Jesus holt die Frau ab, wo sie steht, in ihrer gegenwärtigen Situation, und benutzt ihre alltägliche Erfahrung als Mittel, das Evangelium zu verkünden.



Jesus öffnet in seiner Kommunikation mit dieser Frau noch eine weitere Tür, die „Familientür“: „Er sagte zu ihr: Geh, ruf deinen Mann und komm wieder her! Die Frau antwortete: Ich habe

³ Abgedruckt in Niceta Vargas, *The Roles of Women and Men in Scripture* (Manila: Catholic Biblical Association of the Philippines, 2002), 28–69.

⁴ *Ibidem*, 48.

keinen Mann. Jesus sagte zu ihr: Du hast richtig gesagt: Ich habe keinen Mann. Denn fünf Männer hast du gehabt und der, den du jetzt hast, ist nicht dein Mann. Damit hast du die Wahrheit gesagt“ (V. 16–18). Daraufhin nennt die Frau Jesus einen Propheten.

Anschließend ergreift die Frau die Initiative und öffnet die Tür der Religion. Sie wirft die Frage nach der wahren Anbetungsstätte auf: „Unsere Väter haben auf diesem Berg Gott angebetet; ihr aber sagt, in Jerusalem sei die Stätte, wo man anbeten muss“ (V. 20). Jesus lässt sich darauf ein, er durchschreitet die Tür der Religion und erklärt: „Glaube mir, Frau, die Stunde kommt, zu der ihr weder auf diesem Berg noch in Jerusalem den Vater anbeten werdet. Ihr betet an, was ihr nicht kennt, wir beten an, was wir kennen; denn das Heil kommt von den Juden“ (V. 21–22). Jesus erkennt an, dass das Heil von den Juden kommt, und bestätigt so die überkommenen Normen. Doch dann sagt er: „Aber die Stunde kommt und sie ist schon da, zu der die wahren Beter den Vater anbeten werden im Geist und in der Wahrheit; denn so will der Vater angebetet werden. Gott ist Geist und alle, die ihn anbeten, müssen im Geist und in der Wahrheit anbeten“ (V. 23–24). Jesus bringt hier eine ökumenische Einstellung zum Ausdruck. Er verschanzte sich nicht hinter seiner eigenen Religion, sondern ist offen und aufgeschlossen für anderes.

Während des Gesprächs lässt sich Jesus von dem leiten, was die Frau ihm erzählt. Er drängt sich nicht auf und verurteilt sie auch nicht, sondern respektiert sie. Er bringt die Samariterin dazu, über ihr Leben nachzudenken und eine tiefere Dimension darin zu entdecken. Vargas schreibt über die Beziehung zwischen Jesus und der Samariterin:

Die Kommunikation zwischen Jesus und der samaritanischen Frau zeigt, dass sie auf derselben Ebene, als Personen miteinander kommunizieren. Weil Jesus ihre Person respektiert, kann sie die bedeutende Person wahrnehmen, die sie vor sich hat. Weil ihre Würde bestätigt wird, erkennt sie die Identität der Person, die mit ihr spricht. Jesus, ein Jude, und die Frau, eine Samariterin, sind nicht länger Fremde und Feinde. Er bringt ihr das Geschenk Gottes; sie wird in seine Jüngergemeinschaft aufgenommen.⁵

Jesus durchbricht die Barrieren von Herkunft, Geschlecht und Religion. Earl Palmer schreibt: „Er sieht hinter die Masken, die unsere quälenden oder empfindlichen Gefühle darüber verbergen, wer wir sind.“⁶ William Barclay nimmt eine andere Perspektive ein; er erklärt:

Jesus zerbrach die Ketten, die sie an die Vergangenheit banden, und gab ihnen eine Macht, die sie befähigte, der Zukunft zu begegnen [...] Jesus sorgte dafür, dass die Samariterin aus der Vergangenheit ausbrechen konnte, und eröffnete ihr – und der ganzen samaritanischen Gemeinschaft – eine neue Zukunft.⁷

Die Geschichte veranschaulicht die Pädagogik, die Jesus im Umgang mit dieser marginalisierten Frau aus Samarien verfolgt. Jesus sieht die Frau als eine Person, die trotz ihrer „sündhaften“ Situation Respekt verdient. Jesus geht von menschlichen Realitäten wie Durst, Familie und Religion aus und leitet die Frau Schritt für Schritt dazu an, sich ihrer Würde als Tochter eines liebenden Gottes bewusst zu werden und zu erkennen, wer Jesus ist. Dieses neue Bewusstsein macht sie zu einer Missionarin unter ihren samaritanischen Mitbürgern. Jesus urteilt nicht über die soziale Stellung der Frau, sondern führt sie zurück in die Mitte der Gesellschaft. Sie ist keine Außenseiterin mehr: Sie ist eine Missionarin, deren Zeugnis die Samariter an Jesus als den Erlöser der Welt glauben lässt.

Joh 5,2-16: Der Gelähmte am Teich Betesda

Unter den vielen Kranken – Blinden, Lahmen, Verkrüppelten – rückt der Evangelist einen in den Blickpunkt, der schon seit 38 Jahren krank gewesen war. Dieser Mann erregte die Aufmerksamkeit Jesu, der wusste, dass er schon sehr lange hierher kam. Jesus eröffnet das Gespräch mit einer Frage: „Willst du gesund werden?“, und der kranke Mann antwortet: „Herr, ich habe keinen Menschen, der mich, sobald das Wasser aufwallt, in den Teich trägt. Während ich mich hin-

⁵ Ibidem, 46.

⁶ Earl Palmer, *The Intimate Gospel: Studies in John* (Waco, TX: Word, 1978), 54.

⁷ William Barclay, *The Gospel of John* (Bd. 1; Philadelphia, PN: Westminster, 1975), 172.

schleppe, steigt schon ein anderer vor mir hinein“ (V. 6–7). Der kranke Mann hatte niemanden, der ihm ins Wasser half. Er ist das Bild eines völlig entmutigten und niedergeschlagenen Menschen. Seine Situation ist verzweifelt. Auch er ist ein marginalisiertes Mitglied der damaligen jüdischen Gemeinschaft. Niemand nimmt überhaupt Notiz von ihm und bietet ihm Hilfe an. Die Juden wurden sich seiner Anwesenheit erst bewusst, nachdem er geheilt worden war, weil er damit, dass er am Sabbat seine Liege trug, gegen das Gesetz verstieß.

Jesus unternimmt etwas gegen das chronische Problem der Verzweiflung und Niedergeschlagenheit. Dass er den Gelähmten heilt, führt jedoch zum Konflikt mit den Juden (V. 16). Diese Geschichte stellt uns zwei mögliche Reaktionen auf einen gesellschaftlich ausgegrenzten Menschen vor Augen. Während Jesus daran gelegen ist, die Gesundheit des gelähmten Mannes wiederherzustellen, sorgen sich die Juden mehr um die Einhaltung des Sabbatgesetzes. Für die Juden ist das Sabbatgesetz wichtiger als die Menschen.

Joh 7,53–8,11: Die des Ehebruchs beschuldigte Frau⁸

Die Schriftgelehrten und Pharisäer brachten eine Frau zu Jesus, die, wie sie erklärten, des Ehebruchs überführt worden war. Wie in Joh 4 hatte auch diese Frau keinen Namen. Ihre Identität wurde schlicht über ihre Sünde, den Ehebruch, definiert. Für die Schriftgelehrten und Pharisäer war sie keine Person mit Gefühlen und Würde. „Sie war“, wie Barclay erklärt, „einfach eine Figur in dem Spiel, mit dem sie Jesus zu vernichten suchten.“⁹ Ihre Aussage „Meister, diese Frau wurde beim Ehebruch auf frischer Tat ertappt“ (8,4), impliziert, dass der Akt selbst von Augenzeugen (ihnen selbst?) beobachtet worden war. Doch wo ist der Mann? Warum wurde nur die Frau in die Öffentlichkeit gezerrt? „Ein Mann, der mit der Frau seines Nächsten die Ehe bricht, hat den Tod verdient, der Ehebrecher und die Ehebrecherin“, schreibt das mosaische Gesetz vor.¹⁰ „Falls die ganze Sache eingefädelt war“, spekuliert Leon Morris, „hätte man dafür gesorgt, dass der Mann entkommen konnte.“¹¹ Die Schriftgelehrten und die Pharisäer betrachteten die beim Ehebruch ertappte Frau nicht als Person, sondern als Sache, als Werkzeug, um Jesus beschuldigen zu können. Jesus ignorierte sie einfach. Er bückte sich und schrieb mit dem Finger auf den Boden.

Jesu erste Antwort auf die Ankläger der Frau war Schweigen. Palmer beschreibt dieses Schweigen als „nervenaufreibend und ehrfurchtgebietend, der erste Hinweis auf die Autorität Jesu Christi, den dieser Bericht uns gibt.“¹² Raymond Brown erklärt, „das Porträt Jesu als eines unerschütterlichen Richters“ sei „so majestätisch, wie man es von Johannes erwartet“.¹³ Als die Schriftgelehrten und Pharisäer nicht lockerließen, richtete Jesus sich auf und sagte zu ihnen: „Wer von euch ohne Sünde ist, werfe als Erster einen Stein auf sie“ (V. 7). Das brachte die Ankläger der Frau zum Schweigen. Da „ging einer nach dem anderen fort, zuerst die Ältesten. Jesus blieb allein zurück mit der Frau, die noch in der Mitte stand“ (V. 9). Nur Jesus und die Frau bleiben zurück. „Nur zwei blieben zurück“, so die schöne Beschreibung der Szene beim heiligen Augustinus: „Die Erbärmliche und das Erbarmen“.¹⁴ Statt nach einer Erklärung der Anklage fragte Jesus die Frau nach ihren Anklägern: „Frau, wo sind sie geblieben? Hat dich keiner verurteilt?“ (V. 10).

Die Frau wartete auf ihr Urteil, in dem sich das göttliche Erbarmen erweisen sollte: „Auch ich verurteile dich nicht. Geh und sündige von jetzt an nicht mehr!“ (V. 11). Diese Episode bestätigt die synoptische Überlieferung, wonach Jesus nicht gekommen ist, um die Gerechten, sondern um

⁸ Joh 7,53–8,11 fehlt in den meisten der antiken Handschriften. Eine ausführliche Erklärung des johanneischen Ursprungs dieser Perikope bietet Bruce M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (Stuttgart: Biblia-Druck, 1975), 219–222.

⁹ Barclay, Bd. 2, 5.

¹⁰ Lev 20,10 und Dtn 22,22 ff.

¹¹ Leon Morris, *The Gospel According to John. The New International Commentary on the New Testament* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1971), 885.

¹² Palmer, 86.

¹³ Raymond Brown, *The Gospel According to John, XIII–XXI*, AB (New York: Doubleday, 1970), 71.

¹⁴ „Relicti sunt duo, misera et misericordia“, *In Joh. tract. XXXIII*, 5, CCSL 36, 309.

die Sünder zu rufen. Jesus ist gekommen, um die Verlorenen zu suchen und zu retten (Lk 19,10; Mt 9,13; Mk 2,17).

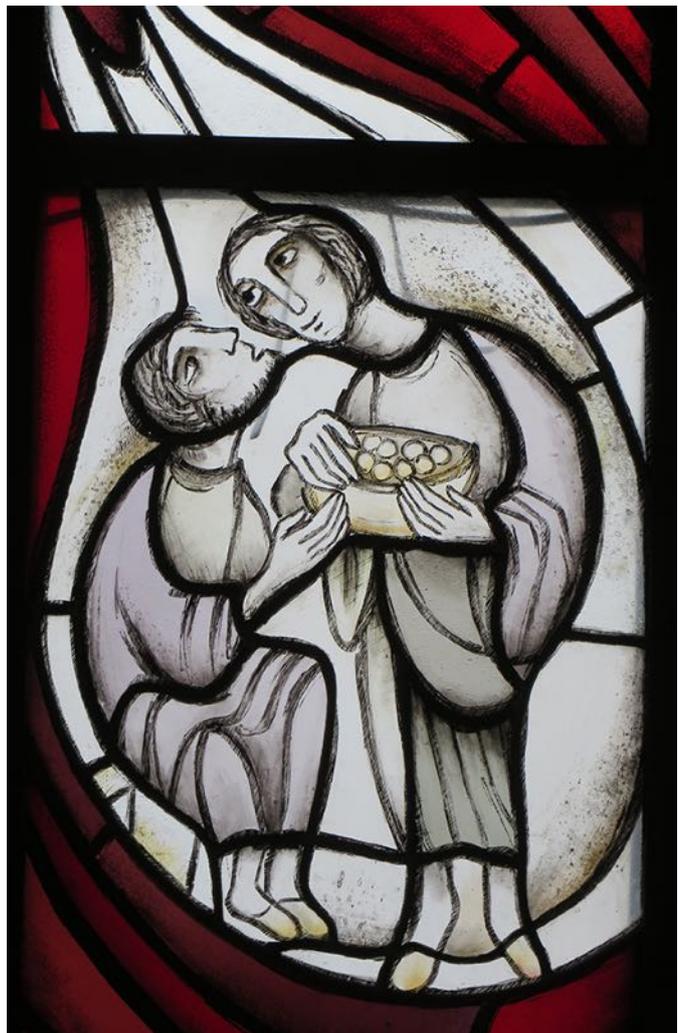
Die Geschichte ist ein weiteres anschauliches Beispiel dafür, wie Jesus den ausgegrenzten und geächteten Mitgliedern der Gesellschaft begegnet. Jesus behandelt sie mit Mitleid und verurteilt sie nicht, wie die Schriftgelehrten und Pharisäer es tun. Jesus schenkt Vergebung, die mit der Verpflichtung einhergeht, in Zukunft nicht mehr zu sündigen.

Joh 9,1-34: Der Blindgeborene

Auf die Geschichte der des Ehebruchs beschuldigten Frau folgt die Geschichte eines blind geborenen Mannes. In dieser Geschichte begegnen uns mehrere Charaktere, die unterschiedlich auf die Heilung des Blindgeborenen reagieren. Da sind zunächst die Jünger, die Jesus fragten: „Rabbi, wer hat gesündigt? Er selbst oder seine Eltern, sodass er blind geboren wurde?“ (V. 2). Die Frage ist Ausdruck der verbreiteten jüdischen Überzeugung, dass Krankheiten wie Blindheit eine Folge der Sünde sind. Daher nahm man an, dass entweder der Blinde selbst oder seine Eltern gesündigt haben mussten. Jesu Antwort hat sie sicherlich überrascht: „Weder er noch seine Eltern haben gesündigt, sondern die Werke Gottes sollen an ihm offenbar werden“ (V. 3). Diesen Worten ließ er Taten und Anweisungen folgen: Er spuckte auf den Boden, vermischte Erde und Speichel zu einem Brei, strich den Brei auf die Augen des Blinden und sagte zu ihm, er solle sich im Teich Schiloach waschen. Der blind geborene Mann tat, was Jesus ihm gesagt hatte, und konnte wieder sehen. Vers 8 beschreibt den Mann als einen „Bettler“. Aufgrund seiner Blindheit konnte er nicht arbeiten und war zum Überleben auf die Almosen anderer angewiesen.

Die Kommentatoren interpretieren die Heilung des Blinden unterschiedlich. Barclay erkennt in der Geschichte zwei „große ewige Prinzipien“: (1) Jesus macht keine Anstalten, den Zusammenhang zwischen Sünde und Leid zu erklären; das Leiden dieses Mannes hat ihn befallen, damit offenbar wird, wozu Gott fähig ist; (2) indem wir denen helfen, die Not oder Schmerzen leiden, können wir den anderen die Herrlichkeit Gottes vor Augen führen.¹⁵ James McPolin sieht in der physischen Heilung des blinden Mannes ein Zeichen dafür, dass die Augen des Glaubens von Jesus und für ihn, der das „Licht der Welt“ ist, geöffnet werden.¹⁶ Schnackenburg zufolge spiegelt die Geschichte den Konflikt zwischen Juden und Christen zur Zeit des Evangelisten wider.¹⁷

Zweitens sind da noch die Eltern des blinden Mannes. Vers 22 erzählt, dass die Eltern des Blindgeborenen „sich vor den Juden fürchteten; denn die Juden hatten schon beschlossen, jeden, der ihn



¹⁵ Barclay, 29.

¹⁶ James McPolin, *John* (Pasay, Metro Manila: St. Paul, 1979), 135.

¹⁷ Rudolf Schnackenburg, *The Gospel According to Saint John*, Bd. 2 (New York: Crossroads, 1969), 246.

als den Christus bekenne, aus der Synagoge auszustoßen.“ Die Reaktion der Eltern ist von Furcht geprägt. Ob sie sich über die Heilung ihres Sohnes gefreut haben, wird nicht erwähnt.

Und drittens schließlich sind da die Juden. Sie beschimpften den von seiner Blindheit geheilten Mann (V. 28), als er sie fragte, ob sie auch Jünger Jesu werden wollten (V. 27). Trotz seines Zeugnisses (V. 30–33) blieben die Juden bei ihrer Empörung und stießen ihn hinaus.

Auch dies sind anschauliche Beispiele für unterschiedliche Verhaltensweisen, die man zur Zeit des Evangelisten Johannes den Armen und Ausgegrenzten gegenüber an den Tag legte. Während die Jünger Jesu glauben, die Blindheit des Mannes sei durch die Sünde verursacht, reagiert Jesus selbst auf die Not des Mannes, indem er ihn von seiner Blindheit heilt. Für Jesus ist Krankheit eine Gelegenheit, die Herrlichkeit Gottes offenbar werden zu lassen. Die Eltern des Blinden konnten aus Furcht vor den jüdischen Autoritäten keine Dankbarkeit und Freude über die Heilung ihres Sohnes empfinden. Für die Juden war die Heiligung des Sabbats wichtiger als die Heilung des Blinden. Ein Mann Gottes ist in ihren Augen der, der treu den Sabbat hält.

Joh 12,1–8: Maria salbt Jesus die Füße

Beim Abendessen im Haus des Lazarus nahm seine Schwester Maria ein Pfund kostbares Duftöl aus reiner Narde, salbte Jesu Füße und wischte sie mit ihren Haaren trocken. Der Duft des Öls erfüllte das ganze Haus (V. 1–3). Marias Akt der Verehrung gegenüber Jesus verärgert Judas, den Jünger, den der Evangelist als denjenigen beschreibt, „der ihn [Jesus] später auslieferte“ (V. 4). In den synoptischen Evangelien (Mt 26,6–13; Mk 14,3–9) wird Judas Iskariot in der entsprechenden Szene nicht erwähnt. Bei Matthäus heißt es: „Die Jünger wurden unwillig, als sie das sahen, und sagten: Wozu diese Verschwendung? Man hätte das Öl teuer verkaufen und das Geld den Armen geben können“ (Mt 26,8–9). Markus schreibt eher allgemein, dass „einige“ unwillig wurden und zueinander sagten: „Wozu diese Verschwendung? Man hätte das Öl um mehr als dreihundert Denare verkaufen und das Geld den Armen geben können. Und sie fuhren die Frau heftig an“ (Mk 14,4–5). Bei Johannes finden wir in Vers 6 die parenthetische Anmerkung: „Das sagte er aber nicht, weil er ein Herz für die Armen gehabt hätte, sondern weil er ein Dieb war; er hatte nämlich die Kasse und veruntreute die Einkünfte.“ Während die Evangelisten Matthäus und Markus kein anderes Motiv außer der Armenhilfe erwähnen, verweist Johannes auf den Eigennutz des Judas, der das Geld für sich haben will.

Jesus korrigiert die Haltung des Judas: „Lass sie, damit sie es für den Tag meines Begräbnisses aufbewahrt! Die Armen habt ihr immer bei euch, mich aber habt ihr nicht immer“ (V. 7–8). Dom Bernard Orchard deutet diese Aussage als Hinweis auf Jesu bevorstehenden Tod.¹⁸ „Die Zeit für Jesu Begräbnis ist gekommen“, schreibt Kevin Quast, „und er ist jetzt bereit. Sein Tod wiederum wird ein Dienst an allen sein – auch an den Armen.“¹⁹ Okure erklärt, diese Salbung sei der „letzte Liebesdienst, der Jesus erwiesen wird. Die Toten zu beerdigen galt im Judentum noch vor dem Almosengeben als eines der größten Werke der Nächstenliebe. Die Salbung Jesu geschah ein für alle Mal, doch die Möglichkeit, den Armen Almosen zu geben, wird man immer haben.“²⁰ Den Armen konnte man immer Geld geben, Jesus aber musste man jetzt Freundlichkeit erweisen.

Es mag seltsam klingen, dass die Armen Jesus hier augenscheinlich nicht kümmern. Johannes aber schreibt im Zusammenhang mit dem Letzten Abendmahl, als Jesus zu Judas sagte, er solle das, was er vorhabe, bald tun (13,27b): „Weil Judas die Kasse hatte, meinten einige, Jesus wolle ihm sagen: Kaufe, was wir zum Fest brauchen! oder Jesus trage ihm auf, den Armen etwas zu geben“ (13,29). Das spricht dafür, dass die Sorge um die Armen Jesus sehr wohl beschäftigte.

Judas, der sich wegen der Armen besorgt zeigte, hatte in Wirklichkeit eigennützige Interessen; er wollte das Geld für sich selbst. Seine Absichten waren scheinbar gut. Doch der Evangelist

¹⁸ Bernard Orchard (Hg.), *A Catholic Commentary on Holy Scripture* (London: Thomas Nelson and Sons, 1952), 1002.

¹⁹ Kevin Quast, *Reading the Gospel of John: An Introduction* (New York: Paulist Press, 1991), 88.

²⁰ Teresa Okure, „John“, in *The International Bible Commentary: A Catholic and Ecumenical Commentary for the Twenty-First Century*, hg. v. William R. Farmer et al. (Quezon City: Claretian, 1998), 1484.

enthüllt uns seine Hintergedanken. Er schiebt die Armen vor, um seine tatsächlichen Absichten zu verheimlichen. Judas nutzte die Armen für seine eigenen Zwecke aus.

Zusammenfassung

Unsere kurze Analyse der ausgewählten Texte aus dem Evangelium nach Johannes gewährt uns einige Einblicke in biblische Reaktionen auf die Armen und Ausgegrenzten der damaligen Zeit. In den Geschichten vom Gelähmten am Teich Betesda und dem Blindgeborenen legten die Juden vor und sogar nach der von Jesus vollbrachten Heilung eine Haltung der Gleichgültigkeit an den Tag. Diese kranken Menschen standen am Rand der jüdischen Gesellschaft. Als ihnen ihre Gesundheit zurückgegeben wurde, fiel es den Juden schwer, sie zu akzeptieren, weil ihre Heilung an einem Sabbat geschehen war.

Die des Ehebruchs beschuldigte Frau wurde von den Juden ohne fairen Prozess verurteilt. Judas, der Jünger, der für die Gemeinschaftskasse verantwortlich war, kritisierte Maria, die Jesus mit einem kostbaren Öl salbte, für ihre Extravaganz. Scheinbar hätte er es lieber gesehen, wenn das Geld stattdessen den Armen zugutegekommen wäre, tatsächlich aber will er es für sich selbst. Sein Beispiel veranschaulicht das Verhalten eines Menschen, der die Armen für seine eigenen Zwecke ausnutzt.

In allen hier analysierten Geschichten setzt sich Jesus in seinem Umgang mit den Armen und Ausgegrenzten über die Sabbatvorschriften und die mosaischen Ehebruchsgesetze hinweg. Jesu Respekt und Mitgefühl galt ebenjenen Menschen, die von den Juden als arme Sünder betrachtet und ausgegrenzt wurden – wie die Frau aus Samarien, der gelähmte Mann, der Blindgeborene und die des Ehebruchs beschuldigte Frau. Ihre Begegnung mit Jesus brachte ihnen physische Heilung und veränderte ihr Leben.

Der Evangelist Johannes hat uns drei Arten von Reaktionen auf die Armen und Ausgegrenzten vor Augen geführt. Eine dieser möglichen Arten wird am Beispiel Jesu veranschaulicht, der den Armen und Ausgegrenzten mit Mitgefühl und Liebe begegnet, weil sie Menschen sind, die Würde besitzen und Respekt verdienen. Jesus sieht nicht nur, was ein Mensch bis dato gewesen ist, er sieht vor allem, was ein Mensch sein könnte. Die Person ist wichtiger als der soziale Status und die Gesetze. Jesus inspiriert die armen Sünder und die Ausgegrenzten, sodass sie in sich selbst das Potential entdecken, gute und aktive Mitglieder der Gesellschaft zu werden. Die zweite Antwort wird durch die Juden, die Pharisäer und Schriftgelehrten, verkörpert, die die Armen und Ausgegrenzten mit Verachtung behandelten, weil sie sich mehr um die Einhaltung des mosaischen Gesetzes als um das Wohlergehen des einzelnen Menschen sorgten. Die dritte Antwort wird an Judas exemplifiziert, dessen Sorge um die Armen nur ein Vorwand für seine eigennützi- gen Interessen war.

Heutige Antworten

Nachdem wir die biblischen Reaktionen auf die Armen und Ausgegrenzten im Johannesevan- gelium untersucht haben, stehen wir nun – in Anbetracht der von Hoppe aufgeworfenen Prob- lematik – vor der Frage, wie unsere eigenen Antworten aussehen sollten. Die Situation in unse- rer gegenwärtigen Welt ist keinen Deut besser als zu biblischen Zeiten. Die Herausforderung, mit der wir es zu tun haben, ist sogar größer als zuvor.

Unsere leidende Welt ruft nach engagierteren Christen, die sich an die Seite der Armen und Ausgegrenzten stellen, um in Solidarität mit den wirtschaftlich Benachteiligten, den Kranken und den Randgruppen zu leben. Die Einzelnen und die Glaubensgemeinschaften sind aufgerufen, ein Vorbild des Mitgefühls, der Einfachheit und der Solidarität mit den Armen und Ausgegrenz- ten zu geben. Die Armen und die Ausgegrenzten sollten ganz oben auf der Tagesordnung der Glaubensgemeinschaften stehen. Die Erfahrung der Armen und der Ausgegrenzten in unserer Gesellschaft ist eine „treffende Metapher für das universale Heilsbedürfnis“.²¹ Wir sollten nicht darauf warten, dass jemand von außerhalb auf diese Rufe antwortet. Wenn wir etwas zum Bes-

²¹ Hoppe, 171

seren verändern wollen, dann sollten wir bei/in uns selbst beginnen. Wie es im Lied heißt: „dass Friede auf Erden ist und dass er bei mir anfängt“.

Wie sollte unsere Antwort ausfallen? Wie das Verhalten Jesu gegenüber der Samariterin, der des Ehebruchs beschuldigten Frau, des gelähmten und des blind geborenen Mannes? Oder wie die Reaktionen der Juden, der Schriftgelehrten und der Pharisäer, die diese Menschen verachteten und verurteilten? Oder wie Judas' falsche Sorge um die Armen, die, wie wir es in der Geschichte der Salbung Jesu durch Maria gesehen haben, von Eigennutz motiviert war?

Wir – Sie und ich – müssen uns entscheiden.



Der Römerbrief, die Krise der neoliberalen Wirtschaft und der interkulturelle Dialog

ELSA TAMEZ *

Einleitung

Der Römerbrief wird gemeinhin als Argumentationsgrundlage für doktrinelles Aspekte der christlichen Tradition verwendet. Darüber gerät oft in Vergessenheit, dass dieses Schreiben in einer bestimmten Situation für eine bestimmte Gemeinde verfasst worden ist. Da die ersten Kapitel des Briefs Themen behandeln, die für die Christen von zentraler Bedeutung sind – Sünde, Heil, Glaube, Gnade, Gesetz, Auserwählung, usw. –, ist es nicht schwierig, jedweden Kontext auszublenden und sich gleich in die abstrakte Diskussion zu stürzen. Und die klassischen Kommentare haben das Ihre dazu beigetragen, diese Tendenz eines vom Kontext gelösten theologischen Nachdenkens noch zu verstärken.

Obwohl der zweite Teil des Briefs überaus bedeutsame konkrete Ermahnungen und Situationen beinhaltet, scheint der erste Teil aufgrund seiner zentralen Bedeutung innerhalb der christlichen Tradition diese zweite Briefhälfte überschattet und sogar jenes Ereignis in den Hintergrund gedrängt zu haben, das neueren Forschungsergebnissen zufolge einer der wichtigsten Gründe dafür war, dass Paulus sich überhaupt entschloss, an die christlichen Gemeinden von Rom zu schreiben: seine Reise nach Spanien.

Glücklicherweise zeigt die gegenwärtige akademische Forschung ein wachsendes Interesse an der besonderen Situation der römischen Gemeinden, was Aspekte zutage fördert, die die traditionelle, auf die erwähnten theologischen Begriffe fokussierte Lesart bislang übersehen hat. Wertvolle Beiträge finden sich zum Beispiel bei Neil Elliott,¹ Richard Horsley² und Robert Jewett.³

Der vorliegende Artikel stellt sehr allgemein einige Merkmale des Römerbriefs heraus, die für einen armen, religiösen und multikulturellen Kontext wie den lateinamerikanischen unter dem System der freien Marktwirtschaft relevant sein könnten. Im Vorfeld sollen jedoch zunächst einige Fragen geklärt und abschließend überdies einige problematische Aspekte des Briefs erörtert werden. In meinem Artikel „¿Cómo entender la carta a los romanos?“, der in Heft 20 der *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana (RIBLA)* erschienen ist, ging es vor allem um pädagogische Hinführungen, die helfen sollten, sich dem Brief von seinem Kontext her zu nähern. Im Fokus standen dabei die Sünde der Ungerechtigkeit und die Gerechtigkeit Gottes, die

* Elsa Tamez stammt aus Mexiko/Costa Rica und lebt in Kolumbien. Sie ist emeritierte Professorin der Lateinamerikanischen Bibeluniversität und Beraterin für Übersetzungen der Vereinigten Bibelgesellschaften. Sie erwarb ihr Doktorat in Theologie an der Universität Lausanne (Schweiz) und ihren Titel in Literatur und Linguistik an der Nationaluniversität von Costa Rica. Sie hat mehrere Bücher und zahlreiche Artikel über das kontextuelle Lesen der Bibel sowie über die feministische Lesart der Bibel verfasst. In den letzten Jahren hat sie als Beraterin für Bibelübersetzung in Zeichensprache gearbeitet. Für ihre hermeneutischen Arbeiten erhielt sie mehrere Auszeichnungen. – Dieser Beitrag wurde auf Spanisch in *RIBLA* #62 (1.2009, 86-95) veröffentlicht.

¹ Neil Elliott, *Liberating Paul: The Justice of God and the Politics of the Apostle* (New York: Orbis Books, 1994).

² Richard Horsley (Hg.), *Paul and the Roman Imperial Order* (Harrisburg, Pennsylvania: Trinity Press International, 2004); ders., (Hg.), *Paul and Empire: Religion and Power in Roman Imperial Society* (Harrisburg, Pennsylvania: Trinity Press International, 1997); ders. (Hg.), *Paul and Politics: Ekklesia, Israel, Imperium, Interpretation* (Harrisburg, Pennsylvania: Trinity Press International, 2000).

³ Robert Jewett, *Romans* (Hermeneia; Minneapolis: Fortress Press, 2007).

aus einer Situation des Ausgeschlossenenseins neu gelesen wurden. Der vorliegende Beitrag greift diese grundsätzlichen Postulate wieder auf, beschäftigt sich jedoch eingehender mit dem interkulturellen Konflikt im Innern der christlichen Gemeinden von Rom und betrachtet die strukturelle Sünde vor dem Hintergrund der heutigen Wirtschaftskrise. Was den Zweck des Römerbriefs betrifft, wurden die Hinweise zugrunde gelegt, die Jewett in seinem exzellenten und umfangreichen neueren Römerbrief-Kommentar gibt.

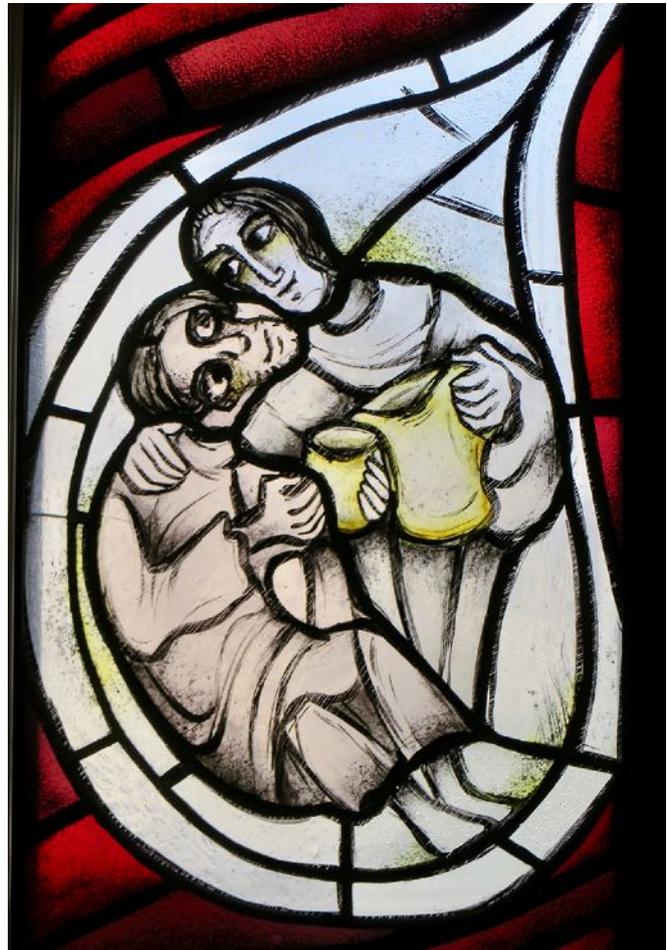
Grundlegende Vorfragen

Es herrscht Einigkeit darüber, dass der Römerbrief im Frühjahr des Jahres 57 von Korinth aus geschrieben wurde. Und es wird allgemein davon ausgegangen, dass es sich bei der Überbringerin des Briefs um Phöbe handelte: eine Diakonin aus der korinthischen Hafenstadt Kenchreä und Wohltäterin des Paulus und anderer Christen. Tertius, das erfahren wir von ihm selbst, schrieb den Brief auf Paulus' Diktat hin nieder. Jewett hält es für sehr wahrscheinlich, dass Tertius gemeinsam mit Phöbe nach Rom reiste, um den Brief bei den verschiedenen Gemeinden in Rom zu Gehör zu bringen.

Der Stil des Römerbriefs ist ausgeprägt rhetorisch. Die Frage, zu welcher rhetorischen Gattung er gehört, ist nicht so einfach zu beantworten; aufgrund der darin enthaltenen Ermahnungen ist das *Genus deliberativum*, aufgrund der forensischen Sprache das *Genus iudiciale* vorgeschlagen worden. Jewett hingegen plädiert interessanterweise für das *Genus demonstrativum*, weil die Ansprache in einem diplomatischen Ton gehalten ist. Das hat mit dem angespannten Verhältnis zwischen Paulus und der Jerusalemer Kirchenhierarchie, aber vor allem damit zu tun, dass er die Unterstützung der römischen Gemeinden braucht, um das Evangelium nach Spanien zu bringen.⁴

Ein Vergleich der echten Paulusbriefe zeigt, dass der Römerbrief sogar, was den Umgang mit den Empfängern betrifft, einige Besonderheiten aufweist. Im Galaterbrief wird die Frage nach dem Gesetz und der Rechtfertigung durch den Glauben diskutiert, doch der rhetorische Stil ist ein anderer. Der Römerbrief ist umfangreicher und befasst sich im Unterschied zu den anderen Briefen (mit Ausnahme des Galaterbriefs) über weite Strecken ununterbrochen mit theologischen Themen.

Die Ansprache an die Empfänger ist, wie schon gesagt, im Römerbrief eine andere. Das liegt daran, dass Paulus sich an Gemeinden wendet, die er nicht persönlich kennt, weil er sie nicht selbst gegründet hat. Sein rhetorischer Stil ist eher diplomatisch. Überdies befindet er sich in einer Situation, die bezüglich der Art, wie er die Dinge sagt, große Integrität erfordert.



⁴ Jewett (S. 42 ff.) analysiert das *Genus demonstrativum* (Lobrede) und stellt auch eine gewisse Nähe zu den Gattungen der Mahn- und der Gerichtsrede fest, die in dem Brief ebenfalls ihre Spuren hinterlassen haben.

Dass er auf diese besondere Art schreibt, hat – abgesehen von der Tatsache, dass er nicht als Gemeindegründer und daher nicht mit derselben apostolischen Autorität auftreten kann wie gegenüber den anderen Gemeinden – vielfältige Gründe. Der Verfasser hat mehrere Reisen ins Auge gefasst: nach Jerusalem (15,25), nach Rom (15,24) und nach Spanien (15,24). Er plant, die Spenden für die Armen, die er in Kleinasien gesammelt hat (15,26), nach Jerusalem zu bringen. Doch sein Verhältnis zur dortigen Hierarchie ist angespannt, weil sein Standpunkt, dass man von den Heidenchristen nicht verlangen solle, sich beschneiden zu lassen und sich an das mosaische Gesetz zu halten, für die Juden allzu kontrovers ist. Paulus weiß, dass die Gemeinden in Rom von Christen aus Jerusalem gegründet worden sind, und deshalb ist ihm daran gelegen, seinen Standpunkt unter Verweis auf die Gleichheit aller Völker im Angesicht Gottes (vgl. Röm 1–8) genau zu erklären.

Andererseits weiß er aber auch, dass die Diskriminierung in den römischen Christengemeinden in der entgegengesetzten Richtung verläuft: Die konvertierten Heiden, die seit der Vertreibung der Juden per Dekret des Kaisers Claudius in der Mehrheit sind, diskriminieren die Judenchristen, weil diese an bestimmten Speise- und Festbräuchen festhalten, die aus dem Judentum stammen (14,1–15,13). Deshalb verwendet er einen großen Teil seines Briefes darauf, seinen Standpunkt – dass alle, Juden wie Heiden, vor Gott gleich sind und deshalb integriert werden müssen – zu erklären, damit es nicht zu Missverständnissen kommt.

Paulus befindet sich in einer heiklen Lage, und deshalb bittet er seine Adressaten in Rom auffällig feierlich, im Namen des Herrn Jesus Christus und „bei der Liebe des [Heiligen] Geistes“ dafür zu beten, dass seine gesammelten Spenden „von den Heiligen“ in Jerusalem akzeptiert werden (15,30–31).

Der eigentliche Zweck seines Briefes besteht jedoch laut Jewett darin, Unterstützung für seine Missionsreise nach Spanien zu gewinnen. Der Apostel braucht Kontakte in Rom, die ihm wiederum mit Kontakten in Spanien helfen sollen, wo es weder jüdische Siedlungen gibt noch Griechisch gesprochen wird.⁵ In Spanien kann Paulus bei seinen Kirchengründungen nicht nach dem Muster vorgehen, das in der Apostelgeschichte beschrieben wird: mit den Juden, Proselyten und Gottesfürchtigen⁶ beginnen und mit Judenchristen und Heidenchristen aufhören. Paulus braucht Personen, die ihm bei der Übersetzung ins Lateinische und in die anderen Ortssprachen helfen.⁷ Die christlichen Gemeinden in Rom sind arm, wie noch gezeigt werden wird, deshalb können sie seine Reise nicht finanzieren – Jewett vermutet, dass Phöbe, eine bedeutende und wohlhabende Frau, mit der Finanzierung betraut war –, doch Paulus braucht der Logistik und der Übersetzer wegen das Einverständnis und die Unterstützung der Christen von Rom.⁸

Den Studien von Peter Lampe zufolge sind die Empfänger des Römerbriefs arm. Das verraten ihre Wohngegenden: Sie leben größtenteils im Stadtteil *Trans Tiberim* (Trastevere) und an der Via Appia/Capena. Beide Gegenden und insbesondere Trastevere sind sehr ungesunde Viertel: Auffangbecken für arme Einwanderer von überallher, Kaufleute und Handwerker. Zwar finden sich auch in bessergestellten Gesellschaftsschichten Spuren von Christen, doch diese waren in der Minderheit.⁹

Die meisten der aus Jerusalem stammenden Juden lebten in Trastevere. Die Menschen dort kamen aus unterschiedlichen Kulturen und hielten an ihren kulturellen und religiösen Bräuchen fest. Hier fanden, den archäologischen Ausgrabungen nach zu urteilen, auch die Treffen der christlichen Gemeinden statt. Dadurch erscheinen diese Gemeinden, wie Jewett zu bedenken

⁵ Ibidem, S. 74 ff.

⁶ Proselyten sind Heiden, die zum Judentum konvertieren, sich beschneiden lassen und das mosaische Gesetz befolgen; Gottesfürchtige sind die, die zum Judentum konvertieren, sich aber nicht beschneiden lassen.

⁷ Jewett, *Romans*, S. 79.

⁸ Ibidem, S. 89 f.

⁹ Vgl. Peter Lampe, *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten* (Tübingen: JCB Mohr-Paul Siebeck, 1987); Elsa Tamez, *Contra toda condena: la justificación por la fe desde los excluidos* (San José: DEI, 1990), S. 109 ff.

gibt,¹⁰ in einem anderen Licht als die paulinischen Gründungen in Asien, die einen Wohltäter hatten, der sie finanziell unterstützte und sein Haus für ihre liturgischen Versammlungen zur Verfügung stellte. In Trastevere gab es keine Häuser (*oikos* oder *domus*), sondern drei- bis fünfstöckige Gebäude meist aus Holz, mit überfüllten Wohneinheiten, ohne Innenhof, Korridore, Trinkwasser oder Bäder. Die Menschen zahlten Miete. Wenn sich die Christen in einer der Wohnungen versammelt hätten, hätten sich alle an der Vorbereitung des eucharistischen Mahls und an jedem beliebigen anderen Gemeinschaftsprojekt beteiligen müssen. Im Erdgeschoss befanden sich jedoch kleine Ladengeschäfte, und es ist sehr gut möglich, dass sie den Christengemeinden – etwa zehn bis 20 Personen – als Versammlungsort dienten.

In kultureller Hinsicht sind die Adressaten des Briefs mehrheitlich Heiden. Das wird an mehreren Stellen deutlich. Es gibt auch Judenchristen und sicherlich auch zum Christentum konvertierte Proselyten und Gottesfürchtige. Die Beziehungen zwischen diesen Gruppen unterschiedlicher kultureller Provenienz verursachen Spannungen und Diskriminierungen zwischen den Gemeindemitgliedern. Vermutlich hatte das 49 u. Z. von Kaiser Claudius erlassene Dekret (vgl. Apg 18,2) viele, vor allem führende Juden aus der Stadt vertrieben, sodass die Heiden an Raum und an Einfluss gewannen; nach der Rückkehr der Juden waren die Konflikte praktisch vorprogrammiert.

Wenn Paulus in Korinth davon gehört hat, können diese Konflikte nicht unerheblich gewesen sein. Er versucht zu helfen und mahnt die Mitglieder der Gemeinden zu Akzeptanz, Respekt und Harmonie. Das ist das deutlichste und konkreteste gemeindeinterne Problem, das sich aus dem Brief herauslesen lässt und einen Anhaltspunkt dafür liefert, den Text vor dem Hintergrund der kulturellen Diversität neu zu lesen, die wir heute in Zeiten der Migration in allen Ländern erleben.

Die These des Briefs besagt, dass alle Völker vor Gott gleich sind. Niemand wird bevorzugt: So, wie alle Sünder sind – auch die, die sich auf ein gerechtes und heiliges Gesetz stützen können –, haben auch alle gleichermaßen die Möglichkeit, die Gerechtigkeit Gottes als Geschenk zu empfangen. Gottes Gerechtigkeit ist eine Gerechtigkeit, die von der Sünde, vom Gesetz und vom Tod befreit. Alle, die dieses Geschenk empfangen, bekennen durch den Geist, der in die Herzen ausgegossen ist, einen und denselben Gott als den Vater freier Kinder. Diese These ist eine gute Nachricht für die Adressaten in Rom, die aus verschiedenen Kulturen stammen und einer armen Gesellschaftsschicht angehören.

Beiträge des Briefs zum lateinamerikanischen Volksprozess

Paulus schreibt an Gemeinden, die in der Hauptstadt des römischen Reiches leben. Sie durchleben Beziehungskonflikte, die durch religiöse und kulturelle Unterschiede bedingt sind; zudem sind sie, was die soziale Klasse betrifft, mehrheitlich arm. Aufgrund dieser Merkmale, die auch den Völkern Lateinamerikas eigen sind – auch sie sind arm, entstammen unterschiedlichen kulturellen und spirituellen Welten und sind dem neoliberalen Wirtschaftssystem unterworfen, das, wie die gegenwärtige Krise beweist, verheerende Konsequenzen zeitigt –, liegt es nahe, bei der Lektüre des Römerbriefs mit Blick auf den lateinamerikanischen Kontext vor allem auf die folgenden Aspekte zu achten: die Mahnung, einander zu respektieren; die Warnung vor der strukturellen Sünde, die knechtet und zugrunde richtet; sowie das Problem des blinden Gesetzesgehorsams ohne kritisches Bewusstsein. Der Brief ruft dazu auf, als Auferstandene zu leben und in einem neuen Geist unterwegs zu sein. Gehen wir also von einem konkreten, alltäglichen Problem aus: dem der Diskriminierung, das Paulus zu einigen sehr grundsätzlichen theologischen Aussagen veranlasst.

Einander in der Unterschiedlichkeit annehmen

Das oft vernachlässigte 16. Kapitel ist wesentlich, wenn man sich einen Eindruck von der Diversität machen will, die unter den Mitgliedern der verschiedenen römischen Gemeinden

¹⁰ Jewett, *Romans*, S. 64 ff.

herrschte. Die Namen, die hier genannt werden – griechische, jüdische und lateinische – weisen auf den kulturellen und wirtschaftlichen Hintergrund hin. Die meisten (nämlich 19) Personen tragen einen griechischen Namen. Dies verweist den Fachleuten zufolge auf den Status eines Sklaven oder Freigelassenen, denen üblicherweise griechische Namen wie Hermas, Olympas, Persis usw. gegeben wurden; dasselbe lässt sich allerdings auch über einen lateinischen Namen wie Julia (16,15) sagen, der für Sklavinnen in römischen Häusern verwendet werden konnte. Einige Personen jüdischer Identität gebrauchen griechische Namen wie Andronikus und Herodion oder lateinische Namen wie Aquila, Prisca, Junia und Rufus.

Außer den 26 namentlich erwähnten Männern und Frauen grüßt Paulus mindestens fünf verschiedene Gemeinden. In 16,5 grüßt er die Personen, die sich im Haus von Prisca und Aquila versammeln; in 16,10b die Gemeinde der Christen unter den Sklaven des Aristobul; in 16,11b die Gemeinde der Christen unter den Sklaven des Narzissus; in 16,14b die Gemeinde (Brüder), die bei Asynkritus sind; und in 16,15b schließlich die Gemeinde, die bei Philologus, Julia und anderen ist. Diese letzte Gemeinde hat möglicherweise einen jüdischen Hintergrund, denn er nennt sie die „Heiligen“.



Diese Namensvielfalt verrät uns etwas über die kulturelle (jüdische/heidnische) Identität und auch über den gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Status der Betroffenen. Prisca und Aquila, in deren Haus sich die Gemeinde versammelte, waren vermutlich besser gestellt als andere Gemeinden wie die der Sklaven, die sich in den großen Mietskasernen (*insula*) trafen.¹¹

Die Spannungen innerhalb der und zwischen den Gemeinden treten in Kapitel 14 und auch in einem Teil von Kapitel 15 offen zutage. Höchstwahrscheinlich hatten sich die innerjüdischen Spannungen zwischen jenen, die glaubten, dass Jesus der Messias war, und jenen, die dies nicht glaubten, zu diesem Zeitpunkt (im Jahr 57 u. Z.) so verschärft, dass die Spaltung in zwei unterschiedliche Religionen unmittelbar bevorstand.¹² Paulus versucht dies zu verhindern und mahnt, dass jeder den anderen aufnehmen soll, ohne dass dieser seinen Standpunkt aufgibt und ohne dass einer über den anderen herrscht. Das konkrete und alltägliche Problem besteht darin, dass manche aus Gründen der religiösen Tradition bestimmte Speisen essen und bestimmte Tage halten, während an-

dere weder besondere Speisen noch besondere Tage kennen.

Vermutlich handelt es sich um zum Christentum konvertierte Juden (oder Proselyten oder Gottesfürchtige), die noch immer bestimmte Vorschriften des mosaischen Gesetzes befolgten, und um Heiden, die sich diesem Brauchtum nicht verpflichtet fühlten. Letztere hielten sich für stark, während die anderen schwach genannt wurden. Paulus ermahnt die Starken, die Schwa-

¹¹ Die Formulierung „aus dem Haus des“ weist darauf hin, dass es sich um Sklaven des Betroffenen handelt.

¹² Vgl. James Walters, *Ethnic Issues in Paul's Letter to the Romans: Changing Self-definitions in Earliest Roman Christianity* (Valley Forge, Pennsylvania: Trinity Press International, 1993).

chen zu akzeptieren, und er ermahnt die Schwachen, die Starken nicht zu verurteilen. In 14,3 schreibt er: „Wer Fleisch isst, verachte den nicht, der es nicht isst; wer aber kein Fleisch isst, richte den nicht, der es isst. Denn Gott hat ihn angenommen.“ Niemand soll den anderen innerhalb der Gemeinde seiner Traditionen oder seiner Meinungen wegen richten oder verachten (14,10). Solche Fragen schwächen die Gemeinde, führen zu Zersplitterung und dazu, dass die Konturen des Reich-Gottes-Projekts an Schärfe verlieren. Deshalb erklärt Paulus: „Das Reich Gottes ist nicht Essen und Trinken, sondern Gerechtigkeit, Friede und Freude im Heiligen Geist“ (14,17).

Die Gemeinden, die in der Hauptstadt des römischen Imperiums leben, haben mit etlichen Problemen zu kämpfen: Armut, Unsicherheit, Steuern, Diskriminierung vonseiten der römischen Bürger, Verfolgung wegen Verweigerung des Kaiserkults usw. Die Reibungen innerhalb der Gemeinden schaden der gottgewollten Gemeinschaft. Deshalb muss innerhalb der Gemeinde und in den Beziehungen zwischen den Gemeinden alles gefördert werden, was der „gegenseitigen Auf-erbaung“ dient und zum Frieden führt (14,19).

Den ersten Schritt müssen die sogenannten „Starken“ tun, die sich frei fühlen, alles zu essen; sie – vermutlich Heidenchristen oder Judenchristen wie Paulus – sollen bei jenen, die bestimmte Getränke (Wein) oder bestimmte Speisen (Fleisch) für verboten halten, keinen Anstoß erregen (14,21). Zuerst kommen die Menschen; die persönliche Bedürfnisbefriedigung kommt erst an zweiter Stelle. Doch die Mahnung richtet sich an alle. Auch die, die Fleisch essen und Wein trinken und nicht zwischen den Tagen unterscheiden, dürfen nicht kritisiert werden. Deshalb fasst Paulus seinen Appell wie folgt zusammen: „Darum nehmt einander an, wie auch Christus uns angenommen hat, zur Ehre Gottes!“ (15,7).

Was sagt uns diese damalige Situation im Hinblick auf das heutige Lateinamerika? Eine der Aufgaben der Christen in der aktuellen globalisierten Welt besteht darin, dass sie lernen, mit anderen, christlichen wie nichtchristlichen Kulturen zusammenzuleben. Wir Christen und Christinnen müssen lernen, mit Christen aus anderen Kulturen und Ethnien zusammenzuleben, die sich genau wie wir an der Bibel orientieren, aber entsprechend ihrer jeweiligen christlichen Tradition andere Anbetungspraktiken oder Lebensstile haben. Die Diskussionen über den Lebensstil der anderen und darüber, wie man dieses oder jenes Detail zu beurteilen habe, verschwenden nicht nur nutzlos große Mengen an Energie, sondern führen obendrein dazu, dass man das Projekt der Gemeinschaft aus den Augen verliert. Unter anderem das lehrt der hier untersuchte Text des Römerbriefs.

Doch wir Christen müssen auch lernen, in einem beständigen Dialog mit anderen Kulturen zusammenzuleben, die sich zu einer anderen Religion bekennen und sich an einer anderen Richtschnur orientieren. Die derzeitige Globalisierung eint uns, und der Kampf für Gerechtigkeit und gegen Gewalt und Umweltzerstörung ist eine Forderung, die uns dazu bringen müsste, die religiösen Grenzen zu überwinden. Und auch wenn der Römerbrief nur bis zu einem gewissen Punkt zum interreligiösen Dialog beiträgt, weil er ihn im Glauben an Jesus Christus einschließt, harrt doch die ganze Schöpfung nach wie vor unter Seufzen auf die Offenbarung nicht nur der Christen verschiedener Kulturen, sondern aller Menschen aus allen Religionen der Welt.

Die Demut, der Respekt, die Offenheit, das Zuhören, die Kenntnis des anderen und die praktische Gerechtigkeit sind grundlegend für den interreligiösen Dialog. Ein interkultureller Dialog, der von der Auffassung ausgeht, dass die eigene, christliche Religion überlegen sei, ist kein Dialog. Die Demut ist eine Zutat, auf die kein interreligiöser Dialog verzichten kann. Im Dialog sorgt der aufrichtige Wille, der anderen Kultur zuzuhören, sie kennenzulernen und sie zu verstehen, dafür, dass der Dialog mehr ist als bloß eine Farce der offiziellen Ökumene.

Setzt man diesen Abschnitt aus dem Römerbrief (14,1–15,13) zum ersten Teil des Briefs (den wir weiter unten wiederaufgreifen werden) in Beziehung, wo von der Gerechtigkeit Gottes die Rede ist (Röm 1–8), lassen sich folgende Schlüsse ziehen: Erstens ist Gottes Gerechtigkeit allen Kulturen geoffenbart worden; keine Kultur ist vollkommen. Die knechtende Herrschaft, die Paulus als Sünde bezeichnet, macht keinen Unterschied zwischen den Völkern und den Menschen; alle sind berufen, sich für das Gemeinwohl zu vervollkommen. Damit interkultureller Dialog stattfinden kann, müssen wir uns zweitens immer jene Vision vor Augen halten, die uns eint: das

Projekt des Gemeinwohls. Wenn die Gespräche sich darauf beschränken, angesichts der Praktiken anderer Kulturen Kritik und Geringschätzung zu äußern, verlieren wir den Horizont aus den Augen. Drittens schließlich müssen wir die Herausforderung annehmen, in Solidarität mit minderheitlichen, ausgegrenzten und diskriminierten Kulturen zu leben.

Die Habgier, die allen den Tod bringt, und die strukturelle Sünde

Bei den Armen verschiedener Kulturen, Anschauungen und Spiritualitäten solidarisch aufgenommen zu werden, ist wichtig, weil wir unter einem System leben, das – davon ist Paulus überzeugt – zur Zerstörung aller führt. Dieses System nennt er Sünde.

Seit den 1990er Jahren haben verschiedene Wissenschaftler*innen begonnen, den Römerbrief wieder mit dem römischen Imperium in Verbindung zu bringen, und nichts anderes tut auch die lateinamerikanische Volkslektüre. Jene Terminologie, die uns heute als genuin theologisch erscheint, war im antiken Mittelmeerraum Bestandteil der Alltagssprache; Begriffe wie Evangelium, Erlöser, Glaube, Sohn Gottes oder Herr wurden bekanntlich im Zusammenhang mit dem Kaiser verwendet, der als ein Abkömmling der Götter galt. Erinnern wir uns, dass man ihn für den göttlichen Sohn Gottes und für den Herrn und Retter hielt, der der Welt den Frieden brachte.¹³ Ein siegreicher Feldzug, die Geburt eines Kindes oder der Geburtstag des Kaisers war ein Evangelium, eine frohe Botschaft. Auf Münzen von damals liest man die Begriffe *ius et fides* (Gerechtigkeit und Glaube).¹⁴

Alle diese Begriffe verwendet auch Paulus in seinem Brief an die Römer, bezieht sie jedoch auf Jesus Christus. Mithin ist es kein Zufall, dass Paulus sich mit diesen Worten an die Christen von Rom wendet; seine Adressaten würden den Zusammenhang sofort erkennen. Die These des Paulus grenzt die Gerechtigkeit Gottes nicht nur gegen das mosaische Gesetz, sondern auch gegen die Gerechtigkeit der Römer ab, die doch Experten in Sachen Gerechtigkeit waren.

Im Hinblick auf den Kontext des ersten Jahrhunderts lassen sich also zwei wichtige Aspekte herausstellen: auf der einen Seite die Gerechtigkeit, die Gott unterschiedslos allen Völkern schenkt, weshalb es zwischen ihnen keine Diskriminierungen geben darf; und auf der anderen Seite die Tatsache, dass die Gerechtigkeit Gottes anders ist als die Gerechtigkeit Roms, die sich in den Gesetzen des Imperiums und in der berühmten *Pax Romana* manifestiert. Die Gerechtigkeit Gottes ist voller Gnade, sie ist nicht auf Verdienste fixiert, fordert diese nicht ein – und sie begünstigt die Ausgegrenzten. Sie zeichnet sich mithin dadurch aus, dass sie barmherzig ist.

Um diese Aussage treffen zu können, erklärt Paulus in den ersten drei Kapiteln seines Römerbriefs, was Sünde ist (*hamartía*). Er gebraucht den Begriff im Singular und als Personifikation (3,9). Es handelt sich um eine knechtende und todbringende Macht: Diese Vorstellung ist ein wichtiger Schlüssel zum Verständnis des bestehenden Systems im ersten Jahrhundert, unter römischer Herrschaft, und des bestehenden Systems in unserer Zeit, unter der Herrschaft einer globalisierten neoliberalen Wirtschaft. Hierzu habe ich mich bereits in anderen Beiträgen geäußert.¹⁵

Deshalb soll das Thema an dieser Stelle nur kurz aufgegriffen werden. Wir erleben zurzeit eine tiefe Krise des neoliberalen Systems, und wir sehen die Folgen: dass nicht nur die Armen, sondern die Mehrheit der Menschen in den Untergang gestürzt werden. Der sogenannte wilde Kapitalismus, der die skandalöse Kluft zwischen Armen und Reichen aufgerissen hat, zieht heute auch die Mittelschicht und auf die eine oder andere Weise alle in Mitleidenschaft. Nur eine andere Gerechtigkeit, ein anderes Wirtschaftsmodell kann uns aus dieser Bedrängnis heraushelfen, in

¹³ Man denke nur an die berühmte Inschrift von Priene, die den Kaiser dafür preist, dass er den Krieg beendet und Frieden gebracht hat. Dieser Stele zufolge war die Geburt des göttlichen Augustus für die Welt der Beginn der frohen Botschaft (Evangelium) vom Frieden.

¹⁴ Vgl. zu dieser Terminologie Néstor Míguez, *No como los otros que no tienen esperanza: estudio socioeconómico de 1 Tesalonicenses* (Diss.; Buenos Aires: ISEDET, 1989); Neil Elliott, *Liberating Paul*.

¹⁵ Vgl. Elsa Tamez, „Libertad Neoliberal y libertad paulina“, *Pasos* #70 (1997), 79; eadem, „Der Gott der Gnade gegen den ‘Gott’ des Marktes“, *Concilium* 36/4 (2000), 465–472.

die uns das regellose System des freien Markts gebracht hat. Das Motto „Rette sich, wer kann!“, das der exzessive Individualismus ausgerufen hat, rettet nicht einmal den, der sich retten will.

Das kündigt Paulus an, noch ehe er auf die Sünde zu sprechen kommt: In 1,18 spielt er auf die völlige Verkehrung der Verhältnisse an, die in der Welt herrscht und von Gott verurteilt wird: „Denn der Zorn Gottes wird vom Himmel herab offenbart wider alle Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit der Menschen, die die Wahrheit durch Ungerechtigkeit niederhalten.“ In den Versen 1,19 bis 3,9 erläutert er sodann Schritt für Schritt, worin diese Verkehrung besteht, und verweist auf die ungerechten Praktiken der Menschen, die, von den habgierigen Absichten (*epithymía*) ihres Herzens getrieben, diese verkehrte Gesellschaft errichtet haben, das heißt, „die Wahrheit durch Ungerechtigkeit niederhalten“.

Die Weisheitsliteratur sieht diese Verkehrung darin, dass es dem Frevler sehr gut, dem Gerechten hingegen schlecht geht. Für Paulus, der hierin der weisheitlichen (Weish 13,1–9) und prophetischen (Jer 22,13–16) Tradition folgt, ist sie Götzendienst oder die Weigerung, den wahren Gott zu erkennen (1,23). An den Handlungen zeigt sich die falsche Gotteserkenntnis, denn diese Handlungen sind von egoistischen und habgierigen Absichten bestimmt.

Das ist der Punkt, auf den wir uns konzentrieren wollen: Habgier und Egoismus als treibende Kräfte beim Aufbau der strukturellen Sünde. Die strukturelle Sünde, die dort zutage tritt, wo ethische Werte systematisch in ihr Gegenteil verkehrt werden, bemächtigt sich aller Bewohner, sodass es nicht mehr ausreicht, einzelne Herzen davon zu überzeugen, dass Habgier nichts Gutes ist.

Auch wenn das systemische Chaos aus den habgierigen Absichten erwächst, besteht die Lösung nicht in der Bekehrung der Herzen, sondern, paulinisch gesprochen, in der neuen Schöpfung, die aus einer systemischen Gerechtigkeit hervorgeht: der Gerechtigkeit Gottes, das heißt, der Gerechtigkeit von Gottes Königtum, die allen, Opfern wie Tätern, geoffenbart wird. Denn unter der Herrschaft der Sünde (*hamartía*) oder des sündigen Systems sind selbst die nicht gerecht, die meinen, aufgrund ihrer Gesetze vor Gott gerechtfertigt zu sein. Ihre Praktiken verraten sie, denn sie verkünden Gesetze wie etwa das Verbot, zu stehlen, und stehlen dennoch (2,21).

Mit diesen Ausführungen im 2. Kapitel des Römerbriefs will Paulus zeigen, dass die Juden, die sich frei von Sünde glaubten, weil sie sich an das Gesetz des Mose hielten, ebenfalls der Sünde unterworfen waren (2,9–29). Deshalb geht Paulus über die Weisheitsliteratur hinaus und stellt die Sünde als personifizierte Macht dar, die alle Menschen, gute wie böse, unterwirft.

Die unkontrollierbare Habgier, die sich heutzutage vor allem in den Immobilienhypotheken manifestiert, war die Lunte, die die schwerste weltweite Finanzkrise der letzten 79 Jahre zur Explosion brachte. Die Aussicht auf schnelle Gewinne durch Spekulationen ohne ethische Regeln mündet nun in ein katastrophales Finale, das alle mitreißt und auf die eine oder andere Weise in den Untergang stürzt.¹⁶ Heute werden die Folgen einer von der Habgier getragenen strukturellen Sünde deutlicher sichtbar denn je. In den 1990er Jahren galt die Gier (*greed*) unter den großen Konzernen und den reichsten Menschen der Welt als eine Tugend; heute machen sich die Konsequenzen leidvoll bemerkbar: exorbitante Arbeitslosigkeit, Familien, die ihre Häuser verlassen müssen, Unsicherheit, Angst und Selbstmorde.

Der Ökonom Paul Krugman, der 2008 den Nobelpreis für Wirtschaft erhielt, erklärt: „Dies ist einer jener Momente, in denen sich eine ganze Philosophie als unglaubwürdig erweist. Diejenigen, die behauptet haben, dass Habgier gut sei und dass sich die Märkte selbst regulieren müssten, erleben jetzt die Katastrophe.“¹⁷ Auch der Theologe Hans Küng hat sich in einem Interview zum Thema der gegenwärtigen Finanzkrise geäußert; er sagt: „In der Gier verlieren die Menschen ihre ‘Seelen’, ihre Freiheit, ihren Anstand, ihren inneren Frieden und damit das, was sie zu Menschen macht.“¹⁸

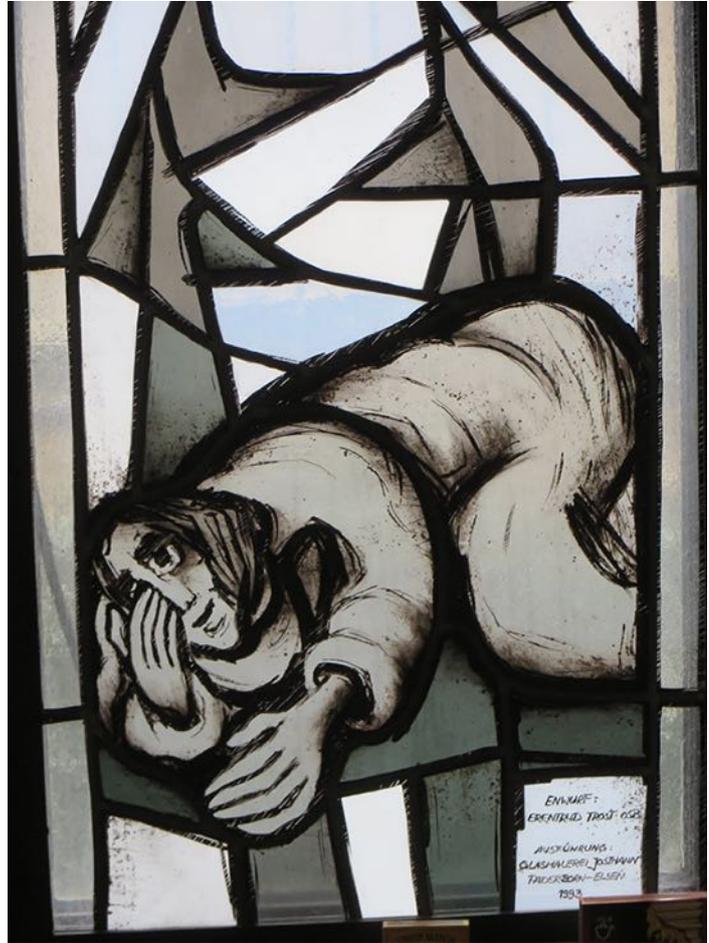
¹⁶ Eine Analyse der aktuellen Situation bietet Wim Dierckxsens, *La crisis mundial del siglo XXI: oportunidad de transición al postcapitalismo* (San José: DEI/Desde abajo, 2008).

¹⁷ *El país*, 15. März 2009; das Interview führten A. González und M. A. Noceda.

¹⁸ *Bahianoticias.com*, Información ciudadana y solidaria, 23. Februar 2009.

Im römischen Imperium waren die Erscheinungsformen der Habgier vielfältig; sie äußerte sich insbesondere in Eroberungskriegen, die geführt wurden, um in den besetzten Gebieten Steuern zu erheben, und in der Landkonzentration aufseiten der Elite. Doch auch andere Personengruppen waren davon nicht ausgenommen; man denke etwa an die Anleger und Spekulanten, die ihr Geld mit den damaligen Mietskasernen verdienten.

Die christlichen Gemeinden in Rom wussten sehr genau, was Habgier war, denn sie hatten tagtäglich etwa unter den Steuern, die das römische Reich ihnen auferlegte, oder im Wohnungsbau unter der Ausbeutung durch private Investoren zu leiden. In wissenschaftlichen Untersuchungen zu den *Insulae*, in denen die Armen von Rom lebten, liest man oft von der Habgier der Eigentümer, die die Wohnungen vermieteten. Es gab elegante *Insulae* in anderen Vierteln, wo die Bessergestellten lebten, doch die *Insulae* in den Armenvierteln waren, wie schon gesagt, in der Regel Ansammlungen vieler sehr kleiner Wohneinheiten. Weil die Investoren den Platz optimal nutzen wollten, hatten diese großen Mietshäuser oft nicht einmal Innenhöfe oder Flure, sodass manche Räume nur mit Mühe zugänglich waren, weil man unter Umständen durch mehrere andere Wohnungen hindurchgehen musste, bis man die gewünschte Einheit erreichte. Aus Habgier bauten die Eigentümer mit billigen Materialien, und weil sie so viel Profit wie nur



möglich herausschlagen wollten, richteten sie in einem drei- oder vierstöckigen Haus fünf oder sogar bis zu acht Etagen ein, was natürlich immer wieder zu Einstürzen führte. Das verwendete Material war Holz, weshalb es häufig brannte, weil man für die Beleuchtung Öllampen benutzte. Brände und Einstürze waren die häufigsten Todesursachen. Schon in der Regierungszeit von Julius Caesar (49–44 v. u. Z.) mussten Vorschriften bezüglich der Höhe dieser Gebäude und des zu verwendenden Baumaterials (gebrannte Ziegel) erlassen werden. Damit nahmen aber die Korruption und die Spekulation unter den Investoren kein Ende, denn es heißt, dass der Brand von Rom, den Nero den Christen zur Last legte, eigentlich dem Zweck gedient habe, die schäbigen *Insulae* zu beseitigen und die Stadt anschließend neu aufzubauen.

Niemand ist vom Übel der Habgier ausgenommen, weil die guten wie auch die habgierigen Absichten des Herzens wesentlich zum Menschsein dazugehören. Und oft, räumt Paulus ein, tut man, was man nicht tun will, während das, was man tun will, sich nicht verwirklichen lässt (7,15–18). Dennoch besteht der Apostel darauf, dass der Geist das Herz auf die guten Absichten ausrichten kann, die sodann zu guten Werken werden (8,6; vgl. Gal 5,22).

Paulus spricht von der strukturellen Sünde als einer Notlage, aus der nur Gott uns heraushelfen kann. Der Ökonom Wim Dierckxsens bringt angesichts der gegenwärtigen Krise die Hoffnung zum Ausdruck, dass der Zusammenbruch des neoliberalen Systems eine Chance ist, neuartige Wirtschaftsbeziehungen und Lebensstile zu etablieren.¹⁹

¹⁹ Ebd., S. 40 ff.

Die Gnade und das Gesetz in globalisierten, von imperialen Interessen beherrschten Welten

Ein weiterer wichtiger Beitrag, den Paulus sowohl im Römer- als auch im Galaterbrief leistet, ist seine Analyse des Gesetzes, die hier aber nur am Rande erwähnt werden soll. Er wirft das Thema im Zuge seiner selbstkritischen Auseinandersetzung mit dem Gesetz des Mose auf, um klarzustellen, dass auch die getreulichste Erfüllung des Gesetzes die Menschen weder rettet noch gerecht macht. Deshalb sind sowohl die Angehörigen seiner eigenen, jüdischen Kultur als auch die Nichtjuden vor Gott gleich, weil der Sünde unterworfen, und brauchen, um den Status quo zu überwinden, eine andere Logik als das Gesetz. Diese Logik heißt bei Paulus Gnade oder Glaube oder Geist.

Paulus geht in seiner Analyse über das mosaische Gesetz hinaus; er hat mit diesem wie auch mit den römischen Gesetzen negative Erfahrungen gemacht und im Namen des Gesetzes Unrecht geschehen sehen. Im siebten Kapitel des Römerbriefs legt Paulus eine überaus wichtige und gültige Analyse der Gesetzeslogik vor. Wer sich für diese Thematik interessiert, sei auf meinen Artikel in *RIBLA* 51 verwiesen.

Es sind vor allem zwei Punkte, die Paulus in diesem klärenden Kapitel über das Gesetz (Röm 7) behandelt. In den Versen 7–13 erläutert er die verhängnisvolle Verbindung zwischen Sünde und Gesetz sowie die Auslöschung des Gewissens, die daraus folgt; und in den Versen 14–24 erklärt er die verhängnisvolle Verbindung zwischen der Sünde und der menschlichen Person. Das eigentliche Problem ist in beiden Fällen weder das Gesetz noch die Person, sondern die strukturelle Sünde (*hamartía*), die das Gesetz und die menschlichen Absichten instrumentalisiert, um effektiv zu sein und ihre zerstörerische und todbringende Macht zu zeigen.²⁰

Dieses Thema erweist sich gerade jetzt als relevant, da wir die Krise eines regellosen, das heißt eines Markts erleben, der keine Einmischung und keine Regeln vonseiten des Staates duldet. Das Gesetz des Markts, das die neoliberalen Ökonomen der Welt auferlegt haben, wird ohne Beteiligung der Vernunft, ohne Berücksichtigung der Umstände oder Orte vollstreckt. Diese Irrationalität hat, wo immer sie vollstreckt wurde, nur eines bewirkt: den Ausschluss vieler Menschen, die nicht konkurrenzfähig waren. Noch verschlimmert wurde dieses Chaos dadurch, dass der Markt sich eben nicht selbst regulierte und dass der Habgier der Bankier, die Immobilienhypotheken zu letztlich unbezahlbaren Zinsen akzeptierten, keine Grenzen gesetzt wurden. Die Eigentümer dieser Häuser standen von einem Tag auf den anderen ohne Haus und mit gigantischen Schulden da.

Das erleben zurzeit Millionen von Menschen nicht nur in den Vereinigten Staaten, sondern auch in anderen Teilen der Welt, die von demselben neoliberalen System abhängig sind. Über 50 % konnten ihr Haus nicht bezahlen und Tausende wurden zwangsgeräumt. Die Erfüllung des Gesetzes, will sagen: die Vollstreckung der Räumungsklage gegen Tausende von Menschen, die ihre monatliche Tilgungsrate nicht bezahlen konnten, veranschaulicht auf dramatische Weise jene verhängnisvolle Verbindung zwischen Sünde und Gesetz, von der Paulus spricht (7,13). Bei jeder Räumung und jeder Entlassung erleben Menschen eine Tragödie und begehen Menschen eine Sünde. Inzwischen hat der neue Präsident der Vereinigten Staaten Barack Obama gemeinsam mit dem Senat und dem Repräsentantenhaus Maßnahmen ergriffen und Kontrollen gefordert. Zu spät.

Das sechste Kapitel des Römerbriefs ruft dazu auf, eine neue Art des Menschseins zu leben, sich mehr von Entscheidungen zugunsten des Lebens der Menschen als vom Gesetz leiten zu lassen, weil das Leben über jedem Gesetz steht. Das Gesetz ist nur gut, wenn es dem Leben der Menschen und der Völker dient.

²⁰ Vgl. Elsa Tamez, „El sistema pecaminoso, la ley y los sujetos en Romanos 7,7–25“, *RIBLA* 51 (2005/2), 79–85.

Röm 13,1-7

Diese sieben Verse stellen für die hier vorgeschlagene Lesart insofern ein Problem dar, als Paulus die christlichen Gemeinden darin auffordert, sich den bestehenden Autoritäten, in diesem Fall also dem römischen Imperium, unterzuordnen. Damit scheint er alles, was er über das Geschenk der Freiheit vom Gesetz der Sünde und des Todes gesagt hat, wieder über Bord zu werfen. Senén Vidal löst das Problem damit, dass er diese Verse für eine nicht-paulinische Interpolation erklärt,²¹ weil sie den Forderungen des Paulus widersprechen. Andere vermuten, dass Paulus diesen Text im Rahmen seiner begrenzten Möglichkeiten auch in der Absicht geschrieben habe, die ohnehin fragilen und verfolgten Gemeinden zu retten, weil diese die Steuern nicht hätten zahlen wollen und ihnen daher Gefahr vonseiten der habgierigen Steuereintreiber drohte.²² Jewett hält den Abschnitt für echt paulinisch, aber widersprüchlich: Es sei paradox, dass Paulus in demselben Brief, in dem er einerseits das System des Patronats und der Ehre und Schande kritisiert, andererseits zum Respekt vor dem Kaiser und seinen Behörden aufruft. Laut Jewett ist dies der Tatsache geschuldet, dass Paulus für seine Missionsreise nach Spanien alle Hilfe brauchte, die das System ihm geben konnte.²³ Der Apostel ahnte ja nicht, welche katastrophalen Folgen dieser Text in der Geschichte und vor allem in diktatorischen Systemen zeitigen sollte.

Schluss

Paulus' Römerbrief ist nicht nur ein wichtiges Dokument für die Gemeinden von Rom, die verfolgt und diskriminiert und durch kulturelle Unterschiede auch intern vor Probleme gestellt wurden, sondern ebenso für die Gegenwart von großer Bedeutung. Wenn wir Theolog*innen und Bibelforscher*innen schon in den 1990er Jahren, als die Welt neu gefügt wurde und die Gesellschaft des globalisierten Markts und der neoliberalen Politik sich als einzige Alternative aufdrängte, geahnt haben, welche Konsequenzen dies für die Ausgegrenzten haben würde, so ist diese Kritik heute, zu Beginn des 21. Jahrhunderts, angesichts der wirtschaftlichen Katastrophe, die wir alle als Augenzeugen und Opfer miterleben, desto unverzichtbarer. Und dasselbe lässt sich über die interkulturellen Spannungen innerhalb der römischen Christengemeinden und über den interkulturellen Dialog sagen, der in unserem lateinamerikanischen Kontext unumgänglich ist.



²¹ Vgl. Senén Vidal, *Las cartas originales de Pablo* (Salamanca: Sígueme, 1996).

²² Vgl. Uwe Wegner, „Romanos 13,1-7: Los Cristianos y las autoridades: una lectura sociológica“, *RIBLA* 4 (1989/2), 83-107.

²³ Jewett, *Romans*, S. 803.

Bibelübersetzung und Rekonstruktionshermeneutik

JEAN-CLAUDE LOBA-MKOLE*

Universität Pretoria

1. Einleitung

Jesse N. K. Mugambi ist und bleibt einer der bekanntesten Exponenten der *Theology of Reconstruction* in Afrika. Das erste Ziel der vorliegenden Untersuchung besteht darin, Mugambis Beitrag im Licht anderer, ähnlicher Schriften insbesondere von Vertretern der theologischen Schule von Kinshasa und von Charles Villa-Vicencio zu würdigen. Allgemein lässt sich sagen, dass das Rekonstruktionsparadigma darauf ausgerichtet ist, alle Lebensbereiche in Afrika einschließlich der kirchlichen Dienste – und der Bibelübersetzung, die ein wesentlicher Bestandteil dieser Dienste ist – wiederherzustellen. Daher besteht das zweite Ziel der vorliegenden Untersuchung darin, aufzuzeigen, ob das Rekonstruktionsparadigma etwas zum Gebiet der Bibelübersetzung beitragen und ob es seinerseits durch diese gestärkt werden kann. Zunächst sollen also einige Inhalte der afrikanischen Rekonstruktionshermeneutik vorgestellt werden, ehe im zweiten Teil ein kurzer Abriss der Geschichte der Bibelübersetzung in Afrika unter besonderer Berücksichtigung des jeweiligen rekonstruktionshermeneutischen Beitrags geboten wird. Afrika wird hier im geographischen Sinne verstanden und meint das Land, die Menschen und die Kulturen des gleichnamigen Kontinents. Abschließend sollen die Ergebnisse zusammengefasst werden.

2. Die Rekonstruktionshermeneutik

Die afrikanische Rekonstruktionshermeneutik wird vor allem mit dem Kenianer Jesse N. K. Mugambi, dem Südafrikaner Villa-Vicencio und dem Kongolesen Kä Mana in Verbindung gebracht. Nach Auffassung einiger Wissenschaftler stellt sie eine neue gedankliche Strömung dar, die 1990 unter der Schirmherrschaft der *All Africa Conference of Churches* (AACC) ihren Anfang nahm. Ziel ist es, mithilfe eines alternativen Denkens Ressourcen zu mobilisieren, um das Afrika der Zeit nach dem Kalten Krieg wiederaufzubauen: ein Thema, dem frühere Paradigmata wie das der Inkulturation und der Befreiung womöglich nicht ganz gerecht geworden sind. Gleichwohl scheint es konstruktiver, Inkulturation, Befreiung und *Reconstruction* als je besondere Ansätze einer kontextuellen Theologie in Afrika zu betrachten. Selbst zusammengenommen stellen diese Ansätze eine noch unerfüllte Aufgabe dar, und wenn man sie einzeln betrachtet, erweisen sie sich als so unvollständig, dass keiner von ihnen den Anspruch erheben kann, eine erschöpfende und letztgültige Herangehensweise an die afrikanische Wirklichkeit anzubieten. Überdies verfolgen alle dasselbe oberste Ziel, nämlich die Verbesserung des spirituellen und sozialen Lebens in Afrika. Daher ist es nicht weiter überraschend, dass sich viele Aspekte ihrer Agenda und viele ihrer Ausdrucksformen überschneiden. Und noch interessanter ist, dass die theologische Schule von Kinshasa sich mit allen drei Paradigmen auseinandergesetzt hat, obwohl einige Wissenschaftler Kinshasa vielleicht nur mit dem Paradigma der Inkulturation assoziieren. Im ersten Abschnitt dieses Teils wird von den Spuren die Rede sein, die jedes der drei Paradigmen in der theologischen Schule von Kinshasa hinterlassen hat. Im zweiten und dritten Abschnitt wird so-

* Jean-Claude Loba-Mkole (OP, STD, PhD) ist ein Global Translation Adviser mit den United Bible Societies (Nairobi, Kenia) und ein Research Fellow an der Free State University (Bloemfontein, SA). Zu seinen Forschungsgebieten gehört neutestamentliche Exegese (Synoptiker und paulinische Literatur), Bibelübersetzungsstudien (Funktionalistische Theorien) und Kritik des Bibelkanons. Er bevorzugt als Interpretationswerkzeuge historisch-kritische, literarische und kulturbezogene Paradigmen.

dann untersucht, wie sich die *Theology of Reconstruction* im Denken von Charles Villa-Vicencio bzw. Jesse N. K. Mugambi ausgeprägt hat.

2.1 Die Rekonstruktionshermeneutik in der theologischen Schule von Kinshasa

Die theologische Schule von Kinshasa steht für eine unter kongolesischen und anderen Wissenschaftlern gepflegte Denktradition, die sich seit ihrer Gründung 1957 im Rahmen der akademischen Schulung, Forschung und Lehre sowie der pastoralen Praxis an der katholischen Fakultät von Kinshasa entwickelt hat. Ihr Fokus lag auf der kontextuellen Theologie unter besonderer Berücksichtigung des Inkulturationsaspekts. Dieses Konzept hatte die Schule aus einigen frühen, bahnbrechenden Arbeiten wie *La Philosophie Bantue* von Placide Tempels (1948) und aus einem Sammelband mit dem Titel *Des Prêtres noirs s'interrogent* (1956) übernommen. Inkulturation bezeichnet im Allgemeinen einen Prozess der Inkarnation des Evangeliums in eine Kultur und die Evangelisierung dieser Kultur oder einen konstruktiven Dialog zwischen biblischen, traditionellen und zeitgenössischen Kulturen.

In *La Philosophie Bantue* und *Des Prêtres noirs s'interrogent* wurde die Auffassung vertreten, dass bei der Evangelisierung Afrikas nicht die afrikanische Kultur als ganze, sondern lediglich ihre negativen Aspekte verworfen, die positiven kulturellen Werte hingegen gefördert werden müssten. Für die theologische Schule von Kinshasa war es vor allem die theologische Debatte über die Möglichkeit einer afrikanischen Theologie zwischen Tharcisse Tshibangu (1960: 333–346) und Alfred Vanneste (1960: 346–352), die 1960 einen im engeren Sinne akademischen Anfang der Inkulturationstheologie in Afrika markierte. 1961 wurde die Inkulturation von der Bischofskonferenz der Demokratischen Republik Kongo als zentrale pastorale Option der Kirche übernommen und eingeführt. Ziel war das Wachstum der Ortskirchen im Sinne ihrer personellen, theologischen, liturgischen und finanziellen Eigenständigkeit. Diese Option setzte erwartungsgemäß eine Bewegung in Gang, die in allen lebenswichtigen Bereichen eine Befreiung von äußeren Abhängigkeiten anstrebte. Folgerichtig ist der Ansatz der theologischen Schule von Kinshasa treffend als eine Theologie sowohl der Inkulturation als auch der Förderung/Befreiung beschrieben worden (Ngindu-Mushete 1989: 107; Bujo & Ilunga-Muya 2003/6: 67). Seit einiger Zeit wird ein Inkulturations- und Befreiungsparadigma entwickelt, das mithilfe der Methoden der Inkulturation, der biblischen Hermeneutik oder interkulturellen Exegese und der Mediation auch neuere Erkenntnisse der biblischen Exegese berücksichtigt (Matand 1998: 143–167; Cilumba 2001; Loba-Mkole 2005). Die Anliegen der Inkulturation und der Förderung/Befreiung sind zwar typisch für Kinshasa, aber, wie die Arbeiten anderer afrikanischer Theologen zeigen (Bujo & Ilunga-Muya 2003/6), nicht auf diese theologische Schule beschränkt.



Die Rekonstruktionshermeneutik begann an der theologischen Schule von Kinshasa mit den Arbeiten des Philosophen, katholischen Theologen und Priester N. Tshiamalenga (1981: 71–80), wurde auf dem Symposium der Bischofskonferenz von Afrika und Madagaskar – einer panafrikanischen Einrichtung der katholischen Kirche – aufgegriffen (SECAM: 1985) und fand schließlich bei dem lutherischen Theologen Kä Mana eine besonders lebhaft ausgeprägte Ausprägung (1993; 1994; 2000). In Anlehnung an K. O. Apel und J. Habermas definiert Tshiamalenga Rekonstruktion als eine kritische Synthese aus verschiedenen, in Worte gefassten Situationen und einem sinnvollen philosophischen Textganzen auf der Grundlage bereits existierender Sammlungen. Sie impliziert eine Dekonstruktion des überkommenen Sinns und seine Rekonstruktion mit einem bereicherten Sinn. Tshiamalenga stellt vier Schritte der Rekonstruktion vor, die auf die afrikanische Philosophie anwendbar sind: (1) die Wahl der Themen, (2) getreue und kritische Reproduktion, (3) historische und/oder systematische Rekonstruktion und (4) kreative philosophische Produktion. Getreue und kritische Reproduktion meint eine authentische und reflektierte Wiedergabe der gesammelten Traditionen. Historische und/oder systematische Rekonstruktion setzt voraus, dass durch die kluge Wahl eines oder mehrerer operativer Konzepte ein Einheit stiftendes Ganzes gefunden wird. Und kreative philosophische Produktion kommt dann zustande, wenn ein afrikanischer Philosoph im Einklang mit afrikanischen und globalen Quellen universale Fragen über die Menschheit und ihre Bestimmung beantwortet. Viele Philosophen haben eine solche systematische Rekonstruktion früherer Philosophien oder Traditionen praktiziert. Das gilt für Plato mit seinem Ideenbegriff, für Aristoteles und seine Vorstellung von Materie und Form, für die Evidenz bei Descartes, Kants transzendentes Subjekt, den Klassenkampf im Denken von Marx und Engels, Tempels' Lebenskraft und Nyereres „Ujamaa“. Tshiamalenga selbst begründete die Philosophie der „Bisoität“ – in diesem Neologismus steckt das Lingala-Wort „biso“, das „wir“ bedeutet. Der Begriff unterstreicht den absoluten Primat des „Wir“ vor dem „Ich-Du“. Im Großen und Ganzen stützt sich die „Bisoität“ auf die Systematik der Sprachphilosophie (Apel und Habermas), weist darüber hinaus jedoch starke Anklänge an die afrikanische Solidaritätsphilosophie oder auch an Nyereres Ujamaa auf. Laut Tshiamalenga lässt sich dieser Prozess einer semio-pragmatischen Rekonstruktion auch auf die afrikanische Theologie ausweiten. Dazu muss diese lediglich die vier wesentlichen Momente – Themenwahl, getreue und kritische Reproduktion, historische und/oder systematische Rekonstruktion und kreative theologische Produktion – in ihre Forschung integrieren.



Durch Tshiamalengas philosophisches System der Bisoität erfährt die traditionelle afrikanische Ethik namentlich der ethnischen Gruppe der Luba (im Südosten der Demokratischen Republik Kongo) eine Aufwertung. Diese Ethik wird als eine „Ethik in Bezug auf Gott“ und eine „Ethik in Bezug auf die Gesellschaft“ definiert. Die Ethik in Bezug auf Gott prüft das Herz: Es ist weniger die böse Tat an sich als vielmehr die böse Absicht, die Gott beleidigt. Die Menschen interessiert jedoch eher die Ethik in Bezug auf die Gesellschaft. Diese Ethik wird traditionell in vier großen Verbrechen zusammengefasst: einen anderen zu töten oder zu verletzen; einem anderen seinen Besitz oder seine Frau zu nehmen; andere zu Zwecken der Hexerei zu essen; und Ehebruch durch die Frau (1974: 184).

1985 rief das SECAM die Christen dazu auf, sich am Wiederaufbau des Kontinents zu beteiligen:

Die Glaubwürdigkeit und Möglichkeit der Evangelisierung wird sich daran messen lassen müssen, ob sie mit dem berechtigten Bestreben der Afrikaner übereinstimmt, ihr Schicksal in ihre eigenen Hände zu nehmen, und ob sie sich zur Verfügung stellt, um bei der Suche nach Lösungen für die Probleme dieses Kontinents und für seinen Wiederaufbau zu helfen (SECAM 1985: # 77).

Kä Mana (1993: 45) kritisiert die Inkulturations-/Befreiungstheologie als unangemessen für das postkoloniale Afrika und übernimmt das von der AACC vorgeschlagene Modell der *Reconstruction*. Er bezieht sich weder auf Tshiamalenga noch auf das SECAM, sondern beruft sich auf Jose B. Chipenda und André Karamaga, die die *Theology of Reconstruction* vor ihrer Übernahme durch die AACC begründet hätten. Laut Kä Mana kam dieses Paradigma gerade rechtzeitig, denn nach dem Scheitern von 30 Jahren der Unabhängigkeit war Afrika dringend darauf angewiesen, eine nachhaltige Wirtschaft, eine menschliche Politik, kreative Gesellschaften und Kulturen wiederaufzubauen, die zu historischen Unternehmungen fähig waren.

Kä Mana (1993: 117 f.; 1994: 216–222) formuliert vier ethische und praktische Aufgaben der *Theology of Reconstruction*, nämlich *Inkarnation* (das Eintauchen in das Leben der afrikanischen Gesellschaften), *Infragestellung* (der Protest gegen alles, was der Menschenwürde widerspricht), *Befreiung* (insbesondere der Vorstellungskraft mit dem Ziel, psychische Krankheit, politische Unfähigkeit, kulturelle Antriebslosigkeit und ökonomische Ängstlichkeit zu überwinden) und *Innovation* (die Aussaat des Gottesreichs im politischen, wirtschaftlichen, gesellschaftlichen, spirituellen und moralischen Leben des Kontinents). Noch interessanter ist, dass Kä Mana Befreiung, Inkulturation und *Reconstruction* als drei untrennbar verbundene Teile derselben Lebenserfahrung anerkennt (1993: 197). Obwohl in ihrer Lebenserfahrung von Kummer und Sorge belastet, träumen Afrikaner von einem Leben in Fülle, wie es Jesus von Nazaret verheißen hat. Die tragfähigste biblische Grundlage für das Projekt des afrikanischen Wiederaufbaus ist Joh 10,10 (Kä Mana 1994: 101). Jesus von Nazaret und die Christologie bilden das Herzstück der *Theology of Reconstruction*. Jesus wird nicht nur als der Gründer des christlichen Glaubens, sondern als der eine Mensch portraitiert, der die radikale Logik der Liebe verkörpert. Seinetwegen beinhaltet die Ethik des Wiederaufbaus einen Kampf für die Liebe, in der Liebe und durch die Liebe. Dies äußert sich in der Logik des Gebens und Teilens, darin, dass man den oder die andere nach seinem/ihrer durch und durch menschlichen Bild erschafft, eine konkrete, auf der Menschenwürde basierende Solidarität übt und eine neue Welt zulässt, in der durch die Liebe alle eins werden (1993: 191 ff.).

Auch wenn Kä Mana sich nicht auf Tshiamalengas Einsichten stützt, setzt er letzten Endes genau das um, was Letzterer der afrikanischen Theologie empfohlen hat: Er dekonstruiert und rekonstruiert. Oder, wie es Valentin Dedji (2003: 141) formuliert:

Er [Kä Mana] macht sich nicht nur zügig daran, den größten Teil der theologischen, ideologischen und sozialen Theorien, die die intellektuellen Debatten in Afrika bislang geprägt haben, zu dekonstruieren, sondern schlägt auch alternative Muster des kreativen Denkens und rekonstruktiven Handelns vor. Er veranschaulicht den Grundsatz, wonach etwas, das wiederaufgebaut – rekonstruiert – werden soll, zunächst auseinandergenommen – dekonstruiert – werden muss.

2.2 Villa-Vicencio und die *Theology of Reconstruction*

1992 veröffentlichte Charles Villa-Vicencio ein Buch mit dem Titel *A Theology of Reconstruction: Nation-Building and Human Rights*. Dieses Buch geht der Frage nach, was es bedeutet, die Befreiungstheologie in eine Theologie des Wiederaufbaus (*reconstruction*) umzuwandeln. Die Rolle der rekonstruktiven Theologie wird im Licht des nationalen Aufbaus, des Gewichts der toten Generationen, der Rechtsstaatlichkeit und der Werte, der Menschenrechte, der Politik, der Wirtschaft und des Rechts auf Glauben untersucht.

Laut Villa-Vicencio sind die Themen der ökonomischen Gerechtigkeit und des spirituellen Empowerments der Armen für die Zeit des Wiederaufbaus in Südafrika, Osteuropa, Lateinamerika und andernorts nach wie vor relevant. Neben den besonderen Erfordernissen des jeweili-

gen Kontexts seien vier historische Verschiebungen zu berücksichtigen, die auf globaler Ebene stattgefunden haben, nämlich:

das Scheitern der wirtschaftlichen und politischen Strukturen Osteuropas; der Zusammenbruch eines in den Ländern der Dritten Welt weitverbreiteten Glaubens an utopische sozialistische Ideale; die Tatsache, dass es dem Kapitalismus westlicher Prägung nicht gelungen ist, den Bedürfnissen der Armen gerecht zu werden; [und] die neue Erkenntnis, dass die Armen sich selbst unter den widrigsten Bedingungen erheben, um ihre Rechte einzufordern (Villa-Vicencio 1999: 163).

Vor diesem Hintergrund wird das Empowerment der Armen zu einem Schlüsselbegriff in Villa-Vicencios Wiederaufbau-Agenda. Die Theologie, so seine Forderung, solle sich für die Menschenrechte und die Förderung der Demokratie im Sinne einer „Anerkennung der Unterschiedlichkeit und des Rechts auf Abweichung“ einsetzen und sich in „Angelegenheiten des Konstitutionalismus, der Rechtsstaatlichkeit, der Menschenrechte und der freien Wahlen als einer Basis für die Inangriffnahme der wirtschaftlichen Probleme der Armen“ einmischen (Villa-Vicencio 1999: 168).

Villa-Vicencio (1999: 164–167) formuliert acht theologische Punkte als Vorschläge für ein kirchliches Engagement zur Förderung einer alternativen oder gerechten Ökonomie, die die Armen begünstigt:

- (1) Theologie als Diskurs über das Wohlergehen der göttlichen Schöpfung, was sich in einer gebührenden Achtung vor Menschenwürde, Solidarität und Umwelt ausdrückt: Kein Mensch und keine Ordnung der Natur dürfen unnötiger Ausbeutung ausgesetzt sein;
- (2) Engagement für einen ausgeglichenen Haushalt, der jedoch als Ausdruck des theologischen Ideals von einer alternativen Ökonomie die Armen begünstigt;
- (3) dass die Kirche mit den betreffenden Ökonomen, politischen Aktivisten und ausgebeuteten Armen zusammenarbeitet, um Situationen zu korrigieren, die die Reichen reicher und die Armen ärmer machen (transnationale Konzerne, Monopolgeschäfte, arbeitssparende Technologien usw.);
- (4) dass die Kirche wieder neu danach fragt, ob eine bestimmte Wirtschaftsordnung die Belange der Armen fördert;
- (5) dass zur Unterstützung spezifischer Modelle des wirtschaftlichen Wachstums und der Verteilung zugunsten der Armen und der Benachteiligten Kleinunternehmen und informelle Handels- und landwirtschaftliche Genossenschaften ermutigt und vor Übergriffen großer Konzerne geschützt werden;
- (6) dass das Problem der Umweltverschmutzung durch die industrielle Wirtschaft ernsthaft angegangen wird (Mugambi & Vähäkangas 2001; RAT 2004);
- (7) dass die Kirche sich der praktischen Dimensionen einer theologischen Arbeit bewusst wird, die den Kampf für ein gerechtes Wirtschaftssystem im Sinne der Bibel unterstützt. Der biblische Gott ergreift Partei für die Armen und Notleidenden (Lev 25; Ex, Amos; Mt 25,31–46; Lk 1,46–56; usw.);
- (8) dass die Kirche den legitimen Einwand von Ökonomen zur Kenntnis nimmt, wonach „Theologie kein Getreide wachsen lässt und keine Häuser baut!“ Trotzdem muss die Theologie ihrer Aufgabe nachkommen, den Kampf um ein gerechtes Wirtschaftssystem auf das Fundament biblischer Befreiungstraditionen zu stellen.

In der *Theology of Reconstruction* nach Villa-Vicencio werden „Ubuntu“ und *Freiheit* als ethische Werte betrachtet. *Ubuntu* (Menschlichkeit) ist eine zentrale Kategorie afrikanischer Traditionen und wird als die organische Ganzheit der Menschheit begriffen: eine Ganzheit, die sich in anderen und durch andere verwirklicht. Diese Vorstellung sieht Villa-Vicencio in dem Xhosa-Sprichwort *Umuntu ngumuntu ngabantu* verdichtet: „Ein Mensch ist ein Mensch durch Menschen“. Seiner Auffassung nach hat *Ubuntu* mit der Erkenntnis zu tun, „dass wir zum Besseren oder zum Schlechteren hin durch eine Vielzahl von anderen geformt werden, mit denen wir un-

ser Leben teilen“. *Ubuntu* ist ein Gefüge aus sinnvollen Beziehungen wie Verwandtschaft durch Bluts-, eheliche oder sogar gemeinschaftliche Bande, die von der traditionellen afrikanischen Kultur hochgehalten werden (Villa-Vicencio 1999: 169; Mugambi & Smit 2004: 83–111). Freiheit ist ein menschlicher Grundwert, der nicht an einem Tag und auch nicht ein für alle Mal verwirklicht wird, sondern eher einen unvollendeten Prozess darstellt (Villa-Vicencio 1999: 171). Nelson Mandela (1994: 616 f.), die südafrikanische Ikone des Freiheitskampfes, erklärt, dass sogar seine Befreiung aus dem Gefängnis nur ein erster Schritt auf einem längeren und beschwerlichen Weg gewesen sei.

2.3 Mugambi und die Rekonstruktionshermeneutik

Nach seinem 1991 veröffentlichten Artikel hat sich Mugambi von 1995 an und auch noch in späteren Jahren (2003) intensiver mit dem Aspekt der Rekonstruktion oder des Wiederaufbaus beschäftigt. Auf der Generalversammlung der AACC Anfang 1990 in Nairobi wurde der Wiederaufbau als neues Paradigma für eine afrikanische christliche Theologie vorgeschlagen und angenommen (AACC 1991). Mugambi zufolge (1995: 2) handelt es sich hierbei um einen multidisziplinären Ansatz, weil *Reconstruction* für Gesellschafts-, Wirtschafts- und Politikwissenschaftler gleichermaßen und überdies für afrikanische Theologen jedweder doktrinen Provenienz interessant sein sollte: Die Aufgabe des sozialen Wiederaufbaus macht nicht an konfessionellen Grenzen Halt. Seiner Einschätzung nach wurde das Konzept der Befreiung „eng mit englischsprachigen protestantischen Theologen in Verbindung gebracht und zuerst durch lateinamerikanische und afroamerikanische Theologen bekannt gemacht“, während die Inkulturati- on „mit einigen afrikanischen katholischen Theologen in Verbindung gebracht und zunächst durch katholische Missionswissenschaftler, namentlich Aylward Shorter, bekannt gemacht“ wurde (Mugambi 1995: 2). Mugambis *Theology of Reconstruction* oder, besser, die christliche Theologie des sozialen Wiederaufbaus nimmt verschiedene Ebenen in den Blick, die den persönlichen, kulturellen, kirchlichen, politischen, wirtschaftlichen, ästhetischen, moralischen und theologischen Bereich umfassen (Mugambi 1995: 15 ff.; 2003: 36–60). Was das methodologische Vorgehen betrifft, durchläuft Mugambis *Theology of Reconstruction* „vier Phasen der intellektuellen Aktivität, nämlich die deskriptive, die präskriptive, die perspektivische und die postulierende Phase“ (Mugambi 2003: 218).

Mugambi zufolge (1995: xv) wird die „Neue Weltordnung“ ein neues Verständnis der Kirche oder eine neue Ökumene und eine entsprechende neue Theologie erfordern, die „eher rekonstruktiv als destruktiv“ und „eher inklusiv als kompetitiv“ sein sollte. Mugambi (1995: 13) räumt ein, dass die Vorstellung des Konstruierens und Wiederaufbaus von den Ingenieurs- und Sozialwissenschaften inspiriert ist. Gleichwohl versucht er, sie als theologisches Paradigma zu formulieren. Nehemia (in dem gleichnamigen Buch) und Jesus (in Mt 5–7) werden als Vorbilder in „rekonstruktiven theologischen Texten“ betrachtet. Laut Mugambi (2003: 74) erfordert die Aufgabe oder die Ethik der Rekonstruktion, dass alle Mitglieder der Gemeinschaft ihren Beitrag leisten. Professionelle und ungelernete Mitglieder sind gleichermaßen aufgerufen, ihre Expertise oder Arbeitskraft zum Gemeinwohl der gesamten Gemeinschaft freiwillig an derjenigen Stelle des Wiederaufbauprozesses einzubringen, wo sie gebraucht wird. Mit anderen Worten: Jeder ist dafür verantwortlich, zum Aufbau besserer kirchlicher und ziviler Gemeinschaften in Afrika beizutragen. Auch wenn man ihm



einen Mangel an Originalität vorgeworfen hat, kann Mugambi doch das Verdienst für sich beanspruchen, dass er die Notwendigkeit einer soliden Grundlage für eine neue Ökumene betont hat, die den alten Antagonismus zwischen den afrikanischen christlichen Kirchen durch eine Herangehensweise ersetzt, die den Schwerpunkt auf Zusammenarbeit und Freundlichkeit legt (Dedji 2003: 87).

Einige Bibelwissenschaftler haben das Paradigma des Wiederaufbaus übernommen und begonnen, es als Werkzeug der Bibelhermeneutik zu verwenden. So bietet Manus eine rekonstruktive Lesart der Vertreibung der Händler aus dem Tempel in Mk 11,15–19. Seine rekonstruktive Auslegung klärt zunächst den gesellschaftlichen und historischen Hintergrund der Geschichte und analysiert sodann den Text bei Markus und die entsprechenden Versionen bei den anderen Synoptikern und bei Johannes. Als Ergebnis seiner Analyse hält er unter anderem fest, dass das Handeln Jesu uns dazu herausfordert, zuallererst uns selbst wiederaufzubauen und erst dann als „Salz der Erde und Licht der Welt“ in unsere Umgebungsgesellschaft hinauszugehen. Diese Schlussfolgerung basiert auf der Deutung von Mk 11,11–19, die Jesus letztlich als Wiedererbauer interpretiert: als „Wiedererbauer des dem Niedergang verfallenen religiösen und kultischen Zentrums der Nation“ und als „Wiedererbauer des spirituellen Wohlergehens derer, die im Tempel beteten“ (Manus 2003: 116). Manus (2003: 106) ist der erste afrikanische Wissenschaftler, der je versucht hat, „zu zeigen, wie Mugambis *Theology of Reconstruction* auf dem Wege einer interkulturellen Hermeneutik [d. h. Bibelexegese] weiter gestärkt werden kann“. Es ist eigenartig, dass Mugambi in seiner wichtigsten späteren Publikation nicht auf diese hervorragende Arbeit Bezug nimmt, die seinen Ansatz unterstützt. Das darin enthaltene Kapitel über „Rekonstruktive Bibelhermeneutik in Afrika“ (Mugambi 2003: 150–153) erwähnt weder Manus' Beitrag noch irgendeine andere relevante Veröffentlichung. Gleichwohl soll im vorliegenden Artikel, der, wenn auch in je besonderer Weise, sowohl von Mugambi als auch von Manus inspiriert ist, eine andere Möglichkeit vorgestellt werden, die Hermeneutik der Rekonstruktion von der Bibelwissenschaft oder, genauer, von der Bibelübersetzung her zu stärken.

Demgegenüber unternimmt Farisani (2004: 56–82) den Versuch, Röm 12,1–2 im Licht des Wiederaufbauparadigmas zu lesen. Sein Modell einer rekonstruktiven Hermeneutik scheint Meinungen einiger Exegeten zu Röm 12,1–2 zu den verschiedenen Ebenen von *Reconstruction* in Beziehung zu setzen, die Mugambi 1995 definiert hat. In einer Abschlussbemerkung würdigt er, dass Mugambi und andere die Bedeutung des Wiederaufbauparadigmas gerade im Hinblick auf die Fragen erkannt hätten, die durch die sich verändernde Situation in Afrika aufgeworfen würden. Farisani scheint Mugambis Gegenüberstellung von Inkulturation/Befreiung einerseits und *Reconstruction* andererseits korrekt gelesen zu haben. Letztere ist im Kontext des postkolonialen sozialen Wiederaufbaus entstanden, während Erstere im Kontext des Kolonialismus verortet ist. Demnach läge der Schwerpunkt der Inkulturationstheologie darauf, das Evangelium für afrikanische Kulturen relevant zu machen, während die Befreiung darauf fokussiert wäre, die Armen und Unterdrückten aufzurichten. Die *Theology of Reconstruction* „legt ein proaktives Vorgehen nahe, das die Armut anprangert und Armut in der Gesellschaft beseitigt“ (Farisani 2004: 78).

Zusammenfassend lässt sich *Reconstruction* als ein hermeneutisches Paradigma beschreiben, das nicht nur von Einzelnen (Tshiamalenga, Kä Mana, Villa-Vicencio und Mugambi), sondern auch von Gemeinschaften sowohl katholischer als auch protestantischer Prägung (SECAM, AACC) vorgeschlagen und unterstützt worden ist.

Es ist ermutigend, dass neben den genannten vier Wegbereitern, die dieses neue Paradigma auf philosophischer und theologischer Grundlage unterstützen, auch Bibelwissenschaftler wie Manus und Farisani diese Agenda zu der ihren gemacht haben. Inwiefern können Bibelübersetzungen in Afrika von dieser Entwicklung profitieren oder zu ihr beitragen?

3. Bibelübersetzung in Afrika

Um uns im Hinblick auf die Frage, inwiefern die Rekonstruktionshermeneutik der Bibelübersetzung in Afrika zugutekommen oder von dieser gestärkt werden kann, ein zutreffendes Bild zu machen, müssen wir zunächst die Geschichte der Bibelübersetzung auf diesem Kontinent ver-

stehen. Für dieses Unterfangen scheint – da der vorliegende Artikel meines Wissens der erste ist, der eine Verbindung zwischen der Rekonstruktionshermeneutik und einer wissenschaftlich fundierten Bibelübersetzung herzustellen versucht – der historische Ansatz am besten geeignet. Zuvor soll jedoch in aller Kürze dargestellt werden, was Bibelübersetzung bedeutet.

Jede Übersetzung oder jeder übersetzte Text (einschließlich der Übersetzungen biblischer Texte) setzt unterschiedliche Bezugsrahmen voraus: Kommunikationskomponenten (Teilnehmer, Texte und Medien), kognitive Rahmen (Zeichen, Gesten, Wörter, Ausdrücke, Bilder usw.), soziokulturelle Rahmen (religiöse Riten, soziale Verhaltensweisen, kulturelle Werte usw.) und organisatorische Rahmen (kirchliche Gemeinschaften, Bibelübersetzerteams, politische Machtverhältnisse). Es scheint angemessen, Übersetzung als einen komplexen vermittelten Kommunikationsakt (Wilt 2003: 27–80; Wendland 2004: 84) oder als einen Akt der interkulturellen Vermittlung zu definieren (Cronin 2003: 124; Loba-Mkole 2005: 19; 2008: 179 f.). Die Herangehensweisen sind vielfältig: wortwörtlich, funktional, deskriptiv, textlinguistisch, relevanzbasiert, interpretierend, komparativ, professionell oder literarisch-rhetorisch (Wendland 2004: 47–80). Aus praktischen Gründen halte ich mich im vorliegenden Beitrag an jene Definition, der zufolge Bibelübersetzung darin besteht, in der Empfängersprache das in puncto Bedeutung und Stil nächstmögliche natürliche Äquivalent der sendersprachlichen Botschaft zu reproduzieren (Nida & Taber 1969: 12). Nidas funktional-äquivalenter Ansatz ist in Afrika und darüber hinaus der bekannteste. In mehreren afrikanischen Übersetzungsprojekten, die sich auf die besagte Methode berufen, könnte dieser Ansatz allerdings noch stärker ausgeprägt sein und in einem größeren Umfang Anwendung finden. Doch vielleicht fördert ein Blick auf die Geschichte des Bibelübersetzens in Afrika einige nützliche Einsichten zutage, die die Notwendigkeit einer qualitativen Verbesserung nachvollziehbar machen. Im Folgenden soll diese Geschichte in zwei Abschnitten dargestellt werden: der Zeit der frühen Übersetzungen und der Zeit der modernen Übersetzungen.

3.1 Frühe Übersetzungen (3. Jahrhundert v. Chr. bis 6. Jahrhundert n. Chr.)

Die Geschichte der Bibelübersetzungen in Afrika reicht zurück bis ins dritte vorchristliche Jahrhundert, als die hebräische Bibel im ägyptischen Alexandria ins Griechische übersetzt wurde. Diese berühmte Übersetzung ist unter dem Namen *Septuaginta* bekannt (LXX), der auf die 70 mit ihrer Erarbeitung beauftragten Ältesten verweist. Allerdings sprechen der *Aristeasbrief* und in seinem Gefolge auch Josephus (*Ant.* 12.2.13) von 72 Ältesten (jeweils sechs für einen der zwölf Stämme Israels). Bei einigen Kirchenvätern wie Augustinus und dem heiligen Hieronymus ist von 70, in einer jüdischen Quelle (*Soferim* I,6 f.) dagegen von lediglich fünf Ältesten die Rede. Alle diese Zahlen haben symbolische Bedeutung. Die 72 steht für eine große Beteiligung sämtlicher israelitischer Stämme; die 70 bezieht sich auf die Ältesten, die Mose zum Sinai begleiteten, wo er Gottes Gebote in Empfang nehmen sollte, und damit auf das ganze Volk Israel; und die Zahl fünf erinnert an eines der Bücher des Pentateuchs oder an die Tora insgesamt. Obwohl sie auf afrikanischem Boden tätig waren, liegt es auf der Hand, dass die Übersetzer der LXX keine Afrikaner und dass weder die Ausgangssprache (Hebräisch) noch die Zielsprache (Griechisch) afrikanisch waren. Dennoch konnten Afrikaner aus Alexandria von dieser Übersetzung profitieren, weil sie zum öffentlichen Gebrauch in die Bestände der dortigen königlichen Bibliothek aufgenommen wurde und später bei den frühchristlichen Gemeinden in Nordafrika in Umlauf kam.

Ein weiteres Medium der Interaktion zwischen Bewohnern Nordafrikas und den biblischen Texten war bis gegen Ende des 2. nachchristlichen Jahrhunderts die alte lateinische Übersetzung *Vetus Itala*, die auf der Septuaginta und auf griechischen Handschriften des Neuen Testaments basierte. Anfangs erlebte die lateinische christliche Literatur in Nordafrika mit Schriftstellern wie Clemens von Alexandria (150–216), Tertullian (155–230), Origenes (185–254), Athanasius dem Großen (293–373), Augustinus von Hippo (354–430) und vielen anderen eine Blütezeit. Die Bibelzitate in den Werken dieser afrikanischen Kirchenväter und kirchlichen Autoren sind wichtige Quellen nicht nur für die Erforschung von Techniken der Bibelübersetzung, sondern auch für die Rekonstruktion der frühesten Handschriften des Neuen Testaments. Diese Zitate gehören zum „rekonstruierten Text des Neuen Testaments“ (Petzer 1994: 11) und sind sogar „absolut

unverzichtbar für jedwede Neubewertung der Überlieferungsgeschichte des neutestamentlichen Texts“ (Ehrman 1994: 134). In Sachen Textkritik spielen die alten lateinischen und patristischen Zitate für die Weitergabe des neutestamentlichen Texts eine ähnliche Rolle wie die LXX für das Alte Testament:

Viele Handschriften der lateinischen Bibel sind deshalb so wichtig, weil sie auf einen Text zurückgehen, der älter ist als viele der erhaltenen griechischen Handschriften (im Falle des Neuen Testaments) oder als der masoretische Text oder die Septuaginta (im Falle des Alten Testaments) (Bogaert 1996: 426; vgl. auch Loba-Mkole 1999: 115).

Nach Einschätzung von Johan Lust bleibt die Septuaginta „sogar nach der Entdeckung der Schriftrollen vom Toten Meer [...] eines der wichtigsten, wenngleich indirekten Zeugnisse des hebräischen Texts“ (Lust 2002: 17 f.; Cook 2005: 539). Selbst die Vulgata des heiligen Hieronymus (4.–5. Jh. n. Chr.) scheint sich in einigen wenigen Fällen mehr auf die Vetus Latina und die LXX als auf die hebräische Bibel zu stützen.

Die frühesten Bibeln, die von Afrikanern in eine afrikanische Sprache übersetzt wurden, sind möglicherweise die ägyptischen oder koptischen Bibelübersetzungen. Die Gemeinsprache der ersten Christen Unterägyptens war bekanntlich Latein, doch unter den Einheimischen wurde Koptisch – will sagen: Bohairisch, Sahidisch, Achmimisch, Fayyumisch und andere Dialekte – gesprochen. Bibelübersetzungen in diesen Dialekten gehen größtenteils auf das dritte oder vierte nachchristliche Jahrhundert zurück. Die bedeutendsten der erhaltenen koptischen Bibelübersetzungen sind auf Bohairisch oder Memphitisch (dem in Memphis und Alexandria gesprochenen Dialekt) und auf Sahidisch (dem Idiom der oberen Thebaïs) verfasst. Bohairisch war seit dem 11. oder 12. Jahrhundert die Standardsprache der Kirche in Ägypten. Einige größere Fragmente biblischer Texte und die Handschriften aus der gnostischen Bibliothek von Nag-Hammadi sind auf Sahidisch erhalten. Daneben wurden einige wenige achmimische (z. B. Teile des Johannesevangeliums aus dem 4. Jh.) und fayyumische Fragmente gefunden (z. B. Apg 7,14–28; 9,28–39).

Afrika hat sowohl bei der Übersetzung als auch bei der Rekonstruktion biblischer Texte eine wichtige Rolle gespielt. Es stellte einen Ort (Alexandria), an dem die hebräische Bibel übersetzt werden konnte, und Gelehrte zur Verfügung, die mit ihren Übertragungen ins Lateinische oder Koptische einen enormen Beitrag zur kritischen Überlieferung und Rekonstruktion der Bibel leisteten. Überdies werden einige Handschriften des alexandrinischen Texttyps (die *Codices Sinaiticus*, *Vaticanus* und *Alexandrinus*, alle aus dem 4. Jh. n. Chr.) in der Textkritik des Neuen Testaments als Zeugnisse erster Ordnung (Kategorie I) eingestuft. Und schließlich ist zu erwähnen, dass die Papyri – bei einigen von ihnen handelt es sich um die ältesten neutestamentlichen Textzeugnisse seit der Zeit vor 150 n. Chr. – allesamt in Ägypten hergestellt wurden.

Weitere frühe in Afrika angefertigte Textfassungen sind die äthiopischen Übersetzungen aus dem 4. bis 6. Jahrhundert n. Chr. Die Septuaginta wurde von mehreren Übersetzern ins Altäthiopische oder Ge'ez übertragen. Die äthiopische Bibelübersetzung ist die einzige, in der das Buch Henoch auf uns gekommen ist, das sowohl die jüdischen Überlieferungen als auch die neutesta-



mentliche Theologie beeinflusst hat. So wird Henoch 1,9 in Jud 14–15 ausdrücklich zitiert. Auch bei den Schriftstellern der patristischen Zeit stand das Buch Henoch in hohem Ansehen. Clemens von Alexandria, Tertullian, Origenes und Augustinus hielten das Buch für ein echtes Werk des Patriarchen. Später verlor es an Glaubwürdigkeit und wurde nicht länger zitiert. Gleichwohl hat die moderne Exegese seine Bedeutung für das Verständnis der neutestamentlichen Theologie (die Gestalt des Menschensohns, apokalyptische Literatur usw.) hervorgehoben (Charles 1893; Charlesworth 1985). Zu erwähnen ist, dass die Beschäftigung mit der Bibel in Äthiopien nicht erst mit den Übersetzungen ins Ge'ez begonnen hat, sondern bis in die alt- und die neutestamentliche Zeit zurückreicht (man denke etwa an die Geschichte der Königin von Saba in 1 Kön 10,10–13 und 2 Chr 9,1–12 und an die des äthiopischen Eunuchen in Apg 8,26–40). Dennoch drang die Bibelbewegung, die sich von Nordafrika bis zum Horn von Afrika erstreckte, nicht ins subsaharische Afrika vor, das sich bis zur Zeit der Missionare gedulden musste.

Aus Sicht einer rekonstruktiven Hermeneutik ist die Geschichte der frühen Bibelübersetzungen Teil des fortlaufenden Prozesses der Sammlung und kritischen Wiederherstellung biblischer Quellentexte. Der alexandrinische Text gilt in der Wissenschaft nach wie vor als der bestmögliche Vertreter des Originals, doch es bleibt noch sehr viel zu tun, ehe die Beschaffenheit des Urtexts und sein Verhältnis zu den Autographen bestimmt werden kann (Petzer 1994: 35 f.; Omanson 2006: 21*). Rekonstruktion, so könnte man es in Anlehnung an H. D. Betz formulieren, ist der Dreh- und Angelpunkt der gesamten neutestamentlichen (oder biblischen) Forschung. Das Neue Testament (oder die Bibel) selbst ist das Ergebnis einer Rekonstruktion. Das Neue Testament (oder die Bibel) ist aus Tausenden von Handschriften und Fragmenten rekonstruiert worden, und dieser Prozess ist bis heute nicht abgeschlossen (Betz 2001: 6). Daher fordert ein rekonstruktives Paradigma die gegenwärtige und zukünftige afrikanische Bibelwissenschaft dazu heraus, sich gemeinsam mit anderen Kolleginnen und Kollegen textkritisch zu betätigen und auf diese Weise der langen Tradition herausragender Schriftüberlieferungen auf dem Kontinent gerecht zu werden.

3.2 Übersetzungen in missionarischer Zeit (15. bis 21. Jahrhundert)

Phil Noss zufolge (1998: 75) war es „das missionarische Zeitalter, das die Bibelübersetzung zu den Sprachen südlich der Wüste Sahara brachte“. Die allererste biblische Übersetzung ist ohne Zweifel das Vaterunser auf Kikongo, das 1624 in der *Doctrina Christiana* der Jesuiten in San Salvador (Loanda, Angola) veröffentlicht wurde. Kikongo wird in Angola, in der Republik Kongo und in der Demokratischen Republik Kongo gesprochen. Die erwähnte Übersetzung basierte vermutlich auf einer portugiesischen Bibel. Etwa 200 Jahre später wurde mit dem Markusevangelium das erste biblische Buch in der Sprache der in Sierra Leona (Liberia) ansässigen Bullom herausgegeben. 1835, 19 Jahre später, erschien die erste vollständige Bibel auf Malagassi. Seit dem 19. Jahrhundert wird auf dem ganzen Kontinent de facto ununterbrochen an Bibelübersetzungen gearbeitet: „Was die Sprachen und die Übersetzer angeht, befindet es sich heute zweifellos auf seinem Höhepunkt“ (Noss 1998: 75). Allerdings handelt es sich bei den meisten Bibelübersetzungen in Afrika um Übersetzungen von Übersetzungen:

Interessanterweise basieren die meisten der vorliegenden Übersetzungen in Afrika nicht auf den originalsprachlichen, das heißt hebräischen, griechischen und aramäischen Quellentexten, sondern auf anderen Übersetzungen in den wichtigsten Sprachen der Kolonialmächte. Sie sind also sozusagen Übersetzungen von Übersetzungen! (Mojola 2002: 206 f.)

Was ist so schlimm an Übersetzungen von Übersetzungen? Diese Frage zieht womöglich andere nach sich, zum Beispiel: Was soll übersetzt werden? Wer übersetzt? Für wen? Warum wird überhaupt übersetzt? Wie sollte übersetzt werden? Antworten auf diese Fragen müssen Aspekte berücksichtigen, die die Beschaffenheit des Quellentexts, die Identität der Übersetzenden, die Bedürfnisse und Kompetenzen der Zielgruppe, die Gründe für die Übersetzung sowie die Prinzipien und Verfahrensweisen des Übersetzens betreffen. Die Beantwortung dieser Fragen wird letztlich auch helfen, herauszufinden, ob es gut oder schlecht ist, Übersetzungen zu übersetzen. Bei einem von den UBS (United Bible Societies) finanzierten Übersetzungsprojekt geht man in der Regel davon aus, dass diese Fragen wie folgt beantwortet werden: Der Quellentext muss in

der Originalsprache des Urtexts (Hebräisch, Aramäisch und Griechisch) vorliegen – was bei einigen wenigen Übersetzungen wie „The Gospels of Matthew and John in the Ga Language“ (1843), der „Afrikaans Bibel“ (1933), der „Biblia Habari Njema“ auf Swahili (1995) und der „Malagasy Common Language Bible“ (2003) der Fall ist; die Übersetzerinnen und Übersetzer sollten die Zielsprache zur Muttersprache und eine fundierte bibelexegetische Ausbildung haben; und Zielgruppe sind insbesondere die christlichen, aber auch die nichtchristlichen Muttersprachler vor Ort. Obwohl eine Bibelübersetzung natürlich auf die Teilhabe am Geheimnis der Reich-Gottes-Verkündigung abzielt, verfolgt sie darüber hinaus oft noch andere Ziele (z. B. leichte Verstehbarkeit für die Mehrheit, literarische oder liturgische Sprachebene usw.). Sind die Gründe und Ziele erst einmal spezifiziert, können die entsprechenden methodischen Entscheidungen getroffen werden. So empfiehlt sich für ein Übersetzungsprojekt, das vor allem an einem leichten, aber adäquaten Verständnis bei der Mehrheit der Zielgruppe interessiert ist, die funktionale Äquivalenz. In diesen Kernforderungen lässt sich die Bibelübersetzungsethik der UBS zusammenfassen, zumindest soweit sie auf den von Eugene A. Nida und Charles Taber (1969; s. auch Wilt 2003) formulierten Übersetzungsprinzipien basiert. Daraus muss man schließen, dass mit vielen UBS-Bibelübersetzungen in Afrika etwas nicht stimmt, weil diese – entgegen der UBS-Politik, die empfiehlt, dass der originalsprachliche Bibeltext als Ausgangstext dient – auf der Grundlage anderer Übersetzungen erarbeitet worden sind. Um hier Abhilfe zu schaffen, wird es nötig sein, dass die Verantwortlichen der Übersetzungsprojekte stets auf der Höhe der Zeit sind (Mojola 2002: 212).

Die obige Situationsbeschreibung legt den Gedanken nahe, dass die Bibelübersetzungspraktiken der UBS in Afrika, was den zugrunde gelegten Ausgangstext betrifft, einer Rekonstruktion bedürfen. Ehe wir jedoch näher darauf eingehen wollen, wie eine solche Rekonstruktion aussehen könnte, lohnt es sich, nach der *Raison d'être* eines solchen Unterfangens zu fragen. Warum sollten sich heutige afrikanische Übersetzer die Mühe machen, originalsprachliche Ausgangstexte zu verwenden oder sich mit Textkritik zu beschäftigen? Die Frage scheint legitim, wenn man bedenkt, dass sogar einige frühe Christen auf afrikanischem Boden die Heilige Schrift nicht nur in einer Übersetzung (wie z. B. der LXX) lasen, sondern sogar Übersetzungen von Übersetzungen wie die *Vetus Latina* oder einige koptische Bibeln benutzten, die auf der Septuaginta basierten.

Dennoch hatten schon diese frühen Afrikaner ein ungutes Gefühl bei der Verwendung von Übersetzungen, und dafür lassen sich mehrere historische Gründe anführen. Einer davon war apologetischer Natur: Die Juden spotteten gerne über die Christen, wenn diese, statt sich mit den Originalquellen zu befassen, auf der Grundlage von Übersetzungen argumentierten. Ein zweiter Grund waren möglicherweise die heterodoxen oder häretischen Bibelauslegungen, die unter den Christen in Umlauf waren und die zum Teil aus Übersetzungen auf der Basis verfälschter Sekundärquellen resultierten. Um äußere wie innere Angriffe und Missverständnisse zu vermeiden, beschlossen die frühen afrikanischen Christen, die Heilige Schrift auf der Grundlage der Originaltexte zu revidieren oder zu übersetzen (vgl. die Revisionen der *Vetus Latina* sowie die Übersetzung der *Vulgata* und ihre Revisionen). Stehen die heutigen afrikanischen Christen, was äußere und innere Falschauslegungen, Verdächtigungen und Angriffe angeht, auf einem festeren Untergrund, sodass sie es sich getrost erlauben können, mit biblischen Texten zu arbeiten, die Übersetzungen von Übersetzungen sind? Hier erheben sich Zweifel, denn viele Leser gehen zu Recht oder zu Unrecht davon aus, dass jede



Übersetzung, die auf einer Sekundärquelle fußt – vor allem dann, wenn die „Originalquelle“ verfügbar ist –, in textkritischer Hinsicht nicht zuverlässig ist. Erlauben Sie mir, diesen Punkt an einem Beispiel aus Südafrika zu veranschaulichen:

Der erste Versuch, die Evangelien und die Psalmen aus der State Bible zu übersetzen, traf, als diese Übersetzung 1922 erschien, auf so harsche Kritik, dass man beschloss, mit einer komplett neuen Übersetzung aus den Originalsprachen zu beginnen (Hermanson 2002: 8 f.).

Würde aber, wenn man darauf bestünde, dass afrikanische Übersetzer die biblischen Originalsprachen und die Exegese beherrschen, nicht der Eindruck entstehen – da die betreffenden Parameter im Westen entwickelt worden sind –, man wolle eine koloniale Ideologie perpetuieren (Dube 2001: 152)? Allerdings scheint es eher kolonialistisch und herabsetzend zu sein, wenn afrikanische Bibelübersetzungen sich dort, wo ein „originaler“ Quellentext zur Verfügung steht, dennoch auf Sekundärquellen stützen müssen. So wäre etwa eine Bibel auf Lingala, die sich um eine sinntreue Übertragung „originaler“ Quellentexte bemüht, ein einzigartiger Beitrag zum postkolonialen Verständnis der Heiligen Schrift. Handelt es sich hingegen bei dieser Bibel auf Lingala beispielsweise um die Übersetzung einer französischen Bibel, dann wird sie die Denkweise der Leserinnen und Leser bewusst oder unbewusst mit französischen statt mit Begriffen der „originalen“ Quellentexte kolonialisieren. Die Vermittlung biblischer Inhalte in französischen Begriffen mag zwar für Franzosen, muss aber nicht unbedingt für Bangala oder andere lingalasp Sprachige Bibellesende angemessen sein. Das soll nicht heißen, dass jemand, dessen Muttersprache Lingala ist, keine französische Bibel lesen sollte. Er oder sie kann eine solche Übersetzung kritisch als eine zusätzliche Sekundärquelle verwenden, die – solange beide auf denselben „Originaltexten“ basieren – letztlich ähnliche Werte und Herausforderungen enthalten wird wie die Lingala-Übersetzung. Auf diese Weise würde vermieden, dass eine sekundäre Quelle zwischen dem „Originaltext“ und einem weiteren Sekundärtext vermittelt, und könnten sich die eine Sekundärquelle von der anderen emanzipieren.

Die Mehrheit der modernen afrikanischen Bibelübersetzungen (vom 15. Jahrhundert bis heute) sind Übersetzungen von Übersetzungen. Diese Praxis muss rekonstruiert werden, um Revisionen und Neuübersetzungen zu erarbeiten, die direkt auf den biblischen „Originalsprachen“ basieren. Diese Politik, die im Umfeld der UBS bereits existiert, muss in Afrika mit größerem Nachdruck durchgesetzt werden.

4. Schluss

Was die theologische Schule von Kinshasa angeht, begann die Rekonstruktionshermeneutik 1981 mit dem Philosophen und Theologen Tshiamalenga. 1984–1985 wurde sie vom SECAM und 1990–1991 von der AACC aufgegriffen und später von Theologen wie Villa-Vicencio (seit 1992), Kä Mana (seit 1993), Jesse N. K. Mugambi (seit 1995) und anderen in größerem Umfang vertreten. *Reconstruction* meint den Aufbau von – in politischer, wirtschaftlicher, kultureller, ethischer, ästhetischer, spiritueller und ökumenischer Hinsicht – *besseren* Gesellschaften und Christengemeinden in Afrika. Seit den ersten Anfängen der Geschichte der dokumentierten biblischen Präsenz auf dem Kontinent (vgl. die LXX) hat Afrika bei der Anwendung und Übersetzung der „originalen“ Quellentexte eine bedeutende Rolle gespielt. Ungeachtet dieser ehrwürdigen Tradition und der geltenden UBS-Politik, die ebenfalls empfiehlt, dass Übersetzungen auf der Grundlage der „originalen“ Quellen erarbeitet werden sollten, sind viele moderne Bibelübersetzungen in Afrika Übersetzungen von Übersetzungen.

Der vorliegende Beitrag hat einen Zusammenhang zwischen der Bibelübersetzung in Afrika und der Rekonstruktionshermeneutik hergestellt und die These vertreten, dass Erstere in zweierlei Hinsicht von Letzterer profitieren kann: Erstens kann eine rekonstruktive Hermeneutik ein stärkeres Bewusstsein dafür schaffen, dass die Rekonstruktion der Dreh- und Angelpunkt der Bibelforschung und -übersetzung ist und dass Übersetzungen von Übersetzungen durch Übersetzungen der „Originale“ abgelöst werden müssen. Durch die Verwirklichung einer solchen Politik der Übersetzung aus den „Originalen“ könnten die afrikanischen Bibelübersetzerinnen und -übersetzer den rekonstruktionshermeneutischen Prozess außerdem mit ihrem ganz eige-

nen Beitrag unterstützen. Gleichzeitig hat der vorliegende Artikel gezeigt, wie vorteilhaft es wäre, Mugambis Rekonstruktionshermeneutik mit einigen Beiträgen der theologischen Schule von Kinshasa und von Villa-Vicencio zu kombinieren. Während Mugambi für einen sozialen Wiederaufbau aus intellektueller Perspektive (durch deskriptive, präskriptive, perspektivische und postulierende Aktivitäten) eintritt, ist es der theologischen Schule von Kinshasa zu verdanken, dass sie das Rekonstruktionsparadigma auf ein breiteres philosophisches und theologisches Fundament gestellt hat (vgl. Tshiamalenga und Kä Mana). Villa-Vicencio postuliert zudem das politische und wirtschaftliche Empowerment der Armen durch ein demokratisches System und eine gerechte Wirtschaft als Grundlage für den Aufbau der Nation.

Bibliographie

- AACC (All Africa Conference of Churches). 1991, *The Church of Africa. Towards a Theology of Reconstruction*. Nairobi: AACC.
- Aland, Barbara & Joël Delobel (Hgg.). 1994, *New Testament Textual Criticism, Exegesis, and Early Church History. A Discussion of Methods*. Kampen: Kok.
- Betz, Hans D. 2001, Remarks of the SNTS President. In *Interpreting the New Testament in Africa*, hg. v. Mary Getui et al., 5–8. Nairobi: Acton.
- Bogaert, Pierre-Maurice. 1996, L'importance de la Septante et du 'Monacensis' de la Vetus Latina pour l'exégèse du livre de l'Exode (chap. 35–40). In *Studies in the Book of Exodus. Redaction-Reception-Interpretation*, hg. v. Marc Vervenne, 399–428. Löwen: University Press.
- Bujo, Bénézet & Juvénal Ilunga-Muya (Hgg.). 2003–2006, *African Theology. The Contribution of the Pioneers*. 2 Bände. Nairobi: Paulines.
- Charles, Robert Henry. 1893, *Book of Enoch*. Übersetzung aus dem Äthiopischen auf der Grundlage der von Prof. Dillmann besorgten Textausgabe. Oxford: Clarendon Press.
- Charlesworth, H. James. 1983, *The Old Testament Pseudepigrapha and the New Testament. Prolegomena for the Study of Christian Origins*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cilumba, Antoine N. Cibumba. 2001, *Wunder, Glaube und Leben bei Johannes. Eine exegetisch-hermeneutische Studie am Beispiel von Joh 3 im Hinblick auf die Inkulturationsaufgabe*. Bonn: Borengässer (Arbeiten zur Interkulturalität, 3).
- Cook, J. 2005, Some Novel Developments in Septuagint Research. *Old Testament Essays* 18(3): 531–541.
- Cronin, M. 2003, *Translation and Globalization*. London, New York: Routledge.
- Denaux, A. (Hg.). 2002, *New Testament Textual Criticism and Exegesis: Festschrift J. Delobel*. Löwen: Sterling; Paris: Peeters.
- De Saint Moulin, Léon. 1997, La perception du salut et de la libération à Kinshasa. *Revue Africaine de Théologie* 42: 203–233.
- Dedji, Valentin. 2003, *Reconstruction and Renewal in African Theology*. Nairobi: Acton.
- Dube, Musa Wenkosi. 2001, 'What I have written, I have written' (John 19:22)? In *Interpreting the New Testament in Africa*, hg. v. Mary Getui et al., 145–163. Nairobi: Acton.
- Ehrman, D. Bart. 1994, The Use and Significance of Patristic Evidence for NT Textual Criticism. In *New Testament Textual Criticism, Exegesis, and Early Church History. A Discussion of Methods*, hg. v. Barbara Aland & Joël Delobel, 118–135. Kampen: Kok.
- Farisani, Elelwani. 2004, Transformation and Renewal in Contemporary Africa (Rom 12:1–2). In *Text and Context in New Testament Hermeneutics*, hg. v. J. N. K. Mugambi & J. A. Smit, 56–82. Nairobi: Acton.
- Getui, Mary N. et al. 2001, *Interpreting the New Testament in Africa*. Nairobi: Acton.

- Hermanson, E. 2002, A Brief Overview of Bible Translation in South Africa. In *Contemporary Translation Studies and Bible Translation. A South African Perspective*, hg. v. A. J. Naudé & H. J. C. van der Merwe, 6–18. Bloemfontein: University of the Free State.
- Kä Mana & Kenmonge, Jean-Blaise. 1996, *Ethique écologique et reconstruction de l'Afrique. Actes du colloque international organisé par le CIPRE en juin 1996 à Batié*. Yaoundé: Clé.
- Kä Mana. 1993, *Théologie africaine pour temps de crise. Christianisme et reconstruction de l'Afrique*. Paris: Karthala.
- Kä Mana. 1994, *Christ d'Afrique. Enjeux éthiques de la foi africaine en Jésus-Christ*. Paris: Karthala; Nairobi: CETA; Yaoundé: Clé; Lomé: Haho.
- Kä Mana. 2000, *La nouvelle évangélisation en Afrique*. Paris: Karthala; Yaoundé: Clé.
- Kabasele Mukenge, André. 2005, *Lire la Bible dans une société en crise. Etudes d'herméneutique interculturelle*. Kinshasa: Médiaspaul.
- Loba-Mkole, Jean-Claude. 1999, Disclosure of the Messianic Secret in Mark 14:62? A Text Critical Response. *Neotestamentica* 33: 113–123.
- Loba-Mkole, Jean-Claude. 2005, *Triple Heritage. Gospels in Intercultural Mediations*. Kinshasa: CERIL; Pretoria: Sapientia.
- Loba-Mkole, Jean-Claude. 2008, History and Theory of Bible Translations. *Acta Patristica et Byzantina* 19: 169–184.
- Lust, Johan. 2002, Textual Criticism of the Old and New Testaments. In *New Testament Textual Criticism and Exegesis*, hg. v. A. Denaux, 15–31. Löwen: University Press.
- Mandela, Nelson. 1994, *Long Walk to Freedom*. Boston: Little Brown & Co.
- Manus, Chris U. 2003, *Intercultural Hermeneutics in Africa. Methods and Approaches*. Nairobi: Acton.
- Matand, Jean-Bosco B. 1998, L'herméneutique de l'inculturation dans Acts 15 et Gal 2,11–14. In *Inculturation de la vie consacrée en Afrique à l'aube du troisième millénaire. Acte du cinquième colloque international*, hg. v. J. Kalonga, 143–167. Kinshasa: Carmel Afrique.
- Mojola, A. O. 2002, Bible Translation in Africa. What Implications does the New UBS Perspective have for Africa? An Overview in the Light of the Emerging new UBS Bible Translation Initiative. In *Contemporary Translation Studies and Bible Translation. A South African Perspective*, hg. v. A. J. Naudé & H. J. C. van der Merwe, 202–213. Bloemfontein: University of the Free State.
- Mugambi, J. N. K. 1991, *The Future of the Church and the Church of the Future*. In AACC.
- Mugambi, J. N. K. 1995, *From Liberation to Reconstruction. African Christian Theology after the Cold War*. Nairobi: East African Educational Publishers.
- Mugambi, J. N. K. & Mika Vähäkangas (Hgg.). 2001, *Christian Theology and Environmental Responsibility*. Nairobi: Acton.
- Mugambi, J. N. K. 2003, *Christian Theology and Social Reconstruction*. Nairobi: Acton.
- Mugambi, J. N. K. & J. A. Smit (Hgg.). 2004, *Text and Context in New Testament Hermeneutics*. Nairobi: Acton.
- Naudé, A. J. & H. J. C. van der Merwe (Hgg.). 2002, *Contemporary Translation Studies and Bible Translation. A South African Perspective*. Bloemfontein: University of the Free State.
- Ngindu-Mushete, Alphonse. 1989, *Thèmes majeurs de la théologie africaine*. Paris: L'Harmattan.
- Nida, Eugene & Charles Taber. 1969, *The Theory and Practice of Translation*. Leiden: Brill.
- Njoroge, Nyambura J. & Musa W. Dube (Hgg.). 2001, *Talitha Cum! Theologies of African Women*. Pietermaritzburg: Cluster.

- Noss, Philip. 1998, Methods of Bible Translation: An Ecumenical Approach. *Revue Africaine des Sciences de la Mission* 8: 74–95.
- Omanson, Roger L. 2006, *A Textual Guide to the Greek New Testament. An Adaptation of Bruce M Metzger's Textual Commentary for the Needs of Translators*. Stuttgart: Bible Society of Germany.
- Petzer, Jacobus H. 1994, The History of the New Testament – Its Reconstruction, Significance and Use in New Testament Textual Criticism. In *New Testament Textual Criticism, Exegesis, and Early Church History. A Discussion of Methods*, hg. v. Barbara Aland & Joël Delobel, 11–36. Kampen: Kok.
- Punt, Jeremy. 2004, Value of Ubuntu for Reading the Bible. In *Text and Context in New Testament Hermeneutics*, hg. v. J. N. K. Mugambi & J. A. Smit, 83–111. Nairobi: Acton.
- RAT (Revue Africaine de Théologie). 2004, *Ecologie et théologie africaine*. Kinshasa: Facultés Catholiques de Kinshasa.
- Rowland, Christopher (Hg.). 1999, *The Cambridge Companion to Liberation Theology*. Cambridge: University Press.
- SECAM (Symposium of Episcopal Conferences of Africa and Madagascar). 1985, *L'Eglise et la promotion humaine en Afrique aujourd'hui. Exhortation pastorale des évêques d'Afrique et de Madagascar* (Kinshasa, 15.–22. Juli 1984). Kinshasa: CEZ.
- Speckman, McGlory T. 2001, *The Bible and Human Development in Africa*. Nairobi: Acton.
- Tamrat, Tadesse. 1972, *Church and State in Ethiopia (1270–1527)*. Oxford: Clarendon Press.
- Tshiamalenga, Ntumba. 1974, La philosophie de la faute dans la tradition luba. *Cahiers des Religions Africaines* 8: 167–186.
- Tshiamalenga, Ntumba. 1981, Les quatre moments de la recherche philosophique africaine aujourd'hui. *Bulletin de Théologie Africaine* 3: 71–80.
- Tshibangu, Tharcisse. 1960, Vers une théologie de couleur africaine. *Revue du Clergé Africain* 15: 333–346.
- Ukpong, Justin S. 1996, The Parable of the Shrewd Manager (Luke 16:1–13). An Essay in the Intercultural Biblical Hermeneutic. *Semeia* 73: 189–210.
- Uzukwu, Elochukwu E. 1996, *A Listening Church. Autonomy in African Churches*. New York: Maryknoll.
- Vanneste, Alfred. 1960, D'abord une vraie théologie. *Revue du Clergé Africain* 15: 346–352.
- Vervenne, Marc (Hg.). 1996, *Studies in the Book of Exodus. Redaction-Reception-Interpretation*. Löwen: University Press.
- Villa-Vicencio, Charles. 1999, Liberation and Reconstruction. The Unfinished Agenda. In *The Cambridge Companion to Liberation Theology*, hg. v. C. Rowland, 153–176. Cambridge: Cambridge University Press.
- Villa-Vicencio, Charles. 1992, *Theology of Reconstruction*. Cambridge: Cambridge University Press. – Dt. Übers. 1995, *Gottes Revolution: gesellschaftliche Aufgaben der Theologie am Beispiel Südafrikas*, Freiburg i. Br. et al: Herder
- Wendland, Ernst R. 2004, *Translating the Literature of Scripture. A Literary-Rhetorical Approach to Bible Translation*. Dallas: SIL International.
- Wilt, Timothy. 2003, *Bible Translation. Frames of Reference*. Manchester, UK & Northampton, MA: St Jerome.

Projekte und Erfahrungen

Was mir von Herzen kommt Gedanken zu Quelle und Lauf der Bibelauslegung

CARLOS MESTERS

Río de Janeiro, 25. Januar 2005

Mein lieber Freund Milton,

vielen Dank für das Angebot, etwas für die Sonderausgabe der RIBLA¹ zu schreiben. Als ich dich nach dem Thema fragte, hast du geantwortet: „Etwas, das dir von Herzen kommt und mit der Bibelauslegung in Lateinamerika zu tun hat.“ Ich will versuchen, ein Thema wiederaufzugreifen, über das ich im *Boletim* des Centro de Estudos Bíblicos (CEBI) einige Zeilen geschrieben habe. Mag sein, dass mein Beitrag ein wenig zusammenhanglos wirkt, denn die Dinge, die von Herzen kommen, folgen nicht immer der Ordnung des Verstandes.

Eines Tages beschäftigte ich mich mit dem Psalm „Der Herr ist mein Hirte“, und ich dachte bei mir: Wenn ich *Hirte* sage, dann kommt mir eine Vorstellung von einem *Hirten* in den Sinn, die nicht dieselbe ist wie die der Person, die den Psalm verfasst hat. Und wenn ich *mein* Hirte bete, dann spreche ich von mir und nicht von der Person, die den Psalm verfasst hat. Und das Gefühl, beschützt zu sein, das ich empfinde, wenn ich sage: „Der Herr ist *mein* Hirte“, unterscheidet sich deutlich von der Erfahrung des göttlichen Schutzes, die jene Person dazu veranlasst hat, den Psalm zu verfassen. Und wenn ich *Herr* sage, denke ich an Jesus. Doch die Person, die den Psalm verfasst hat, konnte nicht an Jesus denken, weil sie viele Jahrhunderte vor der Geburt Jesu geschrieben hat.

Die drei grundlegenden Worte in diesem Satz: „Herr“, „mein“ und „Hirte“, die sowohl vom Verfasser des Psalms als auch von mir verwendet werden, sind wie drei *gleiche* Fenster in zwei *verschiedenen* Häusern. Wenn du aus dem Haus der Person, die den Psalm verfasst hat, durch diese drei Fenster siehst, dann wirst du etwas ganz anderes sehen, als wenn du aus meinem Haus durch die gleichen drei Fenster siehst.

Ein anderes Beispiel ist das Konzilsdokument *Dei verbum* über die Auslegung der Bibel. Zu Beginn des Dokuments haben sich die weit über 2000 Bischöfe, die sich in den 60er Jahren des vergangenen Jahrhunderts zum Konzil versammelt hatten, die Worte aus dem ersten Johannesbrief zu eigen gemacht und gesagt: „Was wir gesehen und gehört haben, künden wir euch“ (1 Joh 1,3). Mit diesem Satz beziehen sie sich auf das, was sie selbst, die Bischöfe, in jenen Tagen des Konzils hatten „sehen und hören“ können und was sie den Mitgliedern ihrer Diözesen jetzt mit diesem Dokument mitteilen wollen. Das „*wir*“, das im ursprünglichen Text für Johannes steht, steht nun im Konzilsdokument für die Bischöfe. Und die mit „*euch*“ angesprochenen Adressaten, die im ursprünglichen Text die Mitglieder jener kleinen Gemeinde in Asien waren, an die Johannes seinen Brief richtete, sind nun im Text der Bischöfe die Millionen katholischer Christen des 20. Jahrhunderts. Die Bischöfe gebrauchen *dieselben* Worte, *dieselben* Buchstaben wie Johannes, doch im Mund der Bischöfe werden diese Worte zum Vehikel einer gänzlich *anderen* Erfahrung. Alles hat sich verändert: die Empfänger, der Absender, der Inhalt, der Ort und die Zeit. Das Einzige, was gleichgeblieben ist, ist der Buchstabe der Bibel, der Umschlag, die Verpackung. Und ehrlich gesagt glaube ich, dass wir alle die Bibel auf diese Weise verwenden: Jesus, Petrus, Pau-

¹ *Revista de interpretación bíblica latinoamericana* (ursprünglich veröffentlicht in Nr. 50 [1.2005], 18-21).

lus, Luther, der heilige Franziskus, die kleine heilige Therese, die Bischöfe, die Pastoren, die Päpste, die Basisgemeinden, die Ordensleute, die Katholiken, die Protestanten, die Gläubigen, du, ich, alle! Wir alle versuchen unsere Erfahrungen mit Gott und dem Leben in den Worten der Bibel auszudrücken. Wir suchen in der Bibel nach Worten, mit denen wir das, was in der Seele, im Herzen und in der Praxis der Menschen geschieht, umkleiden und ausdrücken können.

Scheinbar verfahren wir nur dann nicht in der beschriebenen Weise, wenn wir im engeren Sinne des Wortes Exegese betreiben, das heißt mithilfe der wissenschaftlichen Analyse und der griechischen und hebräischen Philologie herauszufinden versuchen, was ein Text in der Epoche bedeutete, in der er geschrieben wurde. Ich sage „scheinbar“, denn die Realität ist eine andere. Ich erinnere mich an einen deutschen Exegeten, ich glaube, sein Name war Spitta. Er analysierte das Johannesevangelium nach streng wissenschaftlichen Kriterien und kam zu dem Schluss, dass der Text, wie wir ihn heute kennen, aus zwei früheren Texten zusammengesetzt ist: einem älteren und einem jüngeren. Der ältere Text habe keine Wunder enthalten. Die Wundererzählungen seien erst mit dem jüngeren Text dazugekommen. Später erfahren wir, dass dieser Exeget, Spitta, nicht an Wunder glaubt. Oder denken wir an die Theorie des nordamerikanischen Exegeten Michael Novak, der die wissenschaftliche Exegese mit der kapitalistischen Wirtschaftslehre kombiniert und zu dem Schluss kommt, die Propheten hätten weniger danebengelegt, wenn sie die wirtschaftlichen Verhältnisse ihrer Zeit etwas genauer analysiert hätten. Und was ist mit den Theorien von M. Noth, N. K. Gottwald und anderen über die Herkunft des Volkes Gottes in der Zeit der Richter? Ihre wissenschaftliche Exegese des biblischen Texts war vom Kontext des vergangenen Jahrhunderts beeinflusst. Das beste Beispiel ist Rudolf Bultmann, einer der größten Exegeten des letzten Jahrhunderts. Ausgehend von seinen schmerzlichen Erfahrungen als Militärkaplan im Ersten Weltkrieg (1914–1918) entwickelte er die *Formgeschichte* und die *Entmythologisierung*. Der direkte Kontakt mit den Soldaten in den entsetzlichen Schützengraben jenes absurden Krieges veranlasste ihn zu einer radikalen Neudeutung der biblischen Erzählungen. Die Liste der Beispiele ließe sich nach Belieben verlängern.

Deshalb, mein lieber Milton, glaube ich, dass dem niemand entkommt, so streng wissenschaftlich er auch vorgehen mag. Niemand kann seine eigene Sichtweise beiseitelassen, wenn er die biblischen Texte analysiert. Es gibt keine unwandelbare, vollkommen objektive Formulierung der Wahrheit, die, gegen jedwede Veränderung gefeit, die Jahrhunderte überdauert. Wir alle, ob wir es wollen oder nicht, kleiden unsere gegenwärtige Erfahrung in die uralten Worte der Bibel. Die Exegeten tun es, die Forscher, die Bischöfe, die Päpste, die Pastoren und die Missionare. Alles verändert sich – nur nicht die Hülle, die Verpackung, der biblische Text. Die Bibel ähnelt jenen typischen Trachten, die sich im Lauf der Jahre nicht verändern, aber in jeder Epoche, an jedem Ort und in jeder Generation von anderen Personen getragen werden. Du siehst jemanden auf der Straße und erkennst ihn oder sie an der Kleidung, erkennst, welche Funktion diese Person ausübt, welcher Arbeit sie nachgeht oder was für ein Fest sie feiert. Auf der Straße *erkennen* wir die Braut, den Priester, die Nonne, den Soldaten, den Polizisten oder den Rabbiner an ihrer Kleidung. Die Tracht der Bibel anzulegen bringt also einen gewissen *Wiedererkennungseffekt* mit sich. Alles ist anders: Absender, Empfänger, Zeit, Ort und Inhalt. Nur die Kleidung ist dieselbe. An der Kleidung erkennen wir die Person, und über die Kleidung gibt sich die Person uns zu erkennen und stellt sich uns vor.

Damit stellt sich folgende Frage: Warum versteifen wir uns so darauf, die Bibel als Hülle für unsere Gedanken, Nachforschungen, Ahnungen und Erfahrungen zu benutzen? Ich will eine



Antwort versuchen. Wer weiß: Vielleicht hast du eine andere Antwort. Ich bin neugierig darauf, sie zu hören! Hier ist meine:

Wenn jemand die Worte der Bibel gebraucht, um eine Erfahrung, die er erlebt hat, zu kommunizieren, dann sagt er damit, dass seine Erfahrung Teil eines Flusses ist, der in biblischer Zeit entspringt. Oder, besser noch, er bringt den Wunsch zum Ausdruck, aus demselben Brunnen zu trinken wie die Menschen in biblischer Zeit und sich von demselben Geist beseelt zu fühlen wie sie damals.

Dieser Gebrauch der Bibel ist sehr alt. So wurde die Bibel zur Zeit Jesu und in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten ausgelegt. Seltsamer- und glücklicherweise lebt diese uralte Tradition heute – gewissermaßen inkognito – in der Art und Weise wieder auf, wie das Volk der *Comunidades* die Bibel verwendet. Drei Dinge sind es, die die christliche Bibellektüre ausmachen: Familiarität, Freiheit und Treue.

Familiarität: Wir empfinden die Bibel als etwas, das uns, das zu unserer *Familie* gehört. Sie ist Ausdruck dessen, was wir sind und was wir erleben. Sie ist Ausdruck unserer Identität, die wir nicht aufgeben, sondern immer weiter vertiefen wollen. Deshalb versuchen wir unsere Erfahrungen in Worte der Bibel zu kleiden. In der Bibel fühlen wir uns zuhause. Sie ist unser Buch! Und weil sie *unser* Buch ist, können wir sie in Freiheit gebrauchen. Sie ist das Buch, das auf unserem

Nachttisch liegt, das Buch, das uns Identität gibt. Für uns wurde sie aufgeschrieben, wie der heilige Paulus sagt: „uns, die das Ende der Zeiten erreicht hat“ (1 Kor 10,11).

Das erinnert mich an Tomás, einen Landwirt aus der Nähe von João Pessoa. Er sagte Folgendes: „Als ich diesen Weg der Bibelschule begonnen habe, habe ich erlebt und gespürt, dass die Bibel kein Spaß ist. Dass sie einem viel abverlangt. Sie verlangt, dass man das lebt, was hört und mit der Zeit lernt. Da wurde mir klar, dass ich es nicht schaffen würde, diesen Weg weiterzugehen. Ich war kurz davor, die Bibelschule hinzuschmeißen. Ich hielt noch ein bisschen länger durch, und dann merkte ich, dass man selbst vergöttlicht wird, wenn man das Wort Gottes in sich hineinlässt. Dann ergreift es Besitz von einem, und man kann nicht mehr auseinanderhalten, was von Gott und was von den Menschen kommt. Und man erkennt auch nicht mehr wirklich, was Sein Wort und was das Wort des Volkes ist. So hat die Bibel in mir gewirkt. Danach konnte ich die Bibelschule nicht mehr hinschmeißen“ (zitiert nach *Palavra* 46 [1988/28]).

Diese Art, die Bibel zu benutzen, die Tomás hier beschreibt, erinnert uns an Maria, die Mutter Jesu. Als sie ihren Psalm verfasste, machte sie es genau wie Tomás: Sie kleidete ihre eigene Erfahrung mit Gott und dem Leben in Worte der Bibel. Ihr Psalm, das Magnifikat, ist eine schöne Patchworkdecke aus Stoffstücken, die praktisch alle dem Buch der Psalmen entnommen sind.



Freiheit: Wir gebrauchen die Bibel, um unsere im 21. Jahrhundert gemachten Erfahrungen auszudrücken. Wenn wir über Aussagen stolpern, die sich nicht mit der Sensibilität des heutigen Menschen vereinbaren lassen, nehmen wir uns die Freiheit, den Text zu überspringen oder nicht wörtlich zu nehmen. So lässt das Brevier der katholischen Kirche Psalm 109 (108) aus, der nur von Rache spricht. Jesus, Paulus und die ersten Christen erlaubten sich dieselben Freiheiten,

wenn sie aus dem Alten Testament zitierten: „Ihr habt gehört, dass zu den Alten gesagt worden ist [...]. Ich aber sage euch“ (Mt 5,21–22). Die Schriftgelehrten verurteilten Jesus im Namen der Bibel. Jesus beruft sich auf dieselbe Bibel, als er ihre Anklage zurückweist, und erklärt sich gewissermaßen zum neuen Auslegungsmaßstab, wenn er sagt: „Der Menschensohn ist Herr über den Sabbat“ (Mt 12,8). Die Treue der Schriftgelehrten zum Buchstaben der Bibel kann die Freiheit des Geistes nicht einsperren, der in Jesus wirkt und ihm einen neuen Schlüssel zum tieferen Sinn der Buchstaben und ein Kriterium an die Hand gibt, um den engstirnigen Fundamentalismus der Schriftgelehrten zu verurteilen.

Jesus nahm sich diese Freiheit nicht, um die Botschaft auf das Maß seines eigenen Denkens zurechtzustutzen, sondern um ihrer tieferen Absicht treu zu bleiben. „Ich bin nicht gekommen, um das Gesetz aufzuheben, sondern um es zu erfüllen“ (vgl. Mt 5,17). Seine Freiheit war Ausdruck seiner Treue. Das menschliche Gewissen ist sensibler geworden. Die Gewalt im Namen Gottes, die an vielen Stellen des Alten Testaments gerechtfertigt erscheint, wird heute nicht mehr akzeptiert. Wenn der Prophet Elija das, was er in jener Zeit im Namen Gottes mit den 400 Baalspropheten getan hat, heute täte, würde man ihn zweifellos zu einer lebenslangen Freiheitsstrafe verurteilen.

Treue: Wenn das neue Bewusstsein der Menschheit uns dazu veranlasst, bestimmte Stellen der Bibel in Frage zu stellen und anders zu erklären, dann tun wir das nicht, um die Bibel an unsere Denkweise anzupassen, sondern um der tieferen Intention der Bibel und des Lebens treu bleiben zu können und um die Quelle rein zu halten, aus der alles entsprungen ist und weiterhin entspringt.

Manchmal geschieht genau das Gegenteil. Wenn die exegetische Forschung beweist, dass meine Auslegung dem Buchstabensinn Gewalt angetan hat, dann verpflichtet mich die Treue dazu, meine Meinung zu ändern und dem Buchstaben treu zu sein. Der Buchstabe ist wie das Fundament eines Hauses. Zwar leben die Menschen im Haus und nicht in den Fundamenten, doch ein Haus ohne Fundamente ist wie auf Sand gebaut. Andererseits lässt die Reaktion nicht lange auf sich warten, wenn die Buchstabentreue die Freiheit des Geistes zu ersticken droht; dann heißt es sofort: „Der Buchstabe tötet, und nur der Geist kann den Buchstaben lebendig machen!“ (vgl. 2 Kor 3,6).

Das bedeutet, dass das grundlegende Kriterium oder die Quelle von allem nicht die Bibel und auch nicht die Bibelforschung, sondern die Erfahrung ist, die wir heute mit Gott und mit dem Leben machen, und dass ich nicht allein, sondern dass *ich* ein Teil der Gemeinschaft und ein Teil der Menschheit und mit ihr verbunden bin und von ihr meine Identität und Sensibilität erhalte. Oder, besser gesagt, dass das grundlegende Kriterium die Interaktion zwischen diesem Text aus der Vergangenheit und uns ist, die wir den Text heute lesen. Wir schreiben die Bibel gewissermaßen weiter. Das Wichtige ist der Dialog, das Teilen, das Zuhören ohne Dogmatismen sowohl untereinander als auch in Bezug auf unsere Vergangenheit und auf den Buchstaben. Sobald eine Einzelperson oder eine Gruppe den anderen ihre Sichtweise aufzwingt und im Namen Gottes Gehorsam verlangt, ohne auf die Allgemeinheit zu hören, ohne auf den Buchstaben zu hören, ohne auf den Geist zu hören, der heute weht, und ohne die Erfahrung von heute zu berücksichtigen, isoliert sie sich – und wenn sie noch so sehr meint, die Köpfe oder die Herzen erobern zu können.



Ich glaube, dass wir diese drei Grundzüge – Familiarität, Freiheit und Treue – vertiefen und sie nicht als drei unterschiedliche oder parallel verlaufende Wege, sondern als drei Stämme betrachten sollten, die aus derselben Wurzel hervorgehen. Nicht aus einer theoretischen Wurzel, sondern aus der Wurzel der Erfahrung mit Gott und dem Leben durch Jesus Christus.

Der wichtigste der drei Wege ist die Familiarität. Ich denke, dass es uns an Familiarität fehlt, dass wir uns in der Bibel nicht zuhause fühlen wie Tomás und Maria, wie Jesus und Paulus oder so, wie es *Doña Ángela* aus Aratuba, Ceará, nach einem Bibelkurs beschrieben hat: „Ich muss Ceará nicht verlassen, um die Bibel zu verstehen! Sie ist und wirkt genau hier!“ Die Familiarität verhindert, dass die Bibel, die Vergangenheit, sich in ein Religionsmuseum verwandelt; sie verhindert, dass der Fundamentalismus – ganz gleich, ob charismatisch oder befreiend – sich der Treue bemächtigt und die Freiheit in uns tötet. Die Familiarität erzeugt die eigentliche Freiheit der Söhne und Töchter im Haus der Eltern. Und ich denke, dass die aktuelle Praxis der *Comunidades* uns helfen kann.

Das Volk der *Comunidades* bringt, wenn es die Bibel liest, seine eigene Geschichte mit und hat die Probleme vor Augen, die aus der harten Realität seines Lebens erwachsen. Die Bibel erscheint wie ein Spiegel, wie ein *Sym-bol* (vgl. Hebr 9,9; 11,19) für das, was es selbst heute erlebt, und es entsteht eine tiefe Verbindung zwischen Leben und Bibel, die nach außen hin zuweilen wie ein oberflächlicher Konkordismus wirken mag. In Wirklichkeit handelt es sich um eine Glaubenslektüre, die der der ersten Christen (Apg 1,16–20; 2,29–35; 4,24–31) und der der heiligen Väter in den ersten Jahrhunderten der Kirchen sehr ähnlich ist. Ausgehend von dieser Verbindung zwischen Bibel und Leben machen die Armen *die beste Entdeckung von allen*: „Wenn Gott in der Vergangenheit mit jenem Volk war, dann ist er auch mit uns in diesem Kampf, den wir führen, um frei zu sein. Dann hört er auch unsere Klage!“ (vgl. Ex 2,24; 3,7). So entsteht unmerklich eine neue Erfahrung mit Gott und dem Leben, die zum entscheidendsten Kriterium der *leitura popular* [ein volks- und lebensnahes Bibellesen] wird und in ihren Äußerungen und Auslegungen am seltensten aufscheint. Denn das Sehen selbst sieht man nicht.

Nie werde ich deine Geste, lieber Milton, bei der Bußandacht 1987 in Belo Horizonte vergessen, als wir uns zu einem CEBI-Treffen versammelt hatten, um ein Bildungsprojekt zu planen. Damals hast du einen trockenen Stock genommen, ihn über ein Feuer gehalten, das in der Mitte der Versammlung brannte, und gesagt: „Alles, was wir auf Bildungsebene mit der Bibel gemacht haben: Forschung, Studium, Kurse, Projekte, Vertiefung, Kommentare ..., wenn all das nicht den Basisgruppen dient, wo das Wort Gottes ins Leben eintritt, dann“ – und in diesem Moment hast du den Stock ins Feuer fallen lassen – „soll es verbrannt und vergessen sein!“

Wie können wir dafür sorgen, dass diese Familiarität, Freiheit und Treue wachsen und unsere ganze Bibelarbeit prägen? Ich glaube, dass das schwieriger ist, als man es sich vorstellen kann. Die traditionelle Sicht vom Ursprung unserer Welt, die den Hintergrund der ganzen biblischen Offenbarung bildet, ist dabei, sich durch die neuen Informationen, die uns die Wissenschaft liefert, vollständig zu verändern. Alles wird neu gedacht werden müssen. Bultmann hat gerade einmal an der Oberfläche gekratzt.

Ich denke, es ist der Mühe wert, sich eingehender mit der Tradition der jüdischen Bibellektüre, die zu Jesu und Paulus' Lebzeiten verbreitet war, und mit der Tradition zu befassen, die die Bibellektüre in der Zeit vor der Kirchenspaltung prägte. Nicht, um es zu machen wie sie, nein! Sondern um über ihre Auslegungen hinaus der tiefen Ahnung nachzuspüren, mit der sie sich dem Wort Gottes näherten: Diese Ahnung war von einer Familiarität gekennzeichnet, die ihnen die Freiheit gab, die uns heute fehlt, und sie war von einer Treue gekennzeichnet, die stark genug war, den Fundamentalismus zu hinterfragen, der sich an den Buchstaben klammerte.

Lieber Milton, das ist alles, was mir wie ein Wind, der niemals innehält, durchs Herz geht. Es ist eine Frage, die mich in meiner Art, die Bibel zu lesen, erschüttert und erleuchtet. Wer weiß, ob deine Antwort nicht anders lautet als meine. Wenn das so ist, dann würde ich sie gerne hören, damit wir sie teilen und uns gegenseitig bereichern können. Eine dicke Umarmung für dich, für Rosi, Débora, Raquel und Priscila,

Frei Carlos

Das Wort Gottes wird Nächstenliebe zur Freude der Geringsten

P. VITO ANTONINO LIPARI RCJ

Jesus zog durch alle Städte und Dörfer, lehrte in ihren Synagogen, verkündete das Evangelium vom Reich und heilte alle Krankheiten und Leiden. Als er die vielen Menschen sah, hatte er Mitleid mit ihnen; denn sie waren müde und erschöpft wie Schafe, die keinen Hirten haben. Da sagte er zu seinen Jüngern: Die Ernte ist groß, aber es gibt nur wenig Arbeiter. Bittet also den Herrn der Ernte, Arbeiter für seine Ernte auszusenden! (Mt 9,35-38)

Die Erfahrung des Wortes, das zum Engagement der Nächstenliebe wird, erinnert an die Stelle aus dem Matthäusevangelium, aus der Annibale Maria Di Francia seine Inspiration geschöpft hat: jener Diözesanpriester, der die Kongregation der Rogationisten gegründet hat, der ich angehöre. In ihm ist das Wort, mit dem er sich beschäftigt und das er verkündet hat, zur konkreten Form der Liebe und Hilfe gegenüber den Armen und Bedürftigen geworden.

Der Anfang eines Weges

Meine Priestererfahrung war von Anfang an vom Beispiel des heiligen Annibale Di Francia inspiriert. Nach meiner Priesterweihe (29.06.1975) wurde ich in die Mission nach Brasilien geschickt, wo ich in der Seminaristenausbildung, an der Schule und in der Familienpastoral tätig war. In diesem Land habe ich den Reichtum der „Basisgemeinden“ und die Lebenskraft der Bibellektüre kennengelernt. Bei meiner pastoralen Arbeit konnte ich sehen, wie gerade die ärmsten Familien aus der Bibel die Kraft schöpften, das Wort Gottes zu leben, zu verkünden und zu bezeugen. Das Engagement – einer armen Familie zu helfen, Kranke, Gefängnisinsassen und Menschen mit Behinderung zu besuchen oder sich in der Pfarrgemeinde für den liturgischen Dienst oder die Katechese zur Verfügung zu stellen – war die natürliche Folge der Bibellektüre und -betrachtung.



pastorale Kraft und großes soziales Engagement. Die fundierte pastorale Arbeit, die Kinderkatechese, das Gebet in den Familien, die Bibellektüre und die biblische Betrachtung haben den Gemeinden zu einer beträchtlichen christlichen Reife verholfen.



Nachdem ich einige Jahre lang in der Seminaristenausbildung tätig gewesen war, spürte ich das Bedürfnis, mich auf dem Gebiet der Pastoral zu engagieren. Dieses Bedürfnis entstand, nachdem ich die große Armut in den Familien und die vielen Kinder gesehen hatte, die, obwohl es kein Geld kostete, kaum zur Schule gehen konnten. Überdies sorgten die prekäre Situation der Krankenhäuser und die mangelnde soziale Versorgung aufgrund der sozialen Unsicherheit für etliche Probleme. Ein Unfall oder eine Krankheit, die ein Familienoberhaupt arbeitsunfähig macht, genügt, um den gesamten Hausstand in eine existentielle Krise zu stürzen. Man verliert seine Arbeit, verkauft das Land, verschuldet sich und gerät zunehmend in Armut ... Das ist der Anfang der Verzweiflung für die ganze Familie.

Ich wurde unruhig in meinem Dienst und fand keinen Frieden darin, den Seminaristen das Wort Gottes zu verkünden und ihnen von Mitgefühl und sozialem Engagement zu erzählen, ohne dieses soziale Engagement auch selbst in der konkreten Nächstenliebe zu leben. Aus diesem Wunsch heraus begann ich eine kleine Armenspeisung zu organisieren. Ich half denen, die an unsere Tür klopfen, konnte jedoch nicht erkennen, dass sich an der Situation der Armen etwas Grundlegendes änderte. Ich wollte, dass vor allem die armen Kinder unser Institut nicht nur von außen sahen, sondern dass sie es auch von ihnen kennenlernten und sich darin zuhause fühlten. Ich wollte, dass der Beginn des Schuljahres für die Mütter, die ihre Kinder zur Schule schicken mussten, ein Moment der Freude war – und kein Albtraum, weil sie nicht das Geld hatten, um Bücher für die Kinder zu kaufen oder ihre Schuluniform zu bezahlen.

Das Projekt „Fernadoption“

Eines Tages wurde ich von einer Hindu-Familie zur Hochzeit ihrer Tochter eingeladen. Ich nahm mit großem Vergnügen an der Feier teil, überreichte den Brautleuten ein Geschenk, und mit der Zeit wurden wir gute Freunde. Sie bekamen zwei Kinder, und die Familie lebte unbeschwert und in Würde ...

Einige Jahre später kam ich aus Italien zurück und wollte ihnen einen Besuch abstatten, doch das Haus war unbewohnt. Die Nachbarn sagten mir, dass der Vater der beiden Kinder bei einem Unfall ums Leben gekommen sei; die Familie hatte alles verkaufen und wegziehen müssen, doch niemand wusste, wohin. Erst nach mehreren Monaten und etlichen Nachforschungen fand ich heraus, wohin sie gegangen waren. Die Familie war sehr arm und lebte in der Nähe eines Reisfeldes in einer Hütte, die auf Pfählen stand. Ich sah, was echte Armut bedeutet, und mir kamen die Worte Christi in den Sinn: „Ich war hungrig und ihr habt mir zu essen gegeben“ (Mt 25,35). Mir kamen die Tränen... Die Mutter und die Großmutter sagten mir, sie wüssten nicht, wovon sie leben und wie sie die beiden Kinder großziehen und zur Schule schicken sollten.

Von diesem Tag an begann ich, das Wort des Evangeliums in die Tat umzusetzen: Ich bemühte mich um eine Fernadoption der beiden Kinder durch italienische Familien. Das war der Beginn des PROJEKTS „FERNADOPTION“.



Die Mutter konnte den Kindern den Schulbesuch ermöglichen, und später half ihr jemand, ein Stück Land zu kaufen und ihr Haus darauf zu bauen. Heute geht es der Familie gut, die Kinder haben ihre Ausbildung abgeschlossen und sind beide berufstätig. Nachdem diesen beiden Halbweisen geholfen worden war, wurde eine Initiative ins Leben gerufen, um viele Kinder zu unter-

stützen. Die Pfarrer und etliche Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter stellen besondere Notfälle vor, um den ärmsten Familien in ihren Gemeinden zu helfen. Zurzeit sind über 600 der fernadoptierten Kinder Halb- oder Vollwaisen.

Schon nach kurzer Zeit waren mehr als zehn, dann mehr als 100 und schließlich mehr als 1000 Kinder fernadoptiert. 25 Jahre nachdem dieses soziale Hilfsprogramm seine Arbeit aufgenommen hat, beläuft sich die Zahl der fernadoptierten Kinder auf 1750; 1500 von ihnen haben ein abgeschlossenes Universitäts- oder Fachhochschulstudium. Heute arbeiten wir mit Waisenkindern ohne Land und ohne Haus, mit behinderten, kranken, verlassen Kindern...

Bibel und Gebet um Berufungen

Das karitative Engagement ist zum Gebet um Berufungen geworden. Innerhalb von 30 Jahren sind viele Priesterberufungen entstanden und mehrere Seminare eröffnet worden.

Im Jahr 2000 wurden in unserer Kongregation die ersten indischen Priester geweiht. Heute sind es 55, und unser Seminar erlebt, was die Berufungen angeht, eine Blütezeit. Die ersten Mitarbeiter in diesem karitativen Programm waren die Seminaristen. Mehrere unserer Priester koordinieren gemeinsam mit etlichen Laien diese Solidaritätsaktion in den verschiedenen Regionen und Nationen, in denen wir vertreten sind.

Die Besuche bei den Familien der Kinder, die Durchführung der Treffen in den Stadtvierteln und Dörfern, der Bau von über 300 Häusern, die Übersetzung der Briefe an die Wohltäter usw. – all das hat unseren Seminaristen auch bei ihrer Ausbildung sehr geholfen. Das Hören auf die Bibel und die Erfahrung der Nächstenliebe sind ein wesentlicher Bestandteil ihres Lehrplans.

Die Teilnahme der Seminaristen und der ersten indischen Rogationistenpatres an den Treffen mit den Familien der fernadoptierten Kinder war ein wirksamer Weg, das Wort Jesu zu teilen: „Bittet also den Herrn der Ernte, Arbeiter für seine Ernte auszusenden!“ (Mt 9,38). Das solidarische Engagement ist immer mehr zu einer interreligiösen Erfahrung geworden.

Soziales Engagement und interreligiöser Dialog

Bei unseren Treffen mit den fernadoptierten Kindern und ihren Familien werden alle eingeladen, um gute Arbeiter zu beten: Alle – ganz gleich, welcher Religion sie angehören – wünschen sich Menschen des Friedens wie Mahatma Ghandi (der Hindu war), alle wünschen sich Menschen wie den früheren indischen Präsidenten Abdul Kalam (der Muslim war), und alle wünschen sich, dass Gott uns viele Menschen schickt, in denen der Glaube und die Menschlichkeit so stark sind wie bei Mutter Teresa von Kalkutta. Solchen Menschen wird es niemals schwerfallen, anderen zu begegnen, mit anderen zu sprechen und unserer Welt eine bessere Zukunft zu sichern. Die Folge ist also, dass alle zu Gott beten, damit er der Welt solche Menschen schickt. Auch unsere Seminaristen sind aufgerufen, ihren Verstand und ihr Herz auf grenzenlose Horizonte hin zu öffnen. Im Licht des in der Nächstenliebe gelebten Wortes Gottes entdecken wir die Wahrheit dessen, was Paulus in 1 Tim 2,4 sagt: Gott „will, dass alle Menschen gerettet werden“.



Nächstenliebe und Bibel heute

Dieses karitative Projekt richtet sich an *alle* Kinder, die in einer besonderen Notlage leben, was bedeutet, dass die Kinder aus Familien unterschiedlichen Glaubens stammen. Von allen Familien wird verlangt, dass sie den anderen mit Respekt begegnen und dass sie ihre Kinder zur Schule schicken – und zwar auch dann, wenn aufgrund einer Behinderung ein besonderer Förderbedarf besteht. Zu den Werten, die gepflegt werden sollen, gehört die Dankbarkeit gegenüber Gott und gegenüber den Wohltätern. Die Dankbarkeit gegenüber Gott wird durch das Lob- und Dankgebet gepflegt, die Dankbarkeit gegenüber dem Nächsten drückt sich in Briefen und in Gebeten für sie und ihre Familien aus.

Die Bibel findet sich in allen christlichen Häusern und Hütten, aber auch viele Nichtchristen lesen die Bibel und nehmen in den Tagungszentren an Einkehrtagen und geistlichen Exerzitien teil. Im nahegelegenen Tagungshaus der Vinzentiner zum Beispiel werden die wöchentlichen Treffen, die immer auf der Bibel basieren, von 10.000 bis 20.000 Personen aller Religionen besucht. Oft laden wir Familien mit besonderen Schwierigkeiten zu solchen Treffen ein, und es finden viele Bekehrungen statt, die sich nicht unbedingt in einem Wechsel der Religionszugehörigkeit, aber in einer Veränderung des Lebensstils und des Engagements in der eigenen Familie äußern.

Bei den christlichen Familien gibt es selbst in den ärmlichsten Hütten immer einen Winkel im Haus, der für die Bibel reserviert ist. Über 4000 Kinder und Jugendliche sind im Lauf der Jahre mit dieser karitativen Initiative in Berührung gekommen: Waisen, Kinder mit Behinderung, Arme, Obdachlose unterschiedlicher Religionen und Gesellschaftsschichten. Alle diese Familien kommen mit ebenso vielen Familien von Wohltätern in Kontakt, die mit ihrer Nächstenliebe und ihrem christlichen Zeugnis positive und für die christlichen Familien oder wenigstens für die Familien der adoptierten Kinder sehr wichtige Botschaften vermitteln.



Sehr oft kommt es vor, dass die adoptierten Jugendlichen zu ihren Wohltätern sagen: „Wenn ich eine Arbeit habe, werde ich auch bedürftige Kinder in ihrer Ausbildung unterstützen, wie ihr es für mich tut.“ Viele von ihnen haben ihre Ausbildung oder ihr Studium inzwischen abgeschlossen und diese Ankündigung in die Tat umgesetzt, was für uns ein Grund zur Freude ist. Das Wort Gottes bringt Frucht und wird auch künftig Frucht bringen. Viele Hindus und Muslime zitieren in ihren Briefen an ihre Wohltäter Stellen aus der Heiligen Schrift und den Evangelien.

Wenn sie sich in der Nächstenliebe zu den Gerings-



ten konkretisiert, wird die Bibel zu einem Werkzeug des interreligiösen Miteinanders und Dialogs. Die Begegnung mit der Liebe Gottes, die für alle zum Geschenk und zur Nächstenliebe wird, nimmt den Unterschieden ihre Schärfe und erleichtert den interreligiösen Dialog. Zum 25. Bestehen des Programms „Fernadoption“ haben während des Festakts, an dem etwa 4000 Personen teilnahmen, drei Kinder – ein Hindu, ein Muslim und ein Christ – gemeinsam eine Kerze angezündet. Nur aus der Begegnung der drei Religionen, so die begleitende Erklärung, kann ein echtes Licht für die Welt entstehen, dass zu einer Kultur der Begegnung der Solidarität und der Liebe führt.

Die Fernadoption bringt viele Familien in Kontakt mit ihrer Gemeinde, weil die Pfarrer vor Ort in das Projekt einbezogen werden. Sie kümmern sich um die Familien der Kinder und sind für die sinnvolle Verwendung der finanziellen Hilfen verantwortlich. Auch bei Nichtkatholiken schafft die Fernadoption immer ein Klima der Sympathie zwischen den Familien und den Priestern. Viele Männer, die dem Alkohol oder der Spielsucht verfallen sind, werden im Zuge der Unterstützung, die ihren Kindern zugutekommt, auf Entzugs- und Rehabilitationsangebote aufmerksam gemacht. Auch in diesen Fällen hilft ihnen die Bibellektüre, ihren Aufgaben treu zu bleiben.

Das Wort Gottes, das Licht, Feuer und Liebe ist, war und ist dort am Werk, wo sich Lebensumstände und Menschen verändern. Wenn ein Bischof oder ein Pfarrer uns auf ein vernachlässigtes Gebiet hinweist, das wieder vorangebracht werden muss, dann wird dort eine Anzahl der bedürftigsten Kinder ausgewählt und für eine Fernadoption vermittelt. Bisher hatten wir keine großen Schwierigkeiten, Wohltäter für Waisenkinder, Kinder mit Behinderung oder Familien in besonderen Notlagen zu finden. Dieses Verfahren haben wir in Kerala in über 50 Ortschaften in einem Umkreis von 300 Kilometern angewandt. Nachdem mehrere italienische Wohltäter unsere Missionen und die Familien der adoptierten Kinder besucht hatten, war es dank der Mundpropaganda leichter, zusätzliche Hilfen zu bekommen und weitere Projekte durchzuführen. Auch wenn die Botschaft der Bibel nicht mit Worten verkündet werden kann, kommt sie auf dem Weg der Solidarität und Liebe dennoch mit ihrer ganzen Kraft bei den Familien an.



Evangelisierung als Einsatz für die Förderung des Menschen

Ein Erfahrungsbericht aus der Pfarrei zum Guten Hirten in Caserta (Süditalien)

„Familie, steh auf und verkündige!“

Einleitung

Unsere Pfarrei liegt in Süditalien, genauer gesagt in der Diözese Caserta, die an die *Terra dei fuochi*, das „Land der Feuer“ angrenzt. Wer die Gegebenheiten vor Ort nicht kennt, dem sei gesagt, dass dieses Gebiet eine große geistliche und kirchliche Tradition besitzt, zugleich jedoch vom „organisierten Verbrechen“ gezeichnet ist, das menschlichen, sozialen und spirituellen Niedergang hervorbringt: Drogen, Prostitution, Bandenkriminalität, Abwesenheit des Rechtsstaats, Unplanbarkeit einer lebenswerten Zukunft. Viele Jugendliche wandern von der Not getrieben aus, um sich außerhalb von Italien eine neue Umgebung zu suchen, wo sie ihre Zukunft aufbauen können. Seit Jahren kämpfen die Männer und Frauen dieser Region darum, dem Recht Geltung zu verschaffen. Auch die christliche Gemeinschaft engagiert sich im sozialen Bereich, der zunehmend der Befreiung und Erneuerung bedarf.

In den vergangenen fünf Jahren ist es gelungen, eine konkrete Aktivität auf den Weg zu bringen, die die Bibel auf die sozialen Verhältnisse in der Stadt Caserta anwendet und bereits erste Früchte trägt. Die besagte Erfahrung ist Teil des Projekts der „Neuevangelisierung“, das die Diözese Caserta im Anschluss an die Bischofssynode über „Die neue Evangelisierung für die Weitergabe des christlichen Glaubens“ (2012) ins Leben gerufen hatte. So entstand 2013 in der Pfarrei zum Guten Hirten das „Projekt der Neuevangelisierung“, das mit dem Diözesantrag „Evangelisierung heute in Caserta“ seinen Anfang nahm. Auf diesem Diözesantrag wurde der Grundstein zu dem erwähnten Projekt gelegt, an dem sich heute rund 100 Boten und Botinnen des Evangeliums in ungefähr 80 *Centri di ascolto* („Zuhörzentren“) beteiligen.



1. Die Beteiligung der Laien am Hören und an der Verbreitung der Bibel

Der Diözesantrag war der Höhepunkt eines Weges, der 2011 mit der Ankunft des neuen Pfarrers Antonello Giannotti begonnen hatte. Seitdem hat Pfarrer Giannotti alle 2500 Familien in seiner Gemeinde besucht und einen Lehrgang für pastorale Mitarbeiter konzipiert. Dieser Lehrgang (bestehend aus Gebet, *Lectio divina* auf der Grundlage der Evangelien, Wiederentdeckung der Glaubenswahrheiten, Überlegungen zur Pastoraltheologie) soll helfen, die Freude am Wort Gottes wiederzufinden und mit neuer Begeisterung über den Glauben zu sprechen. Wenn nämlich das Geschenk



des Glaubens in seiner Tiefe gelebt wird, bleibt dies keine isolierte Erfahrung: Vielmehr entsteht das Bedürfnis – das sich zu einem Drang entwickelt –, diesen Glauben mit den anderen zu teilen. Das Wort des heiligen Paulus bringt diese Dynamik auf den Punkt: „Weh mir, wenn ich das Evangelium nicht verkünde!“ (1 Kor 9,16). In einem derart geschundenen Land spürt man die Notwendigkeit, die Bibel als ein Licht anzubieten, das unterscheiden hilft. Der Glaube erwächst aus dem Hören auf das Wort Gottes (Röm 10,18). Auf diese Weise ist die Beteiligung der Laien zustande gekommen, die sich nach und nach von der Bibel dazu haben inspirieren lassen, auf den Appell des Pfarrers zu reagieren und das Engagement für die soziale Wirklichkeit wiederzuentdecken.

Die Pfarrei hat das Konzept der Neuevangelisierung übernommen, das sich in drei Phasen untergliedert: a) Die Präsenz der Bibel unter den Gläubigen; b) Hören und Zeugnisgeben; c) das Evangelisierungsprojekt: „*Familie, steh auf und verkündige!*“

2. Die Präsenz der Bibel unter den Gläubigen

Das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt (Joh 1,14). Im menschengewordenen Christus hat die Gemeinde die Bedeutung der Präsenz der Bibel unter den Gläubigen wiederentdeckt. Sie ist Zeichen der Nähe Gottes in der Menschwerdung des Sohnes. Das erste soziale Engagement der Gemeinde besteht darin, die Gegenwart Christi im Heilswort spürbar werden zu lassen. Das Wort teilt sich im Geheimnis des fleischgewordenen Sohnes mit.

Die Entscheidung, Mensch zu werden, äußert sich bei Jesus in einem Stil der historischen Präsenz mitten unter den Menschen: einer unbequemen, kritischen, nicht trügen, sondern dynamischen Präsenz mit Ecken und Kanten. Jesus selbst ist mitten unter die Menschen gegangen, dort-

hin, wo die Leute leben, arbeiten und leiden. Die Sendung Jesu von Nazaret offenbart das Geheimnis seiner Existenz. Dieser Prozess des Wachstums speist sich aus der Erkenntnis, dass die Heilige Schrift zu allen Menschen spricht. Sie kann nicht verschlossen bleiben, sondern muss mit der Kraft des Geistes missionarisch werden. Daraus erwächst die Aufgabe der Pfarrgemeinde: die Bibel mit Liebe in die Ge-



Willkommensfeier für das „Kreuz von Lampedusa“

schichte der Menschen hineinzutragen, das ganze Gebiet, sämtliche Kulturen und alle zivilen Entscheidungen des Wohnviertels zu erreichen. Nur durch die Wiederentdeckung der Bibel kann die Pfarrei die Heilssendung Christi für die Menschen ihres Seelsorgebereichs lebendig werden lassen.

Im Licht der Bibel hat die Pfarrei zum Guten Hirten sich nach und nach von der Illusion verabschiedet, ein Gravitationszentrum und ein Sammelpunkt für die Schafe zu sein, und stattdessen versucht, die offenen Weiden, die Wirklichkeit der konkreten Menschen wiederzuentdecken, sich umzuschauen und sich der Anwesenheit der Personen – aller Personen – bewusst zu werden. Im Hören auf das Wort Gottes haben sich um die Bibel herum Gruppen von pastoralen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern gebildet, die begannen, sich um die Lebenswirklichkeit der breiten Bevölkerungsschicht zu kümmern. Sie besuchten ganze Wohnviertel, in denen schwierige Verhältnisse herrschen, und etliche Mietshäuser mit Jugendlichen, Familien und alten Menschen in sozial problematischen Situationen.

Die Aufgabe der Katecheten bestand in erster Linie darin, die Nähe der Familien des Seelsorgebereichs zu suchen, in die Häuser zu gehen und in den großen Gebäudekomplexen viele kleine, aber sichtbare Zeichen der Präsenz des Heilswortes zu setzen. Auf je unterschiedliche Weise war die ganze Gemeinde im Seelsorgebereich „vor Ort“ und bestrebt, an den menschlichen und sozialen Situationen ihres Verantwortungsbereichs Anteil zu nehmen.

Der jährliche Besuch des Pfarrers bei den Familien, die Präsenz der pastoralen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter und die Sichtung der Kirchenbücher lieferten eine Bestandsaufnahme: Altersstruktur, Kranke und Arbeitssuchende, Bildungsniveau, Zahl der Praktizierenden usw. – Daten, ohne die man die Evangelisierung nicht planen kann.



3. Hören und Zeugnisgeben

Angespornt durch die Bibellektüre stellten sich die pastoralen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter zur Verfügung, um sich die Probleme der Leute anzuhören, wie Jesus es während seiner Sendung getan hat. Christus hat den Frauen und Männern seiner Zeit zugehört, die ihm von ihren Nöten und Unsicherheiten erzählten. Die schönsten Begegnungen, die in den Evangelien bezeugt sind, waren die mit den „Verworfenen“. Jesus hat ihre Stimme gehört, hat ihr Bedürfnis nach Liebe, Gesundheit, ehrlichen Beziehungen und Versöhnung wahrgenommen; er hat sie mit seinen Händen zärtlich berührt und sie mit einem einzigen Wort geheilt: Gott liebt dich. Das Zeugnis des Kennens und Zuhörens besteht darin, „die Verworfenen“, „die Armen“, unsere von Jesus so besonders geliebten Brüder und Schwestern erkennen zu lernen; sich ihre Namen und Gesichter und ihre Adressen im Seelsorgebereich einzuprägen, um die Barrieren zu überwinden, die diese Geringsten so häufig von der Gemeinde der praktizierenden Gläubigen trennen.

Auch die kleinsten Bedürfnisse zu hören oder zu „ahnen“, herauszufinden, wie man eine gewisse Abhilfe schaffen kann, sich in die Not des anderen hineinzusetzen: Das waren die Maßnahmen, die diese erste Phase kennzeichneten. Dank der unverzichtbaren Hilfe von Kontaktpersonen in den Mietshäusern konnten bestimmte Situationen angesprochen oder auch einfach nur die Voraussetzungen für den Dialog geschaffen werden. Verschiedene Handlungsbedarfe wurden aufgezeigt: Damit begann das Zeugnis im engeren Sinne.

4. Das Evangelisierungsprojekt: „Familie, steh auf und verkündige!“

Nach der Phase der Präevangelisierung (Präsenz, Zuhören, Zeugnis) kamen wir zum Kern des Projekts: „*Familie, steh auf und verkündige!*“ Die Familie wird zum aktiven Subjekt der Neuevan-

gelisierung und es entstehen Evangelisierungsfamilien, die sich in einem beträchtlichen Teil der Mietshäuser des Seelsorgebereichs engagieren.

Die familiären Evangelisierungsgemeinschaften sind eine „pastorale Einheit“, die das menschliche Beziehungsgeflecht innerhalb der Pfarrgemeinde und die sakramentale Subjektrolle der Familie stärken wollen. Sie stützen sich auf die natürliche Dynamik, durch die die Eheleute nach und nach um sich herum Beziehungen aufbauen, die sich – wenn auch mit unterschiedlicher Intensität – wie konzentrische Kreise auf die Kinder, die Verwandten, die Nachbarn, die Kollegen und die Freunde erstrecken. Vor allem aber stützen sie sich auf die sakramentale Gnade der Ehe, die den Eheleuten eine spezifische Gabe und Aufgabe im Aufbau der Kirche anvertraut.

Die familiären Evangelisierungsgemeinschaften sind:

– *familiär*: weil sie von einem Ehepaar geleitet werden, das durch die Gnade des Ehesakraments und im Auftrag des Pfarrers Jesus, der seine Kirche liebt, im Heute gegenwärtig werden lässt und weil sie dadurch, dass sie sich in den Häusern treffen, dazu beitragen, der gesamten Pfarrgemeinde die Form einer Familie zu geben. Denn jede Familie ist ein Samenkorn der Kirche.

– *Gemeinschaften*: weil sie aus Personen unterschiedlicher Familienstände (verheiratet, geschieden, ledig, gottgeweiht usw.) bestehen, die gemeinsam die Gemeinde bilden, „die sich in ihrem Haus versammelt“ (Röm 16,5), um den Herrn zu loben, sein Wort zu hören und Beziehungen der Brüderlichkeit und Freundschaft zu leben.

– *der Evangelisierung*: weil sie das Ziel haben, die neuen Jünger im Herrn aufzunehmen und wachsen zu lassen und jedes Mitglied zur Vertiefung des Wortes und zur Evangelisierung seines eigenen Lebensumfelds zu ermutigen.



5. Wir sind wegen des Evangeliums hier!

Wir sind wegen des Evangeliums hier! Mit diesem Slogan gingen und gehen wir in die Häuser der Gemeinde. Monat für Monat werden Bibelkreise zum *Lukasevangelium* abgehalten. Die Familien der Pfarrei sind zu aktiven Subjekten der Evangelisierung geworden: Sie öffnen die Türen ihrer Häuser und ihrer Herzen für das Wort und beseelen Zeiten des Bibelteilens mit den anderen Familien des Mehrparteien- oder des Mietshauses.

Für jedes Wohnhaus wird eine Familie oder werden Eheleute bestimmt, die als Schnittstelle zwischen der Pfarrgemeinde und dem Wohnhaus fungieren, an spirituellen Bildungsangeboten mit dem Pfarrer und an der monatlichen *Lectio divina* teilnehmen und die anderen Bewohner

des Hauses einmal im Monat zu einem selbstorganisierten Bibelkreis zu sich nachhause einladen. Seit diesem Jahr wird diesen Ehepaaren außerdem die Aufgabe anvertraut, Eltern aus dem eigenen Wohnhaus oder Wohnviertel zu begleiten, die ihre Kinder taufen lassen wollen.

Neben den Familien sind die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter der Zuhörzentren auch in der Straßenevangelisierung tätig: Sie tragen kleine Handzettel mit Versen aus dem Evangelium und kurzen Kommentaren bei sich, die sie an die Leute auf der Straße austeilen.

Das Projekt hat in den letzten Jahren wunderbare Früchte getragen. Die *Cenacoli del vangelo* („Evangelienkreise“), die mit Projektbeginn 2013 gegründet wurden, haben immer größeren Zulauf gefunden und sind in den Wohnhäusern zu einer lebendigen Präsenz geworden. Gut aufeinander eingespielte Gruppen sind entstanden, in denen aus bloßen Bekannten Freunde geworden sind und anfangs rein freundschaftliche Beziehungen an Tiefe gewonnen haben. Das Bibelteilen hat Gelegenheiten des Zusammenseins und des Austauschs geschaffen, die die Lebensqualität in den Wohnhäusern verbessert haben: Etliche Zeugnisse berichten von nachbarschaftlichen Verhältnissen, die nach Jahren eines regelrechten Kriegszustands wieder neu aufgelegt sind; und die Fälle, wo Situationen der Bedürftigkeit und Einsamkeit durch das familiäre Miteinander beim Teilen des Wortes gelindert werden konnten, sind bedeutend und bewegend.

Die „Evangelienkreise“ sind zu einer Chance geworden, die Familien einzubeziehen und sie spüren zu lassen, dass sie lebendiger Teil einer Gemeinde sind, die, angeführt von ihrem unermüdlichen Pfarrer, seit Jahren arbeitet und sich nicht schont, weil sie das Wohl der anderen will, es anstrebt und zu ihrem Herzensanliegen gemacht hat. Ein authentischer Glaube



bringt immer den tiefgreifenden Wunsch mit sich, etwas zu verändern, Werte zu vermitteln und, wenn der eigene Weg über diese Erde beendet ist, eine bessere Welt zu hinterlassen. „Obwohl ‘die gerechte Ordnung der Gesellschaft und des Staates [...] zentraler Auftrag der Politik’ ist, ‘kann und darf [die Kirche] im Ringen um Gerechtigkeit [...] nicht abseits bleiben’“ (*Evangelii gaudium* 183, mit Zitat aus *Deus caritas est* 28). So werden die *Cenacoli* mehr und mehr zu Gelegenheiten, aus den Kirchen hinaus nach draußen zu gehen und die Menschen einzubeziehen, indem man sie einlädt, jenen anderen Lebensstil zu praktizieren, den die Pfarrei schon seit Langem vorschlägt.

Das Angebot und die Betrachtung des Wortes Gottes sind auf „neue Lebensstile“ und mithin auf die Entdeckung anders gearteter Beziehungen ausgerichtet, und zwar im Verhältnis zu:

- den *Personen* (den Reichtum der persönlichen Beziehungen wiederherstellen, die für ein glückliches und sinnvolles Leben wesentlich sind; gewaltfreie zwischenmenschliche Beziehungen aufbauen, die die Vielfalt respektieren; dazu erziehen, dass die Andersheit nicht als Bedrohung, sondern als etwas Kostbares wahrgenommen wird; die Einsamkeit des städtischen Lebens durch die Vielfalt der Begegnung und des Miteinanders überwinden);

- den *Dingen* (eine Beziehung nicht der Knechtschaft, sondern der Zweckmäßigkeit, nicht des entfesselten Konsumismus, sondern des kritischen Konsums, nicht der Abhängigkeit, sondern des nüchternen und ethischen Gebrauchs);

– der *Natur* (keine Gewalt an der Umwelt, sondern Ehrfurcht vor der Schöpfung; keine Kommerzialisierung der Natur, sondern eine Beziehung zu „unserer Mutter Erde“; kein wahlloser Gebrauch, sondern ökologische Verantwortung);

– zur *globalen Situation* (Solidarität und Verantwortung statt Gleichgültigkeit gegenüber den globalen Problemen; Offenheit und Anteilnahme statt Abschottung und Fundamentalismus; soziale Gerechtigkeit statt Wohlfahrtspolitik; Erziehung zu einer globalen Sicht statt nationalistischer Tendenzen).

Auf die Betrachtung des Wortes unter dem Aspekt „*neuer Lebensstile*“ folgt die aktive Beteiligung an Initiativen der Pfarrei, wenn die Teilnehmer der *Cenacoli* zu konkreten Aktivitäten eingeladen werden. Die diesbezüglichen Zeugnisse sind insbesondere in den weniger privilegierten Teilen der Gemeinde zahlreich: Dank des Projekts der Neuevangelisierung hat man unter anderem begonnen, auch in diesen Gegenden über ein System der Mülltrennung nachzudenken, und zum ersten Mal werden die Voraussetzungen dafür geschaffen, dass dies zur Normalität werden kann. Das freudige Teilen des Wortes Gottes hat dazu geführt, dass die Menschen sich als Kirche fühlen, ihre Verantwortung für das Gemeinwohl entdecken und die Situation verbessern wollen. Die Evangelisierung wäre nicht vollständig, wenn sie dem nicht Rechnung tragen, das heißt, wenn sie sich nicht auf den Anspruch gründen würde, den das Evangelium und das konkrete persönliche und soziale Leben des Menschen ständig aneinander stellen.

Wichtige Impulse für das Projekt hat das apostolische Schreiben *Evangelii gaudium* formuliert, das uns alle dazu aufruft, unsere spirituellen und pastoralen inneren Sicherheiten aufzugeben und aus den Kirchen hinaus nach draußen zu gehen. Nicht nur das besagte Schreiben, sondern das gesamte Lehramt von Papst Franziskus spornt uns dazu an, auf den anderen zuzugehen, wer immer er auch sein mag: ein kirchenferner Mensch, ein Ausgegrenzter, ein Armer... Es ist ein Durst nach Authentizität – Authentizität der frohbotschaftlichen Verkündigung, Authentizität der Beziehung zum anderen –, den *Evangelii gaudium* uns als Königsweg unserer Pastoral vor Augen stellt. Das Licht des Evangeliums leitet die Gläubigen in ihrem sozialen Engagement im Dienst aller Menschen.

verantwortet von **Teresa Rossi**
Pfarrei zum Guten Hirten – Caserta

[Die Fotografien stammen von der Website
www.buonpastorecaserta.it]



Zeugnisse vietnamesischer Familien

Paul Nguyễn Ngọc Tường
Theresa Trần Thị Quỳnh Nga
und
John.B Trần Minh Đức
Theresa Nguyễn Quỳnh Trâm

KBF – Südostasien

Eminenzen,
 Exzellenzen,
 Hochwürdige Herren,
 liebe Ordensfrauen und Ordensmänner,
 Brüder und Schwestern in Christus,
 verehrte Teilnehmerinnen und Teilnehmer,
 erlauben Sie mir, Ihnen unsere Familie kurz vorzustellen:

Mein Name ist Paul Nguyễn Ngọc Tường (ich bin Ingenieur), und meine Frau heißt Theresa Trần Thị Quỳnh Nga (sie ist Lehrerin). Seit unserer Heirat 2005 sind zwölf Jahre vergangen. Zurzeit haben wir drei Kinder: Joseph Nguyen Ngoc Bach (zehn Jahre alt), unseren ältesten Sohn; James Nguyen Ngoc Bao (sieben Jahre alt) und Therese Nguyen Ngoc Quynh Thy (fünf Jahre alt), die Jüngste.



Unsere Ehe unterscheidet sich kaum von anderen Ehen: Sie ist reich an Ereignissen und Bewährungsproben, die wir nur mit Gottes Gnade und dank der Begleitung, der Unterstützung und der Gebete der Brüder und Schwestern aus der Familien- gruppe unserer katholischen Pfarrgemeinde bestehen können. Ich will Ihnen meine Geschichte erzählen, um Zeugnis dafür abzulegen, dass Gottes Worte uns die Kraft geben, die großen Herausforderungen zu bewältigen, vor denen unsere Familie gestanden hat.

[Nun spricht Therese:] Ich war erschrocken, als ich erfuhr, dass ich mit dem dritten Kind schwanger war. Das war furchtbar und inakzeptabel. Wir waren nicht bereit für das Kind, denn unser Ältester war gerade vier Jahre und der Kleine erst 15 Monate alt. Außerdem war unsere Familie bedürftig und wir wohnten damals bei meiner großen Schwester. Wir mussten zu viert in einem kleinen Zimmer leben, eingezwängt auf nur zwölf Quadratmetern. Ich hatte nicht vergessen, wie schwer es war, ein Kind großzuziehen, und die Hyperaktivität unseres zweiten

Sohnes hatte alles noch schlimmer gemacht. Meine Söhne waren beide per Kaiserschnitt zur Welt gekommen, und die Zeit zwischen den beiden Geburten war reichlich kurz gewesen, was sich negativ auf meine Gesundheit und auf die Operationsnarben ausgewirkt hatte. Hinzu kam, dass ich es wegen der Zwei-Kind-Politik an der Schule, an der ich arbeitete, nicht leicht haben würde. Die gesundheitlichen Probleme, unsere finanzielle Situation, der berufliche Druck – das alles stresste meinen Mann und mich.

Angesichts dieser Herausforderung setzten wir uns zusammen, und es schien, als ob Gott zu uns sagte: *Sogar die Haare auf eurem Kopf sind alle gezählt. Verkauft man nicht zwei Spatzen für einen Pfennig? Ihr seid mehr wert als viele Spatzen* (vgl. Mt 10,29–31).

Doch obwohl dies Gottes Worte waren, rieten mir die meisten, denen ich unsere Lage schilderte, zu einer Abtreibung. Sogar die Familie meines Mannes – das war besonders traurig – sagte zu uns: „Ihr solltet es wegmachen lassen, ihr könnt es euch nicht leisten, es großzuziehen.“ Meine eigene Familie, die gebildeter ist und Angst vor der Sünde hat, sagte nur: „Denkt gründlich nach und trifft eine Entscheidung und fragt nicht weiter.“ Einerseits waren wir entmutigt und dachten daran, das Kind abzutreiben, um das Geld für die anderen beiden zu sparen. Andererseits waren wir Katholiken: Wir fühlten uns schuldig und das Gewissen plagte uns. Wir wussten nicht, was wir tun sollten ...

In diesem Moment der Unschlüssigkeit war Gott durch die Bibel-Teilen-Gruppe unserer Pfarrgemeinde mit uns. Diese Gruppe trifft sich regelmäßig jede Woche. Wir kommen zusammen, loben Gott, beten miteinander und sprechen über unsere alltäglichen Herausforderungen, um uns helfen zu lassen und in unserem Glauben gestärkt zu werden. Mein Mann und ich erzählten der Gruppe von unserer Situation und baten sie um ihre Gebete. Im Gegensatz zu den anderen Menschen, mit denen wir bereits gesprochen hatten, wurde die Neuigkeit hier als eine freudige Nachricht aufgenommen. Bei diesem Treffen las ein Mitglied der Gruppe einen Abschnitt aus dem Matthäusevangelium vor (Mt 6,25–34), wo Jesus zu seinen Jüngern sagt: *Deswegen sage ich euch: Sorgt euch nicht um euer Leben, was ihr essen oder trinken sollt, noch um euren Leib, was ihr anziehen sollt! ... Ich hatte das Gefühl, dass Gott selbst durch dieses Gruppenmitglied mit mir sprach. Er machte mir bewusst, dass viele Paare in unserer Gruppe sich Kinder wünschten, aber keine bekommen konnten, während ich nur an Abtreibung dachte. Gott, der in der Heiligen Schrift gegenwärtig ist, sprach mir Trost zu: Ich solle mich nicht darum sorgen, was wir essen, trinken oder anziehen sollten ... Denn nach alldem streben die Heiden. Euer himmlischer Vater weiß, dass ihr das alles braucht. Sucht aber zuerst sein Reich und seine Gerechtigkeit; dann wird euch alles andere dazugegeben.* Gottes Worte bergen uns in einer Umarmung der Gnade. Sie ängstigen uns nicht, sondern schenken uns Frieden. Zu Beginn der Krise war der Embryo sechs Wochen alt gewesen. Als ich meine Entscheidung getroffen und meinen Frieden damit gemacht hatte, war der Fötus drei Monate alt.

Dank der göttlichen Vorsehung und der Gebete unserer Gruppe war ich mit mir im Reinen, und die Schwangerschaft verlief problemlos. Als der errechnete Termin näher rückte, betete ich sogar, dass ich die Osternacht noch würde mitfeiern können, bevor das Baby kam. Mein Gebet wurde erhört. Das Baby kam am 8. April 2012 zur Welt: am Ostersonntag. Es ist ein süßes kleines Mädchen. Heute ist Quynh Thy fünf Jahre alt. Sie ist ein aufgewecktes, intelligentes Kind. Die, die uns anfangs zu einer Abtreibung geraten hatten, sagen jetzt, dass es klug von uns war, es nicht zu tun. Gottes Worte geben uns Kraft. Es ist noch immer nicht leicht, Kinder großzuziehen. Wir müssen jeden Tag unser Bestes geben, damit sie zu Menschen heranwachsen, die Gott kennen und zu Gott beten. Doch diese Schwierigkeiten, die wir zunächst für unüberwindlich gehalten hatten, scheinen jetzt überschaubar.

Wir sind davon überzeugt, dass Gottes Worte uns trösten, wenn wir in Not sind. Dank der Worte Gottes und seiner Gnade, die er uns bei unseren wöchentlichen Treffen schenkt, wenn wir miteinander beten, den Lobpreis singen und die Bibel teilen, ist unsere Familie in der Lage, die Schwierigkeiten und Herausforderungen des Lebens zu bewältigen. Gottes Worte verändern unsere Familie im Denken und im Handeln. Wir finden Unterstützung, unser Glaube wird gefestigt und gestärkt, und wir leben Tag für Tag ein gotterfülltes Leben. Amen.

Eminenzen,
Exzellenzen,
Hochwürdige Herren,
liebe Ordensfrauen und Ordensmänner,
Brüder und Schwestern in Christus!

Erlauben Sie mir, Ihnen meine Familie kurz vorzustellen. Ich heiße Theresa Nguyễn Quỳnh Trâm und lebe in Ho-Chi-Minh-Stadt. Ich bin 39 Jahre alt und Mitglied der Pfarrgemeinde von Tân Phú. Ich bin verheiratet und habe drei Kinder: zwei Jungen (zehn und 13 Jahre alt) und das Jüngste, ein Mädchen (acht Jahre alt). Nach meinem Universitätsabschluss habe ich als Chemie-Ingenieurin gearbeitet, aber jetzt führe ich ein kleines Geschäft, damit ich mich um meine Kinder kümmern und auch die Finanzen der Familie regeln kann. Mein Mann John. B Trần Minh Đức ist Mitglied der Pfarrgemeinde von Thanh-Da; er ist 39 Jahre alt und arbeitet als IT-Techniker.



Wir sind gleichaltrig. Als wir heirateten, kannten wir uns seit sechs Jahren und hatten vier Jahre lang gemeinsam die Bibel-Teilen-Gruppe der Gemeinde besucht. Direkt nach der Hochzeit zog ich bei meinen Eltern aus und wir lebten zusammen in einem anderen Haus; als das erste Baby zur Welt kam, war die Freude in meiner Familie groß. Doch es war zu schwierig für uns, ihn zu versorgen, weil er an einem *gastroösophagealen Reflux* (kurz GÖR) litt. Er musste sich den ganzen Tag lang ständig übergeben. Also beschloss ich, als Hausfrau zuhause zu bleiben und ein kleines Geschäft zu führen, während ich ein Auge auf ihn hatte.

Zwei Jahre später wurde unser zweiter Sohn geboren. Es war eine schwierige Schwangerschaft, weil ich wegen einer *Otitis media* (Mittelohrentzündung) und einer Infektion mit dem Rubella-Virus (*Rubeola* oder Röteln) hochdosierte Antibiotika nehmen musste. Sein Leben war in Gefahr, und ein Arzt riet mir zu einer Abtreibung, weil das Gehirn und das Herz des Fötus Schaden nehmen könnten, wenn die Mutter sich während der ersten drei Schwangerschaftsmonate mit Röteln infizierte. Ich unternahm nichts, außer mich Gott und der heiligen Jungfrau Maria anzuempfehlen. Wir beteten inständig miteinander und machten die Erfahrung, dass es eine geheimnisvolle Quelle des Trosts für uns war, das Wort Gottes in der Gruppe zu lesen und zu teilen. Also entschied ich mich gegen eine Abtreibung. Als das Kind später zur Welt kam, hatte es einige Schäden an Herz und Gehirn, die aber bei weitem nicht so furchtbar waren, wie sie der Arzt diagnostiziert hatte. Gott sei Dank!

Dennoch riss die Serie der Prüfungen nicht ab. Wegen einer fetalen Störung war auch die Geburt des dritten Kindes problematisch: Höchstwahrscheinlich hatte ich mich mit der Versorgung der beiden älteren Jungen überanstrengt, und ich fühlte mich so verloren, dass ich mich fragte, warum Gott meine Familie leiden ließ. In diesem Zustand der Erschöpfung entfernte ich mich Schritt für Schritt von der Bibel-Teilen-Gruppe, das heißt, ich ging nur noch einmal alle zwei Monate statt wie vorher regelmäßig an drei oder vier Tagen dorthin. Und ich verbrachte auch nicht mehr zweimal pro Woche eine persönliche Zeit vor dem Allerheiligsten. Wenn ich betete, konnte ich mich nicht darauf konzentrieren, in aller Stille Betrachtung zu halten, um auf den Herrn zu hören; stattdessen gingen mir ständig Dinge durch den Kopf, die mit meinem Familienleben zu tun hatten, mit den Kindern, mit meiner Arbeit usw. Abends beteten wir normalerweise zusammen, aber wir ließen es schleifen, und so betete schließlich jeder für sich allein, weil unsere Kinder während des Gebets quengelten und laut weinten.

Vielleicht haben wir auch als Paar versagt, weil es mich so viel Kraft kostete, ein Auge auf die drei Kinder zu haben und gleichzeitig mein kleines Geschäft zu führen. Dadurch verschob und

veränderte sich alles sehr rasch. Doch dann kam eine weitere und noch schlimmere Prüfung: Mein Mann hatte eine Affäre mit einer anderen Frau. Zu diesem Zeitpunkt war unsere Beziehung sehr angespannt und die Kluft zwischen uns sehr tief, doch ich kam darüber hinweg. Ich dachte viel darüber nach, was Familie bedeutete und dass das eine Berufung voller Stacheln und Dornen war, und ich fragte mich, ob ich seinen Standpunkt akzeptieren sollte, damit wir trotz seiner Untreue in Harmonie leben konnten, oder ob ich ihm eine Szene machen, mich wehren und ihm meine Meinung sagen sollte oder nicht.

Ganz ohne Zweifel wird Gott denen helfen, die in Not geraten sind. Mir kam das Bild der frühen Kirche in den Sinn, das in der Apostelgeschichte beschrieben wird: „Sie hielten an der Lehre der Apostel fest und an der Gemeinschaft, am Brechen des Brotes und an den Gebeten. Alle wurden von Furcht ergriffen; und durch die Apostel geschahen viele Wunder und Zeichen. Und alle, die glaubten, waren an demselben Ort und hatten alles gemeinsam. [...] Tag für Tag verharrten sie einmütig im Tempel, brachen in ihren Häusern das Brot und hielten miteinander Mahl in Freude und Lauterkeit des Herzens. Sie lobten Gott und fanden Gunst beim ganzen Volk. Und der Herr fügte täglich ihrer Gemeinschaft die hinzu, die gerettet werden sollten“ (Apg 2,42–47).

Ich hielt mich an das Wort Gottes und begann wieder häufiger an den Treffen der Bibel-Teilen-Gruppe teilzunehmen und die Eucharistie mitzufeiern, um die Anspannung zu lösen und in meiner Familie für ein besseres Klima zu sorgen. Zuhause saß ich nicht still und untätig herum, sondern setzte mich mit meinen Kindern zusammen hin, um gemeinsam mit ihnen zum Herrn zu beten. Zuerst lehrte ich sie das Kreuzzeichen, dann brachte ich ihnen bei, Gott „gute Nacht zu sagen“ und die Jungfrau Maria und den Herrn um eine friedliche Nacht zu bitten. Dann lehrte ich sie das „Vaterunser“, das „Gegrüßet seist du, Maria“ und das „Ehre sei dem Vater“. Die Zeit verging wie im Flug; das Beten wurde ihnen zur Gewohnheit, und es ging mir ans Herz, wie lieb und einfach die Bitten waren, die sie an Gott richteten. Sie spürten die familiäre Atmosphäre und beteten mit großem Ernst für ihren Papa (meinen Mann), Gebete wie: „Herr, hilf meinem Papa, dass er kein Bier mehr trinkt“, „Hilf ihm, dass er sich das Rauchen abgewöhnt“, „Mach, dass er uns liebhat und nicht wütend auf uns ist und dass er früher nachhause kommt“, usw. Bei diesen Gebeten hatte ich das Gefühl, als ob Gott mir zuflüsterte: „Kommt alle zu mir, die ihr mühselig und beladen seid! Ich will euch erquicken. Nehmt mein Joch auf euch und lernt von mir; denn ich bin gütig und von Herzen demütig; und ihr werdet Ruhe finden für eure Seele. Denn mein Joch ist sanft und meine Last ist leicht“ (Mt 11,28–30).

Von da an lud ich meinen Mann bei jeder Gelegenheit ein, an den gemeinsamen Gebetstreffen der Gruppe teilzunehmen; und ich informierte ihn, wann die Gruppentreffen oder Einkehrtage stattfanden, obwohl er häufiger absagte als zusagte. Ich selbst hatte zwar nicht regelmäßig an den Gruppentreffen teilgenommen, aber die Mitglieder wussten mehr oder weniger Bescheid über meine familiären Kämpfe. Auch wenn sie nicht genau wussten, worum es ging, beteten sie nach wie vor stillschweigend für meine Familie.

Nach einigen Jahren waren wir so schlimm zerstritten, dass wir beschlossen, uns zu trennen; er zog aus und ich blieb und kümmerte mich um die drei Kinder. Widerstrebend logen wir sie an und erzählten ihnen, dass ihr Vater auf Geschäftsreise gehe und nur an den Wochenenden nachhause kommen würde. Unser Konflikt war ganz sicher nicht zu lösen, die Ehe stand vor dem Aus. Ich glaube, allein durch Gottes Gnade hatte ich noch immer Gefühle für ihn, obwohl er mir mit seinem Verhalten das Herz brach. Dennoch war ich bereit, ihm zu vergeben, denn Gott will, dass ich nicht siebenmal, sondern siebzimal siebenmal vergebe (vgl. Mt 18,22).

Gottes Wort verwandelt. Der Herr selbst hat in der Geschichte mit ihren Höhen und Tiefen immer wieder auf krummen Zeilen gerade geschrieben. Genau zu dieser Zeit hat Gott auf wunderbare Weise sein Herz berührt. Es war sozusagen ein merkwürdiger Zufall: Die Mitglieder der Gruppe trafen sich jeden Dienstag. Weil mein Mann unsere Kinder vermisste, erschien er eines Dienstags aus heiterem Himmel zum Abendessen und wollte gleich danach wieder gehen, um niemandem zu begegnen. Doch durch Zufall kamen einige Mitglieder der Gruppe unangekündigt zu früh. Da sie ihn gesehen hatten, konnte mein Mann nicht sofort aufbrechen, sondern blieb noch eine Weile und nahm an dem Gebetstreffen teil. Danach gab er zu, dass er sich trotz zahl-

reicher Kämpfe in seinem spirituellen Leben erleichtert fühlte; und schließlich geschah etwas Unglaubliches: Die andere Frau wollte die Affäre nicht weiterführen und gab ihm den Laufpass.

Danach begann er wieder regelmäßiger an den Treffen und Einkehrtagen der Bibel-Teilengruppe teilzunehmen und sich bei ihren Aktivitäten wieder mehr zu engagieren. Im Familienleben kümmert er sich von ganzem Herzen um die Kinder und hilft mir nicht nur mit ihrer moralischen und religiösen Erziehung, sondern auch mit der schulischen Bildung. Was mich angeht, so preise ich Gott ohne Unterlass und danke ihm für die Liebe, die er mir in meinem Leben und durch all die Dinge erwiesen hat, die in meiner Familie geschehen sind. Unser Eheleben ist zurzeit, nach dieser einschneidenden Phase, auf dem Weg der Umkehr, aber ich weiß nun, dass Gott immer mit uns ist und dass das Wort Gottes unser Leben erleuchtet und stärkt, damit wir alle Schwierigkeiten überwinden. In Ihm wachsen wir im Glauben, der uns stark und standhaft macht.



Bibel und Kunst

Die Regina-Pacis-Kapelle in Heisdorf und die Werke der Barmherzigkeit

Unter den Bildwerken, die vom sozialen Engagement in der Bibel Zeugnis ablegen, nehmen die sechs Werke der Barmherzigkeit aus dem Gleichnis vom Weltgericht (Mt 25,31-46) einen besonderen Platz ein.

„Ich war hungrig und ihr habt mir zu essen gegeben;
ich war durstig und ihr habt mir zu trinken gegeben;
ich war fremd und ihr habt mich aufgenommen;
ich war nackt und ihr habt mir Kleidung gegeben;
ich war krank und ihr habt mich besucht;
ich war im Gefängnis und ihr seid zu mir gekommen.“

Die Sensibilität und das Engagement für Menschen in Not sind Zeugnis der Treue zum Menschensohn: „Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan.“

Das zentrale Motiv der von Erentrud Trost, Benediktinerin der Abtei Varenzell bei Rietberg in Deutschland, entworfenen und 1993 in der Werkstatt des Glasmalermeisters Bernhard Jostmann in Paderborn gefertigten Glasmalereien in der Regina-Pacis-Kapelle im Altenheim der Schwestern von der christlichen Lehre in Heisdorf im Großherzogtum Luxemburg ist von diesem Text inspiriert.



Hinter dem Altar entspringt, farbig ausgeführt, „das Wasser des Lebens, klar wie Kristall“, das „vom Thron Gottes und des Lammes aus[geht]. Zwischen der Straße der Stadt und dem Strom, hüben und drüben, steht ein Baum des Lebens. Zwölfmal trägt er Früchte, jeden Monat gibt er seine Frucht; und die Blätter des Baumes dienen zur Heilung der Völker“ (Offb 22,1-2). Durch die perspektivische Wirkung wird der gekreuzigte Jesus zur Quelle des Flusses in der roten Far-

be seines Blutes und in der blauen Farbe des Wassers, das den Bäumen Leben schenkt. Zwischen dem roten und dem blauen Fluss sind die Bäume des Lebens und die Werke der Barmherzigkeit dargestellt. Letztere sind gleichsam die Früchte der Bäume, die das Unglück der Welt heilen. Hinter diesem Ensemble zeichnen sich die Türme des neuen Jerusalem ab. Auf diese Weise gelingt eine spirituell überaus dichte Verschmelzung des Sterbemoments Jesu, als Blut und Wasser aus seiner Seite fließen (Joh 19,34), der Vision vom neuen Jerusalem (Offb 22) und des Weltgerichts (Mt 25).



Flankiert werden diese sechs Fenster von acht Darstellungen in Schwarz, Weiß und Hellblau, die, von links nach rechts, folgende vom Alten Testament inspirierte Szenen zeigen: links vom Altar Adam und Eva, die sich, die Schlange zu ihren Füßen, im Garten Eden küssen; Noach über den Wassern der Sintflut, der der Taube mit dem Ölzweig im Schnabel die Arme entgegenstreckt; und Abraham als Nomade mit einem Stab in der Hand, der den Blick zum Himmel auf die verheißene Vielzahl seiner Nachkommen richtet; Jakob, der am Fuß der Leiter schläft und im Traum die Engel auf- und niedersteigen sieht; und rechts vom Altar Mose, der sich vor dem brennenden Dornbusch zu Boden wirft; Mose mit dem Stab in der Hand, der die Kinder Israels durch die Wasser des Roten Meeres führt; die Israeliten, die das Manna vom Himmel empfangen; und Mose, der die Gesetzestafeln aus den Händen Gottes empfängt, während die versammelte Gemeinschaft am Fuß des Berges einträchtig auf ihn wartet.

Unter Verwendung von „Zisterzienser-Grisaillen“, „Glas mit opalisierenden Reflexen“, ist es den Künstlern glänzend gelungen, ein „perlmutterartig schimmerndes Licht“ zu erzeugen, „in dem alle Farben des Sonnenspektrums schillern“. Gleichzeitig haben sie die acht alttestamentlichen Szenen von der Sorge Gottes um sein Volk in einen suggestiven Dialog mit den sechs Werken der Barmherzigkeit aus Matthäus 25 gebracht.

Text und Fotografien: Thomas P. Osborne

Literatur:

Thérèse de Vos, *Regina Pacis: Les vitraux de la chapelle Regina Pacis à Heisdorf*, 1996, 94 Seiten.

Nachrichten aus der Förderung

Januar 2017

Reise des Generalsekretärs nach Rom

Der Generalsekretär der Katholischen Bibelföderation hat das neue Jahr mit einer Dienstreise nach Rom begonnen (4. bis 11. Januar 2017). Hauptgrund der Reise waren Arbeitstreffen mit verschiedenen Funktionären der vatikanischen Verwaltung im Rahmen der Vorbereitung des für 2019 geplanten *Internationalen Bibeltages der KBF*. Unter diesen Treffen seien erwähnt:

- die Begegnung mit Kurt Kard. Koch, dem Präsidenten des Päpstlichen Rats zur Förderung der Einheit der Christen;
- die Begegnung mit Gianfranco Kard. Ravasi, dem Präsidenten des Päpstlichen Rats für die Kultur;
- die Begegnung mit Erzbischof Rino Fisichella, dem Präsidenten des Päpstlichen Rates zur Förderung der Neuevangelisierung.



Kongress in der Region Naher Osten

Trotz der schwierigen Situation vor Ort, die aus den politischen Problemen, den Kriegen und den religiösen Konflikten resultiert, entfalten die KBF-Mitglieder im Nahen Osten beträchtliche biblische Aktivitäten auf allen Ebenen, das heißt im akademischen, im pastoralen und im verlegerischen Bereich. Vom 27. Januar bis zum 5. Februar dieses Jahres hat im Libanon erneut der von der Bibelföderation Nahost organisierte *Bibeltag für den Nahen Osten* stattgefunden. Unter den Teilnehmern waren der Präsident der Katholischen Bibelföderation Luis Antonio Kard. Tagle und der Generalsekretär P. Jan J. Stefanów SVD.



Im Rahmen dieses Kongresses fand auch das Regionaltreffen der KBF-Region Naher Osten statt. Außerdem hatten der Präsident und der Generalsekretär der Föderation in Beirut ein Arbeitstreffen mit Béchara Pierre Kardinal Rai, dem maronitischen Patriarchen von Antiochien und des ganzen Orients.



März 2017

Bibelsymposion in Luxemburg



Vom 3. bis zum 6. März fand in Luxemburg die zweite Auflage des an den Masterstudiengang in Biblischer Beseelung der Pastoral gekoppelten Bibelsymposions statt. Dieses Mal lautete das Thema: „Animatio Biblica totius actionis pastoralis“.

Afrika – Versammlung des BICAM

Vom 29. bis zum 31. März fand in der Republik Kongo die Vollversammlung des BICAM statt. Aufgrund eines mangelhaft durchgeführten Einladungsverfahrens war die Zahl der Teilnehmer leider sehr gering. Das für eine Beschlussfassung erforderliche Quorum wurde nicht erreicht, und es wurden auch keine nennenswerten Übereinkünfte getroffen.

Im Licht dieser Versammlung wird die Notwendigkeit umso deutlicher, die Struktur der KBF-Region Afrika und die zentrale Rolle des BICAM zu überdenken.



April 2017**Manila**

Zwischen dem 3. und dem 13. April reiste der Generalsekretär zu einem kurzen Arbeitsbesuch nach Manila auf die Philippinen. Die Agenda der Reise umfasste die folgenden Punkte:

- Arbeitstreffen mit dem Präsidenten der KBF Luis Antonio Kard. Tagle;
- Besuch der mit der Föderation verbundenen Einrichtungen;
- Arbeitstreffen mit Radio Veritas zum Projekt LectioYouth.Net und seiner möglichen Ausweitung auf Asien;
- Arbeitstreffen am East Asian Pastoral Institute und am Divine Word Institute of Mission Studies zum Projekt Masterstudiengang in biblischer Beseelung der Pastoral.

**Juni 2017****Afrika: Ernennung des neuen BICAM-Leiters**

Am 23. Juni dieses Jahres wurde P. Albert Ngengi Mundele vom Präsidenten des SECAM, S. E. Gabriel Mbilingi, Erzbischof von Lubango, Angola, offiziell zum neuen Geschäftsführer des BICAM ernannt. Seit 1991 war jeder BICAM-Geschäftsführer von Amts wegen gleichzeitig auch Regionalkoordinator der KBF-Region Afrika. Prof. Mundele hat allerdings entschieden, diese Verantwortung nicht zu übernehmen. Diese Entscheidung macht es notwendig, dass SECAM und KBF einen gemeinsamen Prozess in die Wege leiten, um die Struktur der KBF in Afrika und ihre Beziehung zum SECAM zu überdenken.

Juli 2017**Symposion und Versammlung der Subregion Südostasien**

Die Subregion Südostasien ist gemeinsam mit Lateinamerika eine der dynamischsten Regionen der KBF. Vom 17. bis zum 23. Juli dieses Jahres fand unter dem Thema „Transforming the family through the power of the Word“ in Nha Trang in Vietnam das *Bibelpastoral-Symposion* für die gesamte Subregion statt, an dem 70 Delegierte aus der ganzen Region – unter ihnen 14 Bischöfe – sowie der Präsident der Katholischen Bibelföderation Luis Antonio Kard. Tagle und der Generalsekretär P. Jan J. Stefanów SVD teilnahmen.



Parallel zum Bibelpastoral-Symposium wurde das *Regionaltreffen der KBF-Subregion Südostasien* abgehalten. Auf diesem Treffen wurden die Berichte über die Tätigkeiten der KBF-Mitglieder in allen Ländern der Subregion vorgelegt, im Anschluss an den Bericht des Generalsekretärs über das Thema der Beiträge und Zahlungen an das Generalsekretariat diskutiert und diesbezügliche Entscheidungen getroffen.



Am Ende des Treffens wurde Frau Dr. Natividad Pagadut aus Manila, Geschäftsführerin der Bischöflichen Kommission für das biblische Apostolat (ECBA) der philippinischen Bischofskonferenz und des Koordinationskomitees der Subregion, zur neuen *Subregionalkoordinatorin* gewählt.



Regionalversammlung der Subregion Nordostasien

Vom 27. bis zum 29. Juli dieses Jahres fand in Taipei das *Subregionaltreffen der KBF-Subregion Nordostasien* statt. Es war das erste subregionale Treffen nach der internen Krise der Föderation und der dadurch bedingten elfjährigen Inaktivität in der Region.

Während des Treffens wurden das Subregionalkomitee, das die Aktivitäten in der Subregion koordinieren wird, und der neue Subregionalkoordinator P. Pak Wing Peter Lo gewählt. Außerdem wurden die Prioritäten für die nächsten drei Jahre festgelegt und eine Agenda für gemeinsame Aktivitäten innerhalb der Subregion geplant.



Reise des Generalsekretärs nach Taiwan

Der Generalsekretär der Föderation nutzte anlässlich seiner Teilnahme am Subregionaltreffen in Taipei die Gelegenheit zu einem Arbeitsbesuch bei der chinesischen Sektion von Radio Veritas Asia. Thema war eine mögliche Adaptierung des Projekts LectioYouth.Net für den chinesischen Sprachraum.



Außerdem stattete P. Stefanów dem Erzbischof von Taipei, S. E. John Hung SVD, einen Höflichkeitsbesuch ab.

September 2017

Reise des Generalsekretärs nach Indien

In diesem Jahr fanden in der Subregion Südasiens keine gemeinsamen Aktivitäten statt. Im September reiste der Generalsekretär jedoch nach Indien und nahm auf Einladung des Koordinationsbüros der ASPAC-Zone der SVD am Treffen der Koordinatoren der „charakteristischen Dimensionen der SVD“ (den konkreten Formen der missionarischen Arbeit im Dienst am Wort Gottes) in Mumbai teil.



Diese Reise bot Gelegenheit zu verschiedenen Treffen, die dazu dienten, die Einrichtung eines Organisationskomitees für den Masterstudiengang in Biblischer Beseelung der Pastoral weiter voranzutreiben, der sich für alle Regionen in der Vorbereitungsphase befindet:

- Treffen mit Hochschulbehörden und Professoren des SVD-Seminars in Pune (Indien);
- Treffen mit dem Präsidenten und den Hochschulbehörden der Universität JDV in Pune.



Regionaltreffen der Subregion Südeuropa in London

Vom 28. September bis zum 1. Oktober fand in London (England) das *Subregionaltreffen* der KBF-Subregion Süd- und Westeuropa statt.

Oktober 2017

Regionaltreffen der Subregion Mitteleuropa

Vom 15. bis zum 18. Oktober dieses Jahres fand in Neustift (Italien) das *Regionaltreffen* der Subregion Mitteleuropa statt. Eines der dort diskutierten Themen war, ausgehend vom Bericht des Generalsekretärs der Föderation, die Erhöhung der Mitgliedsbeiträge und das zuweilen angespannte Verhältnis zwischen der Subregion Mitteleuropa und dem Generalsekretariat der Föderation.



November 2017

Exekutivkomitee

Das Exekutivkomitee der Katholischen Bibelföderation führte diverse Online-Beratungen und Online-Abstimmungen durch und hielt vom 10. bis 12. November 2017 in Warschau seine Jahresversammlung ab.

Einen Großteil der Zeit nahmen Angelegenheiten in Anspruch, die die Verwaltung und die Finanzen der Föderation betrafen. Da die Hilfswerke infolge ihrer veränderten Finanzpolitik ihre Beiträge gesenkt haben, durchläuft das Generalsekretariat der Föderation im Hinblick auf die Mittel, die ihr angemessenes Funktionieren gewährleisten, eine Phase der Knappheit. Aus diesem Grund und in Reaktion auf die Notwendigkeit, die Finanzstruktur der Föderation zu verändern, traf das Exekutivkomitee in der besagten Versammlung eine Reihe von Entscheidungen administrativ-struktureller Art, die eine Verbesserung und Stärkung der finanziellen Struktur der Föderation ermöglichen werden:

1. Der Prozess der Revision der Mitgliedsbeiträge wurde zu einem Abschluss gebracht und
 - es wurde entschieden, die Beiträge der ordentlichen und der assoziierten europäischen und nordamerikanischen Mitglieder in allen Mitgliederkategorien anteilig zu erhöhen;
 - es wurde an der im Jahr 2006 getroffene Entscheidung festgehalten, die Mitgliedsbeiträge der übrigen Regionen in denselben zu belassen, um einen „regionalen Wirtschaftsfonds“ einzurichten;
 - es wurde beschlossen, in den Regionen, die seit 2006 keinerlei Beiträge an das Generalsekretariat entrichten, zusätzlich zu dem an die Region gezahlten Jahresbeitrag einen „Solidaritätsbeitrag“ einzuführen: 100 US-Dollar für die ordentlichen und 50 US-Dollar für die assoziierten Mitglieder;
 - das Exekutivkomitee weiß, dass diese zusätzliche Zahlung für einige Mitglieder eine Herausforderung darstellt, und dankt den Mitgliedern für ihr Verständnis und für ihren Beitrag zum Erhalt der Verwaltungsstruktur der Föderation;
 - der Generalsekretär ließ jeder Region der Katholischen Bibelföderation detaillierte Informationen über die Einzelheiten dieses neuen Beitragssystems zukommen.



2. Ferner genehmigte das Exekutivkomitee die Pläne des Generalsekretärs der KBF, ein Netzwerk aus Vereinen von „Freunden der Katholischen Bibelföderation“ ins Leben zu rufen, um Werbung für die Föderation zu machen und Mittel für die von ihr in Angriff genommenen Pro-

jekte zu beschaffen. In Nordamerika wurde die Einrichtung eines ersten Vereins – der „Friends of the Catholic Biblical Federation“ – bewilligt. Die übrigen Vereine werden jeweils genehmigt werden, wenn sie sich konstituieren. Die Mitglieder der Föderation sind aufgerufen, zu kooperieren und die Schaffung dieser neuen Finanzstruktur für die Föderation mit eigenen Initiativen zu unterstützen.

Ebenfalls im Bereich der Verwaltungsangelegenheiten prüfte und genehmigte das Exekutivkomitee außerdem den neuen, von den neuen Regional- und Subregionalkoordinatoren der Föderation unterzeichneten „ethischen Kodex“. Die Revision dieses Dokuments war aufgrund der Veränderungen notwendig geworden, die vor seiner Verabschiedung 2015 auf der Vollversammlung in Nemi am Satzungstext der Katholischen Bibelföderation vorgenommen worden waren.

Als letzte verwaltungstechnische Frage schließlich befasste sich das Exekutivkomitee der Föderation mit dem Vorschlag des Präsidenten und des Generalsekretärs der Föderation, den Sitz des Generalsekretariats von Deutschland in die Vatikanstadt zurückzuverlegen. Dieser Wechsel wird als nötig und nützlich betrachtet, um:

- die Präsenz der Katholischen Bibelföderation innerhalb der Strukturen der Kirche zu stärken und unsere Mission auf diese Weise besser zu erfüllen;
- den Kontakt des Generalsekretariats zu den Bischöfen der katholischen Kirche zu erleichtern;
- den Kontakt zu den Studierenden der biblischen und theologischen Fakultäten der päpstlichen Universitäten in Rom herzustellen;
- die administrative und rechtliche Struktur der Föderation zu verschlanken.

Nach eingehender Prüfung sämtlicher positiver und negativer Aspekte, die dieser Standortwechsel mit sich bringen würde, beschloss das Exekutivkomitee der Katholischen Bibelföderation, die nötigen administrativen und rechtlichen Schritte einzuleiten, um den Sitz des Generalsekretariats der Föderation von Deutschland in die Vatikanstadt zu verlegen. Diese Entscheidung wurde wie alle vorgenannten einstimmig getroffen.

Des Weiteren nahmen die Angelegenheiten, die die Mitglieder der Föderation betreffen, in der Versammlung einen wichtigen Raum ein. Zuerst wurde nach eingehender Prüfung der vorgelegten Dokumentation und der Einschätzungen der Kirchenrechtsexperten beschlossen, der Katholischen Bischofskonferenz von Indien den Status eines ordentlichen Mitglieds der Katholischen Bibelföderation zuzuerkennen.

Anschließend wurden die neuen Mitgliedschaftsanträge geprüft, zur Abstimmung gebracht und nachfolgend genehmigt:

1. Diözese Guntur (Indien)
2. Diözese Catamarca (Argentinien)
3. Ilizwi Biblical Centre – SVD Simbabwe (Simbabwe)
4. Pedro Arrupe Formation Centre for Educational Leaders (Polen)
5. Society of Jesus Mary and Joseph (Indien)
6. Asociación Bíblica Argentina (Argentinien)
7. Erzbistum Havanna (Kuba)
8. Charismatic Movement in Madagascar (Madagaskar).

Nach diesen Neuaufnahmen zählt die Katholische Bibelföderation 346 Mitglieder – 103 ordentliche und 243 assoziierte Mitglieder – in 126 Ländern der Welt. Eine Landkarte mit der vollständigen Liste der Mitglieder der Katholischen Bibelföderation findet sich auf der überarbeiteten Webseite der Föderation: www.c-b-f.org.

Im letzten Teil befasste sich die Versammlung mit dem Stand der Vorbereitungen zweier Ereignisse im Kontext des 50-jährigen Gründungsjubiläums der Katholischen Bibelföderation: dem Kongress in Rom und dem an Papst Franziskus gerichteten Gesuch, ein Jahr der Bibel auszurufen. Während die Kongressvorbereitungen reibungslos ablaufen (die betreffenden Informationen werden in Bälde verschickt), müht sich das Anliegen des Bibeljahres über den gewundenen Pfad der verschiedenen Dienststellen der Römischen Kurie. Am Ende einigte man sich darauf, dass die Katholische Bibelföderation das Jahr der Bibel, falls dieses nicht offiziell vom Heiligen Stuhl ausgerufen werden sollte, intern begehren wird.



Bibelkonferenz in Warschau

Parallel zur Versammlung des Exekutivkomitees der KBF, die vom 10. bis zum 12. November in Warschau stattfand, veranstaltete das Generalsekretariat der KBF gemeinsam mit der Katholischen Universität Warschau eine internationale *biblisch-missionswissenschaftliche Konferenz* zum Thema: „Bible and Cultures“.

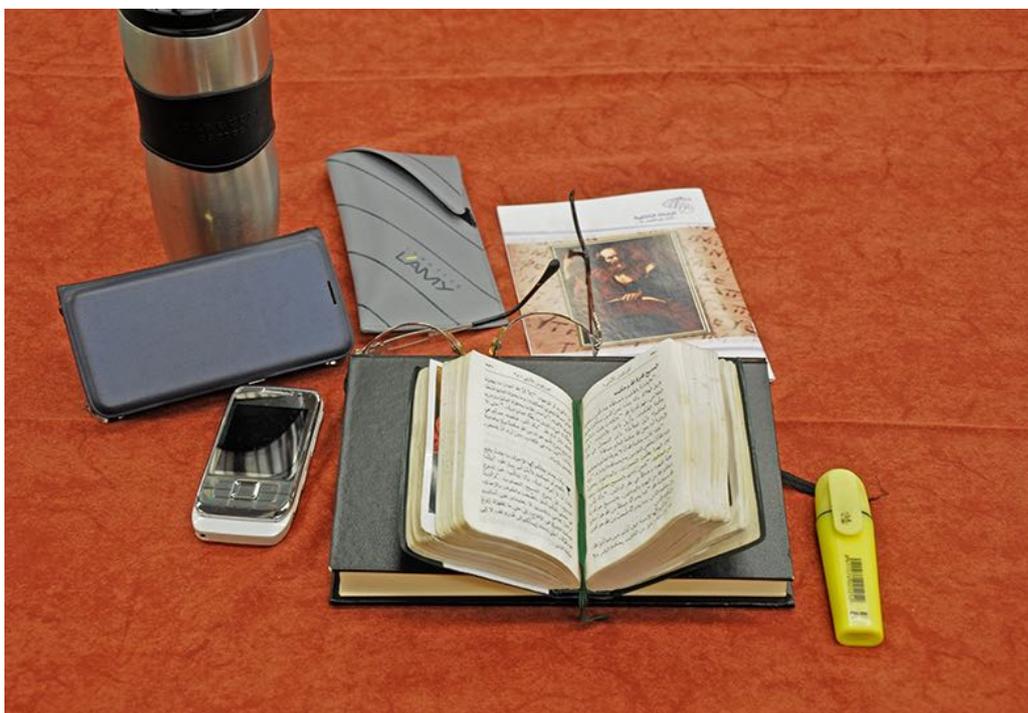
Die Mitglieder des Exekutivkomitees der KBF und die Veranstalter der Konferenz wurden vom Warschauer Erzbischof Kazimierz Kardinal Nycz zu einem Treffen ins erzbischöfliche Palais eingeladen. An dem Treffen nahm auch der Nuntius des Heiligen Stuhls in Polen teil.



Dezember 2017

Afrika – Versammlung des LectioYouth.Net-Komitees

Die Jahresversammlung des Koordinationskomitees von LectioYouth.Net fand unter der Schirmherrschaft des Generalsekretariats der Katholischen Bibelföderation vom 13. bis zum 17. Dezember 2017 in Lomé, Togo, statt. Um es mit den Worten des Projektkoordinators P. Wojciech Szypuła SVD zu sagen: „Das vielleicht bedeutendste Ergebnis der Versammlung war der Optimismus im Hinblick auf die Möglichkeiten, das Programm auszuweiten und seinen Einfluss zu verstärken“.



Veröffentlichungen zur Bibelpastoral

Rezension zu *Lumen Vitae* 2017/4

Die monographische Ausgabe der Zeitschrift *Lumen Vitae* 2017/4 trägt den Titel: „Biblische Beseelung der Pastoral und der Katechese“. Es handelt sich um ein Thema von großer Aktualität, das im Licht der theologisch-pastoralen Tragweite dessen neu gelesen wird, was Benedikt XVI. im nachsynodalen Schreiben *Verbum Domini* erklärt: „Auf dieser Linie hat die Synode zu einem besonderen pastoralen Einsatz aufgefordert, um die zentrale Stellung des Wortes Gottes im kirchlichen Leben deutlich werden zu lassen, und empfohlen, die ‘biblische Pastoral’ nicht neben anderen Formen der Pastoral, sondern als *Seele der ganzen Pastoral* [biblica animatio totius actionis pastoralis] zu fördern“ (Nr. 73).



F. X. Amherdt betont in seinem *Editorial* (S. 367–370), dass dringend überprüft werden müsse, welche Rolle die Heilige Schrift heute, 500 Jahre nach Luthers Reformation, in der katholischen Kirche wirklich spielt. Amherdt zeichnet den Weg nach, der in den verschiedenen Bereichen der Kirche zurückgelegt worden ist, und unterstreicht zugleich, dass die Bibel unbedingt zur „hermeneutischen Bezugsgröße“ und Grundlage des gesamten pastoralen und katechetischen Handelns der Gläubigen gemacht werden müsse.

Die Studie von C. Raimbault (S. 371–382) rückt unter Berufung auf das Dokument des französischen Episkopats über die Bibel in der Katechese (*Texte National pour l'orientation de la catéchèse en France* [TNOC], 2006) die Wiederentdeckung des „Wortes Gottes“ in der Bibel selbst in den Blickpunkt und stellt nützliche Lesestrategien vor, die die wirksame Kommunikation

Gottes mit dem Menschen in ihrer ganzen Neuheit erfahrbar machen. Der interessante Beitrag von D. Laliberté (S. 383–394) hilft der Leserschaft, die theologische und pastorale Tragweite der in *Verbum Domini* 73 getroffenen Aussage (von der biblischen Pastoral als *Seele der ganzen Pastoral*) zu ermessen. Diese wurzelt in *Dei verbum* 24 und ist eine Weiterentwicklung dessen, was sich das II. Vatikanische Konzil im Hinblick auf die Verbreitung der Bibel im Leben der Kirche erhofft hatte. Eine wichtige Etappe auf diesem konzeptionellen Weg war die Erklärung der Bischöfe des CELAM (Bischöfsrat Lateinamerikas und der Karibik) im Schlussdokument der Versammlung im brasilianischen Aparecida (2007), die die zentrale Bedeutung der biblischen Beseelung der Pastoral bestätigt (vgl. *Schlussdokument* 248).

Von der „Neuheit“ der in *Verbum Domini* 73 getroffenen Aussage handelt die Analyse von T. Osborne (S. 395–405), der die theologische Problematik des Themas umreißt, indem er seine Definition erläutert und vor allem auf drei wesentliche Aspekte hinweist: a) die Frage der Autorität der Heiligen Schrift und der Auslegungsverantwortung; b) das Nachdenken über die „Sakramentalität“ des verkündeten und geteilten Wortes; c) die bereichsübergreifende Frage nach den Kompetenzen und der Ausbildung der Verantwortlichen der kirchlichen Pastoral. Y. Guérette befasst sich in seiner Untersuchung (S. 407–417) mit der Ausbildung der pastoralen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter sowie mit den Modalitäten einer Vermittlung zwischen Bibel und pastoraler Tätigkeit – einem neuralgischen Punkt im Prozess der kirchlichen Prioritätensetzung und der biblischen Beseelung der gesamten Pastoral der Gläubigen. Der Autor skizziert einige der wichtigsten Orientierungsstrategien für die Ausbildung der bibelpastoralen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter auf persönlicher wie gemeinschaftlicher Ebene. Die interessante Erfahrung, die M. Crimella thematisiert (S. 419–428), betrifft die bibelpastorale Initiative von Carlo Maria Kardinal Martini in den

langen Jahren seiner Amtszeit als Erzbischof von Mailand (1979–2002). Der Artikel konzentriert sich auf drei Erfahrungen, die auf dem Weg der ambrosianischen Kirche Spuren hinterlassen haben: a) die „Schule des Wortes“; b) die „Gruppen des Hörens auf das Wort Gottes“; und c) das „Weggeleit zur Bibellektüre“.

Die Vertiefung des Ausdrucks „gemäß der Schrift“, die im Beitrag von G. Papola (S. 429–438) vorgeschlagen wird, betrifft das eigentliche Wesen der biblischen Texte und ihre intrinsische Beziehung zur Katechese. Der Artikel stellt die Vielfalt und den Facettenreichtum der Texte heraus, die historisch konnotiert, auf die kerygmatische Botschaft zentriert, für die Begegnung mit der Leserin oder dem Leser offen und von einem hohen Maß an Aktualität, aber auch an Komplexität gekennzeichnet sind. Deshalb setzt das Herangehen an die Heilige Schrift eine ganzheitliche Lektüre und ein einheitliches Verständnis des Texts mit Blick auf seine authentische pastorale Erzählung voraus.

Von großem hermeneutischem Interesse ist der Beitrag von A. Fossion und J.-P. Laurent (S. 439–451). Die beiden Autoren untersuchen den Zusammenhang zwischen dem Akt des Lesens und der Praxis des oder der Gläubigen und entwerfen eine vertiefte hermeneutische (strukturelle, narrative und rhetorische) Methodologie der Beziehung zwischen Leser/Leserin und biblischem Text. Es folgen drei Berichte von konkreten Erfahrungen mit der biblischen Beseelung der Pastoral. Der erste stammt von C. Chevalier (S. 453–457) und beschreibt das Projekt „Die Bibel lesen“, das 2003 im Vikariat „Wallonisch-Brabant“ ins Leben gerufen wurde. Diese im Lauf der Jahre gewachsene Erfahrung war von beträchtlichen Fortschritten im Bildungs- und Reifeprozess etlicher Personengruppen gekennzeichnet, die sich eine solide Lesemethode aneignen und diverse biblische Anregungen für die Interaktion fruchtbar machen konnten.

Eine zweite Erfahrung wird von C. Salgat beschrieben (S. 459–464) und betrifft die Initiative „Das Wort in Umlauf bringen“ im Bistum Bâle im französischsprachigen Teil der Schweiz. Durch das Buch *La catéchèse de toute la communauté* von B. Huebsch ließen sich die Gläubigen dazu anregen, „das Wort

ins Zentrum zu stellen“ und es in alle Bereiche des pastoralen Handelns hineinzutragen. Dank dieser Erfahrung war es möglich, den Reichtum der Bibel auch jenen zu „erschließen“, die der Kirche fernstehen und normalerweise nicht dabei sind, wenn die Gemeinde zusammenkommt. Ein dritter Erfahrungsbericht stammt von F. Mabundu (S. 465–471) und betrifft den afrikanischen Kontext und die wesentliche Bedeutung der Basisgemeinden, in denen eine auf die Bibel bezogene Förderung und Beseelung stattfindet. Die Präsenz dieser Gemeinden dient als Ausgangspunkt, um die Bevölkerung zur Bibellektüre anzuregen, die von einigen Verantwortlichen (bibelpastoralen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern) koordiniert wird. Der Verfasser beschreibt die Methode und die Etappen der biblischen Pädagogik und verweist darauf, wie wichtig es ist, das Wort Gottes zu lesen, zu verinnerlichen, zu predigen und zu praktizieren (vgl. die Bibellektüre des Lumko-Zentrums). Die afrikanischen Gemeinden finden in der volkstümlichen Bibellektüre eine Quelle des kirchlichen Lebens und einer fruchtbaren spirituellen Gemeinschaft.

Abschließend wollen wir drei Aspekte herausstellen, die an Heft 4/2017 von *Lumen Vitae* deutlich werden. Der erste betrifft die notwendige Vertiefung der theologischen Reflexion über die Bibel als „Wort Gottes“ (die Debatte über die „Sakramentalität“), die eine zunehmende Sensibilität und ein zunehmendes kirchliches Bewusstsein ihrer primären Funktion im Hinblick auf die Beseelung der ganzen Pastoral verrät. Ein zweiter Aspekt betrifft die methodologische Frage des Herangehens an die biblischen Texte im Hinblick auf ihre pastorale Nutzbarkeit. Verschiedene Beiträge weisen darauf hin, dass es einen großen Reichtum an Methoden gibt, um die tieferen Schichten des Texts zu erschließen und so eine immer engere Verbindung zwischen der biblischen Botschaft und dem konkreten Leben der Gläubigen herzustellen. Ein drittes Element betrifft die „volkstümliche und inklusive“ Dimension der biblischen Pädagogik, wie sie den Stil derer prägt, die sich der Schrift nähern, sie gläubig annehmen und sie in ihrem spirituellen Leben und ihrer frohbotschaftlichen Praxis würdigen. Die Heilige Schrift

muss immer mehr zur Seele der gesamten evangelisierten Gemeinschaft und gleichzeitig zur Quelle für die Weltmission werden.

Giuseppe De Virgilio

François-Xavier Amherdt, *L'animation biblique de la pastorale. 120 propositions pratiques*, Pédagogie pastorale, Nr. 12, Namur (Lumen Vitae) 2017, 183 Seiten.

Wie soll man die christlichen Gemeinden darin ausbilden, „die Schriften zu praktizieren“, das Wort Gottes, Seele der Theologie und der Pastoral, zur eigentlichen Inspirationsquelle des konkreten Lebens der Gläubigen und jeder kirchlichen Praxis zu machen? Der Verfasser bezieht sich auf verschiedene Ebenen – Exegese, Pastoral, Katechese, Spiritualität, Liturgie, Missionswissenschaft –, um die Unterschiedlichkeit der kirchlichen Lebensbereiche, der Akteure und der potentiellen Hörerinnen und Hörer des Wortes in den Blick zu nehmen. Dabei dient ihm das apostolische Schreiben *Verbum Domini* Papst Benedikts XVI. (2010) als roter Faden für die drei Kapitel seines Buches: *La voix et le visage de la Parole* („Stimme und Antlitz des Wortes“, vgl. *Verbum Domini* 6–49: die Offenbarung in Jesus Christus, dem fleischgewordenen Wort); *La maison de la Parole* („Das Haus des Wortes“, vgl. *VD* 50–89: die Kirchlichkeit des Gottesworts), das am sorgfältigsten ausgearbeitete Kapitel; und *Les chemins et la route de la Parole* („Die Wege und die Straße des Wortes“, vgl. *VD* 90–120: das in die Welt hinausgesandte Wort).

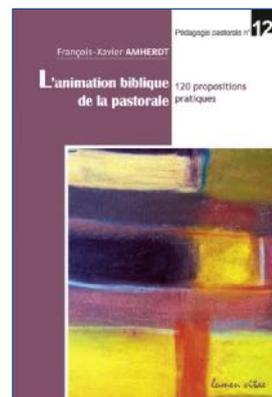
Einer der größten Vorzüge des Buchs besteht darin, dass es eine Reihe von Hilfsmitteln vorstellt, die bereits in verschiedenen Kontexten erprobt worden sind. An dieser Stelle kann natürlich nicht auf jeden der 120 Vorschläge eingegangen werden! Einige von ihnen sind einfach umzusetzen (z. B. Vorschlag Nr. 48: „Auf einer Webseite oder in einem bibelkundlichen Werk Informationen und Antworten auf die eigenen Fragen recherchieren“), während andere größeren Einsatz erfordern (z. B. Vorschlag Nr. 41: „Auf regionaler, diözesaner, bistumsüber-

greifender oder nationaler Ebene einen Bibelservice oder ein Bildungszentrum ins Leben rufen“).

Das Buch kann im Einzelstudium oder, besser noch, in den verschiedenen Gruppen gelesen werden, die sodann ihr Verhältnis zum Wort evaluieren und eventuelle neue Initiativen auf ihre Durchführbarkeit hin überprüfen können. Es geht jedoch nicht darum, den verschiedenen bereits bestehenden Aktivitäten neue Vorschläge rund um die Heilige Schrift hinzuzufügen, sondern herauszufinden, wie die Inkulturation und Inkarnation des Wortes Gottes in den kirchlichen Einrichtungen, im Leben der Akteure selbst und in der Welt gefördert werden kann. Ein einziger solcher Vorschlag kann für die jeweilige Einrichtung schon ausreichend sein, wenn er ihr zu einer tiefen, durch und durch inspirierten Pastoral verhilft. *Lectio-divina*-Treffen nach dieser oder jener Methode ins Leben zu rufen kann zum Beispiel für die betreffende Gruppe zu einer Gelegenheit werden, in allem, was sie in seinem Namen lebt, die aktive Gegenwart Gottes zu erfahren.

Neben einer breiten Kenntnis der pastoralen Anwendungsmöglichkeiten der Bibel stützt sich das Buch außerdem auf lehramtliche Texte über das mit der Bibellektüre verbundene Wachstum sowie auf die Aussagen renommierter Theologen und bietet so ein fundiertes, gut lesbares und anregendes Werk über die biblische Pastoral. Die Informationen über die Katholische Bibelföderation (S. 7, Anm. 8) könnten anhand der Homepage der KBF aktualisiert werden: <https://c-b-f.org/en/Who-we-are/Mission>.

Der Verfasser, Diözesanpriester im Bistum Sitten (Schweiz), ist Professor an der Theologischen Fakultät der Universität Fribourg. Seit 2007 hat er dort den Lehrstuhl für pastorale Theologie, Religionspädagogik und Homiletik inne. Seine über 30-jährige Tätigkeit als bibelpastoraler Mitarbeiter und später Präsident der Katholischen Bibelver-



einigung der romanischen Schweiz hat ihn zu diesem Buch inspiriert.

Marie-Hélène Robert,
Professorin für Theologie,
Katholische Universität Lyon

Giuseppe De Virgilio, *Il sogno di Dio: Giustizia e pace si baceranno*, Mailand (Paoline Editoriale Libri) 2017, ISBN 978-88-315-4893-9, 18 €.

Giuseppe De Virgilio, Priester im Bistum Tremoli-Larino und Professor für Neues Testament und Biblische Theologie an der Päpstlichen Heilig-Kreuz-Universität in Rom, hat unter einem Titel, der wahrhaftig träumen macht, eine Reihe von biblischen Texten über Gerechtigkeit und Frieden zusammengestellt: *Der Traum Gottes: Gerechtigkeit und Friede küssen sich*. Das Buch versucht, zu einer persönlichen Lektüre von alt- und neutestamentlichen Texten anzuregen, die den Zusammenhang zwischen „Gerechtigkeit“ und „Frieden“ verdeutlichen. Während die Gerechtigkeit ein Prozess ist, der beständig versucht, das relationale Gleichgewicht im Herzen von Menschen, die durch eine Form der Ungerechtigkeit verletzt worden sind, wiederherzustellen, wird der Friede als die Fülle und Ganzheit des Lebens aufgefasst, die eine Frucht des göttlichen Segens sind.

In erster Linie bietet uns der Verfasser eine spirituell dichte Heranführung an sechs alttestamentliche Themen: Gen 4,1–16: der Brudermord; Gen 12–25: die Gerechtigkeit Abrahams zwischen Glaube und Fürsprache; Gen 37–50: Josef, der Gerechte, und die Barmherzigkeit Gottes; die Gabe des Gesetzes oder der Tora, deren Befolgung [in der deuteronomistischen Literatur] zu Ganzheit und Frieden führt; die Verkündigung der Propheten, die sich gegen die Ungerechtigkeit und für den Frieden einsetzt, aber auch die messianische und eschatologische Dimension der Gerechtigkeit und des Friedens in den Blick nimmt; und Gerechtigkeit und Frieden im Psalter, dem Gebetbuch Israels,

sowie im theologischen Nachdenken über Gott, die Geschichte und das Menschsein in der Weisheitsliteratur.

Der Durchgang durch das Neue Testament richtet das Augenmerk auf Jesus von Nazaret, den Gerechten, der, insbesondere im Matthäus- und im Lukasevangelium, den Frieden bringt; auf das Werk der Gerechtigkeit und des Friedens nach dem heiligen Paulus und auf das Zeugnis der Gerechtigkeit und des Friedens in der nachpaulinischen Gemeinde (im Hebräerbrief sowie in den Jakobusbriefen und im ersten Petrusbrief); sowie auf die Gerechtigkeit der Welt und das Geschenk des Friedens im johanneischen Denken.



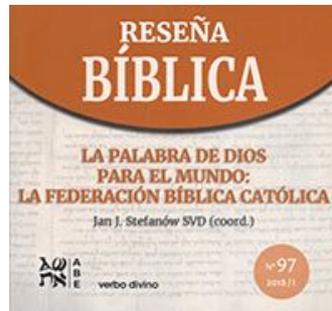
Den Abschluss des Bandes bilden ein Verzeichnis von Publikationen in italienischer Sprache (S. 173–176) sowie ein Register der zitierten Autoren (S. 177–179), der hebräischen, griechischen und lateinischen Begriffe (S. 180–182) und der Bibelstellen (S. 183–194).

Diese Veröffentlichung von Giuseppe De Virgilio, der die Bemühungen der Katholischen Bibelföderation seit vielen Jahren verfolgt und mitträgt, zeigt den Reichtum und zugleich die Aktualität der biblischen Lehre über die Gerechtigkeit und ihre Frucht, den Frieden, Gottes Traum für die Menschheit. Mögen die christlichen Gemeinschaften diesen Traum teilen und sich als „Werkzeuge des Friedens“ in der Gesellschaft engagieren: auf verantwortungsvolle Weise und in der Nachfolge dessen, der das „Evangelium des Friedens“ verkündet hat – das ist der Wunsch, den Professor De Virgilio in Anlehnung an den Appell, den Papst Franziskus in *Evangelii gaudium* 239 formuliert hat, an das Ende seiner Überlegungen stellt.

Thomas P. Osborne

La Palabra de Dios para el Mundo:
La Federación Bíblica Católica, hg. v.
 Jan J. Stefanów SVD, *Reseña bíblica* 97,
 2018/1, Estella (Verbo Divino) 72 Seiten,
 ISSN 1134-5233

Es handelt sich um das erste Heft des Jahrgangs 2018 der Zeitschrift der Spanischen Bibelvereini- gung, die es sich zum Ziel gesetzt hat, Ergebnisse der Bibelwissenschaft einem größeren inter- essierten Publikum zugänglich zu machen. Die Ausgabe befasst sich mit der in *Verbum Domini* 73 vorgeschlagenen „biblischen Beseelung des Lebens und der Pastoral der Kirche“. Da sich auch die KBF in dieser Rich- tung engagiert, wurde ihr Generalsekretär, Jan J. Stefanów SVD, mit der Herausgabe des betreffenden Hefts betraut. Es enthält fünf Artikel im *monographischen Teil*, zwei wei- tere Artikel im *offenen Teil* sowie eine Basis- bibliographie zum Thema (S. 70).



T. Osborne nähert sich im ersten Beitrag (S. 7–18) dem Thema der *Beseelung der Pas- toral von der Bibel her*. Ausgehend von *Ver- bum Domini* 73 erklärt er den dort formu- lierten Entwurf für die Pastoral: dass es da- bei nicht um isolierte bibelbezogene Aktivi- täten als Teil eines vielfältigen pastoralen Universums geht, sondern dass das Wort Gottes jede pastorale Aktivität durchwirken und umfassen muss.

Ein weiterer Vorschlag betrifft die theo- logische Bildung auf der Grundlage der *Lec- tio divina* (S. O’Connell, S. 19–26). Der Ver- fasser erklärt auch, was die *Lectio divina* ist und was sie für eine theologische Sprache und einen theologischen Diskurs bedeutet.

Im Anschluss folgen Artikel über die Er- fahrung in Kanada (F. Daoust), das mit sei- nen zwei Sprachen und zwei Leitkulturen einen spezifischen Kontext darstellt, sowie über die Bibelpastoral in Afrika und Mada- gaskar (M. Madega Lebouakehan). Auch im Kontext der Evangelisierung und Mission in Afrika und Madagaskar wird auf Bibelüber-

setzungen und auf die herausragende Rolle verwiesen, die das Wort Gottes in den Ba- sisgemeinden spielt. Bischof David Walker schildert die nachchristliche Situation in Australien, die eine bibelzentrierte Pastoral erfordert.

Der *offene Teil* beginnt mit einem Beitrag von Yara Matta über die Bibel und das Mar- tyrium im zweiten Makkabäerbuch. Leider hat sich hier ein Druckfehler eingeschlichen, der korrekte Titel müsste folgendermaßen lauten: „La Biblia y la cultura del martirio en el Oriente Próximo. Lectura teológica de 2 Mac 6–7“ (S. 53–65). Der Artikel bezieht sich nicht direkt auf die Neuevangelisierung Amerikas, wenngleich Aspekte wie Martyri- um, gesellschaftlicher Wandel, Verfolgung und Politik auch in Lateinamerika von Be- deutung sind (vgl. „Reseña bíblica“ auf www.verbodivino.es). Y. Matta erläutert den Kontext von 2 Makk und diskutiert die Kul- tur des Martyriums vom Makkabäerbuch über Ignatius von Antiochien bis hinein in unsere Zeit, in der gewisse Formen des Ext- remismus ebenfalls zu einem Martyrium bereit sind, das allerdings nicht auf der Lie- be basiert, sondern anderen Maßstäben folgt.

Zwar ist eine Beseelung *jedweder pasto- ralen Tätigkeit* von der Bibel her bislang ein unvollendetes Projekt, und ein großer Teil des Weges liegt noch vor uns. Gleichwohl zeigen diese Überlegungen und Beiträge, dass es bereits Praktiken und Beispiele ei- ner solchen Beseelung gibt und dass das Interesse am Wort Gottes zunimmt. Die KBF setzt sich für diese Beseelung ein und kann im Rahmen dieses Engagements bereits einige Resultate vorweisen.

Christian Tauchner SVD
 Sankt Augustin

BIBELVEREINIGUNG DER ITALIENISCHEN
 SCHWEIZ, *Dì soltanto una parola. Per
 leggere la Bibbia nella cultura di oggi*,
 hg. v. E. Borghi, Cantalupa, TO (Effatà Edi-
 trice) 2018, 346 Seiten.

Der von E. Borghi, dem Vorsitzenden der *Bibelvereinigung der italienischen Schweiz*, herausgegebene Band enthält Beiträge von E. L. Bartolini De Angeli, S. De Vito und R. Petraglio und hat es sich zum Ziel gesetzt, „einige wesentliche technische und kulturelle Hilfsmittel bereitzustellen, um mit wissenschaftlicher Strenge und humanistischer Leidenschaft an Themen und Texte heranzugehen, die die Geschichte der westlichen und der globalen Kultur tiefgreifend beeinflusst haben“ (S. 8). In der Einleitung (*Introduzione*, S. 7–12) betont Prof. Borghi die Notwendigkeit, einen „umfassenden Ansatz mit einer explizit historisch-kritischen Verortung“ anzubieten (S. 8). Die gegenüber der Erstausgabe von 2010 durchgesehene und erweiterte Arbeit verfolgt eine historisch-philologische Herangehensweise, die „den Ausgangspunkt für alle diejenigen darstellt, die das Erste und das Neue Testament ernsthaft lesen und im Anschluss daran womöglich zu weiteren Vertiefungen übergehen wollen“ (S. 8). Das Buch, das auf die biblische Bildung der kirchlichen Gemeinden abzielt, ist eine „Reise durch die Bibel“ und von einer einfachen, flüssigen, pastoralen Sprache gekennzeichnet. Der Band bietet historisch-chronologische Angaben, sprachliche Klärungen, hermeneutische Hinweise, Überblickstabellen, allgemeine Informationen und Überlegungen, die sich direkt auf bestimmte Texte des Ersten und des Neuen Testaments beziehen. Er ist aus sechs Kapiteln zusammengesetzt. Im ersten Kapitel, *Per leggere un testo biblico* („Um einen Bibeltext zu lesen“, S. 13–24), werden einige Grundbegriffe der exegetischen Lektüre und korrekten Auslegung der Heiligen Schrift vorgestellt. Der Leser/Die Leserin wird eingeladen, eine ausgewogene hermeneutische Haltung einzunehmen, um den inspirierten Text zu lesen und zu verstehen und in seinem Lebensumfeld zu verorten. Unter Berücksichtigung der historisch-kritischen Herangehensweise und ihrer Methodologie muss die kirchliche Auslegung der Heiligen Schrift „auch deshalb ein durchaus privilegiertes Moment [darstellen], weil sie den ursprünglichen Entstehungsumständen vieler, insbesondere neutestamentlicher Texte besonders nahekomm[t]“ (S. 22). Der Gläubige hat die Aufgabe, den Reichtum der biblischen Botschaft nach dem Vorbild des wei-

sen Schriftgelehrten (vgl. Sir 39,1–11) voller Ehrfurcht vor der Tiefe ihrer Wahrheit zu erfassen, und ist aufgerufen, diese Aufgabe in Respekt und Freiheit zu erfüllen. Das zweite Kapitel, *Il Primo Testamento: cenni generali* („Das Erste Testament: allgemeine Hinweise“, S. 25–80) bietet einen Überblick über die hebräische Bibel, die sich aus drei Teilen zusammensetzt: *Tora*, *Nevi'im* und *Ketuvim*. In dem Bestreben, die Entstehung dieser Teile einfach und konkret nachzuzeichnen, resümiert der Autor die wichtigsten Aspekte der literarischen Zusammenstellung der Texte und verweist in den Anmerkungen auf die weiterführende Literatur. An der ersten

Sammlung (*Tora*) werden die Bedeutung der Weisung, die *JHWH* seinem Volk zuteilwerden lässt, und der sowohl göttliche als auch menschliche Charakter des Texts herausgearbeitet. Die *Tora* bildet das Zentrum der göttlichen Offenbarung und ist sichere Bezugsgröße für den Glauben und die Praxis jedes Gläubigen. Anschließend werden die einzelnen Bücher in ihren Grundzügen didaktisch dargestellt. Die Ausführungen zu den Prophetenbüchern (*Nebi'im*, nicht *Nebi'im*, S. 31) und den Weisheitsbüchern (*Ketubim*) sind ähnlich aufgebaut. Auf den inhaltlichen Überblick über die Bücher der „hebräischen Bibel“ folgen einige Hinweise zur griechischen Übersetzung der Septuaginta (S. 64–68) und zum Kanon der Jüdischen Schriften (S. 69–79). Vermutlich wäre es besser gewesen, das Thema des Kanons im Zusammenhang und die hebräische Bibel (S. 26–31), ihre Beziehung zum Alten Testament und den Kanon der Jüdischen Schriften (S. 69–74) nicht getrennt voneinander zu behandeln. Das dritte Kapitel, *Il Primo Testamento: saggi di lettura* („Das Erste Testament: Lektüre-Essays“, S. 81–192), enthält sechs exegetische Essays, die aus den drei oben vorgestellten Sammlungen schöpfen. Der erste befasst sich mit der Geschichte der Berufung Abrahams in Gen 12,1–4 (S. 81–99). Der zweite analysiert die Gabe der



„zehn Worte“ JHWHs in Ex 20,1-17 (S. 100-129). Der dritte interpretiert Jes 7-9 insgesamt neu und untersucht insbesondere die Perikope Jes 11,1-9 (S. 130-145). Der vierte widmet sich der Analyse von Jer 40; der fünfte analysiert den 139. Psalm, und der sechste bietet eine umfassende Betrachtung der Botschaft des Buches Ijob (S. 131-188). Das vierte Kapitel, *Il Nuovo Testamento: cenni generali* („Das Neue Testament: allgemeine Hinweise“, S. 193-238) führt in das Neue Testament ein und stellt vier „literarische Gattungen“ vor: a) Brief; b) Evangelium; c) historische Monographie; d) Apokalypse. Zu jeder literarischen Gattung werden unterschiedliche Informationen geliefert: eine Chronologie der Ereignisse im Leben des Paulus von Tarsus (S. 196-210), Hinweise zur Briefliteratur (S. 210-213), zur Entwicklung des Evangelienstoffs (S. 213-218), zur synoptischen Frage (S. 219-229), zur historischen Monographie (der Textgattung der Apostelgeschichte) und zur Apokalypse (S. 229-235). In Anbetracht der Notwendigkeit, unter den zu behandelnden literarischen Fragen eine Auswahl zu treffen, ist das Bemühen zu würdigen, der Leserschaft eine „einheitliche“ und „ökumenische“ Sicht auf die neutestamentlichen Problematiken zu bieten. Im fünften Kapitel, *Il Nuovo Testamento: saggi di lettura* („Das Neue Testament: Lektüre-Essays“, S. 239-298), werden Vertiefungen zum paulinischen Briefkorpus (S. 239-258) und zu den katholischen Briefen angeboten (S. 258-265). Im Anschluss daran folgen eine Untersuchung zu Mk 9,4-29 und Mt 5,13-16 (S.

266-285), die Analyse von Apg 10,1-43 sowie eine Kurzdarstellung zu Offb 1,1-3 (S. 295-297). Im sechsten Kapitel, *Cenni conclusivi* („Abschließende Hinweise“, S. 299-334), hat es sich der Autor zum Ziel gesetzt, die Einführung in die Lektüre der biblischen Texte durch „drei weitere besonders bedeutende Beispiele“ zu vervollständigen, „nämlich den ersten Gesang aus dem Buch der Psalmen, die Perikope Lk 13,10-17 und das Vaterunser in der Version des Matthäus, und einige allgemeine Schlussfolgerungen vorzuschlagen“ (S. 299). Das Kapitel ergänzt den Band um die Analyse dreier weiterer Texte aus unterschiedlichen Gattungen und Kontexten (Ps 1; Lk 13,10-17; Mt 6,9b-13). Leider muss angemerkt werden, dass es an textlichen Vertiefungen zum vierten Evangelium fehlt. Außerdem hätte das abschließende Fazit – unseres Erachtens – eine im engeren Sinne *kerygmatische* Reflexion verdient. Denn die Besonderheit des Neuen Testaments und seines gesamten biblisch-theologischen Werdegangs beruht auf dem Osterereignis des gestorbenen und auferstandenen Christus (vgl. 1 Kor 15,3-5). Der Band endet mit einem kurzen *Glossar* und einem *bibliographischen Anhang* (S. 339-346).

Giuseppe De Virgilio
Rom
devirgilio@pusc.it



Catholic Biblical Federation
 Fédération Biblique Catholique
 Federación Bíblica Católica
 Katholische Bibelföderation

174. Nicht nur die Homilie muss aus dem Wort Gottes ihre Nahrung schöpfen. Die gesamte Evangelisierung beruht auf dem Wort, das vernommen, betrachtet, gelebt, gefeiert und bezeugt wird. Die Heilige Schrift ist Quelle der Evangelisierung. Es ist daher notwendig, sich unentwegt durch das Hören des Wortes zu bilden. Die Kirche evangelisiert nicht, wenn sie sich nicht ständig evangelisieren lässt. Es ist unerlässlich, dass das Wort Gottes »immer mehr zum Mittelpunkt allen kirchlichen Handelns werde« [*Verbum Domini* 1]. Das vernommene und - vor allem in der Eucharistie - gefeierte Wort Gottes nährt und kräftigt die Christen innerlich und befähigt sie zu einem echten Zeugnis des Evangeliums im Alltag. Wir haben den alten Gegensatz zwischen Wort und Sakrament bereits überwunden. Das Lebendige und wirksame verkündete Wort bereitet auf den Empfang des Sakramentes vor, und im Sakrament erreicht dieses Wort seine größte Wirksamkeit.

175. Das Studium der Heiligen Schrift muss ein Tor sein, das allen Gläubigen offensteht. Es ist grundlegend, dass das geoffenbarte Wort die Katechese und alle Bemühungen zur Weitergabe des Glaubens tief greifend befruchtet [vgl. *Dei Verbum* 21f.]. Die Evangelisierung braucht die Vertrautheit mit dem Wort Gottes. Das verlangt von den Diözesen, den Pfarreien und allen katholischen Gruppierungen das Angebot eines ernsten und beharrlichen Studiums der Bibel sowie die Förderung ihrer persönlichen und gemeinschaftlichen Lektüre im Gebet [*Verbum Domini* 86f.]. Wir tapen nicht in der Finsternis und müssen nicht darauf warten, dass Gott sein Wort an uns richtet, denn »Gott hat gesprochen, er ist nicht mehr der große Unbekannte, sondern er hat sich gezeigt« [Benedikt XVI., *Diskurs*, Bischofssynode 2012]. Nehmen wir den erhabenen Schatz des geoffenbarten Wortes in uns auf.

176. Evangelisieren bedeutet, das Reich Gottes in der Welt gegenwärtig machen. »Keine partielle und fragmentarische Definition entspricht jedoch der reichen, vielschichtigen und dynamischen Wirklichkeit, die die Evangelisierung darstellt; es besteht immer die Gefahr, sie zu verarmen und sogar zu verstümmeln.« [*Evangelii nuntiandi* 17]. Nun möchte ich meine Besorgnisse im Zusammenhang mit der sozialen Dimension der Evangelisierung mitteilen, und zwar deshalb, weil man, wenn diese Dimension nicht gebührend deutlich dargestellt wird, immer Gefahr läuft, die echte und vollständige Bedeutung des Evangelisierungsauftrags zu entstellen.

Papst Franziskus, *Evangelii gaudium* 174 - 176