

BIBEL UND KIRCHE



Frieden!

Ein umstrittener Weg
Blick ins Alte Testament

Suche Frieden und jage ihm nach! (Ps 34,15)
Manfred Oeming

Roms Instrumentalisierung
des Friedens

Pax Augusta *Susanne Muth*

Neutestamentliche
Perspektiven

„... und auf Erden Frieden.“ (Lk 2,14)
Andreas Lindemann

Imaginerter Friede in Qumran

Friede durch Krieg? *Hermann Lichtenberger*

Messianologie im Film

Militante Friedensfürsten *Reinhold Zwick*

Religion im Kontext

Ist der Islam eine Religion des Friedens?
Adel Theodor Khoury

Ein Friedensprojekt

Jerusalem. Stadt zum Erlernen des Friedens
Regula Grünenfelder

Bibel unter neuen Blickwinkeln

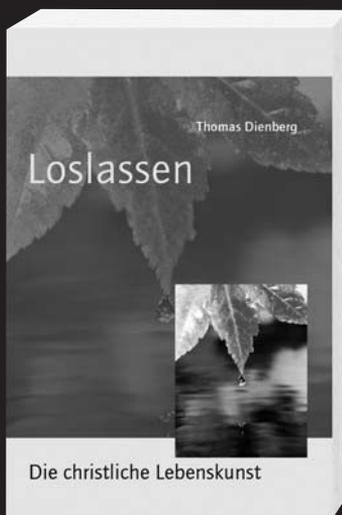
Exegetische Forschung im Umbruch
Werner Kahl

Biblische Bücherschau

Literatur zum Heftthema, Neuerscheinungen



Den eigenen Frieden finden



Thomas Dienberg

Loslassen

Die christliche Lebenskunst

Format 13 x 20 cm; 112 Seiten; kartoniert

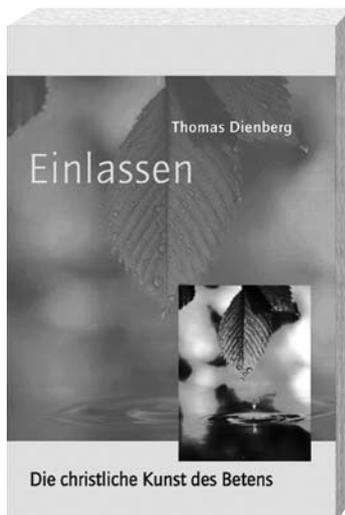
€ [D] 14,90 / € [A] 15,40 / sFr 26,80

ISBN 3-460-32108-3

978-3-460-32108-3

Das Thema „Askese“ als besondere Lebensform findet in Zeiten gesellschaftlicher und individueller Umbrüche und Verunsicherungen neues Interesse. Das Buch erläutert leicht verständlich biblische und theologische Hintergründe und stellt zentrale Haltungen des christlichen Lebensstils wie z. B. Loslassen, Einüben, Scheitern und Widerständigkeit vor.

Bestellen Sie über
Ihre Buchhandlung oder über:



Thomas Dienberg

Einlassen

Die christliche Kunst des Betens

Format 13 x 20 cm; 152 Seiten; kartoniert

€ [D] 12,90 / € [A] 13,30 / sFr 23,50

ISBN 3-460-32110-5

978-3-460-32110-6

Thomas Dienberg lädt ein, sich neu einzulassen auf eine eigene Praxis des Gebets. In einem Überblick erfährt der Leser, wie sich das christliche Beten aus neutestamentlicher Zeit bis in die Gegenwart hinein entwickelt hat, wobei der Blick in die Gegenwart anhand der Spiritualität des heiligen Franziskus konkretisiert wird.

bibelwerk

VersandBuchHandlung

Silberburgstraße 121, 70176 Stuttgart

Tel. 0711/61920-37, Fax 0711/61920-30

E-Mail: versandbuchhandlung@bibelwerk.de

www.bibelwerk.de

INHALT

**126 „Suche Frieden und jage ihm nach!“
(Ps 34,15)**
Der umstrittene Weg zum Frieden im
Alten Testament *Manfred Oeming*

130 Pax Augusta
Die Politisierung des Friedens im antiken
Rom *Susanne Muth*

138 „... und auf Erden Frieden.“ (Lk 2,14)
Zum Friedensverständnis im Neuen
Testament *Andreas Lindemann*

144 Friede durch Krieg?
Vom imaginierten Krieg zum imaginierten
Frieden in Qumran
Hermann Lichtenberger

150 Militante Friedensfürsten
Zur Messianologie des neueren
Hollywood-Kinos *Reinhold Zwick*

157 Ist der Islam eine Religion des Friedens?
Adel Theodor Khoury

**162 Jerusalem - offene Stadt zum Erlernen
des Friedens in der Welt**
Ein spirituall-politisches Projekt des
Lassalle-Instituts *Regula Grünenfelder*

166 Die Bibel unter neuen Blickwinkeln
Exegetische Forschung im Umbruch
Werner Kahl

171 Biblische Bücherschau

184 Biblische Umschau

187 Aus den Bibelwerken

**„Selig die Friedenstifter;
sie werden Kinder Gottes heißen!“**

Matthäus 5,9

Liebe Leserinnen und Leser,

neuerdings erreichen uns schlimme Meldungen vom (Fast-)Krieg im Nahen Osten. Weder Israel noch die Hisbollah wollen auf militärische Drohung verzichten. Dabei sind sich alle Menschen einig: was unsere Welt dringender denn je braucht, ist Frieden! Doch wie dieser Friede konkret aussehen soll und wie man ihn erreichen kann, darüber gehen die Meinungen oft auseinander. Wagen Sie doch einmal die Probe mit sich selbst. Legen Sie das Heft, das Sie jetzt in Händen halten, für einen Moment beiseite und fragen nach: Was ist meine ganz persönliche Vorstellung vom Frieden? Was kann man meiner Meinung nach für ihn tun? Nehmen Sie sich etwas Zeit, damit Ihre Gedanken, Ideen und Bilder vom Frieden Form und Gestalt annehmen können. Vielleicht werden Sie dabei entdecken, wie sich Ihre Vorstellungen über die Jahre hin gewandelt haben. Vielleicht werden Sie auch wieder neu zu den Quellen dieser Vorstellungen vorstoßen.

Wer sich so oder so auf die Suche nach dem Frieden macht, der begibt sich auf einen spannenden und spannungsreichen Weg. Das vorliegende Heft von Bibel und Kirche möchte Sie bei dieser Suche begleiten. Es führt Sie mitten hinein in eine lebendige Auseinandersetzung, bei der es, wie so oft im Leben, ganz wesentlich aufs Hören ankommt. Man ist gefordert, alte Standpunkte ruhen zu lassen, um sich auf Neues einlassen zu können. Der islamische Mystiker Dschalaleddin Rumi (1207-1273) hat diese Haltung trefflich zum Ausdruck gebracht: „Jenseits von richtig und falsch liegt ein Ort. Dort treffen wir uns.“

In diesem Sinne wünsche ich Ihnen eine anregende Lektüre.

Ihr *Andreas Hartmann*

PS: Vom 12. - 22. November wird die Ökumenische Friedensdekade 2006 stattfinden.



„Suche Frieden und jage ihm nach!“ (Ps 34,15)

Der umstrittene Weg zum Frieden im Alten Testament

Manfred Oeming

■ **Mit dem Frieden ist es eine schwierigere Sache, als man es glauben mag. Schalom ist zwar auf den ersten Blick ein Maximalwert, über den kein Streit möglich erscheint. Das Motto der Friedensbewegung „Schwerter zu Pflugscharen!“ (Jes 2, 4 bzw. Mi 4,3) wurde völlig zu Recht dem Alten Testament entnommen – das AT bezeugt eine starke religiöse Sehnsucht nach Frieden. Aber bei näherem Zusehen zeigt sich doch, dass es mit dem Frieden eine komplexe Sache ist.**

■ Das hat zwei Hauptgründe:

1. Erstens ist das AT kein *pazifistisches Buch*, sondern ein realistisches. Kriege gehören zu den Grundgegebenheiten dieser Welt. „Pflugscharen zu Schwertern“ (Joel 4,10) gilt unter bestimmten Umständen eben auch. Frieden ist kein absoluter Wert; die Bewahrung der Freiheit, der Gerechtigkeit, der nackten Existenz (im Notwehrfall) oder der ungehinderten Religionsausübung können legitime Gründe sein, zum Krieg aufzurufen. Krieg gilt nicht nur als „normales“ Mittel der säkularen Politik,¹ sondern auch der Theopolitik. Man muss eine *enge Verbindung von Gott und Krieg* konstatieren.² In der Frühzeit Israels wurden Kriege als „Heilige Kriege“ (so G. von Rad) geführt; Jahwe ist ein „Kriegsmann“ (Ex 15,3). Hierin unterscheidet sich Israel nicht prinzipiell von seiner Umwelt. Ob im Verlaufe der Religionsgeschichte – unter der Einwirkung der Prophetie – Jahwe zu einem Gott des Friedens geworden ist (so etwa R. Albertz), bleibt etwa angesichts der Makkabäer-Kriege (leider) fraglich. Umgekehrt ist die These von Jan Assmann, dass der Monotheismus eine Hauptquel-

le der Gewalt und Kriege sei, (zum Glück) ebenfalls problematisch: Polytheistische Gesellschaften führen natürlich auch reichlich Kriege!

2. Das AT kennt *sehr unterschiedliche Modelle*, wie der Frieden erreicht werden soll: Diese unterschiedlichen Vorstellungen von einer „Roadmap“ zum Frieden muss man stärker differenzieren als in der Forschung üblich. Es lassen sich wenigstens vier Friedensmodelle unterscheiden, die im folgenden nur ganz kurz skizziert werden können.³

1. Das „politische“ Modell: königlich-messianische Friedensbringer

Es gibt die Vorstellung, dass der Frieden eine Möglichkeit des politischen Handelns ist. Man kann dabei wiederum zwei Modelle unterscheiden. Zum einen ein *messianisch-royalistisches Modell*, das den Frieden als Aufgabe eines besonders begabten Königs begreift. Der von Gott eingesetzte und begabte Monarch (vgl. Ps 2; 110) wird die Macht haben, die Verhältnisse in der Welt so zu verändern, dass alle Ungerechtigkeiten und Unterdrückungsmechanismen aufhören. Besonders Ps 72 ist das Portrait eines solchen idealen Königs, der in enger Rückbindung an Gott einerseits fürsorglich die Armen zu Recht bringt, andererseits die Feinde des Friedens be-

¹ Dies drückt sich auch in der Sprache aus; z. B. wird in 2 Sam 11,1 der Frühling als die „Zeit, da die Könige in den Krieg zu ziehen pflegen“, bezeichnet.

² Vgl. Manfred Oeming, *Gott und Gewalt im Alten Testament. Unzeitgemäße Betrachtungen eines Exegeten*, in: Norbert Ammermann, Beate Ego, Helmut Merkel (Hg.), *Frieden als Gabe und Aufgabe. Beiträge zur theologischen Friedensforschung*, Göttingen 2005, 67–86.

³ Ausführlicher mit Literatur vgl. Manfred Oeming, *Friedensbegriff und Friedensauftrag im Alten Testament. Biblische Impulse zur Vision vom Frieden*, in: K. Garber u.a. (Hg.), *Der Frieden – Rekonstruktion einer europäischen Vision*, Bd.1, *Erfahrung und Deutung von Krieg und Frieden*, München 2001, 1–16.

kämpft. Frieden ist nichts, was sich von selbst ergibt, sondern Frieden muss erkämpft werden.

„7 Die Gerechtigkeit blühe auf in seinen Tagen und großer Friede, bis der Mond nicht mehr da ist. 8 Er herrsche von Meer zu Meer, vom Strom bis an die Enden der Erde. 9 Vor ihm sollen seine Gegner sich beugen, Staub sollen lecken all seine Feinde. 10 Die Könige von Tarschisch und von den Inseln bringen Geschenke, die Könige von Saba und Seba kommen mit Gaben. 11 Alle Könige müssen ihm huldigen, alle Völker ihm dienen. 12 Denn er rettet den Gebeugten, der um Hilfe schreit, den Armen und den, der keinen Helfer hat. 13 Er erbarmt sich des Gebeugten und Schwachen, er rettet das Leben der Armen. 14 Von Unterdrückung und Gewalttat befreit er sie, ihr Blut ist in seinen Augen kostbar. (Ps 72)

Israel, bes. Jerusalem/Zion ist der Ort, an welchem das Friedensreich symbolisch paradigmatisch realisiert werden kann. Die Zionspsalmen wissen von der „Stadt Gottes“, dass bei allem Chaos in der Welt „Gott in ihrer Mitte“ ist. „Darum wird sie niemals wanken; Gott hilft ihr, wenn der Morgen anbricht.“ (Ps 48,6; vgl. Ps 48; 76; Jes 6-8).⁴ Das messianisch-königliche Modell kann eine imperialistische Komponente erhalten. Es geht nicht um den Frieden innerhalb des Gottesvolkes alleine, sondern um eine weltweite Durchsetzung der Gottesherrschaft, wobei sich alle Völker diesem einen König und seinem Gott unterwerfen müssen, wie es paradigmatisch zahlreiche Stellen im Jesajabuch ausmalen oder etwa Ps 2.

In anderen Hoffnungsbildern wird nicht eine universale Friedensordnung erwartet, sondern eine bescheidenere „innenpolitische“ Realisierung. Ein Symbol in diesem Kontext ist der Mauerbau unter Nehemia. Die theologische Bedeutung dieser Mauer dürf-

te darin bestehen, dass sie gegenüber der feindlichen gottlosen Welt einen „heiligen Bezirk“ abtrennt, innerhalb dessen die Tora als Friedensordnung verbindlich gilt. In Jerusalem („Gründung des Friedens“) gibt es eine Art „Gegengesellschaft“, in der auch harte Maßnahmen wie die freiwillige Rückgabe von Land und die Aufhebung der Schuldklaverei (Neh 5) und die Durchsetzung des Sabbatgebots gegen geschäftliche Interessen realisierbar sind (Neh 13,15ff.).

2. Das „weisheitliche“ Modell

Die Weisheit lehrt: Indem alle Menschen die Weltordnung beachten, ihre sinnvollen Hierarchien und ethischen Gesetze respektieren, entsteht Frieden. Deshalb ist Bahnung des Weges zum Frieden eine pädagogische Aufgabe; Weise müssen die nachfolgenden Generationen über die Bedeutung des Friedens unterweisen.

12 Kommt, ihr Kinder, hört mir zu! Ich will euch in der Furcht des Herrn unterweisen. 13 Wer ist der Mensch, der das Leben liebt und gute Tage zu sehen wünscht? 14 Bewahre deine Zunge vor Bösem und deine Lippen vor falscher Rede! 15 Meide das Böse, und tu das Gute; suche Frieden, und jage ihm nach! (Ps 34,12-15)

Diese weisheitlichen Friedensvorstellungen haben etwas Individualistisches. Es geht um den „kleinen“ Frieden zwischen Nachbarn oder Eheleuten:

Achte auf den Frommen und schau auf den Redlichen! Denn Zukunft hat der Mann des Friedens. (Ps 37,37)

Ihre Zunge ist ein mörderischer Pfeil, man redet Betrug. Mit seinem Mund redet man Frieden zu seinem Nächsten, in seinem Innern aber legt man ihm einen Hinterhalt. (Jer 9,7)

Besser im Winkel auf dem Dach wohnen als mit einem zänkischen Weibe zusammen in einem Hause. (Spr 21,9)

⁴ Vgl. J. J. M. Roberts, *The End of War in the Zion Tradition: The Imperialistic Background of an Old Testament Vision of World Wide Peace*, in: *Horizons in Biblical Theology* 26 (2004) 2-22.

3. Das „kultische“ Modell

Die Schuld/Sünde, die der Mensch auf sich geladen hat und die sich nach dem Tun-Ergehen-Zusammenhang verheerend auf ihn auswirkt, kann weggenommen werden; der Kreislauf der Vergeltung kann durch Sühneriten (Lev 16) und durch stellvertretende Sühne aufgebrochen werden

„Die Strafe lag auf ihm zu unserm Frieden, und durch seine Striemen ist uns Heilung geworden.“ (Jes 53,5)

4. Das „eschatologische“ Modell

Besonders in apokalyptischen Kreisen in der Spätzeit des ATs reift die Einsicht, dass die Realisierung des Friedens die Möglichkeiten menschlicher Innen- wie Außen-Politik übersteigt, dass alle Weisheit und auch alle Riten nicht ausreichen, um wahren Frieden zu schaffen. Frieden ist innerhalb der bestehenden Weltordnung nicht realisierbar. Die Hoffnung auf Frieden treibt den Glauben an Gottes endzeitliche Umwandlung und Neuschöpfung der Welt hervor und kann zu dauerndem Frieden führen (Jes 26,12; 32;17; 60,17; Tierfrieden Jes 65f.).

Fokussierung auf Israel

In allen Friedensmodellen fällt auf, dass sie eine besondere Zuspitzung auf Israel aufweisen. Der Friedensfürst wird aus Israel kommen und für sein Volk wirken, der Gottesknecht trug Israels Schuld, selbst der Weise hat einen besonderen Bezug zu Israel und sogar im Eschaton wird die Restitution Israels besonders hervorgehoben. Diese Parteilichkeit in den Friedensvorstellungen verweist auf eine Besonderheit der Etymologie von *schalôm*. Man hat vorgeschlagen, die Bedeutung des hebräischen Nomens vom akkadischen Verb *schalamu* abzuleiten. *schalamu* bedeutet „unverletzt, fehlerlos, vollständig, ganz sein“⁵. Entsprechend würde *schalôm* einen umfassenden Zustand des Heilseins meinen.

Da solch ein umgreifender äußerer und innerer Friede unter den Bedingungen dieser Welt nicht realisiert werden kann, hat der Begriff einen Verweischarakter auf das Ende der Zeiten, auf das Reich Gottes *nach* dieser Geschichte bekommen und wurde zum eschatologischen Begriff⁶.

Man hat das Nomen andererseits vom hebräischen Verbum *schillem* = „vergeltet, bezahlen“ abgeleitet.⁷ Frieden wäre danach der Zustand, der dann eintritt, wenn alle Schuld vergolten und alle Ansprüche bezahlt sind. Das Wort hätte dann nicht nur die positive Konnotation „genug haben“, sondern wäre eng zusammen zu sehen mit Bestrafung, Vergeltung, Abgeltung aller Ansprüche. Da in einer konfliktgeladenen Welt nicht alle gegenläufigen Interessen befriedigt werden können, hätte der Begriff auch ein Element der Erwählung und Parteilichkeit Gottes. „Frieden über Jerusalem/Israel“ würde bedeuten, dass alle Ansprüche und Bedürfnisse dieser Gruppe abgegolten werden sollen – freilich auf Kosten anderer Gruppen. So gesehen verliert der Friedensbegriff seine pazifistische Romantik. Diese besonders hervorgehobene Rolle Israels im Rahmen der Friedensvorstellungen sollte man nicht übersehen.

Reichtum und Provokation

Die angedeuteten vier Modelle der Friedensrealisierung sind systematisch-theologisch nicht spannungsfrei harmonisierbar. Nirgends im AT gibt es einen Art Traktat „De pace“. Es zeigt sich vielmehr eine spannungsreiche, aber doch geordnete Pluralität von Möglichkeiten, innerhalb derer scheinbar widersprüchliche Elemente sinnvoll aufeinanderprallen:

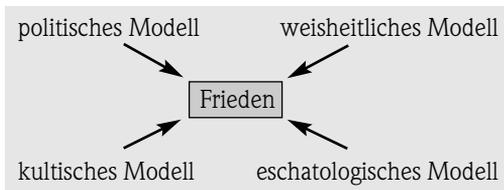
⁵ Vgl. Art. *salamu* v. In: *Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*. Bd. 17/1, S. 208b-219a.

⁶ So bes. Gerhard von Rad: Artikel *eirene* B: *schalôm* im AT, in: *Theologisches Wörterbuch zum NT*. Bd. 2, S. 400-405.

⁷ So bes. Gillis Gerleman: Artikel *slm genug haben*, in: *Theologisches Handwörterbuch zum AT*. Bd. 2, S. 919-935.

*in dieser Welt ↔ in der neuen Welt,
 durch einen menschlichen König ↔ durch Gott allein,
 in kosmischen Dimensionen ↔ in kleinen bis individuellen Horizonten
 durch weisheitliches Alltags-Ethos ↔ durch stellvertretende Sühne
 für alle Völker ↔ für Israel/Jerusalem allein
 durch das Schwert ↔ durch das Wort.*

Die Spannungen ergeben ein friedentheologisches Viereck, das zu Dauerreflexion anregt:



Die angedeuteten Spannungen lassen sich kaum religionshistorisch auflösen. Die These etwa, dass sich unter dem Einfluss der Prophetie eine zunehmende Ablösung Gottes vom Krieg (R. Albertz) oder ein „Ausstieg aus der Gewalt“ (N. Lohfink) im AT beobachten lasse (vgl. z.B. Jes 2/ Mi 4; Hos 2,20; Mi 5,9f), trifft in dieser Einlinigkeit gewiss nicht zu. Auch in der exilischen (Deuteronomistisches Geschichtswerk) und nachexilischen Literatur (Chronistisches Geschichtswerk)⁸ bis hin zu den Makkabäerbüchern gibt es eine Fülle von Kriegsberichten, die keineswegs negativ bewertet werden. Auch in der apokalyptischen Zukunftserwartung bleibt die Verbindung von Gott und Krieg bestimmend (vgl. z.B. Sach 14). Diese Spannungen sind meiner Erachtens vielmehr sinnvoll und notwendig. Um nur ein Beispiel zu nennen: Einseitig diesseitige Friedensversprechungen werden kri-

tisch hinterfragt: „Den Schaden der Tochter, meines Volkes, möchten sie leichthin heilen, indem sie rufen: Frieden Frieden! Aber es ist doch kein Frieden da!“ (Jer 8,11)

Die Pluralität der Aspekte und die Vielgestaltigkeit der „Roadmap“ ist heilsam. Erst in der Ausbalancierung dieser Aspekte ergibt sich eine angemessene theologische Vorstellung vom Frieden. Dass das AT zu solcher theologischen Balance anregt, macht seine besondere Würde aus.

Zusammenfassung

Das AT enthält zahlreiche Anschauungen, wie Frieden hergestellt werden kann: 1. politische, königlich-messianische Vorstellungen, 2. weisheitlich individualistische Konzeptionen, 3. kultische Wege zum Frieden, 4. eschatologische Erwartungen einer wesenhaften Verwandlung dieser Welt und einer neuen Schöpfung.

Prof. Dr. Manfred Oeming



ist Ordinarius für alttestamentliche Theologie und Ethik an der theologischen Fakultät der Universität Heidelberg und Prorektor der Hochschule für Jüdische Studien Heidelberg. E-Mail:

Manfred.Oeming@wts.uni-heidelberg.de

⁸ J.W. Wright, *The Fight for Peace: Narrative and History in the Battle Accounts in Chronicles*, in: M.P. Graham / K.G. Hoglund (Hg.), *The Chronicler as Historian (Journal for the study of the Old Testament. Supplement series 238)*, Sheffield 1997, 150-177.

Pax Augusta

Die Politisierung des Friedens im antiken Rom

Susanne Muth

■ **Dass Friedenshoffnungen von Politikern aufgegriffen und umgesetzt werden, ist ein Wunschtraum jeder Bürgerschaft. Doch die Politisierung von Friedenskonzepten birgt zugleich Gefahren. Instruktives Beispiel hierfür ist die Konstruktion eines neuen Friedenskonzepts unter dem römischen Kaiser Augustus – zu einer Zeit, als man in Judäa begann, andere Friedensvorstellungen zu träumen.**

■ Gründung eines neuen Friedenskultes

In der langen Geschichte der kulturellen Konstrukte, die sich antike Gesellschaften immer wieder vom Frieden gemacht haben, kommt dem Jahr 13 v.Chr. eine besondere Bedeutung zu. Damals wurde im antiken Rom erstmals ein eigener Staatskult für Pax, die Göttin des Friedens, gelobt, der wenige Jahre später, 9 v.Chr., dann auch feierlich eingeweiht werden sollte. Seitdem gehörte Pax zu den zentralen, in der antiken Metropole mit jährlichen Opferritualen verehrten Gottheiten. Die Berühmtheit ihres Kultes strahlt bis in die Gegenwart – zählt doch die Kultstätte, die damals entstand, zu den bedeutendsten Befunden, die uns aus der antiken Stadt Rom überliefert sind: der Altar (Ara) der Pax Augusta, ein mit prächtigem Reliefschmuck dekoriertes Kultbau (Abb. 3, s. S. 134), der zu Ehren des Augustus, des ersten römischen Kaisers (27 v.Chr. - 14 n.Chr.), errichtet wurde. Erst jüngst wurde die Ara Pacis im Stadtbild Roms durch den spektakulären postmodernen Mantelbau des amerikanischen Architekten Richard Meier wieder neu inszeniert – vielleicht nicht von ungefähr in einer von Friedenshoffnungen vital durchdrungenen Zeit, bedenkt man ihr ideologisches Kapital: Gilt die Ara Pacis doch gemeinhin als *das* Symbol für die Friedens-

ideologie, die man gern als Leitmotiv der Herrschaft des Augustus assoziiert.

Doch seien wir vorsichtig: Auch wenn wir spontan einem solchen Bau mit Sympathie begegnen und ihn gern als Anknüpfungspunkt heutiger Friedenshoffnungen uns aneignen möchten – der Bau und die in ihm festgeschriebene Friedensideologie ist deutlich sperriger und fremdartiger, als er es auf den ersten Blick verrät. In Wahrheit haben wir hier ein bezeichnendes (und weniger sympathisches) Beispiel für die politische Okkupation von Friedenshoffnungen im Dienst der Herrscherideologie vor uns. Um dies zu entschlüsseln, ist es ratsam, einen anderen, ungewohnteren Blick auf den Friedenskult des Augustus zu lenken: indem wir nach Merkwürdigkeiten, Hintergründen und Verschleierungen fragen, die sich hinter dieser Kultgründung verstecken.

Merkwürdigkeiten

Um zu verstehen, was es mit dem damals in Rom neu gegründeten Kult für Pax auf sich hat, müssen wir unseren Blick genauer auf das Jahr 13 v.Chr. lenken. Warum war man gerade damals an einer herausgehobenen Feier von Pax interessiert? Vordergründig erscheint die Antwort einfach. Nach mehrjähriger Abwesenheit kam Augustus in die Hauptstadt des Römischen Reiches zurück, nachdem er in Spanien und Gallien verschiedene Aufstände unterworfen und die Regionen wieder befriedet hatte: die Herrschaft Roms war in diesen Provinzen wieder hergestellt und der Kaiser konnte nach Rom zurückkehren. Dort empfingen ihn der Senat und das Volk von Rom und ehrten ihn mit dem Beschluss, einen Staatskult für die Pax Augusta einzurichten. Vordergründig erscheint dieser Kult als eine ange-

messene Reaktion auf die militärischen Leistungen des zurückkehrenden, siegreichen Kaisers.

Doch ganz so einfach geht die Sache nicht auf: Seit Jahrhunderten hatte Rom immer wieder in militärischen Aktionen sein Reich erweitert, hatte Kriege geführt und sie siegreich beendet, hatte Völker unterworfen und Aufstände niedergeworfen, hatte die Besiegten befriedet und sie in das Römische Reich integriert. Warum hatte man in Reaktion auf eine dieser Leistungen nicht schon früher einen Kult für Pax gegründet? Dasselbe gilt für Augustus: Auch er blickte im Jahr 13 v.Chr. schon auf eine Reihe von aufsehen-erregenden und zudem bedeutsameren Bewährungen im Krieg zurück – den Sieg über die Caesarmörder 42 v.Chr. und den Sohn des Pompeius 36 v.Chr., sodann den Sieg über Kleopatra und seinen Kontrahenten Marcus Antonius 31/30 v.Chr. (ein Sieg, mit dem der Bürgerkrieg beendet wurde, der aber vor allem als außenpolitischer Sieg über Ägypten stilisiert wurde und damit in Rom gefeiert werden konnte), schließlich der Friedensschluss mit den Parthern und die Rückgewinnung der verlorenen Feldzeichen 20 v.Chr., sowie weitere Feldzüge in Spanien, Gallien, im Alpenraum und im Osten. Was zeichnete gerade die militärischen Aktionen des Augustus zwischen 16 und 13 v.Chr. im spanischen und gallischen Raum aus, dass man erst damals und nicht schon früher Siege des Augustus bzw. der großen Feldherrn im republikanischen Rom mit der Gründung eines Pax-Kultes geehrt hatte? Offen gesagt: nichts. Letztlich hätte es schon früher viele – und zum Teil weitaus angemessenere – Situationen gegeben, die so gesehen mit einem Kult der Pax hätten ausgezeichnet werden können. Und doch kam es erst im Jahre 13 v.Chr. dazu. Warum?

Hintergründe

Die Erklärung hierfür liegt in dem spezifischen Verständnis von Pax, das sich hinter dieser Kultgründung verbirgt. Genau genommen stand bei der Gründung des Kultes weniger die Idee der Pax im

Zentrum – sondern vielmehr der Kaiser, der mit diesem Kult als Friedensfürst gefeiert werden sollte. Entsprechend wurde auch nicht schlichtweg ‚Pax‘, sondern explizit die ‚Pax Augusta‘ verehrt, das heißt: der Frieden, den Augustus erwirkt hatte und den seine Herrschaft garantierte. Hinter dem 13 v.Chr. beschlossenen Staatskult stand somit ein Friedensverständnis, bei dem der Frieden in erster Linie als Argument für das Herrscherlob instrumentalisiert wurde. Diese Ideologie des Friedensbringers war im politischen Wettstreit der Mächtigen Roms eine vergleichsweise junge Erscheinung. Erst im Laufe des 1. Jahrhunderts v.Chr., im Zuge der sich verdichtenden Bürgerkriege, taucht die Idee vom Frieden als Argument in der politischen Selbstdarstellung der um die Herrschaft Konkurrierenden auf. Und gewinnt in der letzten Phase der Bürgerkriege, nach dem Mord an Caesar 44 v.Chr., gesteigerte Attraktivität. Dabei meint Pax immer den Frieden im Inneren, die Eintracht unter den Bürgern – als Kontrapunkt zu allem katastrophalen Bürgerzwist. In diesem Sinn steht Pax der Göttin Concordia (Eintracht) nahe, die schon seit längerem die Vorstellung von der inneren Eintracht und Verbundenheit unter den Bürgern Roms verkörperte; anders als Pax wurde Concordia auch schon seit dem 4. Jahrhundert v.Chr. in einem eigenen Staatskult am Forum Romanum verehrt. Diente Concordia somit als eine frühere, engere Formulierung eines politischen Friedensverständnisses, so erweiterte sich dieses Verständnis dann in der Idee von Pax: In ihr schließen sich nun die politischen Ursachen und die Konsequenzen wechselseitig zusammen; es entsteht eine komplexere Vorstellung von Frieden als Gesamtsituation gemeinschaftlichen Lebens. Neben der Voraussetzung für Frieden, der Eintracht (Concordia) unter den Bürgern, werden nun die Sicherheit (Securitas) und das Wohl (Salus) des Volkes betont, sowie die Folgeerscheinungen, Wohlstand (Fecunditas) und Glück (Felicitas). Die Attraktivität dieses Pax-Verständnisses liegt in seiner Kombination ver-



Abb. 1: Münzprägung (Denarius) des Augustus, zwischen 36 und 31 v.Chr. Auf der Vorderseite erscheint das Porträt des Augustus, auf der Rückseite die Göttin Pax. (Abb.: Photo Museum für Abgüsse Klassischer Bildwerke München)



Abb. 2: Münzprägung (Cistophorus) des Augustus, 28 v.Chr. Die Vorderseite zeigt das Porträt des Augustus, die Rückseite die Göttin Pax. (Abb.: www.CoinArchives.com)

schiedener, zunächst als einzelne Werte begriffener Leitvorstellungen zu einem umfassenden Konzept. Wohl hatten während der Bürgerkriege die lange anhaltenden Zustände an Unsicherheit und Bedrohung bei den römischen Bürgern zunehmend das Bedürfnis nach einem solch komplexeren Friedensverständnis aufkommen lassen, das neben den Ursachen nun ganz betont auch die erhofften Konsequenzen in den Blick nehmen wollte. Die Vorstellung von Pax – als Ausdruck einer Friedenshoffnung – erweist sich somit als historisches Produkt der römischen Bürgerkriege des 1. Jahrhunderts v.Chr.

Die um die Macht in Rom konkurrierenden Politiker und Feldherrn taten entsprechend klug daran, auf dieses Bedürfnis zu antworten und Pax zunehmend als Argument in ihre politische Selbstdarstellung zu integrieren: indem sie sich als Friedensbringer propagieren ließen und ihre Handlungen als notwendig für die Erlangung von Pax verkauften. In dieser Tradition agierte schließlich auch Augustus,

als er in den Kampf um die Herrschaft in Rom eintrat. Wie seine Kontrahenten schrieb er sich Pax auf seine Fahnen, als eines der Leitmotive seiner Herrschaft. Bezeichnende Beispiele hierfür bieten die Münzprägungen, die als Träger ideologischer Botschaften nachhaltig eingesetzt wurden. So feiert eine Münzprägung des Augustus, die bald nach dem Sieg über Sextus Pompeius 36 v.Chr. in Rom entstand, die Göttin Pax (Abb. 1) im Reigen anderer für Augustus relevanter Gottheiten, mit eindeutigem Verweis auf die militärischen Leistungen des Augustus; die Verkörperung des Friedens wird dabei mit einem Zweig in der Rechten, einem geläufigen Attribut der Pax, und dem Füllhorn in der Linken, Symbol für Wohlstand und Fülle, dargestellt. Nach dem Sieg über seinen letzten Kontrahenten Marcus Antonius, welcher zugleich das Ende der Bürgerkriege bedeutete, findet sich Pax erneut als Thema in der Münzprägung (Abb. 2): Auf der Rückseite einer Prägung um 28 v.Chr. erscheint die als PAX ausgewiesene Göttin mit dem Caduceus in der Linken (dem Botenstab, der als ‚Zeichen des Frieden‘ galt), während sie auf einem Schwert steht, als Sinnbild für die Überwindung der Kämpfe. In welchem militärischen Kontext diese Pax zu verorten ist, macht die Vorderseite dieser Münzprägung allzu klar: hier erscheint das Porträt des Augustus mit umlaufender Legende, die ihn schließlich als ‚LIBERTATIS P(opuli) R(omani) VINDEX‘, d.h. als ‚Befreier der Freiheit des römischen Volkes‘ feiert. Pax markiert somit das erhoffte Ende der Bürgerkriege – und damit zugleich den Beginn eines neuen Zeitalters im Zeichen der Pax, das durch den neuen Herrscher Augustus garantiert erscheint. Einen Höhepunkt erreichte diese Beschwörung eines durch Augustus erwirkten Friedens schließlich in der Feier des Saeculum Aureum, eines neuen Goldenen Zeitalters, dessen Beginn 17 v.Chr. feierlich begangen wurde, als ein neues Zeitalters in Frieden und Wohlstand, das das römische Geschlecht endlich zu der lange ersehnten Ruhe finden lässt.

Die Einrichtung eines Staatskultes für Pax Augusta bildet somit letztlich nur die logische Konsequenz und zugleich den Endpunkt in der Instrumentalisierung der Pax für die Selbstdarstellung des Augustus. Dass es dazu kam, hängt mit der Strategie des Senats zusammen, den Kaiser immer wieder durch neue, sich jeweils nochmals steigernde Ehrungen zu feiern (und ihm zu schmeicheln); dabei entwickelte sich eine zunehmende Eigendynamik, die die Ehrungen immer gewichtiger und aufsehenerregender werden ließ, wollte und musste man doch immer wieder die vorausgehenden Ehrungen von neuem übertreffen. In diesem Spiel sich hochschraubender Ehrungen mochte es nahe liegen, irgendwann den Kaiser auch explizit als Friedensbringer zu ehren, indem man der durch ihn erwirkten Pax einen eigenen, neuen Staatskult stiftete. Dass der Senat zu dieser Ehrung (erst) 13 v. Chr. griff, ist folglich im konkreten Zusammenhang mit den zuvor ergriffenen Ehrungen zu sehen, die den Senat (erst) damals zu einer solchen Höhenlage greifen ließen. Das heißt: Die Ideologie der Pax Augusta war schon zuvor wichtiger Bestandteil in der politischen Selbstdarstellung des Augustus, doch wurde sie seitens des Senats erst später als Thema expliziter Ehrungen aufgegriffen. In ihrem Zentrum stand somit weiterhin das Interesse an Pax als eines innenpolitischen Zustandes, der auf den Bürgerfrieden zielt und sich weniger aus Siegen über äußere Feinde konstituiert. Hieraus wird schließlich auch verständlich, was uns anfangs unverständlich bleiben mußte: die zeitliche Konvergenz der außenpolitischen Erfolge des Augustus 16-13 v. Chr. und der Gründung des Pax-Kultes. Die militärhistorischen Ereignisse der Jahre 16-13 waren also nicht der Anlass für die Idee des neuen Staatskultes für die Pax Augusta – wohl aber waren sie Anlass für ein erneutes Bedürfnis des Senats, den Kaiser mit einer neuen, spektakulären Ehrung zu feiern: und dabei griffen sie auf die schon länger virulente Ideologie des Friedensbringers zurück.

Verschleierungen

Nun ist es jedoch für die Selbstdarstellung von Herrschern eine heikle Sache, ihre Herrschaft auf das Ende von Bürgerkriegen zu gründen. Und eine noch heiklere, sich der Beschwörung dieses Endes als zentrales Argument ihrer Herrschaftslegitimation zu bedienen (besonders dann, wenn man selbst aktiv in diesem Bürgerkrieg beteiligt war). Für die Feier der Pax Augusta entstand hier ein gewisses Risiko: Wie sollte man die Leistung, die Erwirkung des Friedens durch die Überwindung der Bürgerkriege, feiern, ohne an die Bürgerkriege und die mit ihnen schnell assoziierbaren Schattenseiten zu erinnern? Die Lösung lag in bezeichnenden Verschleierungen, mit denen man das Konzept der Pax Augusta umfing – und es damit unangreifbar werden ließ.

Wie konnte dies geschehen? Geschickt verwob man die aus den Erfahrungen innenpolitischer Unruhen erwachsene Friedenshoffnung mit außenpolitischen Erfolgen – und übertrug dadurch die anfangs enger definierte Pax in ein diffuseres Verständnis von einem generellen, das gesamte Römische Reich betreffenden Frieden, im Inneren wie im Äußeren. Hier schließt sich erneut der Kreis zu den Merkwürdigkeiten vom Anfang: Der Beschluss, Augustus 13 v. Chr. mit einem Kult für die Pax Augusta zu ehren, konnte vordergründig mit den aktuellen außenpolitischen Siegen des Kaisers in Spanien und Gallien rechtfertigt werden – ohne die Erinnerung an das Ende der Bürgerkriege explizit aktivieren zu müssen. Das aus den Bürgerkriegserfahrungen geborene Pax-Verständnis und die sich hierauf gründende Pax-Ideologie des Herrschers verselbständigten sich also, lösten sich von ihren eigentlichen Wurzeln und erweiterten sich zu einem globaleren und zugleich verschwommeneren Friedens-Verständnis, das alle Kriege und alle Bedrohungen betreffen konnte (gleichwohl die Bürger Roms vornehmlich die innenpolitische Situation interessierte – und weniger die Kriege an den Reichsgrenzen, die ihnen als Erfahrung und Bedrohung vergleichsweise fern blieben).



Abb. 3: Altar der Pax Augusta, 13 - 9 v.Chr. Der eigentliche Altar wird von einer Umfassungsmauer umschlossen, die mit reichem Reliefschmuck dekoriert ist; die Reliefs entwerfen eine komplexe Ideologie der Pax Augusta. (Abb.: Photo Museum für Abgüsse Klassischer Bildwerke München)

Diese Verschleierung der innenpolitischen Wurzeln manifestiert sich besonders deutlich am Kultbau der Ara Pacis Augustae selbst (Abb. 3). Das Bildprogramm, das dem Reliefschmuck an den Außenseiten der Altar-Umfassungsmauer zugrunde lag, war nachdrücklich auf Augustus als das Zentrum des neuen Zeitalters und als Garant des neuen Friedens zugespitzt: An den Längsseiten erschien der Kaiser im Zug langer Prozessionen, als Erster Bürger des sich als Kultgemeinschaft versammelten römischen Volkes. An den Seiten des Haupteingangs verwiesen Szenen der mythischen Vergangenheit Roms auf die mythische, d.h. göttliche Abstammung des Augustus und seines Geschlechts bzw. des römischen Volkes, und verhandelten zugleich zentrale Tugenden, auf denen sich auch die Herrschaft des Augustus gründete: Pietas (Frömmigkeit) und Virtus (Tatkraft, Tapferkeit). An den Seiten des sekundären Eingangs erschienen schließlich zwei symbolische Bilder, die einerseits die

siegreiche Roma auf einem Waffenhaufen sitzend zeigten, und andererseits die Erdmutter Tellus bzw. Italia (Abb. 4), umgeben von den reichen Früchten der erblühenden Natur (Kinder, Weidevieh, Feldfrüchte etc.) – beide Bilder formulierten allgemein gehalten das Konzept von Pax: Voraussetzung ist die militärische Kraft der wehrhaften und siegreichen Roma, Konsequenz das Erblühen der segensreichen Natur. Krieg bzw. Sieg und segensreiches Heil werden hier als die zentralen Fundamente von Pax formuliert. So verstanden, ließ sich die Ideologie der Pax Augusta leicht auf alle militärischen Siege ausweiten. Und nahm damit dem ursprünglichen Verständnis von Pax ihre unangenehme Spitze (freilich aber auch ihre inhaltliche Dringlichkeit, bildeten die Kriege an den Reichsgrenzen, wie gesagt, keine existentielle Bedrohung für die Bürger Roms).

Vielleicht war es erst diese Vermischung von innerem und äußerem Frieden, erwirkt durch innere und



Abb. 4: Ara Pacis Augustae, Relief an der Rückseite der Umfassungsmauer: Es zeigt die Erdmutter Tellus bzw. Italia, als Sinnbild der erblühenden Natur. (Abb.: Photo Museum für Abgüsse Klassischer Bildwerke München)

(vor allem) äußere Siege, auf der sich der Erfolg der augusteischen Pax-Ideologie gründete. Jedenfalls sollte es dieses verallgemeinerte Konzept von Pax Augusta sein, das sich in der Folgezeit durchsetzte.

Die Folge: Verselbständigung & Verflachung

Die römischen Kaiser nach Augustus griffen in ihrer Selbstdarstellung immer wieder auf die Idee der Pax Augusta (bzw. Pax Augusti, wie sie dann seit dem späteren 1. Jahrhundert n. Chr. mehr und mehr bezeichnet wurde) zurück – und feierten sich dadurch als Stifter und Garant des Friedens. Spätestens seit der 2. Hälfte des 1. Jahrhunderts n. Chr. hatte sich dabei Pax zu einer Qualität entwickelt, die ein jeder Kaiser für seine Herrschaft selbstverständlich proklamieren konnte. Gefördert war diese Entwicklung durch eine wahre Pax-Inflation, zu der es im Zuge eines erneuten Bürgerkrieges nach dem Tod Neros 68 n. Chr.

kam. Damals propagierten alle Thronprätendenten, dass sie die Pax (gemeint war hier wieder der Bürgerfriede im Inneren) wiederherstellen würden. Doch griff bezeichnenderweise Vespasian, der als neuer Kaiser aus diesem Bürgerkrieg hervorging, auf dieselben Strategien zurück, wie wir sie schon bei Augustus kennengelernt haben: Er feierte sich zwar nachdrücklich als neuer Friedensfürst, ließ sogar eine neue, noch größere Kultstätte für Pax im Zentrum Roms errichten (das Templum Pacis, nahe dem Forum Romanum), doch bediente auch er sich seines außenpolitischen Sieges über Judäa, um die Gründung des neuen Pax-Kultes und damit seinen Anspruch auf die Pax Augusta vordergründig rechtfertigen zu können. Die Nachdrücklichkeit, mit der damals dieser Sieg in der kaiserlichen Selbstdarstellung verhandelt wurde, spricht für sich: der Sieg über Judäa war als solcher für den Bestand des



Abb. 5: Münzprägung (Denarius) des Vespasian, 71 n.Chr. Die Rückseite zeigt die Siegesgöttin Victoria, die umlaufende Legende PACI AVGVSTAE verbindet die Sieges- mit der Friedens-Vorstellung: der militärische Sieg Roms ist die Voraussetzung für Pax. (Abb.: www.CoinArchives.com)



Abb. 6: Münzprägung (Sestertius) des Traian, 103-111 n.Chr.: Auf der Rückseite erscheint die Göttin Pax, die ihren Fuß im Siegestgestus auf den Oberkörper eines besiegten Barbaren stellt: Frieden bedarf der siegreichen Unterwerfung der Gegner. (Abb.: www.CoinArchives.com)



Abb. 7-8: Münzprägungen des Hadrian (Denarius, 134-138) und des Septimius Severus (Sestertius, 195): Sie zeigen auf ihren Rückseiten die Göttin Felicitas (Hadrian) bzw. die Göttin Fortuna (Septimius Severus), jeweils mit den Attributen der Pax, Caduceus und Füllhorn: Die Segensgöttinnen werden austauschbar. (Abb.: www.CoinArchives.com)

Reiches nicht besonders wichtig – um so wichtiger aber war er, weil er erlaubte, die Pax-Ideologie zu verhandeln, ohne den Bürgerkrieg thematisieren zu müssen.

Spätestens hier war die Verselbständigung der Pax-Ideologie nicht mehr aufzuhalten. Wie der Anspruch auf Sieghaftigkeit war auch sie fortan selbstverständlicher Bestandteil im Herrscherlob. Parallel dazu verflachte sich aber auch ihr ideologisches Potential: Sie löste sich von exzeptionellen Situationen der Bedrohung, auf die die Bürgerschaft mit besonderen Friedenswünschen antwortete, löste sich also vorrangig von ihrer innenpolitischen Dimension – und heftete sich dafür mehr und mehr an ‚alltägliche‘ historische wie ideologische Konstellationen, die nahezu auf jede Herrschaft zutrafen und somit jedem Kaiser erlaubten, sich als Friedensstifter und -garant zu definieren. Dabei verband sich Pax nun einerseits sehr eng mit der Feier militärischer Siege (und seien sie auch noch so fern und gering): Auf den Münzprägungen rückt sie dabei in direkte Nähe zu Victoria (der Siegesgöttin) – so zeigen Münzen etwa Victoria mit der Beischrift PACI AVGVSTAE (‚für die Pax Augusta‘; Abb. 5), oder sie zeigen die Göttin Pax, die ihren Fuß im Gestus des Siegers auf einen besiegten Gegner stellt (Abb. 6). Daneben gesellte Pax sich andererseits in den Verbund verschiedener Vorstellungswerte, die alle gleichermaßen einer generellen Beschwörung von Glück und Segen Roms und des Römischen Reiches dienten – auf den Münzprägungen ist Pax dabei deutlich an die Darstellung anderer, vergleichbarer Segens-Gottheiten wie etwa Felicitas, Fecunditas, Fortuna oder Salus angeglichen, die Göttinnen tauschen wechselseitig ihre spezifischen Attribute aus und sind ikonographisch immer weniger von einander unterscheidbar (Abb. 7-8). Das heißt: Pax verliert mehr und mehr ihren eigenen, spezifischen Charakter – und wird zunehmend in andere Diskursfelder integriert, in denen sie fortan als alternative Formulierung von Sieg bzw. Segen fungiert.

Die Geschichte des unter Augustus geschaffenen Konstrukts der Pax Augusta erweist sich somit als ein instruktives Beispiel für die (unausweichliche) Politisierung von Friedensvorstellungen. Am Anfang stehen vitale und drängende Friedenshoffnungen der Bürgerschaft. Diese werden von den Politikern als Instrument im Wettkampf um die Macht aufgegriffen und schließlich als (angebliches) Leitmotiv ihrer Herrschaft an sich gerissen. Doch die Okkupation der Friedensvorstellungen für die Selbstdarstellung der Herrschenden bedingt eine Veränderung seines inhaltlichen Gehalts: Verschleierung und Verflachung sind notwendige Eingriffe, soll die Friedensideologie als schlagkräftiges Argument politischer Repräsentation funktionieren. Dabei wird ‚Frieden‘ mehr und mehr zu einer Umschreibung normaler Tatbestände herunterdefiniert, um seitens der Politiker um so leichter realisiert und damit als ideologisches Argument aufgegriffen werden zu können. Dass ein solches Konstrukt freilich kaum noch in der Lage ist, die wirklichen Friedenswünsche und -hoffnungen der Bürgerschaft zu formulieren, versteht sich von selbst. Die Idee der Pax Augusta war und blieb ein Friedenkonstrukt im Horizont kaiserlicher Selbstdarstellung. Suchten die normalen Bürger Roms ihre Hoffnungen auf ein angenehmes Leben in Frieden zu formulieren, griffen sie bezeichnenderweise andere Vorstellungen und Bildkonzepte auf, die mit der Pax Augusta wenig gemein hatten.

PD Dr. Susanne Muth



ist Oberassistentin am Institut für Klassische Archäologie der Ludwig-Maximilians-Universität München. Ihre Adresse: Meiserstr. 10, 80333 München; E-Mail:

susanne.muth@ka.fak12.uni-muenchen.de

Zusammenfassung

Was passiert, wenn Politiker sich der Friedenswünsche der Bürger annehmen? Ein instruktives Beispiel hierfür bietet die Geschichte der Pax Augusta, eines Friedenskonzepts, das unter Augustus, dem ersten Kaiser Roms, kurz vor der Zeitenwende aufkam. Klar zeigen sich hier Strukturen und Mechanismen der Politisierung eines Friedenskonzepts: Die Friedensvorstellung wird mehr und mehr den Ansprüchen und Möglichkeiten der Herrschenden angepasst, büßt aber umgekehrt ihre ideologische Stoßkraft zunehmend ein. Am Ende steht ein Friedenskonzept, das allein im Kontext politischer Selbstdarstellung funktioniert, jenseits davon aber nur noch wenige Anknüpfungspunkte für die tatsächlichen Hoffnungen und Wünsche der Bürger bietet.

Literatur

- Zanker, P., *Augustus und die Macht der Bilder*. 4. Auflage, München 2003.
- Simon, E., *Eirene und Pax. Friedensgöttinnen in der Antike*, Stuttgart 1988.
- Simon, E., *Pax*, in: *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae* Bd. VII,1, Zürich - München 1994, S. 204-212.
- Koch, C., *Pax*, in: *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* Bd. XVIII, Waldsee 1949, Sp. 2430-2436.
- Woolf, G., *Roman peace*, in: Rich, J. - Shipley, G. (Hrsg.), *War and society in the Roman world*, London / New York 1993, S. 171-194.
- Gruen, E.S., *Augustus and the Ideology of War and Peace*, in: Winkes, R. (Hrsg.), *The Age of Augustus*, Providence 1985, S. 51-72.

„... und auf Erden Frieden.“ (Lk 2,14)

Zum Friedensverständnis im Neuen Testament

Andreas Lindemann

■ **Kriege wurden und werden nicht selten unter Berufung auf Gott geführt. Stehen der Glaube an Gott und das Reden vom Frieden Gottes also womöglich in Spannung zur Hoffnung auf den Frieden der Welt? In der Geschichte der christlichen Kirchen und in der durch das Christentum bestimmten Geschichte gibt es für eine solche Annahme tatsächlich nicht wenige Beispiele. Wir fragen jetzt aber nach dem Friedensverständnis bei Jesus von Nazaret und bei den ersten Christen: Welches Bild zeigt sich hier?**

■ Klar ist, dass ihnen jegliche Mittel fehlten, den Frieden der Welt zu gefährden oder umgekehrt durch eigenes Handeln politischen Frieden zu schaffen oder etwas zu seiner Bewahrung beizutragen. Vermag der christliche Glaube in seiner uns in den neutestamentlichen Schriften begegnenden Gestalt dennoch einen Beitrag zur Antwort auf die Frage nach der Wahrung oder Herstellung des Friedens in der Welt zu leisten?

„Liebet eure Feinde“.

Frieden als Thema der Verkündigung Jesu

Zu den in der kirchlichen Tradition im Zusammenhang der Geburt Jesu oft zitierten „messianischen Verheißungen“ gehört das in Jes 9,5 erklingende Lobpreis des Kindes, das zum Friedensfürst werden wird. Zwar findet sich im Neuen Testament weder ein Zitat noch auch nur eine Anspielung auf diese Stelle, aber insbesondere das Lukasevangelium sieht eine enge Verbindung zwischen der biblischen Verheißung des Friedens und dem Kommen Jesu: „Verherrlicht ist Gott in der Höhe, und auf Erden ist Friede bei den Menschen sei-

ner Gnade“ singen die himmlischen Heerscharen in der Weihnachtsgeschichte (Lk 2,14).¹ Die Engel, die hier singen, preisen die Ehre des himmlischen Gottes, und sie verbinden dies mit der Ansage irdischen Friedens. Dieser Friede wird nicht von dem als gottgleich geltenden Kaiser in Rom heraufgeführt werden, wie es die römische Propaganda behauptete², sondern allein von dem in Wahrheit herrschenden himmlischen Gott. Zuvor schon hatte Zacharias, der Vater Johannes des Täuflers, in seinem Lied, dem *Benedictus*, davon gesungen, dass Johannes „dem Herrn vorangehen und ihm den Weg bereiten“ werde, und er hatte dann die Verheißung ausgesprochen: „Durch die barmherzige Liebe unseres Gottes wird uns besuchen das aufstrahlende Licht aus der Höhe, um allen zu leuchten, die in Finsternis sitzen und im Schatten des Todes, und unsre Schritte zu lenken auf den Weg des Friedens“ (Lk 1,78-79).

In Mt 10,34 steht freilich ein Ausspruch Jesu, der einen ganz anderen Akzent setzt: „Meint nicht, dass ich gekommen sei, Frieden zu bringen auf die Erde; ich bin nicht gekommen, Frieden zu bringen, sondern das Schwert.“ Die Verkündigung Jesu hat danach offenbar nicht das Ziel, Menschen miteinander zu versöhnen; sie kann im Gegenteil dazu führen, dass Menschen in Widerspruch zueinander geraten. Sicherlich wird Jesus keinen Krieg führen; aber in dem Schwert-Wort spiegelt sich offensichtlich die Erfahrung, dass die Zugehörigkeit zu Jesus, die Bindung an seine Gemeinde eine Trennung von der bisherigen Heimat und Familie und auch den

¹ In der revidierten Luther-Übersetzung lautet der Text: „Ehre sei Gott in der Höhe und auf Erden Friede bei den Menschen, an denen Gott Wohlgefallen hat.“

² S. den Beitrag von S. Muth.

Verlust der Zugehörigkeit zur bisherigen Gesellschaftsschicht oder Gruppe bedeuten konnte.

Als Jesus seine Jünger zur Mission aussendet, sagt er in Lk 10,1-12, die Jünger sollten in die Häuser gehen und den Bewohnern den Friedensgruß – ‚Schalom‘ – entbieten. Wenn in dem betreffenden Haus ein „Sohn des Friedens“ wohnt, dann „wird euer Friede dort ruhen“; andernfalls kehrt der Friede zurück (10,5-6), und in diesem Fall sollen sich die Jünger durch eine symbolische Handlung ausdrücklich von den Bewohnern jenes Hauses distanzieren (Lk 10,11). Der im Friedensgruß ausgesprochene Wunsch ist also eine konkret vollzogene Vermittlung des Friedens im umfassenden Sinne; er meint das Bewahrtsein des Menschen in der Welt und zugleich seine Versöhnung mit Gott, während die Verweigerung der Annahme dieses Friedens ins Gericht führt (10,12).

Wenn Jesus, wie es bisweilen am Ende von Wundererzählungen heißt, einen Menschen entlässt mit dem Wunsch „Geh hin in Frieden“, dann meint das nicht, der betreffende Mensch befinde sich nun in friedlicher Stimmung, sondern gemeint ist die durch Jesus geschaffene neue Lebensmöglichkeit.

In der Bergpredigt preist Jesus in Mt 5,9 Menschen, „die Frieden stiften“, als „selig“ oder „glücklich“³, „denn sie werden Söhne Gottes genannt werden“. Wenn im Gericht die Taten der Menschen beurteilt werden, dann werden also diejenigen, die Frieden geschaffen haben, von Gott als seine Söhne und Töchter anerkannt werden. „Selig“ sind die Menschen, die überall dort, wo sie für den Frieden handeln *können*, dies auch tatsächlich tun. Die Seligpreisung der Friedensstifter ruft nicht dazu auf, vor der Realität von Krieg, Gewalt und Hass die Augen zu verschließen; wohl aber sollen wir diese Realität durch das Bemühen um die konkrete Verwirklichung von Frieden zu überwinden versuchen. Wenig später ist der Bergpredigt das Wort

vom Salz überliefert: „Ihr seid das Salz der Erde. Wenn das Salz seinen Geschmack verliert, womit kann man es wieder salzig machen? Es taugt zu nichts mehr; es wird weggeworfen und von den Leuten zertreten.“ In Mk 9,50 sagt Jesus seinen Hörern darüber hinaus: „Habt Salz in euch, und haltet Frieden untereinander!“ „Salz“ – das ist das Symbol für die Bereitschaft des Menschen, sich einzusetzen und in den Problemen der Welt nicht passiv zu bleiben. Schließlich weitet Jesus in Mt 5,43-44 das biblische Gebot der Nächstenliebe aus und interpretiert es neu durch die Weisung: „Liebt eure Feinde und betet für die, die euch verfolgen.“ Jesus setzt die Erfahrung voraus, dass es Feinde und Verfolger tatsächlich gibt; aber diese Feindschaft soll überwunden werden durch die Liebe, die nicht nur dem „Nächsten“, sondern gerade auch dem Feind zugute kommen soll.

„... höher als alle Vernunft.“

Die Botschaft des Paulus vom Frieden mit Gott

Zu Beginn seiner Briefe spricht Paulus ausdrücklich und betont vom Frieden: „Gnade sei mit euch und Friede von Gott, unserem Vater, und dem Herrn Jesus Christus“ (Röm 1,7 usw.). Gedacht ist hier an die Beziehung Gottes zum Menschen; aber dass dieser Wunsch immer schon im Briefeingang begegnet, ist sicherlich ein Signal an die Leserinnen und Leser bzw. Hörer des Briefes, dass der durch Christus geschaffene Friede des Menschen mit Gott nicht ohne Auswirkungen bleibt auf den Frieden der Menschen untereinander. Wenn Paulus an späterer Stelle die römischen Christen auffordert: „Soweit es euch möglich ist, haltet mit allen Menschen Frieden“ (Röm 12,18), so gründet sich diese Mahnung auf den Glauben daran, dass Gott den Menschen bereits Frieden geschenkt hat. Paulus hatte zuvor geschrieben: „Gerecht gemacht aus Glauben“, also als Sünder, die von Gott angenommen worden sind, „haben wir Frieden mit Gott durch Jesus Christus, unserem

³ Das hier verwendete griech. Wort hat einen weiten Bedeutungsspielraum.

Herrn“ (Röm 5,1). Die Gottesbeziehung des Menschen, so sieht es Paulus, war ursprünglich gestört bzw. sogar zerstört; der Mensch steht Gott ablehnend, feindlich, im eigentlichen Sinne des Wortes „gottlos“ (Röm 4,5; 5,6), gegenüber, er ist Sünder (5,12-21). Der Friede mit Gott ist nun aber nicht etwa dadurch zustande gekommen, dass der Mensch sich bekehrt hätte und auf diese Grundlage zwischen Gott und Mensch ein Vertrag geschlossen worden wäre. Vielmehr hat Gott dem Menschen Frieden gewährt, und er sorgt nun dafür, dass dieser Friede im Leben der Menschen Wirklichkeit wird. Nur deshalb können und sollen die Menschen nun dazu bereit sein, ihrerseits entsprechend zu handeln (Röm 12,18).

Darum geht es auch, wenn Paulus schreibt: „Der Friede Gottes, der alles Verstehen übersteigt, wird eure Herzen und eure Gedanken in der Gemeinschaft mit Christus Jesus bewahren“ (Phil 4,7). Hier wird deutlich: Der „Friede Gottes“ ist ein aktives Handeln Gottes. Das „Verstehen“ des Menschen, seine Möglichkeit, Frieden zu schaffen, ist begrenzt; Gottes Friede aber sprengt die dem Menschen gesteckten Grenzen und eröffnet neue Möglichkeiten.

Das reicht bis in die Zukunft jenseits unserer menschlichen Geschichte hinein: „Denn das Reich Gottes ist nicht Essen und Trinken; es ist Gerechtigkeit, Friede und Freude im Heiligen Geist“ (Röm 14,17); aber gerade deshalb sollen und können wir schon jetzt nach dem streben, was dem Frieden und der gegenseitigen Erbauung, der Stärkung innerhalb der Gemeinde dient (V. 19). Das eigentliche Thema in Röm 14 ist die schlichte Aufforderung an die Christen in Rom, bei ihren Speisegewohnheiten aufeinander Rücksicht zu nehmen. So wird also der „Friede mit Gott“ unmittelbar verknüpft mit Anweisungen für den ganz alltäglichen Frieden im Umgang der Menschen miteinander.

Gelegentlich begegnet bei Paulus die Wendung „der Gott des Friedens“ (Röm 15,33; 16,20 u.ö.).

Was Paulus meint, wird besonders deutlich in 1 Kor 14,33. Zuvor hatte er in dem ganzen Kapitel davor gewarnt, durch ungeordnete ekstatische Phänomene wie das „Reden in Zungen“ den Gottesdienst der versammelten Gemeinde in einem Chaos versinken zu lassen. Der abschließende Hinweis auf den „Gott des Friedens“ dient hier nun geradezu der Aufrichtung einer kirchlichen Rationalität, der theologischen Kontrollierbarkeit dessen, was in der Gemeinde geschieht. Die dann folgende Forderung, Frauen müssten in der Gemeinde schweigen (14,33b-35), ist eine vom fremder Hand später in den Text eingefügte Ergänzung, mit der nicht zuletzt offenbar auch die Aussagen in 1 Kor 11,2-16 korrigiert werden sollen.

In dem im Namen des Paulus verfassten Epheserbrief heißt es in 2,14-16: „Denn er [Christus] ist unser Friede. Er vereinigte die beiden Teile⁴ und riss durch sein Sterben die trennende Wand der Feindschaft nieder. Er hob das Gesetz samt seinen Geboten und Forderungen auf, um die zwei in seiner Person zu dem einen neuen Menschen zu machen. Er stiftete Frieden und versöhnte die beiden durch das Kreuz mit Gott in einem einzigen Leib. Er hat in seiner Person die Feindschaft getötet.“ Und dann weiter (2,17.18): „Er kam und verkündete den Frieden: euch, den Fernen, und uns⁵, den Nahen. Durch ihn haben wir beide in dem einen Geist Zugang zum Vater“, also zu Gott. Der erste Satz „Er ist unser Friede“ meint, dass in Christus der Friede in der Welt geschieht, und dabei ist dieser Friede möglicherweise sogar in geradezu kosmischem Sinne verstanden, als Beseitigung einer bisher bestehenden Trennung von Himmel und Erde.⁶ Im

⁴ Die „Einheitsübersetzung“ ergänzt hier: „(Juden und Heiden)“. Wörtlich übersetzt steht in Eph 2,14-16, einem möglicherweise in dichterischer Sprache verfassten Text: „Er ist unser Friede, der beides zu Einem verband, / und der die Trennmauer einriss, / die Feindschaft vernichtete, / damit er die Zwei in sich erschaffe / zu Einem neuen Menschen.“ Es ist ganz offen, ob „beides“ in V. 14 und „die Zwei“ in V. 16 Menschen bzw. Menschengruppen meint oder nicht eher abstrakte bzw. kosmische Bereiche.

⁵ Das Wort „uns“ steht nicht im griechischen Text.

Epheserbrief wird betont, dass Christus bereits jetzt über alle Mächte und Gewalten herrscht (Eph 1,20-23). „Wir“, also die Menschen, die zur Kirche als dem von Christus als dem „Haupt“ regierten „Leib“ gehören, haben deshalb „Zugang zum Vater“, da wir aus dem Herrschaftsbereich jener Mächte befreit sind. Dieser Zugang zu Gott bedeutet die Erfahrung eines wirklichen Friedens in der Welt; allerdings ist dieser Friede nach wie vor gefährdet, was am Ende des Epheserbriefes in dem Bild vom Kampf und der „geistlichen Waffenrüstung“ (6,10-20) zum Ausdruck kommt.

„... damit ihr in mir Frieden habt.“

Frieden als Gabe Christi im Johannesevangelium

Das Johannesevangelium spricht davon, dass der scheidende Jesus seinen Jüngern, also der christlichen Gemeinde, den Frieden als Gabe zurücklässt, bevor er „zum Vater geht“: „Frieden hinterlasse ich euch, meinen Frieden, gebe ich euch. Nicht einen Frieden, wie die Welt ihn gibt, gebe ich euch“ (Joh 14,27). Das Johannesevangelium versteht unter „Welt“ (*kosmos*) jenen Teil der Schöpfung, der sich dem Anruf und dem Anspruch Gottes entzieht. Deshalb gilt: Die Welt gibt nicht eine andere Art von Frieden, sondern sie gibt überhaupt keinen Frieden. So sagt der johanneische Jesus am Schluss seiner langen Abschiedsrede: „Dies habe ich zu euch gesagt, damit ihr in mir Frieden habt. In der Welt seid ihr in Bedrängnis, aber habt Mut: Ich habe die Welt besiegt“ (16,33)⁷. In der Welt herrscht nicht Friede, sondern Not und Angst. Auch die Jünger, also die Christinnen und

Christen leben in dieser Wirklichkeit, und sie können sich von der zu diesem Dasein gehörenden Angst nicht selbst befreien; doch in der bereits geschehenen Überwindung des *kosmos* durch Christus wird ihnen zugesagt, dass sie „in Christus“ Frieden haben. Das scheinbar unpolitische, rein auf Christus bezogene Friedensverständnis des Vierten Evangeliums erhält so einen deutlich politischen, weil ideologiekritischen Bezug: Jesus allein *gibt* wirklich Frieden – mag der *kosmos* auch noch so viel vom Frieden *reden*.

„... der Erde den Frieden zu nehmen.“

Gott und das Ende der gegenwärtigen Welt

Ein ganz anderes Bild zeigt uns das Buch der Offenbarung, die Apokalypse. Ihr Verfasser Johannes, sicherlich nicht identisch mit dem Autor des Vierten Evangeliums, schildert im Hauptteil des Buches (Offb 4-20) seine Vision vom Ende aller Geschichte, vom Untergang dieser Welt. Die dann kommende „neue“ Welt beschreibt er vergleichsweise zurückhaltend, wobei er zunächst in 21,1 die biblische Erwartung des neuen Himmels und der neuen Erde (Jes 65,17; 66,22) aufnimmt und dies dann durch die ausführliche Beschreibung des „himmlischen Jerusalem“ ergänzt (21,2-22,5).

Vom Frieden spricht die Johannesoffenbarung in der brieflichen Einleitung (1,4) und dann nur noch im Zusammenhang der Öffnung der sieben Siegel durch Jesus Christus, das „geschlachtete Lamm“ (5,1-8,1). Als das zweite Siegel geöffnet wird (6,3f.), erscheint ein feuerrotes Kriegsgross: „Und der, der auf ihm saß, wurde ermächtigt, der Erde den Frieden zu nehmen, damit die Menschen sich gegenseitig abschlachteten⁸. Und es wurde ihm ein großes Schwert gegeben.“ Dieses Bild bezieht sich auf die real existierende *Pax Romana*; aber es sagt, dass der apokalyptische Reiter diesen Frieden nicht etwa endgültig bestätigen und sichern wird, sondern dass er im Gegenteil die Macht erhält, ihn zu beseitigen. Für die Jo-

⁶ Im religionsgeschichtlichen Umfeld des Epheserbriefes, das dem dualistischen Denken der Gnosis nahe steht, verbindet sich mit der Vorstellung der kosmischen Spaltung die Furcht des Menschen, von Mächten bedroht zu sein und ihnen dienen zu müssen.

⁷ Die Luther-Übersetzung versteht die „Bedrängnis“ in 16,33 umfassender: „In der Welt habt ihr Angst; aber seid getrost: Ich habe die Welt überwunden.“

⁸ Die Luther-Übersetzung ist noch etwas schärfer: Dem Reiter „wurde Macht gegeben, den Frieden von der Erde wegzunehmen und zu bewirken, dass sie einander hinschlachten sollten“.

hannesoffenbarung ist es ein Zeichen des von Gott heraufgeführten Weltendes, wenn der auf der Macht der Legionen beruhende römische Friede endet. Ähnliches hatte schon Paulus in 1 Thess 5,2f geschrieben „Ihr selbst wisst genau, dass der Tag des Herrn kommt wie ein Dieb in der Nacht. Während die Menschen⁹ sagen: Friede und Sicherheit!, kommt plötzlich Verderben über sie wie die Wehen über eine schwangere Frau, und es gibt kein Entrinnen.“ ‚Friede und Sicherheit‘, *pax et securitas* – das waren schon damals Begriffe mit politisch-ideologischer Bedeutung; Rom bezeichnete damit die Basis und das Ziel seiner Politik und war davon überzeugt, dieser Zustand werde niemals mehr enden. Paulus und der Seher Johannes stellen also der sich selbst als „ewig“ feiernden menschlichen Machtordnung Roms die Zukunft Gottes entgegen, der diesen „Frieden“ und diese „Sicherheit“ zerstören wird.

Zwischen einem gegenwärtig bestehenden, durch politisches Handeln hergestellten „Weltfrieden“ und dem zukünftigen Frieden im kommenden Gottesreich gibt es also keine Kontinuität; möglicherweise liegt dieser scheinbar pessimistischen Weltsicht die Erfahrung zugrunde, dass ein von Menschen hergestellter Friede immer auf Macht und Gewalt beruht.

Und wir? Konsequenzen

Wie kann in Konflikt- und Kriegssituationen Frieden hergestellt bzw. erhalten werden, wie könnten die Bedingungen eines gegenwärtig vielleicht tatsächlich bestehenden Friedens verändert werden – etwa mit dem Ziel, mehr Freiheit oder größere Gerechtigkeit für die Menschen zu schaffen? Auf diese Fragen gibt es im Neuen Testament keine Antworten.

Es gibt freilich ebenso wenig Entwürfe für eine auf die kommende Gottesherrschaft ausgerichtete, „revolutionäre“ Politik, also Parallelen zu den theokratischen Vorstellungen der Zeloten in Palästina.

Die Christen sahen sich offenbar als eine Gemeinschaft, für die es eine besondere Bindung an das „Heilige Land“ nicht gab, so dass keine Notwendigkeit bestand, aktiv und gar mit Gewalt für die Befreiung des Landes von der römischen Herrschaft einzutreten. „Unsere Heimat ist im Himmel“, schreibt Paulus in Phil 3,20, und er macht damit deutlich, dass es so etwas wie einen christlichen Staat nicht gibt.¹⁰

Der Bereich, wo Christen Frieden verwirklichen konnten und sollten, war in erster Linie die christliche Gemeinde, aber natürlich auch der Bereich des von jedem und jeder einzelnen persönlich zu verantwortenden Handelns. Dabei kann die Mahnung des Paulus in Röm 12,18 im Grunde als eine für alle neutestamentlichen Autoren charakteristische Maxime verstanden werden: „Soweit es euch möglich ist, haltet mit allen Menschen Frieden!“ Das bedeutet aber nicht, dass das Friedensverständnis des Neuen Testaments lediglich eine ausschließlich das Verhalten des einzelnen betreffende und überdies allein historische Bedeutung hätte. Entscheidend ist, dass das Friedensverständnis im Neuen Testament eine theologische Grundlage hat, und diese ist übertragbar auch auf heutige Fragestellungen. Das Neue Testament bindet die Friedenshoffnung der Menschen an Jesus Christus, also an den, dessen irdisches Leben ihn ans Kreuz führte. Jesus starb nicht den womöglich heldenhaften Tod eines Widerstandskämpfers oder Märtyrers; er erlitt vielmehr einen politisch willkürlichen und insofern sinnlosen Tod, und eben dies ist mitgedacht, wenn Paulus schreibt, die Verkündigung des Gekreuzigten

⁹ Im griech. Text wird kein Subjekt genannt („... und wenn sie sagen ...“); die Wendung ist zu verstehen als Einleitung eines typischen politischen Slogans: „Wenn es heißt: Friede und Sicherheit ...“.

¹⁰ Die Luther-Bibel übersetzt „unser Bürgerrecht ist im Himmel“; der griechische Begriff bezeichnet ein Stadtviertel, in dem für Nicht-Bürger der Stadt gleichwohl ein rechtlich geregeltes Bürgerrecht besteht.

¹¹ Wörtlich: „für Griechen“.

sei „für Juden ein empörendes Ärgernis, für Heiden¹¹ eine Torheit“ (1 Kor 1,23). Paulus predigt die Rechtfertigung des Gottlosen; für die Politik bedeutet das, dass sie, wie alles menschliche Tun, das Handeln von Sündern ist. Deshalb lassen sich der Friede, den wir verwirklichen wollen und die Wege, die wir zum Erreichen dieses Zieles gehen, niemals als völlig eindeutige Größen bestimmen; aus demselben Grunde ist der Friede der Welt, den zu erreichen wir uns bemühen, niemals identisch mit dem Frieden Gottes.

Menschen, die ethische Entscheidungen zu treffen haben, also alle Menschen, stehen stets in der Gefahr, durch ihr Handeln (oder durch ihr Unterlassen) schuldig zu werden. Der christliche Glaube sagt aber dem handelnden Menschen, gerade auch dem politisch handelnden Menschen zu, dass er oder sie in dieser Schuld von Gott angenommen ist. Die Botschaft von der Rechtfertigung ist dabei gerade nicht als Verzicht auf die Anwendung ethischer Normen zu interpretieren: Dem als gerechtfertigter Sünder handelnden Mensch wird gesagt, dass er es wirklich mit Gott zu tun hat, vor dem er Rechenschaft ablegen wird. Nehmen wir ernst, dass wir es in unserem Handeln mit Gott zu tun haben, dann kann es durchaus geschehen, dass wir in unserem Handeln irren, auch beim objektiv besten Willen; es ist aber ausgeschlossen, dass wir verantwortungslos handeln, uns selbst und andere in unserem Handeln belügen oder nachlässig und fahrlässig handeln – gerade auch dort, wo es um den Frieden, um dessen Bewahrung oder Wiederherstellung geht.

Auch wenn sich die neutestamentlichen Autoren und zuvor schon Jesus nicht in einer Situation befanden, in der sie die politische Umsetzung ihrer Friedenshoffnungen hätten erproben können, haben sie von ihrem Glauben her Voraussetzungen dafür formuliert, dass Frieden gedanklich und dann auch real möglich wird.

Zusammenfassung

Das Neue Testament sagt nur an wenigen Stellen etwas zu der Frage, wie ein irdischer Friede politisch zu verwirklichen ist; an manchen Stellen begegnen dazu eher kritische Aussagen. Aber es spricht vom Frieden des Menschen mit Gott, und es eröffnet insofern Perspektiven für das Handeln des Menschen, der als Sünder gleichwohl dem Willen Gottes zum Frieden zu entsprechen vermag.

Prof. Dr. Andreas Lindemann



ist Professor für Neues Testament an der Kirchlichen Hochschule Bethel. E-Mail: Lindemann.Bethel@t-online.de

Friede durch Krieg?

Vom imaginierten Krieg zum imaginierten Frieden in Qumran

Hermann Lichtenberger

■ Seit den Makkabäerkriegen gegen die seleukidische Herrschaft (von 167 v. Chr. an) bis zum ersten jüdischen Aufstand gegen Rom (66-73 n. Chr.) haben jüdische Gruppen, die den Qumran-Essenern nahe standen, an einem Szenario des Krieges und des schließlichen und endlichen Sieges über die Feinde Israels gearbeitet.

■ Beleg dafür sind die vielfältigen Abschriften und Überarbeitungen der Schilderung eines 40-jährigen Krieges der „Söhne des Lichts“ gegen die „Söhne der Finsternis“, wie sie sich in den verschiedenen Fassungen der „Ordnung des Krieges“ aus den Funden vom Toten Meer finden.¹ Die Kriegsregel von Qumran steht darin in der Tradition der frühjüdischen und späteren frühchristlichen Apokalyptiker, die Szenarien eines endzeitlichen Kampfes entwerfen, die nach göttlichem Plan ablaufen und sich – wie z.B. im Fall der christlichen Johannes-Apokalypse – als göttlich geoffenbart präsentieren. All diese Schriften wollen Einblick in den göttlichen, seinem Volk heilsamen Geschichtsplan geben, der nach den furchterlichen Kämpfen der Endzeit in eine herrliche und ewig dauernde Heils- und Friedenszeit mündet, die jenseitig bzw. in einer neuen oder erneuerten Welt oder ganz diesseitig vorgestellt werden kann.

Der imaginierte Krieg

In der Kriegsüberlieferung der „Kriegsregel“ von Qumran wird die Ordnung des endzeitlichen Krieges bereitgehalten, der beginnen soll, wenn die Stunde dafür gekommen sein wird: „Der Anfang ist, wenn die Söhne des Lichtes Hand anlegen, um zu beginnen gegen das Los der Söhne der Finsternis, gegen das Heer Beliahs...“ (1QM I, 1).²

Im Unterschied zu dem wohl bekanntesten und ausführlichsten frühchristlichen Kriegsszenario, der Johannes-Offenbarung, liegt in der Kriegsregel von Qumran die Initiative zum Kampf ganz in den Händen der Menschen, die als „Söhne des Lichts“ den als „Söhnen der Finsternis“ apostrophierten außerjüdischen Feinden gegenüberstehen. In der Offenbarung des Johannes dagegen gehen die kriegerischen oder kosmologischen Ereignisse von der himmlischen Welt aus, genauer durch die Übergabe des Buches mit den Sieben Siegeln an das Lamm, das nun durch Lösen eines Siegels nach dem andern, das Gerichts- und Kriegsgeschehen in Gang setzt. Aktiv nimmt die Gemeinde nicht an den Kriegshandlungen teil. Dass ein durchgehender himmlischer Plan vorliegt, geht auch daraus hervor, dass das Lamm nicht nur die sieben Siegel des Buches öffnet, sondern dass das letzte Siegel die nächste Siebenerreihe hervorbringt, und deren letzte wiederum eine Siebenerreihe, die dann in die Endereignisse übergeht. Nach dem Untergang Rom-Babylons beginnt mit der Wiederkunft Christi die letzte Phase der Endereignisse: Christus zieht zu Pferd ein mit dem vom Blut der Feinde befleckten Mantel. Nun liegt auch sichtbar und offenkundig alle Initiative bei ihm und seinem Heer: Die Besiegung Gog und Magogs, das kriegerische Aufbäumen der Völker der Erde und schließlich derer aller Vernichtung. Dieser letzte Kampf ist der Kampf himmlischer Mächte gegen die Verbliebenen menschlichen und teuflischen Mächte, die am Ende voll-

¹ Siehe dazu meine Übersicht mit Literatur, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Auflage, Artikel „Kriegsrolle“, Bd. 4, Sp. 1775, Tübingen 2001.

² Übersetzungen der Kriegsregel wenn nicht anders angegeben nach E. Lohse, *Die Texte aus Qumran*, 2. Auflage, Darmstadt 1971, 177-225.

ständig vernichtet werden. Dann, nach Vergehen der Alten Welt und dem Weltgericht, können Neuer Himmel und Neue Erde geschaffen werden, und das Himmlische Jerusalem auf eine Neue Erde herabkommen.

Das bedeutet nicht, dass in der Kriegsregel die himmlische Welt unbeteiligt dem Kampf der Lichtsöhne zusieht, im Gegenteil. Michael und sein himmlisches Heer greifen zur Unterstützung der „Söhne des Lichts“ in den Kampf ein, der zugleich gegen Belial und dessen Heer geführt wird. Der eigentliche Kriegsheld freilich ist Gott, der in Gebeten und Ansprachen vor und nach den Schlachten angerufen und gerühmt wird, aber die Lichtsöhne sind in allen Phasen des Krieges aktiv.

■ Einen Krieg, wie diesen, hat es nie gegeben:

„Aber an dem Tage, an dem die Kittäer fallen, gibt es Kampf und gewaltiges Gemetzel vor dem Gott 10 Israels; denn dies ist der Tag, der von ihm seit ehedem bestimmt wurde für den Vernichtungskrieg gegen die Söhne der Finsternis. An ihm kämpfen zu einem großen Gemetzel die Gemeinde der Göttlichen und die Versammlung 11 der Menschen. Die Söhne des Lichtes und das Los der Finsternis kämpfen miteinander für (den Erweis der) Stärke Gottes beim Lärm einer großen Menge und dem Geschrei der Göttlichen und Menschen am Tage des Verderbens. Und dies ist die Zeit 12 der Drangsal für [das ganze] Volk der Erlösung Gottes. Und unter allen ihren Drangsalen war keine wie diese, die ihrem Ende zueilt, zur ewigen Erlösung“ (1QM I, 9-12).

■ Der Zeitpunkt des Krieges ist von Gott vorherbestimmt.

■ Programmatisch bilden die Aufschriften auf den Feldzeichen das Kriegsgeschehen ab:

„Und wenn sie zum Kampf ziehen, sollen sie auf ihre Feldzeichen schreiben: Wahrheit Gottes, Gerechtigkeit Gottes, Ehre Gottes, Gericht Gottes, und dahinter die gesamte ausführliche Anordnung ihrer Namen. 7 Und wenn sie sich dem Kampf nähern, sollen sie auf ihre Feldzeichen schreiben: Rechte Gottes, Festzeit Gottes, Bestürzung Gottes, Erschlagene Gottes, und dahinter das ganze Verzeichnis ihrer Namen. 8 Und wenn sie zurückkehren vom Kampf, sollen sie auf ihre Feldzeichen schreiben: Erhebung Gottes, Größe Gottes, Lobpreis Gottes, Ehre Gottes, mit dem ganzen Verzeichnis ihrer Namen“ (1QM IV, 6-8).

■ Die prunkvollen Waffen und die Strategie verraten Kenntnis griechisch-römischer Kriegstechnik, die Kampfschilderungen mit ihren Gebeten und Ansprachen vor und nach den Schlachten zeigen eine große Nähe zu den beiden ersten Makkabäerbüchern. Sie haben ganz deutlich Inhalt an zeitgenössischen Erfahrungen und sie gebrauchen siegreiche Kriege der eigenen Geschichte als Antizipation der Endzeit.

■ Die Feinde heißen einerseits allgemein „Söhne der Finsternis“ und das „Heer Belials“, andererseits werden sie mit den Namen der geschichtlichen Feinde Israels benannt: Edom, Moab, Ammon, Philister u.a. Wahrscheinlich bezeichnet die „Herrschaft der Kittäer“ (1QM I,6) überhaupt die römische Herrschaft³:

„Die Herrschaft der Kittäer weicht, damit Gottlosigkeit gedemütigt werde ohne Rest und es Rettung nicht gebe [für alle Söh]ne der Finsternis“ (1QM I,6f).

³ Zu den Römern in den Qumrantexten siehe H. Lichtenberger, *Das Rombild in den Texten von Qumran*, in: H.-J. Fabri/A. Lange/H. Lichtenberger (Hrsg.), *Qumranstudien*, Göttingen 1996, S. 221-231.

Der imaginierte Friede

Das vierzig Jahre dauernde Kampfgeschehen, das nicht allein triumphale Siege der „Söhne des Lichts“ über die „Söhne der Finsternis“ kennt, sondern auch Rückschläge und Furcht vor den Feinden, bedarf immer neu der Vergewisserung des göttlichen Beistands, der in Ansprachen vor der Schlacht ausgesprochen wird:

„Höre Israel, ihr rückt heute zum Kampf gegen eure Feinde heran. Fürchtet euch nicht, und nicht sei euer Herz verzagt. 4 Und schreckt nicht [zurück und] seid [ni]cht erschrocken vor ihnen; denn euer Gott geht mit Euch, um für Euch zu streiten mit euren Feinden, um euch zu erretten. 5 Und unsere [A]mtleute sollen zu allen Kampfberreiten sprechen, zu den von Herzen Willigen, um (sie) durch Gottes Kraft zu stärken, – und damit alle umkehren, 6 deren Herz zerschmolzen ist, – und den Zusammenhalt unter allen starken Helden zu befestigen. Und was du [gesagt] hast durch Mose folgendermaßen: Wenn es zum Kampf kommt 7 in eurem Lande gegen den Gegner, der euch bedrängt, so blas[t] Lärm mit den Trompeten, und es wird euer gedacht werden vor eurem Gott, 8 und ihr werdet errettet vor euren Feinden (Num 10, 9)“ (1QM X, 3-8).

Nach der Rückkehr aus dem Kampf wird Gott gepriesen, der seinen Bund mit Israel bewahrt und Hilfe geschenkt hat, die Feinde aber der Vernichtung ausliefert:

„Gepriesen sei der Gott Israels, der Gnade bewahrt seinem Bund und Bezeugungen 5 der Hilfe dem Volk seiner Erlösung. Und er berief Strauchelnde zu wunderbaren [Heldentaten], aber das Aufgebot der Völker versammelte er zur Vernichtung ohne Rest, und um zu erheben durch das Gericht 6 das verzagte Herz und zu öffnen den Mund der Verstummen, dass sie jubeln über

die Machttat[en Gottes], und um die schlaffen [Hände] Kampf zu lehren. Und er verleiht denen, deren Knie wanken, festen Standort 7 und Festigkeit der Lenden dem zerschlagenen Nacken. Und durch die, die demütigen Geistes sind [...] das verstockte Herz. Und durch die, die vollkommenen Wandels sind, werden alle Völker des Frevels vertilgt. 8 Und für alle ihre Helden gibt es kein Standhalten. Aber wir sind der Re[st eines Volkes. Gepriesen sei] dein Name, Gott der Gnadenerweise, der du den Bund bewahrt hast unseren Vätern. Und bei 9 allen unseren Geschlechtern hast du deine Gnaden wunderbar erwiesen an dem Res[t] deines Volkes] unter der Herrschaft Belials. Und durch alle Geheimnisse seiner Feindschaft haben sie [uns] nicht abgebracht 10 von deinem Bund. Und seine [verde]rblichen Geister hast du von [uns] fortgescholten [,und wenn die Män]ner seiner Herrschaft [frevelten], hast du die Seele derer bewahrt, (denen) deine Erlösung (gilt). Und du hast 11 Fallende aufgerichtet durch deine Kraft, aber die Hochgewachsenen fällt[st] du, [um sie zu erniedrigen]. Für alle ihre Helden gibt es keinen Retter, und für ihre Schnellen keine Zuflucht. Und ihren Vornehmsten 12 zahlst du zur Verachtung heim. Und all [ihr] nichti[ges] Wesen [wird wie Nicht]ts. Aber wir, dein heiliges Volk, loben deinen Namen angesichts der Werke deiner Wahrheit, 13 und angesichts deiner Machttaten preisen wir [deinen Ruhm zu allen] Zeiten und ewig festgesetzten Fristen, bei Ein[tri]tt des Tages und der Nacht 14 und beim Ausgang von Abend und Morgen. Denn groß ist dein he[rrliches Planen] und deine wunderbaren Geheimnisse in [deinen] Höhen; zu [erhöhen] für dich aus dem Staub 15 und zu erniedrigen von den göttlichen Wesen“ (1 QM XIV, 4-15).

Letztlich aber ist es Gott, der den Krieg führt und die Zeit des Friedens und des Segens herbeiführt:

„Denn heilig ist unser Herrlicher, und der König der Ehre ist mit uns, und das Heer seiner Geister ist mit unseren Schritten, und unsere Reiter sind wie Wolken] 2 [und wie Taunebel], die Erde zu [be]decken, und wie ein Platzregen, zu tränken mit Gericht alle ihre Gewächse. Erhebe dich, Held, führe deine Gefangenen fort,] 3 [Mann der Herrlichkeit, und raube deine Beute, der du Macht entfaltetest. Lege deine Hand auf den Nacken deiner Feinde und deinen Fuß auf Hügel Erschlagener. Zerschmettere] 4 [Völker, deine Feinde], und dein Schwert verzehre Fleisch. Fülle dein Land mit Herrlichkeit und den Erbteil mit Segen. [Eine Menge an Vieh sei auf deinen Feldern,] 5 [Silber und Gold und Edelsteine in] deinen Palästen. Zion, freue dich sehr, und jauchzet, alle Städte Ju[das. Öffne deine Tore] 6 [beständig, dass man zu dir bringe] den Reichtum der Völker. Und ihre Könige sollen dir dienen und dir huldigen [alle deine Bedrücker, und den Staub deiner Füße] 7 [werden sie lecken. Töchter] meines [Vo]lkes, brecht in lauten Jubel aus, legt herrlichen Schmuck an und [herrscht in der Herrschaft] 8 [...] und Israel zu [e]wiger Herrschaft“ (QM XIX, 1-8).

Auch die Heilsschilderungen haben durchaus Anhalt an geschichtlicher Erfahrung – oder zumindest an idealisierten geschichtlichen Realisierung der Heilszeit, wie sie im 1. Makkabäerbuch für die Zeit des Makkabäers Simon (143-135 v. Chr.) gepriesen wird:

„Das Land hatte Ruhe, solange Simon lebte; er suchte Gutes für sein Volk, und ihnen gefiel seine Herrschaft und sein Ruhm alle Tage. 5 Und zu all' seinem Ruhm (kam noch hinzu), dass er Joppe als Hafen einnahm und (so) einen Zugang für die Inseln des Meeres schuf. 6 Er erweiterte die Grenzen für sein Volk und beherrschte das Land. 7 Er

brachte viele Kriegsgefangene zusammen und bemächtigte sich Gesers, Beth-Zurs und der Burg (von Jerusalem), er entfernte die Unreinigkeiten aus ihr, und es gab niemand, der ihm widerstand. 8 Sie konnten ihr Land in Frieden bebauen; das Land gab seine Erträge und die Bäume der Felder ihre Frucht. 9 Greise saßen auf den Straßen, alle unterhielten sich über gute Gaben; die Jünglinge aber bekleideten sich mit (Ruhm) und Kriegsgewändern. 10 Den Städtern verschaffte er Nahrungsmittel und richtete sie als Festungswerke ein, bis dass der Name seines Ruhmes bis ans Ende der Erde genannt wurde. 11 Er schaffte den Frieden für das Land, und Israel erfreute sich großer Freude. 12 Ein jeder saß unter seinem Weinstock und seinem Feigenbaum, und es gab niemand, der sie aufschreckte⁴. 13 Man hörte auf, gegen sie zu kämpfen auf der Erde, und die Könige wurden vernichtend geschlagen in jenen Tagen. 14 Er stärkte alle Demütigen seines Volkes, er erforschte das Gesetz und beseitigte jeden Gesetzlosen und Bösen. 15 Das Heiligtum machte er herrlich, und die Geräte des Heiligtums vermehrte er“ (1Makk XIV, 4-15).

Dies präludiert Schilderungen der Heilszeit, wie wir sie aus der jüdischen und urchristlichen Apokalyptik kennen. Danach wird es wahrlich paradiesische Zeiten geben, sei es einfach künftig oder messianisch.

So heißt es im äthiopischen Henochbuch:

„Und dann werden alle Gerechten entkommen und werden am Leben bleiben, bis sie 1000 (Kinder) gezeugt haben; und alle Tage ihrer Jugend und ihres (Alters) werden sie in Frieden vollenden. 18 Und in jenen Tagen wird die ganze Erde in Gerechtigkeit bebaut und ganz mit Bäumen bepflanzt werden und wird voll sein von Segen. 19 Und alle Bäume der Freude wird man auf ihr pflanzen, und man wird Weinstöcke auf ihr pflan-

⁴ Anspielung an 1Kön 5,5; Mi 4,4; Sach 3,10.

zen; und der Weinstock, der auf ihr gepflanzt werden wird, wird Wein im Überfluss tragen; und von jedem Samen, der auf ihr gesät werden wird, wird ein Maß tausend erbringen, und ein Maß Oliven wird zehn Pressen Öl erbringen“⁵ (äthHen 10,17-19).

Derartigen Überfluß für die kommende Zeit finden wir auch im syrischen Baruchbuch für die messianische Zeit:

„Auch wird die Erde ihre Früchte zehntausendfältig bringen. An einem Weinstock werden tausend Reben sein, und eine Rebe trägt dann tausend Trauben, und eine Traube tausend Beeren, und eine Beere gibt ein Kor voll Wein. 6 Und die, die Hunger litten, sollen fröhlich sein und (sollen) weiter (dann) an jedem Tage neue Wunder sehen. 7 Denn Winde gehen aus von mir; um jeden Morgen den Geruch duftender Früchte herzutragen, am Ende des Tages aber Wolken, die heilungbringenden Tau herniederträufeln. 8 Es wird zu jener Zeit geschehen, dass aus der Höhe Mannaschätze wiederum herniederkommen“ (syrBar 29,5-8).⁶

Für ein solches Schlaraffenland siehe auch bei Papias, dem kleinasiatischen Bischof zu Beginn des 2. Jahrhunderts n. Chr.:

„Es werden Tage kommen, in denen Weinstöcke wachsen, einzelne zehntausend Äste haben, und an einem Ast zehntausend Zweige, und wirklich an einem Zweig zehntausend Ranken, und an jeder einzelnen Ranke zehntausend Beeren, und jede ausgepresste Beere wird fünfundzwanzig Maß Wein geben. Und wenn einer der Heiligen von ihnen eine Traube anrührt, wird eine andere Traube rufen: Ich bin besser; nimm mich; preise durch mich den Herrn!“⁷ [...]

Und in ähnlicher Weise werde ein Weizenkorn zehntausend Ähren hervorbringen und jede Ähre

werde zehntausend Körner haben, und jedes Korn fünf Doppelpfund reinen leuchtenden Weizenmehls [scil. geben]; und ferner würden die übrigen Früchte und Saaten und Kräuter dementsprechend folgen: Und alle Tiere fräßen [scil. nur] noch das Futter, das sie von der Erde empfangen würden; sie würden friedlich und in gegenseitiger Harmonie leben, dem Menschen untertan in aller Untertänigkeit.“⁸

Epilog

Hat die Kriegsregel von Qumran über die tröstliche Botschaft des endzeitlichen Sieges der „Söhne des Lichts“ über die „Söhne der Finsternis“ und der damit anbrechenden Heilszeit geschichtlich überhaupt eine Rolle gespielt?

Wir können darauf nicht mit Sicherheit antworten, aber vielleicht ist eine Vermutung nicht ganz unbegründet. Als im August des Jahres 68 n. Chr. das römische Heer Jericho erreicht und zerstört hat, wandte es sich offenbar dem Toten Meer und damit der qumran-essenischen Siedlung zu. Haben die Qumran-Essener in jenem Kampf den endzeitlichen Krieg gesehen, der in der Kriegsregel so genau beschrieben ist, und der nach vierzig Jahren schließlich zum herrlichen Sieg der „Söhne des Lichts“ führen würde?

Nach dem archäologischen Befund hat der Kampf höchstens Tage gedauert, dann war die Siedlung eingäschert und die Bewohner getötet oder vertrieben. Doch eines war ihnen noch gelungen: Ihre Texte in Höhlen zu verbergen, gewiss, um sie nach dem Ende der Gefahr wieder in Besitz zu nehmen. Die Gewalt und anschließende Präsenz der

⁵ Übersetzung nach S. Uhlig, *Das Äthiopische Henochbuch*, JSHRZ V/6, Gütersloh 1984, 530-531.

⁶ A.F.J. Klijn, *Die syrische Baruch-Apokalypse* in, JSHRZ V, 2, S. 141f.

⁷ Übersetzung nach U. H. J. Körtner, in: Ders./M. Leutsch, *Papiasfragmente. Hirt des Hermas, Schriften des Urchristentums III*, Darmstadt 1998, 51.

⁸ Übersetzung nach U.H.J. Körtner, in: Ders./M. Leutsch, *Papiasfragmente. Hirt des Hermas, Schriften des Urchristentums III*, Darmstadt 1998, 51.

Römer auf dem Siedlungsgelände von Qumran hat dies verhindert, und so wurden sie fast 1900 Jahre später (wohl 1947), am Vorabend eines neuen Krieges, des israelischen Unabhängigkeitskrieges von 1948 durch Zufall gefunden. Zu den ersten Funden in der Höhle 1 gehört auch die umfangreichste Handschrift der Kriegsregel. Der Text hat die Wirklichkeit überdauert, ja, er hat paradoxerweise zu seiner Erhaltung beigetragen. Er ist aber zugleich beredtes Zeugnis des ewigen Irrtums, dass es Friede durch Krieg geben könnte.

Zusammenfassung

Die Kriegsregel von Qumran steht in der Tradition der frühjüdischen und frühchristlichen Apokalyptiker, die Szenarien eines endzeitlichen nach göttlichem Plan ablaufenden Kampfes entwerfen. Aus der Perspektive der Kriegsregel mündet der Sieg in eine von Gott herbeigeführte diesseitige Friedens- und Segenszeit.

Prof. Dr. Hermann Lichtenberger



ist Ordinarius für Neues Testament und antikes Judentum an der Universität Tübingen und Leiter des Instituts für antikes Judentum und hellenistische Religionsgeschichte. E-Mail:

hermann.lichtenberger@uni-tuebingen.de

**Welt und Umwelt
der Bibel**
Archäologie – Kunst – Geschichte

Mose

■ Zwischen Sklaverei und Pharaonenhof, zwischen Totschlag und Gottesoffenbarung, zwischen Ägypten und Sinai – das Leben des Mose ist ausgedehnt zwischen Extremen.

„Welt und Umwelt der Bibel“ stellt die biblischen Überlieferungen vor und die

facettenreiche Persönlichkeit eines Mannes, der Führungsaufgaben übernimmt und daran doch immer wieder zweifelt.

Weitere Berichte führen an die biblischen Orte wie den Gottesberg im Sinai und den Berg Nebo in Jordanien. Zu Wort kommt die reichhaltige Wirkungsgeschichte, von jüdischen Traditionen übers Neue Testament, die frühen Kirchenväter bis zu Sigmund Freud, Martin Buber und schließlich der Diskussion um den „Mosaischen Monotheismus“.

Die Reportage informiert Sie über neue Erkenntnisse zu den Ruinen von Qumran und aktuelle archäologische Forschungen runden die Ausgabe ab.

Erhältlich bei:



KATHOLISCHES BIBELWERK E.V.,
Postfach 150365,
70076 Stuttgart,
Tel. 0711/61920-50,
Fax: 0711/61920-77,
bibelinfo@bibelwerk.de



Einzelheft € 9,80
Abonnement (4 Ausgaben) € 34,-

www.weltundumweltderbibel.de

Militante Friedensfürsten

Zur Messianologie des neueren Hollywood-Kinos

Reinhold Zwick

■ **Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft und die ihr eingeschriebenen Friedensprogrammgrammatik haben nicht erst das Kino in Schwierigkeiten gebracht. Bereits das Passionsspiel oder die Leben-Jesu-Bildzyklen brauchten dramatische, gut visualisierbare biblische Szenen als Ausgangsmaterial und konzentrierten sich deshalb auf die Passionshandlung, ergänzt um vergleichsweise wenige, und dann immer handlungs- oder bildstarke Episoden aus der Kindheit und dem öffentlichen Wirken. Oder aber man griff zurück auf die ihrerseits schon ausgesprochen szenisch organisierten¹ Parabelhandlungen. Wie aber konnte man die Friedensbotschaft auf die Leinwand bringen?**

■ Noch weit mehr als seine Vorläufer braucht das Kino ‚action‘, zumal das Mainstream-Kino, dem das buntschillernde Genre der Jesusfilme ausnahmslos zugehört. Lange monologische Reden sind nicht angesagt, und sollte sich ein Regisseur hier dennoch vorwagen, wird das Ergebnis unisono als ‚unfilmisch‘ oder ‚wortlastig‘ abqualifiziert. So erging es Pier Paolo Pasolini („Das erste Evangelium – Matthäus“, 1964) und Roberto Rossellini („Der Messias“, 1975), als sie ihren Jesus umfängliche, gleichwohl immer noch stark gekürzte Passagen aus der Bergpredigt bzw. aus den johanneischen Abschiedsreden ins Drehbuch schrieben. Sollen die Zuschauer nicht verprellt werden, muss die verbale Botschaft in möglichst spannende und möglichst auch die eigentlich

bekannteste Story mit neuen Facetten anreichernde Handlungen übersetzt werden.

Vergleicht man die davon angestoßenen narrativen Entfaltungen der neutestamentlichen Friedens- und der eng mit ihr verflochtenen Gewaltthematik wird sehr schnell und in einiger Trennschärfe sichtbar, welche starken Wandlungen im Kino die Auffassungen unterworfen sind, was ein an die Evangelien und andere biblische Traditionen rückgebundener „Friede“ bedeutet und wie er zu erreichen ist. Einmal mehr erweist sich dabei das Kino als Seismograph und Indikator der kulturellen Formierung und Neu-Formatierung von Ideen,² hier: wie das Skript „Friede“ unter sich wandelnden gesellschaftlich-politischen Rahmenbedingungen und Bedürfnissen je neu umgeschrieben wird. Ausgehend von einem Rückblick auf den ‚klassischen‘ Jesusfilm soll dieser Prozess im folgenden an einigen markanten Stationen der jüngeren Geschichte des explizit oder verdeckt ‚religiösen‘ Films nachgezeichnet werden.

Friede versus Gewalt:

Jesus in Opposition zum Zelotismus

Nur zwei Jahre nach „Der Galiläer“ (1921), der Verfilmung eines die Oberammergauer Inszenierung imitierenden Freiburger Passionsspiels, trat Robert Wiene (1873-1938), ein Meisterregisseur des expressionistischen Films („Das Cabinet des Dr. Caligari“, 1919), mit der zweiten deutschen Großproduktion im Modus des historisierenden Jesusfilms an: dem frei nach Peter Roseggers gleichnamigen Buch gearbeiteten „I.N.R.I.“.³ Im Schatten des Ersten Weltkriegs wollte der Produzent Hans Neumann mit „I.N.R.I.“ dazu beitragen, vor der Weltöffentlichkeit die moralische Reputation

¹ Vgl. meinen Beitrag: *Die Gleichniserzählung als Szenario. Dargestellt am Beispiel der „Arbeit im Weinberg“ (Mt 20,1-15)*, in: *Bibische Notizen* H.64 (1992) 53-92.

² Vgl. z.B. das Themenheft „*Biblical Glamour and Hollywood Glitz*“: *Semeia* 74, hg. v. Alice Bach, Atlanta, GA 1996.

Deutschlands wiederherzustellen. Er konzipierte den Film als Demonstration einer neuen Selbstverpflichtung Deutschlands auf das Ethos des Friedens und der Gewaltlosigkeit und als Plädoyer für Opferbereitschaft, Nächsten- und Feindesliebe. Der Untertitel „Ein Film der Menschlichkeit“ sollte diese pazifistische Intention unterstreichen. Neumann hoffte (vergebens), „I.N.R.I.“ würde weltweit an Weihnachten 1923 anlaufen und schrieb dazu in der Weihnachtsnummer des damals führenden Branchenblattes „Filmwoche“: „Wir brauchen eine neue Aktion, um die Menschen, die sich durch Kriege, Revolutionen, Gewalttaten und politische Aufwiegungen verirrt haben, zur wahren Moral der Lehre zurückzuführen. (...) Wir sind ein im Kriege unterlegenes Volk, ein großer Teil des Auslandes wirft uns Barbarei und Unverträglichkeit vor, wir sind verleumdet! Da hoffe ich, dass der Film ‚I.N.R.I.‘ der Welt die Augen darüber öffnet, dass wir den wahren Sinn christlicher Menschlichkeit erfasst haben.“ Mit „I.N.R.I.“ wolle er, so Neumann weiter, „einen Appell an das menschliche Fühlen richten: seid menschlich vor allem! Übt nicht Gewalt, weil ihr die Mittel zur Gewalt in der Hand habt, sondern besinnt Euch auf das hohe Gebot des Opfers, denn nur durch das Opfer werden wir geläutert und kommen zu dem, was uns vor dem unverständigen Tier auszeichnet: zur Würde!“ – Erzählerisch realisiert „I.N.R.I.“ dieses Programm durch eine fiktionale Erweiterung der Evangelien-Traditionen: durch die Kontrastierung Jesu mit den Zeloten, welche ihn – über ihren Mittelsmann Judas, der ins Lager der Jesuanhänger wechselt – zum Anführer des Befreiungskampfes machen wollen. Besonders mittels der klaren Distanzierung Jesu von allen militanten Veränderungsbestrebungen formuliert „I.N.R.I.“ dann sein Friedens-Programm.

Im Schatten des 2. Weltkriegs

Dieselbe Idee einer Profilierung Jesu durch Opposition zum Zelotismus kehrt eine Generation spä-

ter wieder, nunmehr im Schatten des Zweiten Weltkriegs. Unter dem Eindruck des Holocaust und der Okkupation Dänemarks durch die Nazis entwickelte der große dänische Regisseur Carl Theodor Dreyer (1889-1968) in den späten 40er Jahren⁴ ein leider viel zu wenig bekanntes Drehbuch zu einem historisierenden Film mit dem lapidaren Titel „Jesus“. Doch bis zu seinem Tod gelang es Dreyer nicht, das Filmprojekt zu finanzieren. Vor dem Hintergrund des Regimes der römischen Besatzer, die sich – in deutlichen und intendierten Nazi-Reminiszenzen (vgl. 243) – als „*Herrenvolk*“ (279; kursiv und dt. im Orig.) gebärden und faktisch die Alleinschuld am Tod Jesu zugeschrieben bekommen,⁵ wollte Dreyer Jesus abermals durch eine unbedingte Verwerfung politisch motivierter Gewalt charakterisieren. Sie gelte selbst dann, wenn die Gewalt der Befreiung von Zwangsherrschaft, also einem positiv konnotierten Zweck, dienen will. Wie schon Wiene lässt auch Dreyer die jüdischen Revolutionäre (dieses Mal Sikarier) Jesus bedrängen: Mit der Aussicht, ihn anschließend als König installieren zu wollen, soll Jesus einen Volksaufstand anführen. Während seine Jünger mit diesem Projekt sympathisieren (vgl. 128), da sie zu seiner großen Enttäuschung nicht verstanden haben, dass es ihm um ein „*spirituelles* Königreich“ (129, Herv. R.Z.) geht, erteilt Jesus selbst diesem Ansinnen eine deutliche Abfuhr. Als es die Revolutionäre vor einem großen Auditorium am See Gennesaret wiederholen, antwortet er: „Das Reich Gottes ist in Dir!“ und stellt dem Setzen auf den bewaffneten

³ Zu den beiden Filmen vgl. meine Beiträge: *Oberammergau in Freiburg für Amerika*. Dimitri Buchowetzki *DER GALILÄER* (1921), in: Reinhold Zwick/Otto Huber (Hg.), *Von Oberammergau nach Hollywood*, Köln 1999, 135-175; und: *Friedensbotschaft in unfriedlichen Zeiten: „I.N.R.I.“* (1923) von Robert Wiene, in: Peter Hasenberg/Wolfgang Luley/Charles Martig (Hg.), *Spuren des Religiösen im Film. Meilensteine aus 100 Jahren Kinogeschichte*, Mainz 1995, 96-99.

⁴ Vgl. C.Th.Dreyer, *Jesus*, New York 1972, 41 (die dänische Originalausgabe erschien 1968). – Auf die englische Ausgabe wird im folgenden mit Seitenangaben im Haupttext verwiesen.

⁵ Dreyer folgt hier ausdrücklich (vgl. ebd. 41-46) der Sicht von Solomon Zeitlin, *Who Crucified Jesus?*, New York -London 1942.

Kampf das Wort von Joh 8,32 entgegen: „Wenn Du an meinem Wort festhältst, wirst Du die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird Dich freimachen.“ (131) Als er dem noch die Antithese von der Feindesliebe hinterherschickt, beginnen etliche unter den Zuhörern „verächtlich zu lachen“ (132), und schließlich zerstreut sich die Menge, „die mit großen Erwartungen gekommen war“, in „bedrücktem Schweigen“ und „bitter enttäuscht“ (133). – Beim triumphalen Einzug in Jerusalem (206ff.) und der Tempelaktion (212ff.), die beide von den Römern als offen politisch-revolutionäre Aktionen gedeutet werden, hat Jesus jedoch seine Popularität wiedergewonnen und wird vom Volk als Messias gefeiert. Angesichts seiner messianischen Handlungen und der Begeisterung der Menschen machen die Revolutionäre einen letzten Anlauf, Jesus für ihre Sache zu gewinnen: Sie mischen sich unter die Festpilger und proklamieren ihn als Anführer. Da, so Dreyers Gedankenbericht, werde Jesus „plötzlich bewusst, dass er und seine Jünger mit Menschen verbunden wurden, deren Wege nicht seine Wege sind, deren Ideale konträr zu seinen stehen. Er hat sich immer von ihnen fern gehalten.“ (214) Aber auch seine Jünger haben hinzugelernt. Als sie ein Revolutionär auffordert, die Römer mit ihren Dolchen zu durchbohren, antworten Johannes und Jakobus: „Das Reich Gottes kann nicht durch Töten kommen. – Sondern nur im Herzen des Menschen.“ (215)

Viele Ideen aus Dreyers Drehbuch zu Jesus und den Revolutionären kehren dann – ohne dass ihre Quelle ausgewiesen wäre – quasi eins zu eins in Franco Zeffirellis monumentalen Fernseh-Vierteiler „Jesus von Nazareth“ (1976) wieder,⁶ ergänzt um den Zug, dass Barabbas als zelotischer Anführer exponiert wird, der mit Jesus in direkten Kontakt tritt,



Abb. 1: „Jesus von Nazareth“ von Franco Zeffirelli – Barabbas appelliert an Jesus (Screenshot)

um ihn für seine Bewegung zu gewinnen (Abb. 1). Abermals ist die so etablierte Kontrastspannung von Friedensbotschaft und militantem Veränderungs- und Befreiungswillen offensichtlich aktuell motiviert und in die biblischen Tage rückprojiziert: Zeffirelli hat sich wiederholt gegen eine Politisierung des Christentums im Gefolge des 2. Vaticanums und des Dialogs zwischen Christentum und Sozialismus ausgesprochen und wollte mit seinem Film der in seinen Augen arg politisierten Matthäus-Verfilmung Pasolinis kontern.⁷

Friede via Gewalt: Christomorphe Freiheitskämpfer

Nach Zeffirellis Magnum Opus erreichen nur mehr zwei Produktionen des historisierenden Typs breite internationale Aufmerksamkeit, und bemerkenswerterweise schärfen sie beide die Gewaltfrage an: Während Mel Gibson in „Die Passion Christi“ (2004) das schon bei „I.N.R.I.“ akzentuierte Gegenprogramm des Opfers und der Leidenshingabe mit ultimativ gewalttätigen Bildern an einen Endpunkt treibt, intensivierte 15 Jahre zuvor Martin Scorsese in „Die letzte Versuchung Christi“ (1988) nicht nur die Versuchung Jesu zu einem ‚normalen‘ Leben mit Frau und Kindern, sondern auch die alte Idee einer Versuchung zum bewaff-

⁶ Vgl. Reinhold Zwick, *Evangelienrezeption im Jesusfilm. Ein Beitrag zur intermedialen Wirkungsgeschichte des Neuen Testaments (SThPS 25)*, Würzburg 1997, 237-247, bes. 245f.

⁷ Vgl. ebd. 452-459.

neten Putsch in Jerusalem. Zu dieser Aktion wird Jesus bei Scorsese (und Nikos Kazantzakis, dem Autor der Romanvorlage) abermals durch Judas gedrängt, der wie schon bei Wiene von den Revolutionären zu ihm gewechselt ist. Erst im letzten Moment lässt Scorsese seinen Jesus von der Gewalt zurückzucken, indem ihm plötzlich blutende Stigmata einen anderen Weg als den ihm bestimmten weisen, den in den Opfertod. Direkt zur militant-messianischen Tat schritt Jesus hingegen in der hierzulande kaum bekannten, seinerzeit heftig attackierten amerikanisch-israelischen Koproduktion „The Passover Plot“ (1975) von Michael Campus, frei nach dem gleichnamigen Buch des Publizisten Hugh Schonfield (1965). Buch und Film stellen Jesus explizit als politischen Messiasprätendenten vor: Nach dem Scheitern eines gewaltsamen Umsturzversuches in Jerusalem sieht Jesus hier das letzte Mittel, das Volk zu gewinnen, darin, dass er sich kreuzigen lässt und dann als ‚göttlicher‘ Heros ‚aufersteht‘: d.h. Jesus will es so arrangieren, dass er noch lebend vom Kreuz genommen wird. Doch der unvorhergesehene Lanzenstich in die Seite macht den Plan zunichte.

Jesus als „Rough Rider“

So weit wie Michael Campus in Richtung Gewaltbejahung als ultima ratio im Ringen um Freiheit und zur Herstellung eines Friedenszustandes, wagte sich kein anderer expliziter Jesusfilm vor. Und dennoch hat besonders seit den 80er Jahren der lange allein auf Frieden, Gewaltlosigkeit und Opferbereitschaft justierte Jesus einige ebenfalls biblisch grundierte Konkurrenz erhalten: durch dezidiert christomorphe Figuren, die ganz ungeniert und mit ebenso großer innerer Überzeugung wie waffenhandwerklichem Geschick militant agieren, um dem Guten zur Durchsetzung zu verhelfen. In dem Maß, wie die Christologie mehr und mehr aus dem Jesusfilm in die Transfigurationen, d.h. in die vielen ‚Christus incognito‘-Figuren besonders der

populären ‚Blockbuster‘-Filme ausgewandert ist und sich mit dem Action-Kino vermählt hat,⁸ wird die Messianologie des Kinos, zumal die des Hollywood-Kinos, umgeschrieben: vom radikal distanzierten Friedensfürsten zum Gewalt nicht allein bejahenden, sondern selbst praktizierenden Friedenskämpfer.

Wie Stephen Prothero, Religionssoziologe an der Boston University, in seiner großen Untersuchung „American Jesus. How the Son of God Became a National Icon“⁹ darlegt, begann in den USA schon in den 20er Jahren des letzten Jahrhunderts das noch im 19. Jh. schier monolithische Bild eines durch und durch sanften, feminisierten Jesus zu bröckeln. Im Kino spürte man allerdings von einem „männlichen Erlöser“ des „Typs Rough Rider“¹⁰, den Prothero erstmals in dem 1925 erschienen Bestseller „The Man Nobody Knows“ von Bruce Barton markant Kontur gewinnen sieht,¹¹ lange Zeit sehr wenig. Der fast zeitgleich mit Bartons Buch veröffentlichte Jesusfilm „King of Kings“ von Cecil B. DeMille (1927), der in den Vereinigten Staaten bis weit in die 50er und 60er Jahre für das populäre Jesusbild sehr einflussreich wurde, ist noch ganz dem weich gezeichneten Nazarener-Klischee verpflichtet. Erst das Remake gleichen Titels von Nicolas Ray (1960) ‚erdete‘ die Jesusgestalt ein wenig, blieb aber weithin folgenlos. Bis zum ‚Buddy Jesus‘, dem Kumpel Jesus, den Kevin Smith in seiner Satire „Dogma“ (1999) aufs Korn nimmt, oder gar bis zu jenem muskelbepackten Rauhbein, das als „American Jesus“ das Cover der gleichnamigen, mit der amerikanischen Pseudo-Religiosität abrechnenden Hit-Single der Gruppe „Bad Religion“ ziert, ist es noch ein weiter Weg.

⁸ *Einführend: Matthew McEver, The Messianic Figure in Film: Christology Beyond the Biblical Epic, in: Journal of Religion and Film, Vol. 2, Nr. 2 (1998) – nur im Internet publiziert: www.unomaha.edu/jrf/.*

⁹ *New York 2003 (zum folgenden dort bes. Kap. 3: 87-123).*

¹⁰ *So William C. Leonard, Rez. „American Jesus“, in: The Journal of Popular Culture, Vol. 38, H. 6 (2005) 1118-1120, hier: 1119.*

¹¹ *Barton reklamiert Jesus als Modell-Figur für den „American Dream“ einer großartigen Aufsteiger-Karriere.*

Mit Rücksicht auf das religiöse Empfinden der zunehmend einflussreicheren evangelikalischen Gruppierungen wagt sich das Hollywood-Kino nur auf dem transfigurativen Pfad vor zum ‚Rough Rider‘, hier dafür aber um so beherzter. Offensichtlich drängen die ‚Zeichen der Zeit‘ ganz in diese Richtung und versprechen Erfolg an den Kinokassen. Was Mick Broderick bereits Anfang der 90er Jahre diagnostizierte, hat sich seither noch intensiviert: die Vorliebe für eine „postmoderne Neubesetzung [recasting] des jüdisch-christlichen Mythos“ mit einem „messianischen Heros-Retter, der eine unterdrückende Tyrannei auslöscht.“¹² Dieser neue Typus des messianischen Tyrannenmörders verbindet sich mit einer Gewichtsverlagerung weg von den gewaltdistanzierten Evangelien hin zur kämpferischen Johannesoffenbarung und zur frühjüdischen Apokalypik: Die christomorphen Helden des Mainstream-Kinos werden im Zuge dessen zusehends militanter, schmiegen sich immer enger Konzepten eines kriegerischen Messias an. Beispiele hierfür finden sich in äußerlich so verschiedenen, in ihrem gewaltfreundlichen Heroismus untergründig aber sehr verwandten Genres wie dem Western, dem Science Fiction- und dem Fantasy-Film. Von Clint Eastwood, der als mysteriöser „Pale Rider“ (1984) aus dem Nirgendwo in den ‚Wilden Westen‘ kommt und durch seine schier übermenschliche Waffenfähigkeit eine Gemeinschaft von Gerechten vor dem Bösen errettet, ist es strukturell nur ein kleiner Schritt zum titelgebenden Heros der „Mad Max“-Trilogie (1978-85), der in einer apokalyptisch gefärbten Umgebung die Mächte der Finsternis

überwindet. Deutlicher christomorph und an die Menschensohn-Vorstellungen der Offenbarung angelehnt, sind die auf ihre biblische Grundierung hin bereits vielfach analysierten Helden der beiden ersten „Terminator“-Filme (1984-90)¹³ und der „Matrix“-Trilogie (1999-2003). Neo, der Heros der Matrixwelt,¹⁴ durchläuft gleich mehrfach, zuerst symbolisch (in der Erweckung aus einer todesähnlichen Bio-Batterie-Existenz), dann, in der Logik der erzählten Welt, ‚real‘ Tod und Auferstehung und mutiert mehr und mehr zu einem mit übermenschlichen Kräften ausgestatteten kämpfenden Messias.

Christus, der Löwe

Besonders kristallin begegnet der Typ des christomorphen Endzeit-Kriegers heute im Fantasy-Genre. Zu dessen wichtigsten Inspirationsquellen rechnet ebenfalls die Johannesoffenbarung, die sich ihrerseits ja auf einer Ebene, wie unlängst Tina Pippin meinte, selbst wie ein „Märchen im kosmischen Maßstab“¹⁵ lesen lasse. Während ein J.R.R. Tolkien in seinem „Herr der Ringe“-Epos die christusförmigen Momente seiner Helden eher verdeckt zu halten bemüht war und sie geschickt auf mehrere Figuren (bes. Gandalf, Frodo und Aragorn) verteilt hat, ging sein Landsmann und diesbezüglich von Tolkien heftig kritisierte Freund C.S. Lewis (1898-1963) hier wesentlich ungehörter zur Sache. Es ist wohl kein Zufall, dass Lewis‘ Christus-Löwe namens Aslan, der ‚Erlöser‘ der siebenteiligen „Chroniken von Narnia“ (1950-56), nach seinem Kino-Debut in dem erfolglosen Trickfilm „Der König und die Hexe“ (USA 1985) gerade heute für das große Kino (wieder-)entdeckt wurde, im Erfolgsfilm „Der König von Narnia“ (2005). Ihm gelang, was „I.N.R.I.“ versagt blieb: ein weltweiter Start zum Weihnachtsfest. Aslan verbindet prototypisch und in nachgerade plakativer Deutlichkeit das „Opfertod“-Syntagma mit dem machtvollen, kämpferischen Zug des end-

¹² *Heroic Apocalypse: „Mad Max“, Mythology, and the Millennium*, in: Christopher Sharrett (Hg.): *Crisis Cinema The Apocalyptic Idea in Postmodern Narrative Film (PostModernPositions, Bd. 6)* Washington, D.C. 1993, 251-272, hier: 251.

¹³ Bes. Roland Boer, *Christological Slippage and Ideological Structures in Schwarzeneggers „Terminator“*, in: *Semeia* 69/70 (1995) 165-193.

¹⁴ Vgl. Georg Seeßlen, *Die Matrix entschlüsselt*, Berlin 2003, 273-279.

¹⁵ *Warrior Women of the Apocalypse: The Role of the Female in Some Apocalyptic Films*, in: J. Cheryl Exum (Hg.), *The Bible in Film – The Bible and Film*, Leiden-Boston 2006, 158-174, hier: 158.



Abb. 2: „Der König von Narnia“ von Andrew Adamson: Peter, der Löwen-Ritter (Screenshot)

zeitlichen Messias, der die Mächte der Finsternis, hier verkörpert in der Figur der „Weißen Hexe“, vernichtet. Im Rückgriff auf das alte Christussymbol¹⁶ des Löwen (vgl. Offb 5,5: „der Löwe aus dem Stamme Juda“) wird Aslan – wie schon seine heroischen Vorgänger im Welterfolg „König der Löwen“ (1993)! – als ebenso sanfte und gerechte wie ‚vollmächtige‘ Lichtgestalt exponiert. Um stellvertretend für die ganze Menschheit einen Gefallenen, den Jungen Edmund, der sich von der Hexe hat zur Sünde verführen lassen, vor der ewigen Verdammnis zu erretten, ist Aslan bereit, den Opfertod zu sterben. In unübersehbarer Anlehnung an die Evangelien und christliche Bildtraditionen (z.B. Hieronymus Bosch) durchläuft er die Stationen der Passionsgeschichte, doch nach seinem Tod aufersteht er: Wie der Auferstandene in der Oberammergauer Passion tritt er vor einem starken, transzendierenden Gegenlicht siegreich ins Bild und begegnet den Mädchen, die bei seinem Leichnam gewacht hatten. Dann aber werden die Ostergeschichte und Harmagedon (Offb 16,16) blitzschnell kurzgeschlossen: Der eben Auferstandene stürzt sich in die bereits tobende Schlacht zwischen den Söhnen des Lichts und den Ausgeburten der Finsternis und tötet die Hexe. Wie schon bei Tolkien könnte auch

die Schlachtinszenierung bei Lewis von der Kriegesrolle von Qumran (1QM¹⁷) und dem dort so eindrucksvoll imaginierten Sieg über Belial inspiriert sein. Für ihren letzten Kampf waren Lewis' zu Jung-Heroen gewachsene Kinderhelden zuvor vom Weihnachtsmann mit Waffen – „Tools no Toys“, wie dieser sagt – ausgerüstet worden, und war der Älteste, Peter (!), von Aslan zum Ritter geschlagen worden, zu einem neuen Kreuzritter unter dem Banner des ‚Löwen‘ (Abb. 2). Auf einem weißen Einhorn, einem weiteren Christussymbol, reitend tritt er in strahlender Rüstung vor sein strahlendes Heer und führt es trotz zwischenzeitlich arger Bedrängnis (vgl. 1 QM I,10-16; XVI,11) am Ende zum Sieg, weil ihm in der Stunde der größten Not Aslan zu Hilfe kommt (vgl. 1 QM I,14-16) und den Kampf entscheidet. Affirmativ gegenüber der Soteriologie von C.S. Lewis verteidigt der Heidelberger systematische Theologie Matthias Mühling die Waffen für die Kinder als „Medium oder Mittel für Charismen“ und als „Gaben zum Wohl der Gemeinde“. ¹⁸

¹⁶ Vgl. Gerd-Heinz Mohr, *Lexikon der Symbole. Bilder und Zeichen der christlichen Kunst*, Freiburg-Basel-Wien 1991, 204f.

¹⁷ Vgl. Johann Maier (Hg.), *Die Qumran-Essener. Die Texte vom Toten Meer, Bd. I (UTB1862)*, München-Basel 1995, 125-156.

¹⁸ *Gott und die Welt in Narnia. Eine theologische Orientierung*, Göttingen 2005, 71. – Auf diese Arbeit wird im folgenden mit Seitenangaben im Haupttext verwiesen.

Hier, so Mühling, zeige sich, „dass unter den Bedingungen einer sündigen Welt der Einsatz von Gewalt aus christlicher Sicht sehr wohl sinnvoll sein kann“ (72), Gewalt als „Eindämmung des Bösen mit dem Schwert“ (71). Schließlich sei ja, so Mühling, das Christentum „keine pazifistische Religion, die Gewalt um jeden Preis ablehnen würde“ (72). Der Produzent von „I.N.R.I“, Carl Theodor Dreyer oder Franco Zeffirelli waren hier, jedenfalls was das Ethos Jesus selbst angeht, noch ganz anderer Meinung. Aber die Zeiten haben sich offensichtlich gewandelt: Im Zeichen des ‚Clash of Cultures‘, vorab in der Auseinandersetzung mit dem militanten Lager im Islam, und im Zeichen des zur neuen heilsgeschichtlichen Aufgabe stilisierten Kriegs gegen den Terror und gegen die ‚Achse des Bösen‘ vollzieht sich besonders in den Vereinigten Staaten eine nachhaltige Militarisierung des Christentums. Gewalt als Mittel zur Friedensstiftung wird dabei nicht nur für verantwortlich gehalten, sondern förmlich inthronisiert und in den Horizont des alten messianischen Sendungsbewusstseins Amerikas eingeschmolzen. Der gewaltfreie, feindesliebende Friedensstifter aus Nazareth hat starken Gegenwind bekommen. Im Rekurs auf die den Friedenskämpfern abverlangte Opferbereitschaft taugt er noch als Referenzfigur, ansonsten hat er zurückzutreten hinter dem machtvollen Menschensohn-Heros der Johannesoffenbarung und dem in der frühjüdischen Apokalyptik populären „glanzvollen mächtigen Befreier“ (54). So ist es denn auch kein Zufall, dass in der ausgeklügelten Marketing-Strategie für den Narnia-Film in den USA besonders auch Soldatenfamilien intensiv umworben wurden.¹⁹ In der Hollywood-Ausgabe von Aslan, dem Sanften und Opferbereiten, der wenn nötig zum blitzschnell und vernichtend zuschlagenden ‚Rough Rider‘

werden kann, fließen die verschiedenen Gesichter des ‚American Jesus‘ zusammen. Wie die von Aslan dazu ermutigten Kinder in Narnia dürfen auch die, die ihm in unserer Welt nachfolgen, zum Schwert greifen – dient doch ihr bewaffneter Kampf der gerechten Sache und der Aufrichtung von Freiheit und Frieden. In Umkehrung des alten pazifistischen Mottos müsste der ‚Narnia‘ implizite Slogan einer sich selbst als zutiefst christlich begreifenden Propaganda lauten: „Frieden schaffen, aber mit Waffen!“. Es scheint, die Zeloten haben am Ende doch gesiegt, jedenfalls für den Augenblick.

Zusammenfassung

Im traditionellen Jesusfilm wird das Friedensethos des Evangeliums gerne durch eine fiktionale Erweiterung der biblischen Handlung konkretisiert, die Jesus das Ansinnen von jüdischen Revolutionären, sich an die Spitze einer Volkserhebung zu stellen, entschieden zurückweisen lässt. In dem Maß, wie die Christologie aus dem Jesusfilm in die vielen ‚Christus incognito‘-Figuren besonders der populären Blockbuster-Filme ausgewandert ist und sich mit dem Action-Kino vermählt hat, wird die Messianologie des Hollywood-Kinos heute im Zeichen des ‚Clash of Cultures‘ neu formuliert: der Fokus wechselt vom radikal distanziierten Friedensfürsten zum Gewalt bejahenden und praktizierenden Friedenskämpfer.

Prof. Dr. Reinhold Zwick



lehrt Biblische Theologie am Institut für Lehrerbildung, Hüferstr. 22 in 48149 Münster.
E-Mail: r.zwick@t-online.de

¹⁹ Vgl. Peter Hasenberg, *Die Passion des Löwenkönigs. C.S. Lewis' „Narnia“-Geschichten und ihre Vermarktung*, in: *HerdKorr* 60 (2006) 93-97, hier: 97.

Ist der Islam eine Religion des Friedens?

Adel Theodor Khoury

■ **Viele Menschen in Europa sehen bereits eine blutige Konfrontation zwischen der islamischen und der westlichen Welt heraufkommen, und dies aufgrund ihrer auseinanderstrebenden Kulturen und Interessen. Einige meinen sogar, dass der Islam an sich eine aggressive Religion sei und darauf abziele, mit allen Mitteln, auch mit den Mitteln der Gewalt, eine ausgedehnte politische Herrschaft zu erlangen, so dass es kaum möglich sei und sein werde, ein friedliches und gedeihliches Zusammenleben zwischen Muslimen und Nicht-Muslimen einzurichten.**

■ Es gibt zwar in der islamischen Welt Rechtsgelehrte und militante Gruppen, die sich den Bestimmungen des klassischen Rechtssystems im Mittelalter bezüglich des so genannten *Dжихад*, d.h. des Einsatzes für die Sache des Islams, auch mit den Mitteln der Gewalt und des Kampfes gegen die Feinde und die Nicht-Muslime, verpflichtet fühlen. Es gibt aber auch muslimische Gelehrte und Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens, die die Akzente neu setzen und auf Aspekte des Islams hinweisen, die zwar im Koran ihren Ausdruck haben, die jedoch im Laufe der Zeit unter den damaligen historischen Gegebenheiten immer mehr übersehen wurden. Und gerade diese Aspekte der islamischen Botschaft würden den Friedenswillen des Islams unterstreichen. Die Anschläge, die Länder im Vorderen Orient und anderswo in der Welt erschüttern, würden dem Geist des Islams widersprechen.

Dass Gewalt im Namen des Islams verübt wird, ist leider eine fast alltägliche Erfahrung unserer Zeit. Aber hat der Islam nicht ein anderes, besseres Gesicht? Ist der Islam nicht eine Religion des Friedens?

Der Friede im klassischen Rechtssystem

Nach den Angaben des islamischen Gesetzes im Mittelalter ist der Friede der zu erreichende Endzustand der Auseinandersetzung zwischen dem islamischen Staat und den nicht-muslimischen Gemeinschaften. Denn der Einsatz wird geführt, damit die Menschen allesamt als Muslime oder wenigstens als tolerierte Enklaven von Schutzbürgern in den Grenzen und unter der Vorherrschaft des islamischen Staates in Frieden und Gottesfurcht leben können. Der Friede wird erst erreicht und gilt erst als endgültig, wenn die Grenzen des islamischen Staates bis an die Grenzen der Erde gelangen, wenn also nur noch ein Staat bestehen bleibt: der islamische Staat. Solange dieses Ziel nicht erreicht ist, lebt der islamische Gottesstaat in einem ständigen Konfliktzustand mit den nicht-islamischen Staaten; seine Beziehungen zu den fremden Ländern bleiben die der legalen Auseinandersetzung. Dieser Zustand bedeutet jedoch nicht, dass der Islam sich in ständigem aktivem Kampf gegen die Nicht-Muslime befindet oder einen heiligen Dauerkrieg gegen die fremden Völker führen muss. Das bedeutet auch nicht, dass der islamische Staat keine Beziehungen irgendwelcher Art mit ihnen unterhalten darf. Verträge und Abkommen dürfen geschlossen, Vereinbarungen getroffen und kulturelle und wirtschaftliche Beziehungen aufgenommen und gepflegt werden. Aber diese Kontakte und Beziehungen beinhalten in der Einschätzung des klassischen Rechtssystems des Islams keineswegs die Anerkennung der Legitimität der fremden Staaten. Mit der Aufnahme solcher Beziehungen wird lediglich die Tatsache anerkannt, dass auch in den nicht-islamischen Staaten, so lange sie bestehen, eine gewisse Autorität und eine gewisse soziale und politische

Ordnung notwendig sind. So ist man bereit, die bestehende Obrigkeit und die herrschende Gesellschaftsordnung sowie die staatlichen Institutionen zur Kenntnis zu nehmen und mit der jeweiligen Regierung im Interesse der Muslime in Kontakt zu treten und vorübergehend friedliche Beziehungen zu vereinbaren.

Diese friedlichen Beziehungen heben aber die grundsätzliche Aufteilung der Welt in ein „Gebiet des Islams“ und ein „Gebiet des Krieges“ nicht auf. Für die Dauer der Friedenszeit bezeichnen Rechtsgelehrte das Gebiet des Krieges als „Gebiet des Friedens“ oder „Gebiet des Vertrags“. Betont wird jedoch, dass die Zulässigkeit ausgehandelter Verträge und vereinbarter Friedenszeiten nicht die Gleichstellung nicht-islamischer Länder mit dem islamischen Staat bedeutet. Vorübergehende und befristete Friedenszeiten sind nur eine Pause auf dem Weg zur Islamisierung der ganzen Welt. Dieses Ziel ist zwar schwer zu erreichen und muss in der Alltagspraxis ein frommer Wunsch bleiben, und man muss davon ausgehen, dass im Normalfall der Einsatz der Muslime in seinem aktiven Ausdruck nur zu einer ruhenden, also nicht aktiv betriebenen und erfüllten Pflicht wird. Aber die theoretische Zielsetzung bleibt bestehen und konfrontiert die Praxis immer wieder mit dem von Gott gewollten Idealzustand und Ziel.

Man kann die Vorstellungen des islamischen Rechtssystems der klassischen Zeit in Bezug auf den Kampf für die Sache des Islams und die heute noch beziehungsweise wieder von militanten Gruppen in der islamischen Welt vertretenen Lehre wie folgt zusammenfassen: Friede ist der Zustand innerer Ordnung des Staates, wenn dieser nach den Gesetzen Gottes regiert wird und Ungläubigen, Abtrünnigen, Aufständischen und ähnlichen Existenz gefährdenden Gruppen keinen Freiraum gibt, sondern sie ausrottet oder bekehrt. Nach außen hin bedeutet Frieden den Endzustand, der nach der erfolgreichen Bekämpfung und Niederwerfung der nicht-

muslimischen Gemeinschaften erreicht wird, so dass nur noch der islamische Staat besteht, in dem Nicht-Muslime, wenn sie nur Anhänger einer vom Islam anerkannten Offenbarungsreligion und Besitzer heiliger Schriften sind, den Rechtsstatus von Schutzbürgern des Islams haben.

Stimmen für den Frieden

Gegenüber dieser klassischen Position betonen andere Denker in der islamischen Welt die Priorität des Friedens nicht nur als Endzustand, sondern als normalen Zustand der Beziehungen der Menschen und der Gemeinschaften zueinander.

Großer Einsatz – kleiner Einsatz

Die Vertreter dieser Position verweisen gerne auf die Umdeutung der Pflicht zum Kampf, die bereits im Mittelalter stattgefunden hat. Theologen, geistliche Lehrer und sogar manche Rechtsgelehrte bezeichneten damals den Krieg als den „kleinen Einsatz“. Der „große Einsatz“ sei geistlicher Natur und bestehe in einer dreifachen Anstrengung: im Einsatz des Herzens, d.h. in der täglichen Bemühung um einen aufrichtigen Glauben und einen treueren Gehorsam; – im Einsatz der Zunge, d.h. in der Ermunterung der Guten und der Zurechtweisung der Bösen; – endlich im Einsatz der Hand, d.h. im sozialen Dienst und in der sozialen Wohltätigkeit. Schließlich sei die friedliche Verkündigungs- und Missionstätigkeit ein vorzügliches Mittel, den Islam in der Welt zu verbreiten.

Priorität des Friedens

Aber auch die Theorie des kriegerischen Kampfes selbst enthält Momente, die die Priorität des Friedens betonen. Auch inmitten der bewaffneten Auseinandersetzung sollen die Muslime bereit zur Versöhnung sein, sobald ihre Feinde mit ihrem gottlosen Treiben aufhören (Koran 2,193; 8,39). Der Koran macht deutlich, dass ihm der Friede als das eigentliche Ziel des Einsatzes für die Sache Gottes

und seiner Religion erscheint: „Und wenn sie (*die Feinde*) sich dem Frieden zuneigen, dann neige auch du dich ihm zu“ (8,61). Das Halten des Friedens ist geboten, wenn die Gegner von ihren Übergriffen ablassen und umkehren (5,34). „Wenn sie sich von euch fernhalten und nicht gegen euch kämpfen und euch Frieden anbieten, dann erlaubt euch Gott nicht, gegen sie vorzugehen“ (4,90; vgl. 4,94). Der Friede ist zugleich die Chance der Nicht-Muslime und die Chance des Islams selbst. Denn es geht darum, Gottes Botschaft zu Gehör zu bringen und lernwilligen und bekehrungsfähigen Feinden immer eine Möglichkeit bereitzuhalten, diese Botschaft zu hören, sich eventuell zu bekehren und in die volle Gemeinschaft der Muslime aufgenommen zu werden: „Und wenn einer von den Polytheisten dich um Schutz bittet, so gewähre ihm Schutz, bis er das Wort Gottes hört. Danach lass ihn den Ort erreichen, in dem er in Sicherheit ist“ (9,6). – „Wenn sie umkehren, das Gebet verrichten und die Abgabe entrichten, dann sind sie eure Brüder in der Religion“ (9,11; vgl. 9,5).

Die Vertreter dieser Position betonen, dass es zwar Umstände geben kann, die die bewaffnete Auseinandersetzung zu einem legitimen Krieg der Muslime machen können. Gründe, die die Muslime zur Führung eines gerechten Krieges ermächtigen, sind folgende: Zurückweisung feindlicher Angriffe (defensiver Krieg), gleich ob diese Feindseligkeiten sich in einem Feldzug (vgl. Koran 2,190), in der Missachtung vertraglicher Vereinbarungen (vgl. 9,12) oder in der Planung eines Angriffes gegen die Muslime äußern. In diesem letzten Falle dürfen die Muslime ihren Feinden zuvorkommen und ihnen mit einem Präventivschlag begegnen.

Über den Verteidigungskrieg hinaus dürfen die Muslime eingreifen, um zu verhindern, dass ihre Glaubensbrüder in fremden Ländern verfolgt, unterdrückt oder gar verführt werden (vgl. Koran 2,193; 8,39; 4,75). Auch dürfen die Muslime sich

dafür einsetzen, dass die Verkündigungsarbeit des Islams sich ungehindert entfalten kann.

Aber, und da erscheint die neue Akzentsetzung, Eingreifen, Verteidigung, Präventivschlag und allgemein legitimer Krieg dürfen im Sinne des Korans nur „auf dem Weg Gottes“ erfolgen, d.h. nicht zu Expansionszwecken, aus Rache oder in der Suche nach Kriegsbeute.

Die friedliche Haltung des Korans als Modell

Eigentlich sollten die Muslime, so die Haltung einiger Autoren unter denen, die dem Frieden den Vorrang einräumen, sich heute an der Lehre des Korans orientieren, die in den Friedensperioden – vor allem in Mekka (610-622) vorherrschte.

■ In seinen Beziehungen zu den Polytheisten unter den Mekkanern war Muhammad in diesen Perioden darauf bedacht, sich in keinen Streit hineinziehen zu lassen und jede Aggressivität zu meiden. Sein Aufruf, den Glauben anzunehmen, appelliert an die Selbstverantwortung der Menschen und an das richtige Verständnis ihrer eigenen Interessen. „Sprich: O ihr Menschen, zu euch ist die Wahrheit von eurem Herrn gekommen. Wer der Rechtleitung folgt, folgt ihr zu seinem eigenen Vorteil. Und wer irgeht, geht irre zu seinem eigenen Schaden. Und ich bin nicht euer Sachwalter“ (Koran 10,108).

Seine Sendung beinhaltet in dieser Zeit nicht die Aufgabe, die Menschen zur Rechenschaft über ihren Unglauben zu ziehen: Von dieser Haltung bezeugen eine Reihe von Koranversen, z.B. folgende: „Ihr habt eure Religion, und ich habe meine Religion“ (109,6; vgl. 11,93.121). – Am Tag der Auferstehung „kommt mir mein Tun zu und euch euer Tun. Ihr seid unschuldig an dem, was ich tue; und ich bin unschuldig an dem, was ihr tut“ (10,41; vgl. 26,216). – „Gott ist unser Herr und euer Herr. Wir haben unsere Werke, und ihr habt eure Werke (zu verantworten). Es

gibt keinen Streitgrund zwischen uns und euch. Gott wird uns zusammenbringen. Und zu Ihm führt der Lebensweg“ (42,15; vgl. 34,25).

■ Auch gegenüber Juden und Christen ist der Ton des Korans in dieser Periode friedvoll. Er versichert dem Verkünder Muhammad: „Gott wird dich vor ihnen schützen... Sprich: Was streitet ihr mit uns über Gott, wo Er unser Herr und euer Herr ist? Wir haben unsere Werke, und ihr habt eure Werke (zu verantworten)“ (2,137.139). Auch hier soll Muhammad Neid und Missgunst mit Nachsicht, Verzeihung und Warten auf die Entscheidung Gottes beantworten (2,109).

■ Muhammad soll nicht immer die Diskussion mit den Nicht-Muslimen ausschlagen. Aber diese Diskussion soll sich nicht wie ein aggressiver Streit gestalten, sondern sie soll in erster Linie ein Aufruf zum Glauben sein: „Ruf zum Weg deines Herrn mit Weisheit und schöner Ermahnung, und streite mit ihnen auf die beste Art“ (16,125). Für das Verhalten gegenüber streitsüchtigen Gegnern gibt der Koran einige Regeln. Die Muslime sollen sich nicht in eine Diskussion mit denen verwickeln lassen, die mit den Versen Gottes ihren Spott treiben wollen, bis sie ein anderes Thema ansprechen (6,68; 4,140). Sonst soll man sie stehen lassen (6,70). Wenn aber die Gegner die harte Diskussion suchen und die Wahrheit der islamischen Botschaft in Zweifel ziehen wollen, dann soll der Prophet Muhammad solche unnütze Dispute vermeiden. Gott gehört die letzte Entscheidung über die Angelegenheiten der Menschen am Tag der allgemeinen Abrechnung (vgl. 22,67-69). Gott allein gehört auch die Macht, die Menschen recht zu leiten: „Willst du denn die Tauben hören lassen oder die Blinden und die, die sich in einem offenkundigen Irrtum befinden, recht leiten?“ (43,40). – „Du kannst nicht recht leiten, wen du gern möchtest. Gott ist es, der recht leitet, wen Er will...“ (28,56).

■ In diese Periode fällt auch die Anerkennung des religiösen Pluralismus durch den Koran im Hinblick auf die Existenzberechtigung der Offenbarungsreligionen, d.h. hauptsächlich in Bezug auf das Judentum und das Christentum. Zwar hat Gott, so die Aussage des Korans, seine verschiedenen Propheten mit derselben Grundbotschaft des monotheistischen Glaubens gesandt (vgl. 21,25; 3,84), aber er hat auch selbst bestimmt, dass die großen Gesandten: Mose, Jesus und zuletzt Muhammad, Gesetze erlassen, die in manchen Punkten voneinander abweichen. Der Koran erkennt die Gültigkeit und die Heilswirksamkeit dieser verschiedenen religiösen Wege an: „Diejenigen, die glauben, und diejenigen, die Juden sind, und die Christen und die Sabier (*das ist eine Täufersekte*), all die, die an Gott und den Jüngsten Tag glauben und Gutes tun, erhalten ihren Lohn bei ihrem Herrn, sie haben nichts zu befürchten, und sie werden nicht traurig sein“ (2,62; vgl. 5,69). Die verschiedenen Gemeinschaften sollen also miteinander nicht über ihr jeweiliges Gesetz (22,67) streiten, sondern im Guten wetteifern: „Jeder hat eine Richtung, zu der er sich wendet. So eilt zu den guten Dingen um die Wette...“ (2,148; vgl. 5,48).

Die besondere Rolle der Muslime besteht nach dem Koran darin, als „einer in der Mitte stehenden Gemeinschaft... Zeugen über die Menschen“ zu sein (2,143; vgl. 22,78). Dies bedeutet jedoch nicht, dass alle Religionen gleichwertig sind, denn der Islam bleibt die alleinige wahre Religion (3,19), und es gilt weiterhin der Grundsatz: „Wer eine andere Religion als den Islam sucht, von dem wird es nicht angenommen werden“ (3,85).

Dass aber die Anerkennung des praktisch nicht aufhebbaren religiösen Pluralismus nicht nur eine Erscheinung der früheren Perioden der koranischen Botschaft ist, bezeugt ihre Bestätigung durch die späten Verse des Korans selbst (5,43.44:

Judentum; 5,46-47: Christentum; 5,48: Islam). An alle wendet sich der Koran mit den Worten: „Für jeden von euch haben Wir eine Richtung und einen Weg festgelegt. Und wenn Gott gewollt hätte, hätte Er euch zu einer einzigen Gemeinschaft gemacht. Doch will Er euch prüfen in dem, was Er euch hat zukommen lassen. So eilt zu den guten Dingen um die Wette...“ (5,48).

Schlussbemerkungen

Einige Fragen drängen sich am Schluss dieser Darstellung auf.

1. Es gibt muslimische Gelehrte, die den militanten Islamisten immer wieder vorwerfen, sie würden nicht im Sinne des Islams, sondern gegen den Islam und seine Belange handeln. Die Frage ist, können sie nicht nur Stellungnahmen abgeben, sondern Argumente liefern, die durch eine einsichtige Deutung der Texte des Korans, der Tradition und der Scharia genügend Überzeugungskraft besitzen, dass die Muslime – vor allem die Militanten unter ihnen – ohne Angst, ihre Identität zu schmälern oder gar zu verlieren oder die Sache des Islams zu verraten, bereit wären, auf Gewaltanwendung zu verzichten und die Wege des Friedens allezeit zu suchen und zu gehen?
2. Können die muslimischen Gelehrten die Texte des Korans, der Tradition und der Scharia so interpretieren, dass die Muslime bereit wären, gegenüber allen Menschen in der Welt universale Solidarität zu üben, in der Überzeugung, dass wir alle Verantwortung tragen für alle unsere Mitmenschen, und wäre es nur weil wir alle ja Geschöpfe des einen Gottes sind?
3. Der Appell zum Frieden richtet sich aber nicht nur an die Adresse der Muslime. Auch die Industriestaaten in der Welt müssen sich fragen, ob nicht auch sie einen dringenden Beitrag zur Herbeiführung und Festigung des Friedens zu leisten

haben. Auch im Westen müssen die Verantwortlichen in Politik, Wirtschaft und Religion ernst machen mit der Bemühung um mehr Gerechtigkeit in der Welt, damit das Gefühl der aussichtslosen Unterdrückung und Entrechtung in der Welt nicht die Oberhand gewinnt. Wir alle müssen Ernst machen mit unserem entschiedenen, beharrlichen Willen, die Gegnerschaft vergangener Zeiten und gegenwärtiger Tage zu überwinden und dauerhafte Partnerschaft zu begründen zwischen allen Menschen, Gemeinschaften und Völkern unserer gemeinsamen Erde.

Zusammenfassung

In der islamischen Welt berufen sich Militante unter den Muslimen ungeniert auf den Islam und seine Anliegen, um ihre gewaltbereite Aggressivität zu rechtfertigen. Zweifellos gibt es Gewalt und Gewaltrechtfertigung im Islam – in der Praxis und in der Theorie seiner Lebensordnung. Aber das ist nur die eine Seite. Die andere Seite ist die Haltung von Gelehrten, die den Friedenswillen und die Friedensbereitschaft des Islams betonen.

Prof. Dr. Adel Theodor Khoury



*war Leiter des Seminars für Religionswissenschaft an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster von 1970-1993. Zahlreiche Veröffentlichungen zum Islam und zum Dialog zwischen Christentum und Islam.
E-Mail: thkhoury@uni-muenster.de*

Jerusalem – offene Stadt zum Erlernen des Friedens in der Welt

Ein spirituell-politisches Projekt des Lassalle-Instituts¹

Regula Grünenfelder

■ **Schalom – Salam!** Mit diesem Wunsch begrüßen und verabschieden sich jüdische und arabische Menschen jeden Tag. Mit Salam, Schalom verbinden Menschen weltweit eine tiefe Sehnsucht nach Frieden: Frieden in der Welt, Frieden im Nahen Osten, Frieden in Jerusalem/al-Quz, deren Altstadt für alle drei abrahamitischen Religionen von zentraler Bedeutung ist. Das Versprechen, das im Namen Jerusalem liegt, Stadt des Friedens für die Welt zu sein, steht in schmerzlichem Kontrast zur Realität.

■ Religiöse Kräfte und Identitätsmuster werden gerade in religiös-politischen Konfliktbereichen oft als statisch und damit fundamentalistisch verstanden und inszeniert. Kein Wunder, dass gerade europäisch-aufgeklärte Friedensbewegungen religiösen Angeboten politischer Konfliktlösung misstrauisch gegenüber stehen. Der Grundimpuls von Friedensinitiativen aller Ebenen – von der Geldspende über einen Friedenseinsatz bis zur hohen Politik – darf in diesem Verständnis religiös motiviert, also Ausdruck von Nächstenliebe oder dem leidenschaftlichen Wunsch nach Gerechtigkeit, sein. Das konkrete Vorgehen jedoch orientiert sich dann an den Grundlinien säkularen Projektmanagements.

Im Jerusalem-Projekt des Lassalle-Instituts wird ein Zugang gewählt und entwickelt, der das Potential zur Weltgestaltung anerkennt, das in der religiösen Disposition des Menschseins liegt, und es nicht-fundamentalistisch in die konkrete Friedensarbeit umsetzt.

Das Lassalle-Institut, Trägerschaft

Das Institut wurde 1995 von Niklaus Brantschen und Pia Gyger gegründet und richtet sich an Führungskräfte in Wirtschaft, Politik und anderen Bereichen der Gesellschaft. Es zeichnet sich unter anderem durch seine interkulturelle und spirituelle Kompetenz aus. Unter spiritueller Kompetenz wird die Fähigkeit verstanden, konkrete Situationen im Horizont der Einheit allen Lebens wahrzunehmen und entsprechend zu handeln. Sie ergänzt gleichwertig die mentale Intelligenz (rationales, lineares Denken) und die emotionale Intelligenz (sozial kompetent mit sich selber und anderen umzugehen). Als UN-akkreditierte Organisation engagiert sich das Institut auch im Non-Profit-Bereich, primär im Jerusalem-Projekt.

Die Leitfragen des Projektes

Das Team, das sich der bleibenden europäischen Mitverantwortung am Nahostkonflikt bewusst ist, lässt sich von folgenden Fragen leiten:

Was wäre, wenn... Friedensaktivisten/Aktivistinnen aus aller Welt in der Altstadt von Jerusalem und Umgebung Schulen, Universitäten und Forschungszentren vorfinden, wo sie Wege der Heilung und Versöhnung suchen und einüben könnten?

Was wäre, wenn... Israeli, Palästinenser und Palästinenserinnen als gastgebende Menschen aller kultureller Hintergründe und Religionen in Jerusalem zum Dialog und zur Schaffung des Friedens in Jerusalem und der Welt empfangen würden?

Was wäre, wenn... Jerusalem als offene Stadt ein Ort würde, an dem die spirituelle Kraft der Religionen ebenso wie neue Wirtschaftsformen, Gesund-

¹ In diesem Artikel sind Grundlagen des Lassalle-Instituts zum Jerusalem-Projekt verarbeitet (s. www.lassalle-institut.org).

heitszentren, Kunstinitiativen und Bildungsinstitutionen genutzt würden, um zum Weltfrieden beizutragen?

Die Antwort: *Es würde* eine neue, unerwartete Perspektive eröffnen, die für alle Konfliktparteien eine Situation gegenseitigen Gewinns („win – win“) entstehen ließe – auf der Ebene der Identitätsfindung, des wirtschaftlichen Fortschritts und des internationalen Ansehens.

Die Weltgemeinschaft hat mit der UNO die erste globale Institution zur Abschaffung des Krieges ins Leben gerufen. Es mangelt aber bis heute an Orten, an denen Friede gelernt und gelehrt wird. Jerusalem ist auf Grund der gemeinsamen Friedensvisionen der drei monotheistischen Religionen und der dramatischen kriegerischen Situation prädestiniert, erste Friedensstadt der Menschheit zu werden.

Die Heiligen Texte als Inspiration

Die ersttestamentlichen Bilder zu Jerusalem als Friedensstadt finden sich vor allem bei den Propheten Micha, Jesaja und Sacharja und in den Psalmen. Der wohl berühmteste Text lautet:

Am Ende der Tage wird es geschehen: Der Berg mit dem Haus Gottes steht fest gegründet als höchster aller Berge; er überragt die Hügel. Zu ihm strömen die Völker. Viele Nationen machen sich auf den Weg. Sie sagen: Kommt, wir ziehen hinauf zum Berg Gottes und zum Haus des Gottes Jakobs. Er zeige uns seine Wege, auf seinen Pfaden wollen wir gehen. Denn von Zion kommt die Weisung, aus Jerusalem kommt das Wort Gottes. Er spricht Recht im Streit vieler Völker, er weist mächtige Nationen zurecht. Dann schmieden sie Pflugscharen aus ihren Schwertern und Winzermesser aus ihren Lanzen. Man zieht nicht mehr das Schwert, Volk gegen Volk, und übt nicht mehr für den Krieg. Alle sitzen unter ihren Weinstöcken und unter ihren Feigenbäumen, und niemand schreckt sie auf. Ja, der Mund Gottes hat gesprochen. Denn alle Völker gehen ihren Weg, jedes ruft den Namen seines Got-

tes an, wir aber gehen unseren Weg im Namen unseres Gottes, für immer und ewig. (Mi 4,1-5; vgl. auch Jes 2,2-5).

Dieses Bild des Neuen Jerusalem zeigt sich im Zweiten Testament primär in der Apokalypse des Johannes (Kap. 21 und 22).

Die universale Bedeutung des Heiligen Landes und vor allem Jerusalems zeigt sich im Koran in den Episoden um die Entrückung und Himmelfahrt Mohammeds und in der Beschreibung des Endgerichts. Außerdem, und damit wird das universale Muster der Tora und die prophetische Tradition aufgenommen, heißt es im Zusammenhang mit Abraham:

Aber Wir nahmen ihn und [seinen Neffen] Lot [und führten sie] in das Land, das Wir gesegnet haben für alle Völker. Koran, 21.71

Inspirierte Friedensarbeit

Viele Menschen wissen und haben am eigenen Leib schon erfahren, dass die guten Ideen auf rational nicht nachvollziehbaren Wegen zu ihnen kommen. Auch wissenschaftliche Erkenntnisse stammen oft aus einem nicht-linearen kreativen Feld, der *Intuition*. Leute sagen dann etwa: „Etwas liegt in der Luft“.

Von der Intuition zu unterscheiden ist die *Inspiration*. Eine Person erfährt, dass sie Zugang zu einem Wissen hat, das ganz neu ist, und das sie für und mit anderen in Worte und Projekte übersetzen muss. Sie ist Scharnier zwischen dem kollektiven Überbewussten und dem personalen Alltagsbewusstsein. Während eine Intuition oft von Gefühlen der Leichtigkeit und Freude begleitet wird, erfahren Menschen Inspiration als drängende, überrumpelnde Kraft. Davon zeugen in neuerer Zeit etwa Beschreibungen von Martin Luther King oder Mahatma Gandhi.

Das Jerusalem-Projekt wurzelt in Inspirationen der Projektleiterin Pia Gyger. Sie ist seit ihrer Kindheit „hellhörig“. Im Erwachsenenalter hat sich ihre Begabung immer wieder in strukturellen Wand-

lungsprozessen gezeigt. Sie „wusste“, wie die spirituelle Erneuerung ihrer Gemeinschaft, des Katharinenwerks, oder die Neustrukturierung eines Heimes für schwererziehbare Mädchen, zu geschehen hatte. Sie entwickelte zusammen mit Niklaus Brantschen Peace Camps, Seminare für Führungskräfte oder das Lassalle-Institut zur Konfliktlösung aus dem Bewusstsein der Einheit allen Lebens. Das Besondere an diesen Inspirationen liegt darin, dass sie aus der Erfahrung des Schweigens kommen und mit mentalen und emotionalen Kompetenzen verbunden zu professioneller Projektarbeit geformt werden.

Friedensvisionen der Bibel und anderer Heiliger Schriften sind inspirierte Texte, die durch die religiösen Traditionen identitätsstiftend wirken. Sie bilden die Basis, um eine heutige gemeinsame Sprache zu entwickeln für die menschliche Sehnsucht nach Frieden und für die Ahnung, dass Weltfrieden zum Potential der Menschheit gehört.

Ein notwendig mehrdimensionales Projekt

Bei einem Konflikt, der aus vielschichtigen religiösen, politischen und ökonomischen Kämpfen und Verletzungen entstand, ist ein mehrdimensionales, vernetztes Vorgehen unerlässlich. Deshalb verbindet das Institut im Jerusalem-Projekt mehrere Konflikt-Lösungsansätze:

Projektarbeit bei den Vereinten Nationen

Regelmäßige Aufenthalte des Projektteams an der UNO in New York, um die Mitglieder der verschiedenen UNO-Gremien, die Autoren der Road-Map, sowie die israelische Botschaft und die palästinensische Vertretung über die Projektentwicklung zu orientieren und sie an der Umsetzung der Vision zu beteiligen.

Projektarbeit in Jerusalem

Regelmäßige Aufenthalte des Teams in Jerusalem, um mit den Menschen von Ost- und Westjerusalem

und aus der Umgebung die Vision „Jerusalem – offene Stadt zum Erlernen des Friedens in der Welt“ weiter zu entwickeln und umzusetzen.

Spirituelle Feldbildung

Moderne Physik und Mystik sind sich einig: Gedanken, Gefühle und Worte sind Energieträger. Im Interesse der Überwindung kriegerischer Konflikte entwickelte die Projektleitung deshalb seit 1992 Konzepte und Methoden, um das Denken, Sprechen und Handeln auf Frieden auszurichten, um kriegerische Konflikte zu überwinden. Ein entsprechendes Ritual liegt inzwischen in zwölf Sprachen vor.

Konferenzen in der Schweiz

Das Lassalle-Institut führt im Tagungszentrum Lassalle-Haus im Herzen der Schweiz alle zwei Jahre eine internationale Konferenz durch. Eingeladen werden Verantwortliche aus Religion, Politik, Wirtschaft, Wissenschaft, Bildung, Gesundheit und Kultur aus Israel, Palästina und anderen Teilen der Welt. Die Konferenzen unterstützen sie in ihrem Bestreben, die Friedensimpulse Wirklichkeit werden zu lassen.

Im Zusammenhang mit den Konferenzen und in Kooperation mit der UNESCO wird *Friedensjournalismus* entwickelt und eingeübt.

Resonanz und Finanzierung

Mehrere große Spenden und viele kleine Spenderinnen und Spender ermöglichen die Arbeit am Jerusalem-Projekt. Die große Resonanz, die das Projekt auch auf der finanziellen Ebene erfährt, zeigt, dass viele Menschen, die zu ihrer Friedenssehnsucht Zugang haben, diesen mehrdimensionalen Ansatz verstehen. Viele sind interessiert am Projekt, weil sie gerne miterleben, wie spirituelle Kompetenz entwickelt, umgesetzt und erforscht wird.

Lernfelder für Bibelwissenschaft

Das Jerusalem-Projekt kann für bibelwissenschaftliches Arbeiten in drei zentralen praktischen und theoretischen Lernfeldern Impulse geben:

1. Was macht die Bibel heilig?² Die Heiligkeit und Inspiration der Heiligen Schriften (und moderner Inspirationen) werden als positives Potenzial verstanden. Es wird verifiziert an friedenspolitisch relevanten Kriterien der Fremden- und Feindesliebe und ihrer Praxis.
2. Jede Äußerung ist eine Stellungnahme zur Zukunft der Erde, auch jede bibelwissenschaftliche Forschung. Forschung ist deshalb immer auf ihre Relevanz und Konsequenz für den Frieden in der Welt zu prüfen. Damit Bibelwissenschaft außerhalb des Wissenschaftsbetriebes und der Kirchen ihre Bedeutung erhält und ihren Beitrag zum Frieden in der Welt leisten kann, ist eine ausdrückliche Deklaration notwendig: ihre Kompetenz in spiritueller Intelligenz (ihre Privilegien, Mittel, Forschungsprozesse und -ergebnisse) auch der säkularen Welt und der interreligiösen Friedenspraxis zur Verfügung zu stellen.
3. Jerusalem wird nicht an sich selber heil werden, sondern nur mit einer Aufgabe, die weit über die Stadt hinausgeht: als globale Friedensstadt. Dies gilt auch für jeden Menschen und für die Wissenschaft: Es ist zu lernen, spirituell intelligent (das heißt, von der Verbundenheit allen Lebens her) zu leben und zu forschen.

Dr. Regula Grünenfelder



ist Mitarbeiterin im Jerusalem-Projekt des Lassalle-Instituts und Mitglied der Forschungsgruppe „biblische Spiritualität und politisches Handeln“. E-Mail: rgrunenfelder@bluewin.ch

² Vgl. das gleichnamige BIKI-Heft 4/2002, bes. Ulrike Bechmann, Wenn heilige Texte unheilig sind. Aspekte einer kritischen Bibelhermeneutik, 208-214. Und: Elisabeth Schüssler Fiorenza, Weisheitswege. Eine Einführung in feministische Bibelinterpretation, Stuttgart 2005.

Die Sklavin des Naaman

Kriegsgefangene, Prophetin, Friedensfrau.

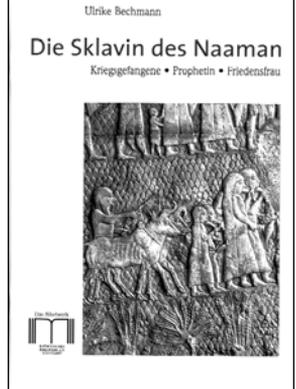
■ Im biblischen Buch 2 Könige findet sich die Erzählung der „Heilung des Naaman“. Eine maßgebliche Hauptfigur wird gern vergessen: die Sklavin des Naaman, eine kriegsverschleppte Israelitin. Dabei ist es ihr prophetisches Bekenntnis, das die Heilung des Generals durch den Propheten Elischa ermöglicht. Die Bedeutung der Sklavin für die gesamte Erzählung wächst, je genauer man hinschaut. Die Autorin

Ulrike Bechmann entschlüsselt die Tiefendimension der Erzählung: Es geht um Korruption, Krieg und Frieden, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit. Theologie und Praxis der Geschichte haben das Potenzial, Frauen und Männer zu ermutigen, für Gerechtigkeit heute einzutreten. In der Reihe zu (unbekannten) Frauen der Bibel setzt die „Sklavin des Naaman“ einen weiteren Glanzpunkt mit verständlichen exegetischen Informationen und Anregungen für Gruppenarbeiten.

Erhältlich bei:



KATHOLISCHES BIBELWERK E.V.,
Postfach 150365,
70076 Stuttgart,
Tel. 0711/61920-50,
Fax: 0711/61920-77,
bibelinfo@bibelwerk.de



Ulrike Bechmann: „Die Sklavin des Naaman. Kriegsgefangene, Prophetin, Friedensfrau“. Katholisches Bibelwerk e.V., Stuttgart 2004, 64 S., € 4,50
ISBN 3-932203-86-0

Die Bibel unter neuen Blickwinkeln

Exegetische Forschung im Umbruch

Werner Kahl

■ **In der Bibelwissenschaft ist einiges im Umbruch. Die Beiträge von Bibel und Kirche spiegeln schon länger neuere exegetische Zugänge zum biblischen Text. Es ist öfters „vom Endtext“ die Rede, von „diachroner“ oder „synchroner“ Betrachtungsweise, die Rolle der (impliziten) Leser eines Textes wird thematisiert, die feministische Theologie spricht von „gender“ u.a.m. Welche exegetischen Arbeits- und Betrachtungsweisen, – welche methodischen Entscheidungen und Forschungsfragen sich hinter den neueren Ansätzen verbergen, möchten wir Ihnen mit der neuen Artikelserie „Die Bibel unter neuen Blick- winkeln“ vorstellen. Den Anfang macht ein Beitrag, der die neuen Aufbrüche kurz skizziert und zusammenfasst.**

■ Das alte Fundament trägt nicht mehr

Die wissenschaftliche Erforschung des AT und NT befindet sich gegenwärtig in einer Umbruchsituation. Der lange gültige Methodenkanon der sog. historisch-kritischen Forschung vermag hinsichtlich seiner Plausibilität und Bedeutung nicht mehr allgemein zu tragen. Innerhalb der historisch-kritischen Wissenschaft war z.B. ein heute problematisch erscheinender Textbegriff vorausgesetzt worden, der an der Verwendung des Begriffs „Exegese“ bzw. „Auslegung“ anschaulich wird: Beinhaltet ein biblischer Text überhaupt *eine* Bedeutung, die (von Experten) herausgefiltert werden könnte? Oder inwiefern ist es überhaupt möglich, Bedeutungen biblischer Aussagen – sie entstammen ja nicht nur einer fremden, sondern auch einer lange vergangenen Welt – einigermaßen zuverlässig zu erfassen?

Das Aufkommen und die Ausdifferenzierung der

historisch-kritischen Methoden in den vergangenen anderthalb Jahrhunderten hat die wissenschaftliche Erforschung der Bibel erst möglich gemacht. Hinter die Erkenntnis, dass die biblischen Schriften angemessen nur historisch – im weitesten Sinne – zu verstehen seien, wird man nicht zurück können. Eine selbstkritische Reflexion des methodischen Umgangs mit diesen Texten ist aber heute von Nöten, um anachronistische, ethnozentrische und andere Eintragungen in die biblische Textwelt zu überwinden.

Seit etwa Anfang der neunziger Jahre ist – sicher aufgrund der zunehmenden Internationalisierung und Interdisziplinarität exegetischer Forschung – im deutschsprachigen Raum eine Öffnung für neue Fragestellungen und für Impulse aus der Semiotik¹ und den anderen Kulturwissenschaften zu verzeichnen. Viele bisher sicher geglaubten Ergebnisse exegetischer Forschung sind in Frage gestellt, angefangen von der Pentateuchkritik über die Frage der Bedeutung von Wundern, der Zweiquellen- theorie und der Rechtfertigungslehre bis hin zur Frage der Einheitlichkeit des Johannesevangeliums, um nur einige markante Problemkreise anzuzeigen. Im Folgenden werde ich Entwicklungslinien innerhalb der exegetischen Forschung skizzieren und ein Integrationsmodell doppelt-kontextueller Bibelinterpretation vorstellen, das die produktive Vernetzung unterschiedlicher exegetischer Zugänge und hermeneutischer Perspektiven ermöglicht.

Entwicklungslinien

Innerhalb der internationalen Exegese lassen sich für die vergangenen vierzig Jahre mehrere Perspek-

¹ Semiotik = Allgemeine Theorie der Zeichensysteme

tivwechsel verzeichnen, wenn auch mit zum Teil erheblichen Unterschieden und zeitlichen Verschiebungen in den einzelnen Ländern. Dabei ist insgesamt eine Verlagerung des Interesses zu beobachten: von der *diachron* (= „durch die Zeiten“) zu rekonstruierenden Vorgeschichte biblischer Texte über die *synchrone* (= „gleichzeitige“) Erfassung ihrer Endgestalt bis hin zur Problematisierung der Prozesse des Aufnehmens und Deutens biblischer Textaussagen.

Historisch-kritische Exegese:

Textproduktion ► Text

Die in den ersten drei Quartalen des 20. Jahrhunderts an den Universitäten herrschende historisch-kritische Exegese war in der Tradition Schleiermachers vor allem an den Intentionen der Autoren biblischer Schriften bzw. an den Umständen der Textproduktion interessiert, also an der Rekonstruktion der Geschichte, die zum biblischen Text führte. Leitend war hier die Frage nach dem *Warum* des Textes. Nur auf dem Hintergrund der antiken Religionsgeschichte, Profangeschichte, Sozialgeschichte usw., d.h. vor allem durch eine diachron ausgerichtete Forschung meinte man den ursprünglichen Sinn eines Bibeltextes erfassen zu können. Ähnlich wie in den Bibelwissenschaften war etwa in der Homerforschung des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts nach Quellentexten und schriftlichen sowie mündlichen Vorstufen der beiden klassischen Dichtungen der Antike gefragt worden. Im Hinblick auf die biblischen Schriften geriet häufig aus dem Blick, wie bruchstückhaft unser Wissen über Lebenswelt(en) der Bibel im Allgemeinen und die Abfassungsumstände ihrer einzelnen Schriften im Besonderen ist und bleiben muss – auch nach dem Studium des gesamten überlieferten antiken Materials.

Strukturalistische Exegese:

der Text und seine Bedeutung(en)

In den Literatur- und Textwissenschaften verlagerte sich im 20. Jahrhundert das Forschungsinter-

resse von historisierenden Fragestellungen hin zum Text selbst als autonomer Größe: Diesen gelte es unabhängig von etwaigen Autorenintentionen zu analysieren. Diese Forschungsrichtung wurde im russischen Formalismus der ersten Jahrhunderthälfte entwickelt, insbesondere in der Zaubermärchenforschung durch V. Propp: Nicht mehr Märchenmotive aus unterschiedlichen Traditionen wurden miteinander verglichen, sondern ihre Funktionen im Gesamtzusammenhang einer Erzählung. Seit etwa 1970 wurden – zunächst vor allem in Frankreich, aber dann auch in den USA – Einsichten des Strukturalismus für die Bibelwissenschaft fruchtbar gemacht.

Das synchrone Interesse richtete sich nun darauf, die dem Text im vorliegenden Gesamtzusammenhang zugrunde liegenden Strukturen zu erhellen und so die Bedeutung seiner Elemente sowie des Textganzen zu erfassen. Maßgebend wurde die Frage nach dem *Was* des Textes.

Rezeptionsästhetische und postmoderne

Exegesen: Text ► Bedeutungen ► LeserInnen

Die strukturalistische Verfahrensweise wurde allerdings erschüttert durch die semiotische Problematisierung der Bedeutungsgenerierung. Als Wissenschaft von den Zeichen untersucht die Semiotik, wie Bedeutungen in Zeichensystemen wie etwa Sprachen und Texten kommuniziert werden. Aus dieser Perspektive wurde deutlich, dass ein Text nicht einfach *eine* Bedeutung hat, sondern dass angemessener von einer potentiellen Polysemie (= „Mehrdeutigkeit“) von Texten auszugehen ist. Die rezeptionsästhetische Forschung seit Beginn der siebziger Jahre setzte genau hier an: Sie fragt nach dem Anteil der LeserInnen im Prozess der Bedeutungsentstehung. Das Ausmaß dieses Anteils wird konservativ (W. Iser), gemäßigt (U. Eco) und radikal (St. Fish, J. Derrida) bestimmt, wobei die Letzteren jegliche Festlegung von Bedeutung durch Autor oder Text negieren. In Form des

Reader-oriented-criticism und verschiedenen kulturellen Exegesen wirken rezeptionsästhetische und semiotische Fragestellungen seit etwa 1985 in die biblischen Wissenschaften hinein, zunächst in den USA und mittlerweile auch im deutschsprachigen Raum. Die leitende Frage ist die nach dem *Wie* des Interpretationsprozesses.

Gegenwärtige Fragestellungen

Die skizzierten Linien der Entwicklung biblischer Forschung möchte ich weiter ausziehen. In der Gegenwart wirken zwei Paradigmenwechsel innerhalb der Geistes- bzw. Kulturwissenschaften nachhaltig auf die Bibelwissenschaften ein: Zum einen der linguistic turn der sechziger und siebziger Jahre und zum anderen der diesem zu- und untergeordnete cultural turn der achtziger und neunziger Jahre. Ersterer hat Letzterem erst zu seiner Plausibilität verholfen. Die großen semiotischen Entwürfe der vergangenen Jahrzehnte von M.A.K. Halliday, U. Eco und A. Greimas gingen zwar aus der Sprach- bzw. Textwissenschaft hervor. Als wissenschaftliche Entwürfe zum Sprach- bzw. Textverstehen widmeten sie sich aber insbesondere der Problematik soziokulturell geprägter Verstehensbedingungen, also gesetzter zwischenmenschlicher Referenzsysteme. Damit brach die Problematik transkulturellen Verstehens, die etwa mit der Lektüre biblischer Schriften gegeben ist, auf. Denn diese Schriften funktionierten innerhalb vergangener konkreter Situationen, die nur ansatzweise rekonstruierbar sind, als

Kommunikationsmittel. Sie waren plausibel und relevant in kulturellen Referenzsystemen der mediterranen Antike, die uns heute fremd sind.

Die kulturanthropologisch ausgerichtete Exegese, die bereits vor etwa 20 Jahren in den USA aufgekommen ist, nimmt diese Differenz ernst. Anders als soziologische bzw. sozialgeschichtliche Zugänge beschränkt sie sich nicht auf die Erhebung der Bedingungen des alltäglichen Lebens in der Antike, sondern sie ist vor allem an der Erfassung der Einstellungen und Verhaltensweisen antiker Menschen interessiert. Inhaltlich hebt sie also auf verinnerlichte Wertesysteme ab, die in sozialen Organisationsformen wie etwa der antiken Familienstruktur gründen. Religiosität wird aus dieser Perspektive unter der Einsicht des Eingebettetseins von Religion in der antiken Lebenswelt radikal gerdet. Dieser im deutschsprachigen Raum sich um *W. Stegemann* verbreitende Zugang zum Neuen Testament zeitigt vielversprechende Ergebnisse.² Methodenbücher zur neutestamentlichen Exegese – und ähnliches gilt für den alttestamentlichen Bereich³ – der letzten Jahre bezeugen einen unaufhaltsamen Wandel exegetischer Forschung in Richtung auf verstärkte Wertschätzung synchroner, den Text in seiner Endgestalt würdigender und literaturwissenschaftlich verantworteter Interpretationsverfahren unter Einbeziehung rezeptionsästhetischer Erwägungen. Die Methodenlehre zum Neuen Testament von W. Egger aus dem Jahre 1987 stellt eine hervorragende Einführung in linguistische und historisch-kritische Methoden (so der Untertitel) dar, zumal es der Autor versteht, synchrone, diachrone und pragmatisch-hermeneutische Zugänge textwissenschaftlich und semiotisch verantwortet für die Exegese fruchtbar zu machen.⁴

Multiperspektivität der Zugänge

Die je favorisierte exegetische Methodik ließ in der Vergangenheit allzu oft eine selbstkritische Prüfung des eigenen Zugangs vermissen. Tatsächlich

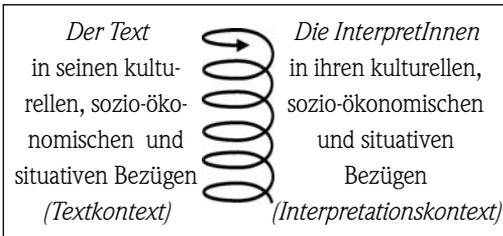
² Vgl. etwa das vierbändige Studienbuch *Neues Testament und Antike Kultur*, hg. von Kurt Erlemann u.a., *Neukirchen-Vluyn 2004-2006*.

³ Vgl. H. Utschneider und S.A. Nitsche, *Arbeitsbuch literaturwissenschaftliche Bibelauslegung. Eine Methodenlehre zur Exegese des Alten Testaments*, Gütersloh 2001.

⁴ Das im Herder Verlag erschienene und seit einiger Zeit vergriffene Methodenbuch von Egger wurde 1996 ins Englische übersetzt und mit einer ausführlichen Einführung in die semiotische Exegese durch H. Boers versehen. Eine Neuauflage des Eggerschen Werks – am besten unter Hinzufügung der Einführung von Boers – ist dringend geboten. Vgl. aber auch das vor kurzem erschienene Buch von Th. Söding und Chr. Münch, *Kleine Methodenlehre zum Neuen Testament*, Freiburg 2005.

rücken aber aus unterschiedlichen Perspektiven verschiedene Aspekte zwischen Text und Interpretation in den Vordergrund. Das folgende Modell soll helfen, die Notwendigkeit der Integration unterschiedlicher Zugänge zur Bibel zu veranschaulichen.

**Integrationsmodell einer
doppelt-kontextuellen Bibelinterpretation**



In der konkreten Bibelinterpretation, sei sie nun akademisch oder gemeindlich ausgerichtet, treffen Interpreten und Interpretinnen in je eigenen Lebens- und Verstehenswelten auf den Text, der aus ganz anderen Weltbezügen stammt. Die Leser und Leserinnen sind nicht nur einfach aktiv an der Sinnkonstituierung beteiligt. Der von rechts ausgehende Pfeil bringt zum Ausdruck, dass sie einen konkreten Kommunikationsprozess initiieren, indem sie die Bibel zur Hand nehmen, eine Passage auswählen, lesen oder nacherzählen. Dabei bringen sie in den Interpretationsakt ihre verschiedenen Perspektiven und partikularen Interessen ein. Diese Perspektivität der Wahrnehmung und der Befragung des Textes ist gebunden an die jeweiligen Lebensumstände der Lesenden, die durch sozioökonomische, kulturelle und engere situative Kontexte bestimmt sind. Dabei mag die Bibel bzw. eine bestimmte Auslegungstradition bereits Bestandteil des kulturellen Erbes einer Interpretationsgemeinschaft sein. Ihr jeweiliges, vielfältig geprägtes Vorverständnis ermöglicht den Interpreten und Interpretinnen einen bestimmten Textzugang und qualifiziert ihn zugleich: Sie werden ihre Aufmerksamkeit auf Aspekte des

Textes richten, die ihnen bedeutsam erscheinen. Aber nur wenn sie sich darum bemühen, die ihnen wichtigen Motive etwa einer Textpassage zunächst innerhalb des Erzählzusammenhangs auf ihre Bedeutungsdimensionen hin zu analysieren und anhand textlicher Parameter zu verifizieren, werden die Interpreten und Interpretinnen sich in die Lage versetzen, neue Einsichten zu gewinnen. Unter der Perspektive der Einforderung des Rechts des biblischen Textes zu einer textadäquaten Interpretation – gegen Vereinnahmungstendenzen – ist nicht von einem hermeneutischen Zirkel, sondern eher von einer *hermeneutischen Spirale* als angemessenem Bild für die ideale Interaktion zwischen Text und Interpreten zu sprechen. Bleibt ein Text auch nach der Analyse sperrig, ist das eher ein Indikator für eine gelungene als für eine missglückte, den Text in das eigene Referenzsystem einebnende und ihm etwaige Stachel abbrechende Interpretation.

Um dem Verständnis eines biblischen Textes nach seiner Intention nahe kommen zu können, ist er aus unterschiedlichen Perspektiven und unter Anwendung einer Vielzahl methodischer Zugänge zu analysieren:

So muss etwa ein bestimmtes Motiv in verschiedenster Hinsicht auf seine möglichen und unmöglichen Funktionen hin befragt werden: Zunächst in seinem unmittelbaren Erzählzusammenhang, dann im Zusammenhang des ganzen schriftlichen Zeugnisses, gegebenenfalls im Kontext zusammenhängender Schriften etwa eines Autors oder des Kanons (inter-textuell). Darüber hinaus sind nach den Funktionen des Motivs in weiteren antiken Kontexten zu fragen: z.B. in situativer, religiöser, kultureller, geschichtlicher, sozialer, politischer, ökonomischer und psychologischer Hinsicht. Schließlich sind Interpretationen in der Rezeptionsgeschichte bis zur Gegenwart zu beachten: Hier mögen – etwa aus der antiken Kirchengeschichte oder auch von Seiten gegenwärtiger, populärer Interpretationen etwa in Afrika oder La-

teinamerika – aufgrund der kulturellen Nähe zu den biblischen Lebenswelten Aspekte benannt werden, die für ein angemessenes Verstehen eines biblischen Zusammenhangs förderlich sein können. Diese Interpretationsschritte schließen wie sich weitende konzentrische Kreise um das Motiv aneinander an, wobei mit fortschreitender Entfernung vom Mittelpunkt die Unsicherheit einer Festlegung und somit die Konstruktionsaktivität der Interpreten wächst.

Die in *Bibel und Kirche* geplante Artikelserie zu neuen Methoden und hermeneutischen Tendenzen in der biblischen Exegese führt beispielhaft die Vielfalt heutiger exegetischer Zugänge und Fragestellungen vor Augen. Jede Methode hat ihr relatives Recht – in Beziehung zum Text, zum Lektürekontext und zu den anderen Zugängen. Die Ausleger und Auslegerinnen nehmen die Bibel jeweils unter einer bestimmten, nicht zu vernachlässigenden Perspektive in den Blick. Erst in der Zusammenschau ihrer Analysen werden wir der Mehrdimensionalität biblischer Texte ansichtig.

Zusammenfassung

In der exegetischen Forschung ist gegenwärtig vieles im Umbruch. Herrschte bisher die Methodik der historisch-kritischen Forschung vor, so ist heute von einem regelrechten Paradigmenwechsel zu sprechen. In Aufnahme von Impulsen aus der Textwissenschaft, der Kulturanthropologie und der Semiotik beleuchten heute favorisierte Methoden der Bibelinterpretation unterschiedliche, einander ergänzende und befruchtende Aspekte im Kommunikationsgeschehen zwischen Text und Interpreten.

PD Dr. Werner Kahl



ist Studienleiter an der Missionsakademie an der Universität Hamburg. An der dortigen Universität ist er Lehrbeauftragter für Neues Testament und für Ökumene- und Missionswissenschaft sowie Privatdozent für Neues Testament an der Universität Frankfurt.

E-Mail: werner.kahl@missionsakademie.de



Tier und Mensch. Biblische Impulse

■ Das Verhältnis von Tier und Mensch ist in eine Schiefelage geraten. Mit Vogelgrippe, Rinderwahnsinn oder Schweinepest kommen Tiere in die Schlagzeilen. Ansonsten sind sie aus unserem Alltag – außer als Haustiere – verschwunden. Im alten Israel waren Tiere Teil der Lebenswelt. Die Tiere waren die Brücken, die den Menschen mit der Natur und dem Göttlichen verbanden. Fast auf jeder zweiten Seite der Bibel kommen Ziege, Schaf, Rind, Vogel, Löwe ... vor. Die aktuelle Ausgabe von „Bibel heute“ widmet sich dem Mensch-Tier-Verhältnis. Sie zeigt die Bibel als kritische Gesprächspartnerin für Menschen heute. Berühmte Tiertexte wie die Vision Jesajas vom Tierfrieden oder aus der Apokalypse werden behandelt. Wie immer: reich bebildert, mit Literatur zum Thema, Bibelprojekt und Praxisteil zum Thema „Die Tiere – von Gott gesegnet und vom Menschen beherrscht?“



Erhältlich bei:
KATHOLISCHES BIBELWERK E.V., Postfach 150365, 70076 Stuttgart,
Tel. 0711/61920-50, Fax: 0711/61920-77, bibelinfo@bibelwerk.de

Einzelheft € 6,-
Jahresabonnement
(4 Ausgaben) € 22,-

Literatur zum Heftthema



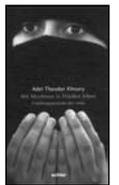
Eugen Biser,
Wege des Friedens.
Sankt Ulrich Verlag,
Augsburg 2003,
191 S., € 16,90,
ISBN 3-929246-92-9

Eine provozierende Frage bildet den Auftakt: Warum tut sich der Mensch mit dem Frieden so schwer? Den Grund hierfür sieht der Religionsphilosoph Eugen Biser in einer fundamentalen Angst des Menschen. Diese zeigt sich im Einzelnen als Angst vor Gott, als Angst vor dem Mitmenschen sowie als Angst des Menschen vor sich selbst. Wenn der Mensch zum Frieden bewegt und befähigt werden soll, so Biser weiter, dann müssten diese Ängste überwunden werden. Er erinnert daran, dass gerade das Christentum von seinem Ursprung her eine Religion der Angstüberwindung ist. Um dies zu zeigen, geht er im ersten Teil daran, die biblischen Friedenszeugnisse im Alten und Neuen Testament zu entbergen. Biser macht daraus ein spannendes und im besten Sinne lehrreiches Unternehmen. In einem eigenen Kapitel sind die zentralen Bibeltexte zusammengestellt. Im zweiten Teil seines Buches geht Biser auf aktuelle Aspekte ein. Er legt dar, wie die biblischen Vorstellungen vom Frieden in den nachfolgenden Zeiten bis in die Gegenwart hinein rezipiert worden sind. Es zeigt sich, wie richtungweisend sie gerade heute sind. Zudem wird klar, dass sich das Christentum bei seinem Bemühen um den Frieden um einen Schulterchluss mit kooperationsbereiten Partnern bemühen muss. Dafür bietet sich laut Biser als Erster der Buddhismus an. Aber auch die anderen „Abrahamsreligionen“ wie das Judentum und der Islam sind überaus wichtige Partner. Angesichts der Größe der Aufgabe eröffnet erst eine Bündelung aller Kräfte die Chance auf Erfolg.



Eckart Otto,
Krieg und Frieden in der Hebräischen Bibel und im Alten Orient. Aspekte für eine Friedensordnung in der Moderne (Theologie und Frieden 18), Kohlhammer, Stuttgart 1999, 188 S., € 25,-, ISBN 3-17-016265-9

Die Sehnsucht nach Frieden verbindet die Menschen aller Zeiten miteinander. Doch wer soll ihn schaffen und garantieren? Und vor allem: wie sieht er konkret aus? Bis heute fallen die Antworten auf diese Fragen unterschiedlich aus. In seiner Monographie geht Eckart Otto im ersten Teil den Vorstellungen von Krieg und Frieden in den Religionen Ägyptens, Syriens und Assyriens nach. Er fragt danach, welche Impulse diese Vorstellungen in der Politik freigesetzt haben. Es zeigt sich, dass das jeweilige Gottesverständnis darüber entscheidet, ob eine Religion eine Friedensordnung der Völker fördert oder eher zu Kriegen aufruft. Im zweiten Teil ist es spannend zu sehen, wie jüdische Intellektuelle darauf reagieren und etwa zentrale Texte der assyrischen Königsdiologie in subversiven Formen rezipieren. Die daraus erwachsene neue politische Theologie hat die weitere Fortschreibungsgeschichte der Hebräischen Bibel in exilischer und nachexilischer Zeit spürbar geprägt. Das in Jes 2,2-5 entworfene Modell einer universalen Friedensordnung der Völker sucht seinesgleichen. Es ist von bleibender Aktualität.



Adel Theodor Khoury,
Mit Muslimen in Frieden leben. Friedenspotentiale des Islam, Echter Verlag, Würzburg 2002, 80 S., € 8,80, ISBN 3-429-02455-2

Wie steht der Islam zum Frieden? Welche Potenziale des Friedens birgt er in sich? Die Antwort darauf entfaltet der Autor in sechs Kapiteln: (1) Die geschichtlichen Hintergründe, (2) das Anliegen des Korans und der islamischen Frühgemeinde, (3) die Aussagen des Korans zum Kampf gegen die Feinde, (4) der Frieden im Koran, (5) Gewalt und Frieden im traditionellen Gesetz des Islams, (6) für eine Friedenstheorie heute. Khourys Buch, das mit einem Plädoyer zur gegenseitigen Toleranz schließt, ist ein wertvoller Beitrag zu einer sachgerechteren Sichtweise des Islam.



Norbert Ammermann, Beate Ego, Helmut Merkel (Hg.), Frieden als Gabe und Aufgabe. Beiträge zur theologischen Friedens-

forschung. Reinhold Mokrosch zum 65. Geburtstag, V&R unipress, Göttingen 2005, 291 S., € 34,90, ISBN 3-89971-211-0

Wer sich einen Überblick über die aktuellen Tendenzen (evangelischer) theologischer Friedensforschung verschaffen möchte, der kann dieses Buch heranziehen. Die einzelnen Beiträge werden vier Themenkreisen zugeordnet: (1) Grundlagen, (2) biblische und historische Wurzeln, (3) Praxisfelder Religionsunterricht, Schule und Kirche und (4) Frieden im multireligiösen und säkularen Kontext.



Thich Nhat Hanh, Innerer Friede – Äußerer Friede, Theseus Verlag, 3. Auflage, Berlin 2001, 110 S., € 9,95,

ISBN 3-89620-174-3

Der Weg zum Frieden ist für den vietnamesischen Mönch und buddhistischen Lehrer Thich Nhat Hanh klar vorgezeichnet: erst wenn es dem Menschen gelingt, seine innere Zerissenheit anzunehmen und Freundschaft mit sich zu schließen, vermag er auch Krieg und Gewalt im Außen zu überwinden. Wer sich auf diesen Weg einlassen will, für den ist erst einmal wichtig, seinen Lebensrhythmus zu entschleunigen. Anstatt permanent in die Zukunft vorauszuweichen oder wehmütig an der Vergangenheit zu hängen, kommt es darauf an, achtsam in der Gegenwart zu leben. Bilder, Geschichten und meditative Übungen begleiten den geneigten Leser auf seinem Weg. Ein stilles, poetisches und zugleich kraftvolles Buch. Und zugleich ein idealer Begleiter auf längeren Fahrten und Reisen.



Thich Nhat Hanh, Versöhnung beginnt im Herzen. Einander zuhören – Feindschaft überwinden, Herder, Freiburg 2005, 190 S. € 14,90,

ISBN 3-451-28825-7

Die Gedanken, die Thich Nhat Hanh in „Innerer Friede – Äußerer Friede“ entfaltet, führt er in diesem Buch vertiefend weiter. Einen besonderen Akzent bekommt es durch die Berichte über seine Friedensarbeit mit Israelis und Palästinensern.



Johannes F. Hartkemeyer, Martina Hartkemeyer, Die Kunst des Dialogs – Kreative Kommunikation entdecken. Erfah-

rungen – Anregungen – Übungen, Klett Cotta, Stuttgart 2005, 467 S., € 28,-, ISBN 3-608-94118-5

Dass die Fähigkeit zum Dialog ein wichtiger Schlüssel für das friedliche Zusammenleben von Menschen ist, liegt auf der Hand. Wie diese Fähigkeit verbessert und in den Handlungsfeldern von Alltag, Erziehung, Schule und Hochschule, Arbeitswelt, Politik und der Begegnung der Kulturen produktiv angewendet werden kann, zeigt das Buch von J. und M. Hartkemeyer auf ansprechende Weise. Interviews mit ausgewiesenen Experten auf den genannten Feldern veranschaulichen die je spezifischen Erfordernisse. Das Buch enthält eine Menge kreativer Elemente, wie z.B. Hinweise auf alternative Kommunikationsverfahren, die den Dialogprozess bereichern können. Dazu gehört auch die Dialog-Werkstatt. „Die Kunst des Dialogs“ ist ein randvoll gefüllter „Werkzeugkasten“, der einem eine Fülle an neuen kommunikativen Möglichkeiten eröffnen kann.



Marshall B. Rosenberg, Gewaltfreie Kommunikation,

5. Aufl., Junfermann Verlag, Paderborn 2004, 233 S., € 19,50,

ISBN 3-87387-454-7

„Was ich in meinem Leben will, ist Einfühlbarkeit, ein Fluss zwischen mir und anderen, der auf gegenseitigem Geben von Herzen beruht“. Dieser Satz führt direkt in das Zentrum von Marshall Rosenbergs Konzept der gewaltfreien Kommunikation. Zu dessen Entwicklung haben ganz wesentlich die Gedanken seines Lehrers Carl Rogers beigetragen. Aufgebaut ist die gewaltfreie Kommunikation auf vier Komponenten. Es geht 1. darum zu beobachten, was in einer Situation geschieht, 2. auszusprechen, wie wir uns fühlen, wenn wir eine Handlung beobachten, 3. deutlich zu machen, welche Bedürfnisse hinter diesen Gefühlen stehen, um schließlich 4. eine ganz spezifische Bitte zu äußern. Ziel ist,

sich mit Hilfe der vier Komponenten ehrlich auszudrücken und empathisch, d.h. einfühlsam zuzuhören. Daraus kann ein innerer und äußerer Prozess entstehen, der zu einer neuen Qualität von Kommunikation und zu einem Mehr an Freiheit und Frieden führen soll. Rosenberg entfaltet sein Konzept nicht nur in theoretischer, sondern auch in praktischer Hinsicht. Viele Fallbeispiele, Übungen und Anleitungen zur Verbesserung der eigenen Kommunikationsfähigkeit machen sein Buch zu einem spannenden und lebenspraktischen Begleiter.



Ingrid Holler, Trainingsbuch Gewaltfreie Kommunikation, Junfermann Verlag, Paderborn 2003, 208 S., € 19,50,

ISBN 3-87387-538-1

Wie man die Prinzipien der gewaltfreien Kommunikation in seinen Alltag integrieren und einüben kann, zeigt das ausgezeichnete Praxisbuch von Ingrid Holler. Für Selbstlerner wie auch für Trainer und Seminargruppen geeignet, bekommt man eine Fülle von Elementen an die Hand, die einem spielerisch und humorvoll dabei helfen, gewaltfreie Kommunikation zu praktizieren. Besonders pfiffig ist die Rubrik „Marktplatz“, bei der z.B. bestimmte Fähigkeiten in besonderen Situationen reflektiert und gezielt trainiert werden. Wer den theoretischen Hintergrund zu den einzelnen Trainings-Einheiten nachlesen will, der bekommt neben knappen Zusammenfassungen auch Hinweise auf die relevanten Kapitel im Buch von Rosenberg. Alles in allem ein sehr intensives Übungsbuch, das dem Lernenden zwar einiges abverlangt, ihn aber auch sehr viele wertvolle Entdeckungen machen lässt. Und ganz nonchalant fördert das Buch die Lust und die Freude an Kommunikation.



Peter Imbusch, Ralf Zoll (Hg.), Friedens- und Konfliktforschung. Eine Einführung. Lehrbuch. 4., überarb. Aufl., VS Verlag, Wies-

baden 2006, 585 S., € 24,90, ISBN 3-531-34426-9

Das aktualisierte Lehrbuch darf mittlerweile als Standardwerk für die Friedens- und Konfliktforschung im deutschen Sprachraum gelten. Es gibt einen umfassenden Einblick in zentrale Themenfelder. In Teil 1 führt es zunächst in die Geschichte der Konfliktforschung im 20. Jh. ein und informiert über die zentralen Begriffe Konflikt, Gewalt, Krieg, Frieden sowie über die unterschiedlichen Konflikttheorien und Studienangebote in Deutschland. Teil 2 bietet detaillierte Konfliktanalysen aus den internationalen Systemen (z.B. Islamischer Fundamentalismus; Konflikte um die Ressource Wasser). Teil 3 widmet sich gesellschaftlichen Konfliktkonstellationen (z.B. dem gesellschaftlichen Geschlechterverhältnis als Konfliktfeld). Teil 4 beschließt dieses Lehrbuch mit den Themenschwerpunkten Friedensethik, Friedenserziehung und Konfliktregelung.



Friedensgutachten 2006. Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft (FEST), Institut für Friedensforschung und Sicherheitspolitik an der Universität Hamburg (IFSH), Hessische Stiftung Friedens- und Konfliktforschung (HSFK), Bonn International Center for Conversion. Hg. v. Reinhard Mutz, Bruno Schoch, Corinna Hauswedell u. a., Lit Verlag, Münster 2006, 295 S., € 12,90, ISBN 3-8258-9511-4

Das Friedensgutachten ist das gemeinsame Jahrbuch der fünf Institute für Friedens- und Konfliktforschung in der Bundesrepublik Deutschland. Einzelanalysen von mehr als dreißig Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern aus verschiedenen Disziplinen untersuchen das internationale Konfliktgeschehen und entwerfen Friedensstrategien. Das Friedensgutachten 2006 befasst sich mit zentralen Herausforderungen für Frieden und Sicherheit: den Machtasymmetrien im internationalen System, ökonomischer und sozialer Ungerechtigkeit, Zerfallsprozessen in Staaten und Gesellschaften sowie der internationalen Waffen- und Rüstungskonkurrenz.



Shirley Everett, Lisa Carlone Steindorf, Frieden lernen. Das Praxisbuch für ein positives Schulklima, Cornelsen Verlag, Berlin 2004, 287 S., € 19,95, ISBN 3-589-

21890-8

Das von Shirley Everett zunächst für ihre Grundschule in Kanada entwickelte Programm hat Lisa Carlone Steindorf in Deutschland eingeführt. Inzwischen arbeiten weltweit zahlreiche Schulen damit. Unterrichtsklima und Schulkultur haben sich in der Folge nachhaltig verbessert. Ziel dieses Programms, das Schüler, Lehrer und Eltern gleichermaßen mit einbezieht, ist es, auf allen Ebenen von Schule eine kreative und harmonische Lernumgebung zu schaffen, in der man respektvoll und friedlich miteinander umgeht. Das Programm basiert auf sechs Bausteinen: Lebensgefühl, Selbstwertgefühl, Disziplin und Respekt, Konfliktbewältigung und Gewaltprävention, Umgang mit Schikane sowie Mitschüler-Mediation. Bei der Umsetzung und Evaluation des Programms hilft das Buch durch theoretische Ausführungen, Unterrichtsbeispiele und zahlreiche Arbeitsblätter. Ein wichtiger Beitrag zur



Friedenserziehung. Frieden hören! Annäherungen an den Frieden über klassische

Musik. Hg. vom Institut für Friedenspädagogik Tübingen e.V., Aktion „Brot für die Welt“, Berghof Stiftung für Konfliktforschung. Tübingen 2003, ca. 3 Stunden Musik, 2,5 Stunden Erläuterungen und Materialien, € 15,-

Geht das denn: Frieden hören? Es geht! In diesem weltweit einmaligen Projekt hat der Bremer Friedensforscher Prof. Dieter Senghaas Hörbeispiele aus der klassischen Musik mit eigenen Kommentaren verbunden, so zum Thema „Friedensphantasien“, die er mit Musik von Georg Muffat, György Ligeti, Wolfgang Amadeus Mozart und Anton Bruckner verknüpft. Andere Themen sind „Frieden als politisches Projekt“ (Arnold Schönberg, Guillaume Dufay, Kurt Weill, George Muffat, Béla Bartók), „Friedensvorstellungen“ (Johann Sebastian Bach, Jean-Philippe Rameau, Alban Berg, Peteris Vasks, Frank Martin, Olivier Messiaen, Richard Strauss), „Kriegsdarstellungen in realistischer und kritischer Absicht“ (Ludwig van Beethoven, Gustav Holst, George Crumb, Anton v. Webern, Arthur Honegger), „Liebes-Krieg und Liebestragödien“ (Biagio Marini, Peter Tschaiikowsky, Franz Liszt) oder „Protest-Kompositionen“ (Gustav Mahler, Bertolt Brecht/Hanns Eisler). Ein überaus inspirierendes Projekt.

Zu beziehen ist die CD-Rom über das Institut für Friedenspädagogik Tübingen e.V. Corrensstr. 12, D-72076 Tübingen, Tel.: 07071/920510, Fax: 07071/9205111. E-Mail: kontakt@friedenspaedagogik.de Internet: www.friedenspaedagogik.de

Neuerscheinungen



Die Kunst des Friedens. Gewalt-Kritik und Friedens-Zeichen in der Bildenden Kunst. Hg. v. Zivil.

Erarbeitet v. Gün-ther Gugel, Uli Jäger, Werner Schulz und Harald Wagner. Kreuz Verlag, Stuttgart 2002, 126 S., € 14,90, ISBN 3-7831-2198-1

Kann Kunst etwas gegen Krieg und Gewalt ausrichten? Vielleicht nicht unmittelbar. Aber sie kann einem die Augen auf die Realität hin öffnen und sie kann Visionen vermitteln und damit Hoffnungszeichen sein. Diese Potenziale der Kunst führt einem „Die Kunst des Friedens“ anhand vieler Werke, z.B. von Rubens, Dix, Chagall, Kandinsky, Heartfield, Picasso, Grieshaber und vielen anderen musterergütig vor.



Angelika Reutter, Anne Rüffer, Frauen leben für den Frieden. Die Friedensnobelpreisträgerinnen von Bertha von Suttner

bis Schirin Ebadi, Piper Verlag, München 2004, 355 S., € 9,90, ISBN 3-492-24209-X

Kennen Sie Jane Adams oder Emily Green Balch? Beide Frauen erhielten den Friedensnobelpreis – die eine 1931, die andere 1946. Seit seiner Stiftung 1896 wurde dieser renommierte Preis bislang zehnmal an Frauen vergeben. In ihrem spannenden Buch zeichnen die beiden Autorinnen die Lebenslinien und das eindrucksvolle Engagement aller Preisträgerinnen nach. Ergänzt wird das Buch durch die Reden der Nobelpreisträgerinnen, zusammenfassende Chronologien und

ein ausführliches Literaturverzeichnis sowie die Adressen von Organisationen, die von diesen Frauen gegründet wurden.

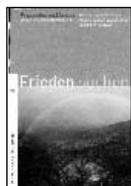


1000 PeaceWomen across the Globe.

For the Nobel Peace Prize 2005, hg. von 1000 PeaceWomen across the Globe, Scalco, Zürich 2005, 2208 S., € 39,-,

ISBN 3-039-39039-2

Die Initiative „1000 Frauen für den Friedensnobelpreis“ wählte im Jahr 2005 stellvertretend für alle Frauen, die sich tagtäglich für Frieden und Gerechtigkeit in der Welt einsetzen, eintausend von ihnen aus und nominierte sie für den Friedensnobelpreis. Das umfangreiche Fotobuch gibt diesen Frauen ein Gesicht und ihren Geschichten Raum. Es erzählt von ihrer Arbeit, den Widerständen, denen sie ausgesetzt sind und den meist unter Mühen errungenen Erfolgen.



Frieden suchen. Modelle und Materialien. Mitarbeit von Anneliese Knippenkötter, Christel Voß-Goldstein (FrauenGottesDienste

Bd. 18), Schwabenverlag, Ostfildern 2005, 88 S., € 7,80, ISBN 3-7966-1192-3

In der bewährten Reihe FrauenGottesDienste werden zum Thema Gottesdienste und Materialien (Texte, Gebete, Lieder, Bildbetrachtung) geboten. Das Thema Frieden wird in einer großen Spannweite dargeboten, z.B. findet sich in der Arbeitshilfe auch ein Gottesdienstvorschlag, in dem es um Frieden in der Familie geht.



Hermann-Josef Venetz, Es ist an der Zeit. Bibliche Zwischenrufe, Paulus-verlag, Fribourg 2006, Pb., 172 S., € 16,-, ISBN 3-7228-0685-2

Der frühere Neutestamentler an der Universität Fribourg hat ein neues Büchlein vorgelegt. Unter dem Titel „Es ist an der Zeit“ hat er darin „Biblische Zwischenrufe“ veröffentlicht, die verstreut in verschiedenen Zeitschriften und anderen Publikationen erschienen sind. Doch was zunächst aussieht wie ein Sammel-sorium verschiedenster „Gedankensplitter“ – die 70 Beiträge sind jeweils sehr kurz! – erweist sich beim genaueren Hinsehen als eine geniale Fundgrube.

Venez hat die Beiträge, obwohl sie thematisch ursprünglich meist gar nichts damit zu tun hatten, um die Vaterunser-Bitten gruppiert. Und dies wiederum hat einen ungemein erfrischenden Effekt: Das ungewohnte Nebeneinander erzielt ganz neue Konnotationen und ist – weil nicht künstlich womöglich durch Überleitungen des Autors erzwungen – ein Weg in die Freiheit biblischen Denkens. Wenn man so hoch greifen will, dann entfaltet Venetz hier eine kleine biblische Theologie: die Rede vom liebenden Gott, der uns Menschen zu einem liebenden Verhältnis zu Mitmenschen und Natur ermutigt, und seiner Option für die Armen und Entrechteten. Wissend um einen Gott, der die Freiheit des Menschen will und den aufrechten Gang, prangert Venetz durchaus auch Missstände an in Politik und Wirtschaft, ja auch in der eigenen Kirche, wenn Menschen dort ihre Grundrechte vorenthalten werden. Dadurch, dass die Beiträge in überschaubarem Umfang daherkommen, eignet sich das Büchlein hervorragend auch für die eigene biblische Meditation, etwa einen Text für jeden Tag (vor dem Schlafengehen zu lesen), oder als geistli-

ches Vademecum. Gerade das „Unsystematische“ des Büchleins entspricht der Bibel in kongenialer Art und Weise und ist immer wieder für eine Überraschung gut.

Etwas schade finde ich, dass dem Band kein Bibelstellenregister beigegeben ist. Gerade weil die Überschriften kaum etwas über die behandelten biblischen Stellen aussagen, ist es schwer, etwas aus der Erinnerung „nachzuschlagen“. Das ist aber wirklich das Einzige, das ich an diesem klugen, liebevollen und durchaus auch provozierenden Buch auszusetzen habe.

Dieter Bauer



**Alexander Schick,
Das wahre Sakrileg.**

Die verborgenen Hintergründe des Da-Vinci-Codes, Verlag Droemer Knaur München 2006, 160 S., € 7,95,

ISBN 3-426-77955-2

Seit Erscheinen von Dan Browns „The Da-Vinci-Code“ (dt. „Sakrileg“) ist eine Unzahl von mehr oder weniger kompetenten Begleitbüchern erschienen, die vorgeben, die „verborgenen Hintergründe“ zu entschlüsseln. So auch das vorliegende Buch.

Wohlthuend hebt sich dieses Buch von anderen dadurch ab, dass der Hauptautor Alexander Schick einen renommierten Mitautor herangezogen hat: den Münsteraner Textforscher Michael Welte. Kompetent erklärt dieser u.a. Hintergründe zur Entstehung der Bibel und speziell des Neuen Testaments, was es mit den apokryphen Evangelien auf sich hat, wie gut diese Texte wirklich überliefert sind und was es mit den teilweise abstrusen Behauptungen Dan Browns zum Thema auf sich hat.

Über die Fachleute, die Alexander Schick sonst in seinem Büchlein heranzieht, kann man geteilter Meinung sein. So ist es wenig hilfreich, im Bereich der Jesusforschung ausgerechnet einen Neutestamentler wie Rainer Riesner zum Kron-

zeugen zu machen, der mit seiner Frühdatierungshypothese eine dezidierte Minderheitenmeinung vertritt. Nicht, dass man darüber unter Fachleuten nicht diskutieren könnte. Aber in einem Buch für interessierte Laien dürfte man erwarten, dass der breite Konsens der Bibelwissenschaft in diesen Fragen vorgetragen wird. Und ob das (sehr kurze) Interview mit der Qumranforscherin Claire Pfau wirklich sein muss? Sie argumentiert zwar mit dem Befund des Neuen Testaments, der eindeutig gegen eine Ehe Jesu spricht, macht dann aber Maria Magdalena wieder ganz traditionell zur „demütigen“ Nachfolgerin, was sich neutestamentlich nun wirklich nicht belegen lässt.

Geradezu ärgerlich an diesem Büchlein aber ist der Raum, welcher der Qumran-Frage eingeräumt wird. Während Qumran im Bestseller von Dan Brown so gut wie keine Rolle spielt – ein kleiner Halbsatz erwähnt, dass dort 1950 (!) Schriftrollen gefunden worden seien, und es wird der Unsinn behauptet, dass diese von einem menschlichen Wirken Jesu erzählt hätten – so widmet Alexander Schick diesem Thema fast 50 Seiten seines Büchleins! Es ist klar: Qumran ist das Lieblingsthema des Hauptautors. Aber in einem Buch, auf dem „Da-Vinci-Code“ draufsteht, sollte nicht vor allem „Qumran“ drin sein!

Dieter Bauer



**Wolfgang Fenske,
Wie Jesus zum Arier wurde.**

Auswirkungen der Entjudaisierung Christi im 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts, Wiss. Buchgesellschaft, Darmstadt 2005, 288 S., € 59,90, ISBN 3-534-18928-0

Das Thema ist wichtig und spannend: Wie schaffte man es eigentlich, aus dem Juden Jesus einen „Arier“ zu machen? Das Buch versucht, die Wurzeln dieser unheilvollen Entwicklung zu beschreiben und beginnt dabei mit der Zeit um 1800. Das ist einigermaßen überraschend, denn man könn-

te ja fragen, ob die Zeit vorher dadurch gekennzeichnet war, dass man Jesus dezidiert als Juden verstand. Hat etwa die christliche Theologie und Frömmigkeit des Mittelalters das Jude-Sein Jesu betont? – Wohl kaum! Dem Autor ist freilich zugute zu halten, dass schließlich jede historische Darstellung irgendwo beginnen muss und nicht jede Vorgeschichte eines Phänomens ausführlich dargestellt werden kann. Allerdings ist die Darstellung der Entwicklung kaum überzeugend. 13 (!) Exkurse zerreißen den Gedankengang und die Aneinanderreihung von Personen im Hauptteil wirkt willkürlich. Philosophische Kirchenfeinde stehen neben Exegeten, Politiker neben Theologen, Rudolf Bultmann neben Adolf Hitler ... Sicher hat alles mit allem irgendwie zu tun, aber Wissenschaft muss zeigen, worin der Zusammenhang genau besteht. Vor allem müsste das heikle Verhältnis zwischen (1) dem Jude-Sein Jesu, (2) der christologischen Universalisierung seiner Bedeutung und (3) der jeweils notwendigen Inkulturation Jesu und seiner Botschaft geklärt werden. Dass das Buch dazu wenig beitragen kann, ist schade, dass es aber auf dieses Problem hinführt, ist lobenswert.

Joachim Kügler



**Roman Heiligenthal,
Axel von Dobbeler,
Menschen um Jesus –
Lebensbilder aus neutestamentlicher Zeit,**

Wiss. Buchgesellschaft/Primus Verlag, Darmstadt 2001, 248 S., €

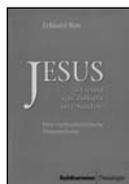
17,90,

ISBN 3-89678-411-0

Die Konzentration auf Jesus lässt nur allzu leicht vergessen, dass Menschwerdung immer auch Inkulturation und Kontextualisierung bedeutet, weil Mensch-Sein sich ja immer in konkreten Kontexten vollzieht. Dieses Buch kann solchem Vergessen entgegenwirken, indem es auf die Menschen verweist, die um Jesus herum lebten und wirkten. In 14 Lebensbildern

(Herodes, Pontius Pilatus, Flavius Josephus, Johannes der Täufer, Maria und Josef, Jesus, Petrus, Maria Magdalena, Philippus, Jakobus, Apollos, Barnabas, Paulus, die Töchter des Philippus) entsteht ein Panoptikum, das das Jesus-Ereignis religions-, sozial- und wirtschaftsgeschichtlich verortet. Nur wenige Fehler sind anzumerken (Alexandria ist z.B. unterägyptisch, auch wenn es auf der Landkarte „oben“ in Ägypten liegt) und selbstverständlich muss man auch nicht mit jedem Detail der vorgelegten Rekonstruktionen einverstanden sein, aber selbst den Fachexegeten beeindruckt, wie es den beiden Autoren gelingt, über diesen biographischen Zugang einen guten Überblick über die Welt und Umwelt Jesu zu geben. Das Buch richtet sich an die breitere Öffentlichkeit und ist auch für Nichtfachleute gut lesbar. Sehr empfehlenswert!

Joachim Kügler



Eckhard Rau, Jesus – Freund von Zöllnern und Sündern.

Eine methodenkritische Untersuchung, Kohlhammer Verlag,

Stuttgart 2000, 181 S., € 25,-, ISBN 3-17-016608-5

Es hat längere Zeit gedauert, bis die neutestamentliche Wissenschaft sich auf einen Kriterienkatalog geeinigt hat, um die Willkür bei der Rekonstruktion des „historischen Jesus“ etwas einzudämmen. Das Buch von R. greift eine seit längerem laufende Diskussion um die Praktikabilität dieser Kriterien auf. Vor allem das Basis-Kriterium der „doppelten Unähnlichkeit“ steht in der Kritik, weil es einerseits dazu neigt, Jesus zu „entjudaisieren“ und andererseits in der urchristlichen Fortschreibung des Jesuseignisses nur eine Verfallsgeschichte zu sehen. Um diese Schwächen zu beheben, hat z.B. G. Theißen das „Kohärenz-Kriterium“ als Gegenkontrolle eingeführt. R. will nun aber auf den Begriff „Kriterium“ überhaupt verzichten, weil

er eine falsche Sicherheit der Ergebnisse suggeriere. Er setzt dagegen auf elementare Gesichtspunkte „allgemein historiografischer Art, die im Blick auf die Spezifika der Jesusüberlieferung zu konkretisieren sind“ (29). Diese Konkretisierung wird am Beispiel des Umgangs Jesu mit Sündern und Zöllnern versucht. Das Hauptverdienst des Buches liegt wohl darin, die unaufhebbare Subjektivität jeder historischen Konstruktion deutlich zu machen und gleichzeitig entschieden an der theologischen Notwendigkeit der Frage nach dem historischen Jesus festzuhalten. *Joachim Kügler*



Martin Ebner, Jesus von Nazaret in seiner Zeit. Sozialgeschichtliche Zugänge (SBS 196), Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart

2003, 242 S., € 30,20,

ISBN 3-460-04961-8

Für einmal sei das Gesamturteil vorweggenommen: Obwohl ich schon sehr viele Jesusbücher gelesen und mir manchmal die Frage gestellt habe, ob es sich lohnt, weitere zu lesen, habe ich die sozialgeschichtliche Jesusdarstellung von Martin Ebner mit Gewinn und mit Genuss gelesen. Dazu trägt nicht nur das profilierte Jesusbild bei, sondern auch die anschauliche und verständliche Sprache. Dementsprechend sei das Buch nicht nur der Fachwelt, sondern auch einer weiteren interessierten Leserschaft mit guten biblischen Grundkenntnissen empfohlen.

Als Einstieg wählt Ebner zwei moderne literarische Texte und zwei Bilder, um „unterschiedliche Zugangswege“ aufzuzeigen. Damit macht er deutlich, dass wir es immer nur mit Bildern von Jesus zu tun haben – was auch für die ältesten Quellen gilt: Auch sie „beleuchten die Gestalt Jesu aus der Situation ihrer eigenen Zeit, im Blick auf die Probleme und Sorgen der Gemeinde, für die sie geschrieben sind.“ Das Bild, das Ebner präsentieren will, ist dem Anliegen verpflichtet, „soweit möglich, Je-

sus im Kontext seiner Zeit mit den Augen und den Vorstellungen seiner Zeitgenossen zu verstehen.“

An diesen Einstieg schließt ein Kapitel an, das der Forschungsgeschichte gilt. Darauf folgen weitere Kapitel zu den Quellen, zum galiläischen Raum und zur politischen, wirtschaftlichen und religiösen Situation. Die Darstellungen entsprechen dem aktuellen Forschungsstand und geben – um bei der Metapher des „Bildes“ zu bleiben – einen hilfreichen „Rahmen“ für die Darstellung von „Formation“, „Wurzeln“, „Wirken“, „Konflikten“ und „Tod“ Jesu.

Was die Anfänge des Wirkens Jesu betrifft, so misst Ebner seiner Prägung durch Johannes den Täufer große Bedeutung zu. Er bezeichnet Jesus als Schüler des Täufers und rechnet mit einer selbstständigen Tauffähigkeit Jesu „sozusagen als sein Assistent“. Diese dürfte auch der Grund dafür sein, dass „nach Ostern die Jesusjünger erneut zu taufen beginnen, obwohl Jesus selbst in Galiläa nie getauft hat“. Zum Bruch mit dem Täufer kam es aufgrund einer Vision Jesu: Jesus „sah den Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen“ (Lk 10,18) und kam dadurch zur Überzeugung, „dass der Durchbruch der Gottesherrschaft entschieden, ihre irdische Realisierung jedoch noch nicht völlig eingeholt ist“. Die „Wende, die der Täufer in allernächster Nähe erwartet, ist bereits geschehen“. Aufgrund dieser neuen Grundüberzeugung verhält Jesus sich tatsächlich als einer, der in der Gottesherrschaft lebt. Diese Zeit der Gottesherrschaft ist von drei Merkmalen geprägt: Gott sammelt sein Volk, er bereitet ihm ein Festmahl und er schenkt die Sündenvergebung ohne Kult und ohne Ritus. Aufgrund dieser Schlüsselvision sieht Jesus auch das alte Erbe und die alte Heimat in neuem Licht: Er kehrt nach Galiläa zurück – wohnt aber nicht mehr bei seiner Familie, sondern „unter den kleinen Leuten“. Aus Freude über die beginnende Gottesherrschaft feiert er mit diesen Feste, arbeitet nicht mehr und kommt daher auch den Pflichten gegenüber seinen Eltern und seinem Clan nicht mehr nach. Im Zentrum

seiner Praxis stehen Dämonenaustreibungen und das vom „Ausstieg aus dem sozialen Netz“ geprägte Leben seiner Gruppe. Beides führt zu Konflikten: „Seine Inkongruenz wird angeprangert“.

Was die Gruppe um Jesus betrifft, so geht Ebner davon aus, dass es sich um Ehepaare handelt. Aus dem „Zwölfkreis“, der die zwölf Stämme Israels repräsentiert schließt er, „dass sich ihm mindestens zwölf Paare anschlossen“. „Wenn die Symbolik greifen und der Fortbestand des Gottesvolkes gesichert sein soll“, müssen „Stammväter verheiratet sein“. „Wir müssen uns also ... an der Seite der zwölf ‚Stammväter‘ auch zwölf ‚Stammmütter‘ vorstellen.“ In diesen Kontext ordnet Ebner auch die Worte von der Ehescheidung und vom begehrliehen Blick ein: „Innerhalb der Gruppe könnten sich neue Liaisons anbahnen. Dem setzt Jesus einen Riegel vor.“ Die paarweise Aussendung erscheint vor diesem Hintergrund als „Aussendung von Ehepaaren“.

Was die „Gesellschaft Jesu“ betrifft, so typisiert Ebner drei Gruppen: „Nachfolgende, Zöllner und Kranke“. Zu Recht weist er darauf hin, dass diese sehr heterogene Gemeinschaft nicht frei von Spannungen bleiben konnte. Vor diesem Hintergrund gewinnen die Forderungen nach Barmherzigkeit und Toleranz neue Prägnanz. Bezüglich des Konfliktes, der Jesus schließlich ans Kreuz brachte, geht Ebner davon aus, dass er durch Jesu Wort gegen den Tempel ausgelöst wurde. Dies sei „in der Tradition des Judentums ein todeswürdiges Verbrechen“ und da es sich „präzise auf den Punkt“ bezieht, „an dem jüdische und römische Autoritäten ganz eng zusammenarbeiteten“, habe es „den Status quo in Frage gestellt“ und auch als Rebellion gegen Rom interpretiert werden können. Entsprechend sei ihm der Vorwurf gemacht worden, die Königsherrschaft an sich reißen zu wollen.

Die Ankündigung einer endzeitlichen Katastrophe, bei der der Tempel zerstört wird, und Jesu im Rahmen eines letzten Mahles geäußertes Wort, er werde erst wieder in der Herrschaft Gottes an den gemeinsamen Mählern teilnehmen,

interpretiert Ebner als „pessimistische Haltung“, die Jesus am Ende des Lebens wieder „auf den Kurs seines Lehrers“ hat einschwenken lassen: Die gegenwärtigen Verhältnisse seien „die Ausläufer einer alten Epoche“. „Die Gottesherrschaft steht zwar nahe bevor, aber sie hat noch nicht auf Erden Fuß gefasst. Es wird einen scharfen Einschnitt geben.“ Von Gerichtsangst ist jedoch „nichts zu spüren. Im Gegenteil: Mit geradezu selbstverständlicher Sicherheit geht Jesus davon aus, in der Gottesherrschaft dabei zu sein.“

Ihren Abschluss findet die Darstellung mit der Kreuzigung und der Grablegung, wobei Ebner betont, dass im frühen Christentum weder zur Wallfahrt noch zur Verehrung des Grabes aufgefordert wurde. Im Gegenteil: Die Jüngerinnen werden vom Grab weggeschickt – zur Weiterverkündigung der Botschaft. Die Darlegungen enden so: „Das Ende des historischen Jesus ist das Grab. Fluchtpunkt des Christentums ist es nicht.“

Selbstverständlich geben manche Thesen und historischen Urteile von Ebner Anlass zu kritischen Rückfragen oder weiterführenden Überlegungen: Warum erfahren wir z.B. in den Quellen kaum etwas über die Ehefrauen im Jüngerkreis Jesu, dafür einiges über andere Frauen? Oder: Warum betont Ebner so sehr die Dämonenaustreibungen, aber weniger die Heilungen? Mehr als solche Einzelfragen und -urteile hat mich aber erstaunt, dass sich das Buch kaum zur „Rolle“ bzw. zum „Selbstverständnis“ Jesu äußert: Wie verstand er sich? Welche Erwartungen in Bezug auf seine Person löste er aus? Wie verhielt er sich dazu? Auch zur Christologie der Evangelien gäbe es m.E. „sozialgeschichtliche Zugänge“, die – bei aller gebotenen Vorsicht – ebenfalls bei „Jesus von Nazaret in seiner Zeit“ anknüpfen müssen. Diese offengebliebene Frage sei jedoch ausdrücklich nicht als Kritik formuliert – sondern als Wunsch für eine Weiterführung der Forschungen und Publika-



tionen von Martin Ebner. *Daniel Kosch*
Hansjörg Schmid,
Britta Frede-Wenger
(Hg.), Neuer
Antisemitismus?

Eine Herausforderung für den interreligiösen Dialog, Frank & Timme Berlin 2006, 99 S., € 14,80, ISBN 3-86596-049-9

Der vorliegende Band dokumentiert die überarbeiteten Beiträge einer Fachtagung zum Thema, die am 5./6. Mai 2005 im Tagungszentrum Hohenheim der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart stattfand. Anlass dieser Tagung war die aufflammende Antisemitismuswahrnehmung in Deutschland, Europa und in der übrigen Welt. Ausgelöst durch die zweite Intifada in Israel/Palästina im September 2000 und die mediale Präsentation in der Welt stellte sich die Frage, ob mit einem „neuen“ Antisemitismus gerechnet werden muss, der sich im Gewand neuerlicher Israelkritik präsentiert oder ob nicht doch nur die alten antijüdischen Vorurteile in der Intifadaberichterstattung einen neuen Vorwand fanden.

Juliane Wetzels, wiss. Angestellte am Zentrum für Antisemitismusforschung in Berlin versucht eine Bestandsaufnahme der Erscheinungsformen des Antisemitismus, „Neuer Antisemitismus oder Aktualisierung eines alten Phänomens? Eine Bestandsaufnahme“ (9-30). Ernst Ludwig Ehrlich, „Antisemitismus, Israelkritik und das Leben in der Diaspora. Differenzierungen aus jüdischer Sicht“ (31-40).

E.L. Ehrlichs Aussage, der Antisemitismus sei kein Problem der jüdischen, sondern der nicht-jüdischen Gesellschaft und deshalb bedürfe es keiner jüdisch-theologischen Antwort, lässt sich anhand der International School of Holocaust Studies in Yad Vashem relativieren. In Fragen des Holocaust diskutiert man längst auch von der jüdischen Seite her ein Phänomen, das nicht nur auf die Wahrnehmung der Tätergenerationen begrenzt ist. Norbert Heck, „Christliche Schuldgeschichte und Judenfeindschaft. Überle-

gungen zu alten und neuen Formen des Antisemitismus“ (41-66). Murad Hofmann, „Das muslimisch-jüdische Verhältnis. Islamische Quellen, gemeinsame Geschichte, gegenwärtige Tendenzen“ (67-76).

Die beiden Hg. bilanzieren mit guten weiterführenden Fragen die Tagung „Alter Wein und brennende Schläuche? Neuer Antisemitismus“ und die Religionen“ (77-98). Zwischen Judentum und Israel sei zu unterscheiden. Was „Judentum“ sei, kreise um drei Bereiche: Das „Judentum“ als Religion, das „Judentum“ als Volk und „das Judentum“ in Verbindung mit einem konkreten Land (Israel). „Wie kann einem Antisemitismus, der sich auf das Volksein des jüdischen Volkes und auf den Anspruch dieses Volkes auf das Land bezieht, aus christlicher Sicht begegnet werden?“ (S. 93). Dazu müsste eine christliche Theologie des Hl. Landes erst einmal entworfen werden und ein Sensus dafür, dass es auch arabische Christen in Israel/Palästina gibt, denen christliche Solidarität widerfahren sollte. Eine interreligiöse Wahrnehmung ohne innerreligiöse Selbstwahrnehmung und Solidarität am Beispiel Israel/Palästina muss gerade unter deutschen und europäischen Christen wegen der einschlägigen Vergangenheit zu einem nichtverarbeiteten Antisemitismusverdacht führen. *Reinhold Then*



Peter Fiedler, Das Matthäusevangelium (ThKNT 1), Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 2006, 440 S., € 35,-, ISBN 3-17-018792-9

Das Mt-Ev steht im Kontext des Judentums des 1. Jh. Es vermittelt eine „Momentaufnahme“ sowohl von innerjüdischen Auseinandersetzungen als auch von Auseinandersetzungen innerhalb der judenchristlichen Gemeinden um Fragen nach dem jüdischen Weg (24). Zwar hatte die mt Gemeinschaft nicht nur jüdische Mitglieder, aber der „vollständige Über-

tritt zum Judentum (stellt) die angemessene Konsequenz der Annahme des Christus-Bekenntnisses dar“ (20). Dies ist – kurz zusammengefasst – die Grundthese, die diesem Kommentar zugrunde liegt. Diese These folgt nicht dem gegenwärtigen Forschungstrend; macht aber gerade deshalb den Kommentar zu einer spannenden Lektüre.

Mt betont die „unantastbare Geltung der gesamten Tora“ (125). Der Jesus des Mt fordert ausdrücklich ihre Einhaltung und verweist bzgl. der Auslegung von Einzelheiten auf die Autorität der Schriftgelehrten der Pharisäer (30). Jesus steht deshalb auch nicht über der Tora; er verwirklicht sie vielmehr in vorbildlicher Weise (84). Allerdings bleibt für F. der Komparativ in Mt 5,20 ein kaum lösbares Problem; denn „er konstruiert eine Konkurrenzsituation, die es so überhaupt nicht geben darf“ (128) – ein Fauxpas, den F. auf die Polemik des Mt zurückführt.

Inhaltlich sind Mt und seine Gegner nicht weit auseinander. Beide sind davon überzeugt, dass die Treue zur Tora Gottes Gerechtigkeit bringt. Was sie trennt, ist die Person Jesu. Die im Mt-Ev vorhandene Polemik gegen die Pharisäer dient der Rhetorik, um das Profil Jesu zu schärfen (26). Nicht die Tora und ihre Auslegung sind der tatsächliche Konfliktpunkt, sondern das Bekenntnis zu Jesus als den Christus (28), wobei das Ausbleiben der Parusie ein schwer lastendes Problem darstellt (29). Auch Mt 16,18 trennt die ekklisia nicht von der pharisaisch-schriftgelehrten Gruppe, sondern setzt die bleibende Verbundenheit voraus. „Die ekklisia Jesu Christi ist in seiner (= Mt) Sicht ... der Kern der Sammlungsbewegung ganz Israels für die Vollendung“ (31).

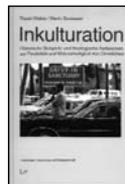
Angesichts solch einer festen Verwurzelung im Judentum fragt man sich, warum es faktisch zur Trennung kam. Nach F. hat die Heidenkirche das Ev missverstanden. Insbesondere führte die Selbstständigkeit der Christologie zur Loslösung der Christen von der Tora (35). Entgegen weit verbreiteter christlicher Auffassung ist nicht das Christusbekenntnis ausschlaggebend für die Got-

tesbeziehung, sondern die Haltung gegenüber der Weisung Gottes. Dass Gott seine Verheißungen an Israel aufrecht hält, ist eben nicht daran gebunden, dass dieses Israel sich zu Jesus als dem Christus bekennt (36). Die heidenchristliche Kirche hat sich dieses Ev als „kirchliches Ev“ angeeignet „um den Preis der Enttötung der jüdischen Identität Jesu Christi (und der Gemeinschaft des Mt)“ (35). Die Position des Paulus in Röm 14,14ff ist – so F. – für Mt und seine Gemeinde indiskutabel; nur das Judentum ist „legitimer Erbe der petrinischen Tradition“ (290).

Folgerichtig bezieht sich auch der Missionsbefehl samt Taufformel in Mt 28,19 nur auf Menschen nichtjüdischer Herkunft. Israel bedarf keiner Bekehrung; der Missionsbefehl an die Völker ergänzt die Anweisung für die Christus-Verkündigung an Israel in Mt 10,5b-6 (430).

Ein solches Urteil wirft die Frage nach der Identität der (heiden)christlichen Kirche auf. Insbesondere müsste geklärt werden, was es heißt, die „Heidenkirche“ könne nur dann Petrus als Gründergestalt für sich beanspruchen, wenn sie sich „als bleibend auf Israel hingeeordnet versteht“ (291).

F.s Kommentar erfordert eine intensivere Auseinandersetzung als sie im Rahmen dieser Rezension möglich ist. Insgesamt hat F. einen Kommentar vorgelegt, der Akzente setzt und zur Auseinandersetzung reizt. *Rainer Dillmann*



Rupert Klieber, Martin Stowasser, Inkulturation: Historische Beispiele und theologische Reflexionen zur Flexibilität

und Widerständigkeit des Christlichen (Theologie: Forschung und Wissenschaft, Bd. 10), Lit Verlag, Wien 2006, 288 S., € 19,90, ISBN 3-8258-8080-x.

Das Christentum ist von Anfang an eine religiöse Bewegung, die sich im Kontakt

mit neuen Kulturen weiterentwickelt. Schon die neutestamentlichen Schriften sprechen immer neu von dem oft sehr schwierigen Transformationsprozess, der den Kreis der Jünger Jesu von einer jüdischen Sekte in Palästina zu einer Religion in der hellenistisch-römischen Welt verändert hat. Dieser Prozess, den man in der Zwischenzeit „Inkulturation“ nennt, ging nicht mit dem Abschluss des Kanons zu Ende, sondern wird unweigerlich weitergeführt. Man könnte mit Recht sagen: Inkulturation gehört zum Wesen des Christentums! Wie ist dieser Prozess in der Spannung zwischen der Treue zu dem Ursprungsglauben und der Anpassung an neue Kulturen und Herausforderungen zu verstehen? Was gehört eigentlich zum Kern des christlichen Glaubens und was gehört zu kulturbedingten Formen, die sich im Kontakt mit neuen Lebenskontexten weiterentwickeln dürfen, ja sogar müssen, und sich „anpassen“? Kann man überhaupt von einem reinen christlichen Glauben ohne Kultur sprechen? Inwieweit soll das Christentum Widerstand leisten gegen unterschiedliche kulturelle Strömungen, inwieweit kann es sich von anderen authentischen menschlichen Werten herausfordern, in Frage stellen, bereichern, sogar verändern lassen? Solchen Fragen versuchen Wissenschaftler der beiden Theologischen Fakultäten der Universität Wien ökumenisch und konkret nachzugehen. Eine erste Vortragsreihe, die im Sommersemester 2004 das Themenfeld aus den verschiedensten Perspektiven theologischer Disziplinen beleuchtete, wird in diesem Band für eine breitere fachliche Leserschaft veröffentlicht. Nach zwei allgemeinen Referaten zur „Inkulturation“ als „historische und theologische Herausforderung“ (R. Klieber) oder „im Spannungsfeld von Theologie, Religions- und Kulturwissenschaft“ (H. G. Hödl) wurden elf weitere Vorträge und eine provisorische, weiterführende Zusammenfassung der Diskussionen (M. Stowasser) gedruckt. Diese Beiträge behandeln biblische Themen – das Buch

Tobit (M. Weigl), die Nikolaiten der Johannesoffenbarung (M. Stowasser) sowie historische Phänomene der Inkulturation – im Rahmen antiken Vereinswesens (M. Öhler), in den Kreuzzügen (R. Klieber) u.a. – , wie auch systematische Annäherungen und sogar pastorale und soziologische Schwerpunkte.

Thomas P. Osborne



Klara Butting, Gerard Minnaard, Marie Theres Wacker (Hg.), Ester, (Reihe: Die Bibel erzählt ...), Verlag Erev-Rav, Wittingen 2005, 100 S., € 11,-,

ISBN 3-932810-30-9

„Die Bibel erzählt ...“ ist eine Buchreihe für Menschen, die an einer engagierten, weltweiten Auslegung der Bibel interessiert sind. In jedem Band dieser Reihe werden ausgewählte Texte eines biblischen Buches ausgelegt. Die Auslegung wird ergänzt durch Interpretationen aus Kunst und Literatur. Darüber hinaus werden Einblicke in die Auslegungsgeschichte geboten, die die biblischen Texte in christlichen und nicht-christlichen Traditionen erfahren haben. Die vielfältigen Zugänge zum biblischen Text, die auf diese Weise entstehen, wollen den Leserinnen und Lesern verschiedene Möglichkeiten bieten, der biblischen Botschaft zu begegnen.

Das vorliegende Bändchen zum Esterbuch legt den Schwerpunkt der Fragestellungen v. a. auf die Geschlechterthematik und das Thema der Gewalt im Esterbuch. „Vom Sexismus zum Antisemitismus“, „Von einer Theologie der Befreiung zu einer Liturgie des Widerstands“ und „Esters Widerstand“ sind die ersten drei grundlegenden Beiträge von Klara Butting überschrieben. Der heiklen Frage nach den „Blutbädern“ im Buch Ester geht Marie-Theres Wacker in ihrem Beitrag „Widerstand – Rache – verkehrte Welt“ nach und kann zeigen, dass sich nicht erst moderne und nicht

erst christliche LeserInnen mit dem blutigen Schluss des Esterbuches kritisch auseinander gesetzt haben. Ohne das Problem einer endgültigen „Lösung“ zu führen zu wollen, zeigt sie doch einige Versuche auf, angemessen mit diesem heiklen Thema umgehen zu können. Vieles davon ist im Übrigen durchaus übertragbar auf andere gewalthaltige biblische Überlieferungen.

Nach einer kurzen historischen Situierung des Esterbuches durch Rainer Kessler folgt ein ausführlicher und absolut faszinierender Überblick über die Auslegungsgeschichte des Buches Ester. Er reicht von der jüdischen Tradition und Auslegung im Bild bis hin zu einem Beitrag „Starke Frauen in der islamischen Tradition“ von Halima Krausen. Besonders erhellend fand ich den kleinen Beitrag zu Psalm 22 im Esterbuch und der christlichen Passionstradition durch Bettina Wellmann, aber auch „Das Buch Ester und Emmanuel Levinas“, wo Gerard Minnaard anhand der Talmudauslegungen von Levinas zeigt, wie dieser das Esterbuch als einziges Juden verständliches Buch reklamiert, weil es „in der Sprache der Opfer“ geschrieben ist und nur durch diese verstanden werden kann. „Das Esterbuch kann nicht wirklich übersetzt werden, ohne seine Heiligkeit zu verlieren!“ (72) Das Büchlein ist reich bebildert und hochwertig gestaltet. Es eignet sich darum auch hervorragend als Geschenk für Menschen, denen Esters Geschichte Ermutigung sein könnte, sich nicht vor angemaßter Macht zu beugen. Genau dazu nämlich leitet das Esterbuch an.

Dieter Bauer



Martin Stiewe, François Vouga, Die Bergpredigt und ihre Rezeption als kurze Darstellung des Christentums

(Neutestamentliche Entwürfe zur Theologie 2), Francke Verlag, Tübingen, Basel 2001, 294 S., € 29,-,

ISBN 3-7720-3152-8.

„Welche Relevanz hat das Evangelium für die heutigen Zuhörerinnen und Zuhörer?“ Dieser Leitfrage im Blick auf einen zentralen Text des Evangeliums, die ‚Bergpredigt‘ (Mt 5-7), nachzugehen, ist die erklärte Absicht der Verfasser. Das Buch ist entstanden aus einer interdisziplinären Vorlesung an der Kirchlichen Hochschule Bethel. Die Autoren kennzeichnen ihr Werk als „Essay“. Dem entspricht der reduzierte Verweisapparat und der am mündlichen Vortrag orientierte Stil. Auf weiterführende Literaturhinweise und ein Literaturverzeichnis wurde verzichtet.

Die dem Buch zugrunde liegende Idee ist an sich hervorragend. Einer fortlaufenden Analyse eines biblischen Zentraltexes werden vertiefende systematisch-theologische Kapitel zu einzelnen Sachfragen sowie Interpretationsansätze verschiedener Personen aus der Kirchengeschichte an die Seite gestellt. Eigene Kapitel sind Ragaz, Calvin, Zwingli, Luther, Franziskus von Assisi, Thurneysen und Barth sowie Bonhoeffer gewidmet. Dieser Dialog soll „helfen, in den wesentlichen Aussagen der Bergpredigt die Aktualität des Evangeliums zu entdecken“ (aus dem Vorwort).

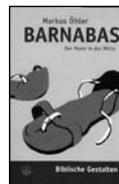
Die exegetischen Passagen bieten für alle Teile der Bergpredigt Texterläuterungen mit interessanten Überlegungen. Die Darstellung konzentriert sich auf den theologischen Ertrag für heutige Leserinnen und Leser. Allerdings tauchen weder religionsgeschichtliche Informationen auf, noch werden Überlegungen zu Verstehensbedingungen von antiken Texten geboten, was bei der Anlage dieses Buches eigentlich zu erwarten gewesen wäre. Eine Reflexion auf eine angemessene Auslegung vor dem Hintergrund des jüdisch-christlichen Dialogs fehlt ebenfalls, stattdessen werden in den Textauslegungen in der Absicht einer systematisierenden Darstellung der exegetischen Einzelfragen immer wieder Calvin und (seltener) Luther als Kronzeugen einer

angemessenen Auslegung herangezogen. Als Refrain durch die Auslegung aller Textteile zieht sich die These, dass es die Bergpredigt ermögliche, durch ihre Betonung der „Umsontheit“ der Liebe Gottes vom System des Tausches in den Geist der Gabe hinüberzuwechseln. Damit formuliere die Bergpredigt keine Ethik im klassischen Sinne, sondern enthalte den Appell, die Lebenseinstellung zu wechseln. Im Sinne der traditionellen evangelischen Unterscheidung gehöre sie deswegen nicht in den Bereich des „Gesetzes“, sondern des „Evangeliums“.

Die wirkungsgeschichtlichen Passagen stehen nur lose verbunden neben den exegetischen, wie es sich aus der Gattung Ringvorlesung wohl zwanglos ergibt. Auf diese Weise weitet sich der Blick von der Einzelanalyse der Textabschnitte immer wieder in anregender Weise auf die Wahrnehmung der gesamten Bergpredigt. Die Auswahl der theologischen Interpreten der Bergpredigt ist notwendigerweise begrenzt und konzentriert sich auf die reformatorische Theologiegeschichte. In der abschließenden Zusammenfassung blicken die Verfasser auf die unterschiedlichen Interpretationsansätze zurück und favorisieren dabei fast durchwegs die Auslegung Calvins.

Besonders hervorzuheben ist die didaktische Aufbereitung des Buches. In den exegetischen Teilen finden sich immer wieder Graphiken, die das Erläuterte visualisieren und so in der Regel eine hilfreiche Ergänzung sind. Die wirkungsgeschichtlichen Passagen werden durch steckbriefartige Biographien eingeleitet, und die Zentraltexen der behandelten Autoren sind gerastert unterlegt und so für die Arbeit in der Gemeinde oder Schule rasch zur Hand.

Fazit: Dem Buch liegt eine gute Idee zugrunde, die klar profilierte Einsichten zur Bergpredigt bietet und die Methodendiskussion im Neuen Testament durch eine interessante Facette bereichert, von der zu hoffen ist, dass sie weitere Autoren zu ähnlichen Projekten



animiert. *Olaf Rölver*
Markus Öhler, Barnabas. Der Mann in der Mitte.
 Biblische Gestalten 12.
 Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2005.
 205 S., € 14,80,

ISBN 3-374-02308-8.

Schon recht früh sahen sich die ersten christlichen Gemeinden in einer Auseinandersetzung, die viele Teile des Neuen Testaments beeinflusste. Die ersten Christen waren Juden, jedoch erwies sich ihre Botschaft auch für Heiden attraktiv. Somit war ein Konflikt vorprogrammiert: Sollten die heidnischen Anhänger Jesu zum Judentum übertreten, oder konnten sie ihren Glauben an Jesus auch ohne jüdisches Gesetz und Tradition ausüben? Die Antworten im NT sind äußerst unterschiedlich. Auf der einen Seite predigte Paulus ein Evangelium, das sich radikal vom jüdischen Gesetz löste, auf der anderen Seite finden sich Zeugnisse wie das des Matthäusevangeliums oder des Jakobusbriefes, die von einer Treue zur jüdischen Tradition erzählen. Im NT ist Barnabas eher eine Randfigur, doch Markus Öhler zeichnet ein relativ genaues Bild eines Mannes, der den Kompromiss zwischen den Fronten verkörperte. Er war ein Jude, treu seiner Tradition, doch er war auch der Mann, der die Bekehrung des Paulus ernst nahm und ihn in den Kreis der Apostel einführte. Und schließlich zerbrach seine Freundschaft und Zusammenarbeit mit Paulus nicht nur an der Solidarität des Barnabas mit Johannes Markus, sondern auch an der Frage der Tischgemeinschaft zwischen jüdischen und heidnischen Christen in Antiochien. Markus Öhler erweist sich als guter Biograph des Mannes in der Mitte zwischen Judenchristen und Heidenchristen. Im Jahr 2003 legte er eine wissenschaftliche Monographie über Barnabas vor; der vorliegende Band fasst die Forschungsergebnisse auf eine gut ver-

ständige und leicht lesbare Art zusammen. Auch einige Abbildungen unterstützen die Verständlichkeit des Buches. Trotzdem wird an Schlüsselstellen wie dem antiochenischen Streit zwischen Paulus auf der einen und Petrus und Barnabas auf der anderen Seite immer wieder deutlich, dass Öhler fundiert argumentiert und erfolgreich der Gefahr widersteht, einen einfachen Stil durch eine Vereinfachung der Probleme zu erreichen. So ist beispielsweise die Darstellung des Konflikts zwischen Barnabas und Paulus auf mehreren Etappen vorbildlich.

Das Buch unterteilt sich in drei Abschnitte. Nach einer Einführung widmet sich Öhler der Darstellung der historischen Person des Barnabas. Der letzte Teil ist der Wirkungsgeschichte der Figur gewidmet. Die Einleitung enthält kurze Vorbemerkungen zur Person des Barnabas, danach wird der historische und geographische Rahmen skizziert.

Die Darstellung selbst gibt zunächst ein Porträt des Barnabas, wie es die neutestamentliche Tradition zulässt. Dabei nimmt Öhler die Gelegenheit wahr, eigentlich simple Dinge wie die Namen Josef und Barnabas, seine levitische Abstammung oder seine zypriotische Herkunft, oder auch den Verkauf des Ackers zu kleinen Vignetten zu formen, die einen guten Einblick in die Welt des NT zulassen. Es sind solche Details, die dann eine Verortung des Barnabas zwischen den beiden Gruppen der Jerusalemer Gemeinde zulassen, und die seine spätere Sympathie für Paulus und die paulinische Mission erklären. Die Distanz zu den Jerusalemer Aposteln wird dann deutlich, wenn Paulus sich selbst und auch Barnabas in 1 Kor zu Aposteln erklärt. Wichtigstes Kriterium für das Apostelamt ist die Begegnung mit dem Auferstandenen. Wenn Paulus das für sich selbst in Anspruch nimmt, dürfte es wohl auch für Barnabas gegolten haben.

Vor diesem Hintergrund entfaltet Öhler erst die Zusammenarbeit und dann den

Konflikt zwischen Barnabas und Paulus. War Barnabas in der Jerusalemer Gemeinde nicht bereit, eine restriktive jüdisch-traditionelle Bewegung zu unterstützen, kann er sich schließlich auch nicht der radikalen paulinischen Position von der Freiheit vom Gesetz verschreiben. Es ist interessant, dass das NT Barnabas genau an der Stelle des Konflikts mit Paulus aus den Augen verliert. Überraschend ist es deswegen, weil es genau eine solche Kompromissbereitschaft ist, die letztlich zwischen den Konfliktparteien vermittelte. In der Apostelgeschichte ist der Streit schon beigelegt, und gerade deshalb eignet sich Barnabas nicht nur als historische Person in einer Erzählung, sondern auch, wie Öhler ausführt, als eine Erzählfigur mit Vorbildfunktion für die Leser der Apostelgeschichte.

In der Wirkungsgeschichte geht Öhler den Spuren nach, die Barnabas durch die Zeiten hindurch hinterlassen hat. Dabei wird deutlich, dass in der frühen Kirche die Rolle des Barnabas durchaus wichtig war. Er wurde gelegentlich als Verfasser des Hebräerbriefes angenommen, ihm wird ebenfalls der Barnabasbrief und ein Barnabasevangelium zugeschrieben. Bald rankten sich auch Erzählungen um ihn, die ihn als Jesusjünger bezeichneten, und die ihn später mit Mailand in Verbindung brachten. Auch dezidiert judenchristliche Schriften wie die Pseudoklementinen machen von der Figur des Barnabas Gebrauch und rücken ihn stark in die Nähe des Petrus. Barnabas war also nicht nur in seinem Leben ein Mann der Mitte, er blieb es auch als literarische Figur im frühen Christentum.

Öhler wendet sich dann den Reformatoren Luther, Calvin und Zwingli zu, erwähnt kurz den Barnabiten-Orden, und beschreibt dann die Barnabasrezeption in der Kultur des 20. Jahrhunderts anhand der Kathedrale Sagrada Familia von Antoni Gaudi in Barcelona, von Filmen, Musik und Kinderbibeln. Literatur- und Abbildungsverzeichnisse beschließen den Band. Wissenschaftler

mögen Öhlers Monographie vorziehen. Doch für alle Interessierten bietet Öhler viel Information auf kleinem Raum. Barnabas erlaubt einen Blick auf die Probleme der frühchristlichen Kirchen, aber auch deren Lösungen. Es ist dem Buch zu wünschen, dass viele diesen Blick riskieren. *Boris Repschinski SJ*



Rudolf Mosis, Welterfahrung und Gottesglaube. Drei Erzählungen aus dem Alten Testament, Echter-Verlag, Würzburg 2004, 220 S., € 25,-,

ISBN 3-429-02631-8

Drei alttestamentliche Erzählungen werden ausgelegt: die Jonageschichte, die Erzählung von der Gotteslade und die Juditgeschichte. In jeder der drei Erzählungen geht es um das Verhältnis des Gottesvolkes zu anderen Menschen und Völkern: zu den heidnischen Seeleuten und den Menschen der heidnischen Großstadt „Ninive“ im Jonabuch; zur überlegenen Macht der „Philister“ in der Ladegeschichte; zum sich selbst vergottenden Weltstaat „Nebukadnezar“ im Juditbuch. Die Auslegung erschließt die Botschaft der Erzählungen für die gegenwärtige Situation von Kirche und Welt. *Dieter Bauer*



Erich Bosshard-Nepustil, Vor uns die Sintflut. Studien zu Text, Kontexten und Rezeption der Fluterzählung Genesis 6-9

(BWANT 165), Kohlhammer Verlag, Stuttgart 2005, 336 S., € 45,-, ISBN 3-17-018557-8

Diese wichtige Studie führt vorhandene Ansätze zur Auslegung der biblischen Sintflutgeschichte fort und versucht daneben neue Sichtweisen auf den Text zu etablieren. So wird in neuer Weise eine

Für die Praxis

synchrone Wahrnehmung der ganzen Erzählung durch ihre Gliederung in die Hauptteile Gen 6,5-8,19 und 8,22-9,17 geprägt: Als dominantes Merkmal kehrt in jedem Teil die Abfolge von Gottes Beschluss „bei sich“ und seinem anschließenden Wirken „nach außen“ wieder. Die Erklärung der Textentstehung geht von den bekannten zwei Textschichten aus, versucht aber auch einen Forschungstrend der letzten fünfzehn Jahre auszubauen: Der Trend (federführend J. L. Ska, *El relato del diluvio: EstB 52 [1994] 37-62*) betrifft die Textschicht, die einst unter dem Namen „Jahwist“ bekannt war und in den letzten Jahrzehnten meist einfach nur noch „Nichtpriesterschrift“ genannt wurde: Erich Bossard-Nepustil siedelt diese Schicht im 5.-4. Jahrhundert an und stellt sie als redaktionelle Ergänzung der älteren, exilisch-nachexilischen Priesterschrift dar. Auf neue Weise geht die Studie den Texten im Alten Testament nach, welche die beiden Schichten bereits voraussetzen oder die sich auf Gen 6-9 beziehen. Hierzu werden eine Fülle von Beobachtungen und Thesen geliefert. Beispielsweise seien die nicht-priesterschriftliche Fluterzählung und die dazugehörigen Teile der Urgeschichte als „hermeneutischer Schlüssel“ für anschließende größere Textpassagen bis ins zweite Buch der Könige hinein konzipiert. Eine spätere Rezeption der Fluterzählung hingegen finde sich in Jes 24-27 und diene dort zur Deutung der „geschichtlichen Konstellation“ (S. 268), in der die Verfasser dieses Jesajatextes lebten und die sie erwarteten. Das Buch bereichert die Bibelauslegung vor allem durch seine sehr interessanten Fragestellungen.

Norbert Clemens Baumgart



Marie-Luise Langwald, Isolde Niehüser, Heilige Frauen.

FrauenGottesDienste. Modelle und Materialien. Bd 20, Schwanenverlag Ostfildern und Klens-Verlag Düsseldorf 2006, 88 S., € 8,80, ISBN 3-7966-1259-8

Der 20. Band dieser praxisorientierten Reihe befasst sich mit dem Thema „Heilige Frauen“, um „die Frauen in den Blick zu nehmen, die seit der Zeit der Urkirche Kirche und Welt geprägt haben (9)“.

Teil I stellt fünf beispielhafte Gottesdienstformen aus und für die Praxis vor: zusätzlich zu Biographie, Lebenswerk und Grundgedanken bekannter heiliger Frauen haben die Verfasserinnen Gottesdienste über zwei Frauen ausgewählt, die in unserer Zeit zu „Heiligen Frauen“ geworden sind. Spannend und vielfältig ist darüber hinaus die Art und Weise, wie diese heiligen Frauen im Gottesdienstverlauf aufgegriffen werden, wie ihr Leben und ausgewählter biblischer Text in einen Dialog treten und die Aktualität des Evangeliums sichtbar wird. Ob in Form eines Interviews, einer Dialogpredigt, ob Fürbitten Zitate aufgreifen, ob mit Gesten oder Symbolen (Perlen) – alle Methoden können gut auf weitere Heilige Frauen in anderen Gottesdiensten übertragen werden.

Teil II birgt eine themenorientierte Auswahl von Texten und Zitaten weiterer heiliger Frauen, knapp gehalten und deshalb brauchbar in der Praxis der Frauenarbeit.

Im Teil III „Werkstatt Gottesdienst“ wird das Murren des Volkes Israel in der Wüste aktualisiert, in konkreten Formulierungen von den Anwesenden ausgesprochen und in Evangelium, Predigt und Fürbitten verknüpft mit Joh 2 – ein

geglückter Entwurf.

„Stichwort Liturgie“, Lieder und eine Buchbesprechung runden auch diesen Band der Reihe ab.

FrauenGottesDienste Band 20 zeigt deutlich, dass sich diese Reihe in Aufbau und Inhalt bewährt. Die Vorschläge sind sowohl von der Sprache wie vom Vorbereitungsaufwand für Frauengruppen in Verband und Gemeinde gut zu übernehmen. Einzig würde ich mir neben dem Liedverzeichnis auch ein Textverzeichnis und aus der „Werkstatt Gottesdienst“ ein Themenverzeichnis als Nachschlagehilfe wünschen.

Barbara Janz-Spaeth



Georg Bubolz, Akzente Religion 3.

Jesus begegnen – Methodenhandbuch,

Düsseldorf 2005,

192 S., € 18,-,

ISBN 3-491-78484-0

Das vorliegende Buch wird eine große Hilfe für alle LehrerInnen sein, die mit dem Schülerbuch „Akzente“ in der Oberstufe arbeiten. Hier finden sie Hinweise auf das didaktische Konzept des breiten Lehrwerkes und viele nützliche Materialien zu den Bildern und Texten des Buches. Neben biographischen Angaben zum Autor bzw. Künstler werden vielfältige Interpretationsanregungen und kurze methodische Hinweise geboten. Zum letzten Punkt hätte man sich von einem Methodenhandbuch vielleicht mehr versprochen, sodass es sich hier eher um ein klassisches Lehrerhandbuch zu einem Unterrichtswerk handelt. Als solches kann es die Arbeit des Religionslehrers aber anregen und erleichtern. Theologisch und didaktisch ist es auf der Höhe der Zeit. Zudem bietet es einen guten Zugriff auf die unterschiedlichen Materialien und viele aktuelle

Zusatzinformationen. Besonders gefallen wird die gründliche Auseinandersetzung mit Bildern aus unterschiedlichen Epochen der Kunstgeschichte, sodass man wünschen möchte, dass diese Vielfalt möglichst viele KollegInnen ermutigt, es mal wieder mit Bildern im Religionsunterricht zu versuchen. Um den Unterrichtenden nicht alle vorbereitende Arbeit abzunehmen, hat der Autor wohl auf Hinweise auf Filme zum Thema verzichtet.

Konzipiert ist das Werk natürlich für ReligionslehrerInnen, aber vielleicht möchten ja auch interessierte Zeitgenossen einmal einen Einblick gewinnen, wie heutige SchülerInnen im Religionsunterricht der Oberstufe „Jesus begegnen“ sollen.

Karl-Werner Peitzmann



Claudia Hofrichter, Elisabeth Färber, Ich glaube. Arbeitshilfe zur Firmvorbereitung. 11 Gruppentreffen – Anregungen

zur Taufvorbereitung Jugendlicher – Modelle für Gottesdienste, Kösel Verlag, München 2005, 108 S., € 9,95, ISBN 3-466-36675-5

Die vorliegende „Arbeitshilfe zur Firmvorbereitung“ ist eine Ergänzung der ebenfalls von den beiden Autorinnen (gemeinsam mit Wilfried Vogelmann) verfassten Bücher „Ich glaube. Handreichung zur Firmvorbereitung“ und „Ich glaube. Jugendbuch zur Firmvorbereitung“ (München: Kösel 2001). Die Arbeitshilfe bietet minutiös ausgearbeitete Verlaufspläne für elf Gruppentreffen vom Start der Firmvorbereitung bis zu einem Nachtreffen nach der Firmung. Die Treffen sind inhaltlich entlang des Credo konzipiert und in der vorgeschlagenen Form mit dem „Jugendbuch zur Firmvorbereitung“ zu bestreiten. Für die Auseinandersetzung mit den Elementen des Glaubensbekenntnisses werden unterschiedliche

methodische Zugangsweisen gewählt, einige Male wird auch mit biblischen Texten gearbeitet (v.a. Evangelien, Psalmen). Zu jedem Treffen gibt es eine kurze thematische Einführung, formulierte Ziele und Hinweise auf weiterführende Aspekte in der „Handreichung zur Firmvorbereitung“. Um den Zusammenhang von „Katechese und Liturgie“ zu verdeutlichen, werden sieben liturgische Feiern in enger inhaltlicher Verzahnung mit den Firmtreffen vorgeschlagen. Auch diese sind genau entworfen, und Firmbegleiter/innen können die meisten Feiern selbst leiten, weil sie keinen Priester erfordern. Eine Feier ist mit „Die Heilige Schrift in die Hand nehmen“ überschrieben. Außerdem finden sich in der „Arbeitshilfe zur Firmvorbereitung“ noch Hinweise zur Taufvorbereitung Jugendlicher im Zusammenhang mit der Firmvorbereitung und Anregungen für „Projekte auf dem Firmweg“.

Die detaillierte Materialsammlung eignet sich gut als Unterstützung für Firmbegleiter/innen, die dem prinzipiellen Konzept der Autorinnen zustimmen.

Elisabeth Pernkopf



Ingo Baldermann, Fürchtet euch nicht – Die Passions- und Ostergeschichte

für Kinder, Patmos Verlag, Düsseldorf 2003, 66. S., € 14,90, ISBN 3-

491-79719-5

Was erwartet Kinder, die dieses Buch geschenkt bekommen? Zunächst ein schön gestalteter, farbiger Einband, der kindliches Interesse wohl zu wecken vermag. Die Texte von Ingo Baldermann begleiten Bilder von Isabella Gresser, die gelegentlich Szenen des Textes veranschaulichen, häufiger aber einzelne Symbole besonders hervorheben.

In den Erzähltext hinein webt Baldermann unaufdringlich Hintergrundin-

formationen zum besseren Verständnis der biblischen Geschichten: Die Kinder erfahren etwas über Geographie, Politik und vor allem über das Judentum zur Zeit Jesu. So wird Jesus ganz selbstverständlich eingebunden in die Befreiungs- und Hoffnungsgeschichten Israels.

Man mag bedauern, dass Baldermann zur Veranschaulichung des Wirkens Jesu mit Bartimäus, Zachäus und dem barmherzigen Samariter gerade diejenigen ausgewählt hat, die Kindern häufig im schulischen und kirchlichen Unterricht begegnen. Doch findet der Autor immer wieder originelle Wendungen, um scheinbar Altbekanntes darzustellen. Gerade in den Abweichungen und Ergänzungen zum biblischen Text bietet Baldermann den Kindern behutsam neue Zugänge und regt sie somit zu eigenem Nachdenken an: Vielleicht wollte der „blinde“ Bartimäus das Elend um sich herum nicht mehr sehen? Vielleicht hat Jesus am Ende auch etwas vom reichen Zachäus gelernt? War der Einzug in Jerusalem ein richtiges Kinderfest, bei dem vor allem die Kinder laut sangen und Hosanna riefen?

Die größte Überraschung bietet das Buch jedoch am Schluss: Es endet nicht mit den klassischen Erscheinungsgeschichten der Evangelien, sondern schildert, ausgehend von der Botschaft des Engels am Grab „Er geht vor euch her nach Galiläa, dort werdet ihr ihn sehen“, den Weg der Jünger nach Ostern. Aus Angst und Zweifel heraus finden sie in den Erzählungen vom Seewandel und von der Speisung der 5000 zu einer neuen Gemeinschaft mit Jesus.

Könnte die Suche nach einer solchen Erfahrung nicht vielleicht einen guten Gesprächsanlass für lesende Kinder und mitlesende Erwachsene bieten?

Karl-Werner Peitzmann

Biblische Umschau

■ Hieronymus in Betlehem

Zwischen Askese und Bibelwissenschaft

Für Mitglieder und Freunde des Kath. Bibelwerks findet in der Diözese Regensburg am 30. September 2006, 9.15 Uhr–16.00 Uhr, Ort: Pfarrheim in Zeitlarn, ein diözesaner Bibeltag mit Präsentation der neuen Olivenholzfigur des Hl. Hieronymus aus Betlehem statt.

Der Hl. Hieronymus gilt als Patron der Bibelkreise, der Bibelarbeit, der Bibelübersetzer, der Bibliothekare, der Buchhändler, all jener also, die sich mit der Bibel beschäftigen. Er achtet als Patron auch auf Schüler, Studenten, Lehrer, Gelehrte und Theologen.

Es lohnt sich also, diesen großen lateinischen Kirchenlehrer mit einem diözesanen Bibeltag an seinem Namenstag (!) zu würdigen. Ist er doch der große Bibelübersetzer, der das Alte Testament aus dem Hebräischen und Griechischen und das Neue Testament aus dem Griechischen übertragen hat. Eine Übersetzung, die bis zur Liturgiereform des II. Vaticanums fast 16 Jahrhunderte in der katholischen Kirche gültig blieb.

Vielleicht schafft es Hieronymus sogar, am Ende auf Ihrem Schreibtisch oder in der Mitte Ihres Bibelkreises in Gestalt einer Olivenholzfigur aus Betlehem präsent zu bleiben. Wir konnten nämlich einen christlichen Künstler aus Betlehem beauftragen, in seiner Olivenholzmanufaktur einen wunderschönen „St. Hieronymus“ in Olivenholz zu fassen und ihn in Serie gehen zu lassen. Sogleich ist dieser Auftrag auch ein Beitrag zur Sicherung von christlichen Arbeitsplätzen in Betlehem.

Motivvorlage der Schnitzfigur ist die Plastik im Kreuzgang der St. Katharinenkirche neben der Geburtskirche in Betlehem.

Ablauf

- 9.15 Uhr **Laudes** zum Festtag des Hl. Hieronymus
9.30 Uhr Vortrag: **Lebenswerk des großen Kirchenlehrers. Ein Überblick**
10.15 Uhr **Leben und Wirken in Betlehem und im Hl. Land** (mit aktuellen Bildern)
11.00 Uhr Pause
11.15 Uhr **Präsentation der Olivenholzfigur, des Künstlers und seiner Manufaktur** (aus Betlehem)
12.00 Uhr Mittagessen
13.00 Uhr **Gruppengespräch: Wie Hieronymus die Schrift auslegt.**

Gruppe 1: Übersetzungsprinzipien anhand konkreter Textbeispiele

Gruppe 2: Lektüre seiner Briefe

Gruppe 3: Lektüre seiner Kommentare zu biblischen Büchern in deutscher Übersetzung

Gruppe 4: Lektüre seiner Homilien (Die Texte werden im Vorfeld per mail od. Post zur Vorbereitung zugestellt)

14.00 Uhr Vortrag: **Bibelauslegung bei Hieronymus**

15.00 Uhr **Hl. Hieronymus in der darstellenden Kunst.** Eine Powerpointpräsentation

ca. 16.00 Uhr Ende

Anmeldung: Diözesanstelle Kath. Bibelwerk, Dr. Reinhold Then, Obermünsterplatz 7, 93047 Regensburg, E-Mail: Dr.Then@t-online.de, Tel.: 0941-63042-49, Fax 0941-63042-53

■ Erfahren – verstehen – glauben

Grundkurs Bibel in Schmerlenbach (Diözese Würzburg)

„Leben mit der Bibel“ hieß das Leitwort eines Bibelintervallkurses von September 2004 bis Juli 2005 im Bildungshaus Schmerlenbach.

Die Motivation zu dem Kurs war die Erfahrung, dass in vielen Gemeinden und Gremien Bibel nach wie vor ein Schattendasein fristet, dass die Ergebnisse der Bibelwissenschaften nur spärlich an die Basis gelangen und dort noch immer Distanz und Scheu gegenüber biblischen Texten herrschen. Aber auch der spürbare ‚Hunger nach Gottes Wort‘, nach Verstehen und spiritueller Vertiefung im eigenen Leben ließ uns dieses Angebot entwickeln.

Überraschenderweise war der Kurs gefragter als erwartet. Die 22-köpfige Teilnehmergruppe schließlich setzte sich aus 6 Männern und 16 Frauen im Alter zwischen 30 und 75 Jahren zusammen.

Im Leitungsteam fanden sich Theologen mit unterschiedlichem beruflichem Hintergrund: ein Bildungreferent-Ehepaar mit Erfahrungen in der Bibelpastoral in Bolivien, ein Priester mit wissenschaftlich-akademischem Hintergrund, ein Pastoralreferent (zugleich Gestaltpädagoge) und eine Gemeindefereferentin mit bibelpastoralen Erfahrungen aus Ecuador. Fruchtbar wur-

de dies vor allem in einer Vielfalt der Arbeitsweisen bei den jeweiligen Kurselementen.

Unser Anliegen war es, den Teilnehmenden ein tieferes Verständnis biblischer Schriften zu ermöglichen und mit ihnen wichtige biblische Themen und geschichtliche Zusammenhänge zu erarbeiten. Zugleich ging es uns um kreative Zugänge, um persönliche Auseinandersetzung und spirituelle Erfahrung und Kontextualisierung in der Gegenwart. Lernziel des Kurses war das selbstständige Lesen und Verstehen biblischer Texte, um sie auch anderen erschließen zu können. Da sich zentrale Themen wie „Wahrheit und Offenbarung“, „Gott und die Geschichte“, „Gesetz und Gerechtigkeit“ durch die ganze Bibel ziehen, entschieden wir uns für ein themenorientiertes Konzept, das alt- und neutestamentliche Texte in Beziehung zueinander setzte und miteinander verzahnte. Die Bibel unter diesen Gesichtspunkten ‚quer‘ zu lesen war ein Versuch, der überraschende Perspektiven auftrat und eine wichtige Erkenntnis verstärkte: Es ist wirklich *eine* Bibel!

In der Lernbilanz rangierte diese Horizonterweiterung ganz oben: Die TeilnehmerInnen verloren die Scheu vor dem AT und erkannten, wie sehr neutestamentliche Aussagen vor dem historischen und hermeneutischen Hintergrund des AT und der jüdischen Tradition gelesen und verstanden werden müssen. An dieser Stelle zeigte sich großer Nachholbedarf: Arbeitsweisen und Ergebnisse der Bibelwissenschaften sind an der Basis kaum geläufig und verunsicherten anfangs so manchen.

Als Fazit bleibt festzustellen, dass in einer Zeit der Instant-Bildungs-Events ein längerer Intervallkurs a) gefragt ist, b) die große Chance bietet, mit anderen gemeinsam intensiver zu arbeiten und tiefer greifende Erkenntnisse zu bewältigen und c) das Interesse an Weiterarbeit vorhanden ist: Bibelseminare sind gefragt!

Dr. Ursula Silber

■ **Jerusalem, Stadt zum Erlernen des Friedens in der Welt**

Ohne Frieden in Jerusalem gibt es keinen Frieden im Nahen Osten. Ohne Frieden im Nahen Osten und ohne friedliches Miteinander der drei abrahamitischen Religionen gibt es keinen Frieden in der Welt. Dem Weltfrieden kommen wir näher, wenn Jerusalem die Weltgemeinschaft als internationale Stadt zum Erlernen des Friedens empfangen darf. Das Lassalle-Institut führt im Tagungszentrum Lassalle-Haus im Herzen der Schweiz alle zwei Jahre eine internationale Konferenz

zu dieser Thematik durch. Eingeladen werden Verantwortliche aus Religion, Politik, Wirtschaft, Bildung, Gesundheit und Kultur aus Israel, Palästina und anderen Teilen der Welt. Die Tagungen wollen das Bestreben unterstützen, verschiedene Friedensimpulse Wirklichkeit werden zu lassen.

Bei Interesse an der Arbeit oder den Tagungen des Lassalle-Instituts wenden Sie sich bitte an:

Lassalle-Institut, Bad Schönbrunn,

CH-6313 Edlibach/Zug,

Tel.: +41 (0) 41 757 14 78, Fax: +41 (0) 41 757 14 15,

E-Mail: info@lassalle-institut.org,

www.lassalle-institut.org

■ **Über 1100 Jahre alte Bibeldichtung entdeckt**

In den Beständen der Universität Leipzig ist ein mehr als 1100 Jahre alter Text aus dem „Heliand“-Epos entdeckt worden. Das Fragment in altniederdeutscher Sprache, das zu der frühmittelalterlichen Nachdichtung der Evangelien gehört, stammt vermutlich aus dem 9. Jahrhundert. Der Fund ist damit mehr als hundert Jahre älter als die einzige bislang bekannte Überlieferung, die sich in einer Handschrift aus dem späten 10. Jahrhundert im Britischen Museum befindet. Der Text erzählt die Geschichte von den Frauen, die das Grab Jesu Christi verlassen vorfinden. Der Verfasser des „Heliand“ sei zwar anonym, habe aber offensichtlich im 9. Jahrhundert in Norddeutschland gelebt, heißt es. Dort wurde damals Altniederdeutsch und Altsächsisch gesprochen. Aufgespürt wurde das Fragment den Angaben zufolge im Magazin der Sondersammlung „Bibliothek Albertina“ der Universität. Ein vergleichsweise unscheinbarer Band des 17. Jahrhunderts sei mit dem beschriebenen Pergamentblatt eingebunden gewesen. Möglicherweise gehöre das Fragment zu einer Handschrift, die die Reformatoren Martin Luther und Philipp Melancthon noch vollständig vor Augen gehabt hätten. Damit sei der Leipziger Fund nicht nur für die Germanistik eine Sensation, erklärte der Sprachhistoriker Hans Ulrich Schmid.

■ **2000 Jahre alte Septuaginta erstmals ins Deutsche übersetzt**

Der gesamte Text der Septuaginta, der Hebräischen Bibel in griechischer Sprache, ist neu ins Deutsche übersetzt worden. Vorgestellt wurde das abgeschlossene Projekt „Septuaginta Deutsch“ auf einer internationalen Tagung vom 20. bis 23. Juli in Wuppertal.

„Septuaginta“ (lateinisch „70“) bezeichnet die griechische Übersetzung der hebräischen heiligen Schriften aus dem dritten bis ersten vorchristlichen Jahrhundert. Zu ihrem Namen kam sie laut Initiator Prof. Kraus durch eine Legende, nach der 70 oder 72 Übersetzer in Alexandria in 72 Tagen die Hebräische Bibel ins Griechische übertrugen, weil die Juden in Ägypten die damalige Weltsprache Griechisch sprachen und nicht mehr Hebräisch. Als Kürzel für die Septuaginta werden oft die lateinischen Ziffern für 70 verwendet: LXX.

Das interkonfessionelle und interdisziplinäre Projekt stellt eine „Pionierarbeit“ dar. Die 53 Bücher des griechischen Alten Testaments, zu dem eine Anzahl von Büchern gerechnet wird, die nicht zum erst im zweiten Jahrhundert nach Christi Geburt festgelegten hebräischen Kanon gehören, sind von etwas mehr als 80 Fachleuten, darunter 17 Frauen, in ehrenamtlicher Arbeit in lesbares Deutsch übersetzt und wissenschaftlich erläutert worden. Für jedes Buch gab es nach Auskunft von Kraus einen Spezialisten, der eine Übersetzergruppe leitete. Die Gruppe beriet sich bei regelmäßigen Treffen und diskutierte über Unstimmigkeiten und Probleme bei der Übersetzung.

Die Hebräische Bibel und deren griechische Übersetzung weichen nicht nur in der Zahl der Bücher, sondern auch in einigen Formulierungen voneinander ab. Die damaligen Übersetzer brachten die philosophischen Vorstellungen und wissenschaftlichen Erkenntnisse ihrer Zeit mit in die Texte ein. So steht im hebräischen Bibeltext z.B. in Jesaja 7,14, dass eine „junge Frau“ ein Kind gebären werde, während in der griechischen Übersetzung des Prophetenbuchs von einer „Jungfrau“ die Rede ist und damit eine in der griechischen Philosophie existierende Vorstellung einer Gottesgeburt durch eine Jungfrau mitdenkt. Der Evangelist Matthäus hat sich in seiner Deutung der Geburt Jesu auf die Septuaginta bezogen und daher auch diese Formulierung übernommen.

Die Autoren des Neuen Testaments orientierten sich an den Texten der Septuaginta. Später wurde für das Christentum jedoch die lateinische Übersetzung gebräuchlich. *Monika Lissok*

■ **Betlehem braucht Baby Hospital**

Einen neuen Patientenrekord vermeldet die Kinderhilfe Betlehem auf ihrer Generalversammlung in Freiburg. Im vergangenen Jahr haben die Ärzte im Caritas Baby Hospital erstmals mehr als 30.000 Kinder ambulant und stationär behandelt. „Diese Zahlen spiegeln

die wachsende Not in Palästina, das ohne Hilfe von außen die medizinische Grundversorgung von Kindern nicht gewährleisten könnte“, sagte Dr. Hiyam Marzouqa, neue Chefärztin im Baby Hospital. Gemeinsam mit weiteren Gästen aus Betlehem schilderte sie den Mitgliedern des Hilfswerks die beunruhigende Lage vor Ort.

Alle Gäste aus Betlehem bestätigten die wachsenden Probleme, die den Alltag der Menschen am Geburtsort Jesu erschweren. Psychologe Dr. Michael Sansur beschrieb in seinem Gastvortrag die zunehmende Gewalt in der Gesellschaft. Das Gefühl, permanent eingeschlossen zu sein, und die verlorene Hoffnung auf eine Zukunft sind für Sansur wichtige Ursachen für die Aggressionen der Erwachsenen, die sich zunehmend nach innen richten. „Die Gewalt gegen sich selbst oder gegen die eigene Familie nimmt zu“, stellt Sansur fest.

Die wirtschaftliche Not in Betlehem ist beängstigend und wird durch die politische Stagnation weiter verschärft. Edward Dabdoub, Verwaltungsdirektor des Caritas Baby Hospitals, sagte über die aktuelle Situation: „Es ist kein Krieg, aber auch kein Frieden“. Unter diesen Umständen könne sich Palästina aus eigener Kraft nicht entwickeln. Die Ausgaben für die medizinische Versorgung stehen bei den meisten Familien schon lange nicht mehr oben auf der Prioritätenliste. Das tägliche Überleben müsse als Erstes gesichert werden, erklärte Dabdoub. „Gesundheit wird immer mehr zu einem Luxus.“ Das Caritas Baby Hospital stellt sich dieser Entwicklung entgegen, weil es alle Kinder unabhängig von Religion, Nationalität und sozialer Herkunft behandelt. „Die durch Spenden ermöglichte Arbeit ist ein Zeichen der Solidarität“, stellte Präsident Michael Schweiger fest. „Für die Menschen ist diese Hilfe heute mehr denn je unverzichtbar.“

Weitere Informationen und Spenden für die Kinderhilfe Betlehem:

Geschäftsstelle: Anna Beck, Kinderhilfe Bethlehem, Winkelriedstr. 36, CH-6002 Luzern, Tel. +41 (0)41-429 00 00, Fax +41 (0)41-429 00 01, E-Mail: a.beck@khh.ch

Kinderhilfe Bethlehem
im Deutschen Caritasverband e.V.,
Linda Tenbohlen, Karlstr. 40, 79104 Freiburg,
Tel. +49 (0)761-200 314, Fax +49 (0)761-200 426,
E-Mail: kbh@caritas.

Schweizerisches Katholisches Bibelwerk

■ Erstes Schweizer Bibliodrama-Symposion

„DAS Bibliodrama gibt es nicht“ war eine der zentralen Erkenntnisse des Bibliodrama-Symposions, das vom 11. bis 13. Mai 2006 stattfand. Bibliodrama gibt es nur in der Vielfalt verschiedener „Schulen“ mit ihrer bunten Palette von Methoden und Arbeitsformen. Die 37 Teilnehmerinnen und Teilnehmer des Symposions hatten die einmalige Gelegenheit, in einer gleich bleibenden Gruppe zum immer gleichen Bibeltext vier verschiedene Formen von Bibliodrama kennenzulernen. Das Symposion forderte also die Bereitschaft, sich immer neu auf komplexe Zusammenhänge einzulassen.

Ich habe das Bibliodrama-Symposion in verschiedenen Rollen erlebt. Als *Teilnehmer* im Spiel war ich der Jünger Natanael aus Kana und hatte ein Déjà-vu: „Das ist ja wie bei der Hochzeit zu Kana. Zuerst sind die Weinkrüge/Netze leer und plötzlich sind sie gefüllt. Ich bin dem Lebendigen ja schon früher begegnet.“

Als *Vertreter einer Bibliodramaschule* nach Andriessen/ Derksen habe ich das, was mitunter an dieser Form des Bibliodramas kritisiert wird – methodische Einfachheit, ja Kargheit, starke Rolle der Leitung, enge Verbindung von Lebens- und Spielraum – als besondere Stärke und Qualität erfahren. Eine Schnuppermöglichkeit bei der Ausbildung in dieser Form Bibliodrama besteht vom 27.-30.11. 2006 unter dem Titel „Aus dem Brunnen schöpfen“ (www.ifok.ch).

Als *Vertreter der Bibelpastoralen Arbeitsstelle* hat mich das Symposion darin bestärkt, Bibliodrama zu einem Schwerpunkt unserer Arbeit zu machen. Dabei steht die enge Verbindung von Bibel, Bibliodrama und Seelsorge im Vordergrund. Die nächsten Projekte sind Kurse zur Gottesdienstgestaltung mit bibliodramatischen Elementen in der Propstei Wislikofen (www.propstei.ch) sowie die Tagung: „Heute haben wir Unglaubliches gesehen“ (Lk 5,26). Impulse aus dem Bibliodrama für Seelsorge und Berufungspastoral im Oktober 2007 (www.kirchliche-berufe.ch).

Als *Mitglied des Organisationskomitees* bin ich froh, dass unser komplexes Experiment gelungen ist und sehr dankbar allen gegenüber, die sich für das Symposion engagiert haben. Vor allem die Workshopleitenden und das Personal der Propstei haben das Netz der lebendigen Erfahrungen gefüllt und auch vor dem Reißen bewahrt.

Peter Zürn

Österreichisches Katholisches Bibelwerk

■ P. Dr. Gottfried Vanoni SVD

ist am 25. April 2006 nach schwerer Krankheit im 59. Lebensjahr gestorben. Seit 1983 wirkte er als Professor für Alttestamentliche Bibelwissenschaft und Biblische Sprachen an der Theologischen Hochschule St. Gabriel. Von 1999 bis 2003 war er Vorsitzender der Arbeitsgemeinschaft der deutschsprachigen Alttestamentlerinnen und Alttestamentler. Bis zuletzt führte P. Vanoni den Vorsitz des Wissenschaftlichen Beirates des Österreichischen Katholischen Bibelwerks. Seine schwere Erkrankung traf ihn in den Vorbereitungen des Colloquium Biblicum Vindobonense 2005, an dem er nicht mehr teilnehmen konnte. Sein Tod hinterlässt eine große Lücke unter den BibelwissenschaftlerInnen. Seine Unansprechbarkeit in der Zeit seiner Krankheit ließ es leider nicht mehr zu, ihm persönlich für sein Wirken für das Wort Gottes zu danken.

■ Weihbischof DDr. Helmut Krätzl

feiert am 23. Oktober 2006 seinen 75. Geburtstag. Die Funktion als Referatsbischof für das ÖKB in der Österreichischen Bischofskonferenz hat er vor 20 Jahren übernommen. In seinen Veröffentlichungen, Vorträgen und Predigten steht die Bedeutung des Gotteswortes für das Leben der ChristInnen stets im Vordergrund, das er spannend und einladend zu verkündigen versteht. Als gefragter Firmspender sucht er intensiven Kontakt zu jungen Menschen. Sein Studienaufenthalt in Rom während des 2. Vatikanums macht ihn zu einem gefragten Zeitzeugen. Das ÖKB ist Weihbischof Krätzl für sein bibelorientiertes Lebensbeispiel und für sein Mitsorgen in guten und in schweren Zeiten zu großem Dank verpflichtet und wünscht ihm im Sinne seines Wahlspruchs „In der Kraft Gottes“ noch viele kraft-erfüllte Jahre durch den Segen Gottes.

■ 40 Jahre Österreichisches Katholisches Bibelwerk und 80 Jahre „Bibel und Liturgie“

wird am 21. Oktober 2006 mit einer Festmesse in der Stiftskirche von Klosterneuburg und mit einem Festakt, bei dem Diözesanbischof Dr. Wilhelm Egger, Bozen-Brixen, den Festvortrag halten wird, gefeiert. Das ÖKB wurde im Jahre 1966 ins Leben gerufen und im Stift Klosterneuburg angesiedelt, da dort der Chorbischof Pius Parsch bereits im Jahr 1950 das „Klosterneuburger Bibelapostolat“ gegründet hatte. Im Jahre 1926 erschien zum ersten Mal die Zeitschrift „Bibel und Liturgie“, die ebenfalls auf Pius Parsch zurückgeht.

Dr. Wolfgang Schwarz

Katholisches Bibelwerk e.V.

■ Stiftung „Bibel heute“

Inzwischen sind 168.000 Euro als Zustiftungen eingegangen. Zusammen mit dem Grundkapital verfügt die Stiftung so über 308.000 Euro. Wir haben die Stiftung gegründet, um mit ihr die Arbeit des Katholischen Bibelwerks e.V. zu fördern. Angesichts sinkender Zuschüsse aufgrund sinkender Kirchensteuereinnahmen wird das überlebensnotwendig sein.

Übrigens muss man auf Ideen kommen! Ein Mann hat zu seinem runden Geburtstag eingeladen und die Geburtstagsgratulanten gebeten, statt Geschenken etwas für die Stiftung „Bibel heute“ zu geben. Zur Nachahmung empfohlen!

Falls Sie etwas zustiften möchten, hier noch einmal die Kontonummer:

LIGA Bank eG, Kto 6 493 530, BLZ 750 903 00.

■ Bibelhilfe weltweit

Unsere beiden Spendenkonten „Bibelhilfe Osteuropa“ und „Bibelhilfe Dritte Welt“ sind inzwischen fast erschöpft. Wir haben uns entschieden, in Zukunft nur noch ein Spendenkonto für beide Projekte zu führen: „Bibelhilfe weltweit“.

Wir bitten Sie um Spenden für dieses Konto. Mit Ihrem Geld unterstützen wir zahlreiche Theologinnen und Theologen sowie theologische Bibliotheken auf der ganzen Welt z.B. mit einem Freiabo unserer Zeitschriften und auch mit Literatur. Das ist eine sehr wirksame Hilfe, die unmittelbar vor Ort umgesetzt wird. Das zeigt das Schreiben einer Ordensschwester aus Brasilien: „Ich erhielt heute – glänzend verpackt – vier kleine Bücher: Matthäus – Markus – Lukas – und Johannes entdecken/Lese- und Arbeitsbuch. Ich arbeite in Pfarre und Schule. Sehr nützlich. Bitte sagen Sie meinen Dank weiter an jene Personen die dazu beitragen.“

Wir halten es für sehr wichtig, dass wir solche kleinen Sendungen auch weiterhin finanzieren können und bitten Sie deswegen herzlichst um eine Spende. Konto: LIGA Bank eG, BLZ 750 903 00, Kto 64 51 551.

Bitte vergessen Sie nicht, bei Überweisungen hinzuzufügen: „Bibelhilfe weltweit“. Falls Sie sich der diesem Heft beiliegenden Zahlkarte bedienen, ist dort die Zweckbestimmung schon eingedruckt. Für Ihre Mithilfe danken wir Ihnen herzlich!

Franz-Josef Ortkemper

Impressum

Bibel und Kirche

Organ der Katholischen Bibelwerke in Deutschland, Österreich und der Schweiz, 61. Jahrgang, 3. Quartal 2006; ISBN 3-932203-15-1 oder 978-3-932203-15-2; ISSN 0006-0623; www.bibelundkirche.de

HERAUSGEBER: Dr. Franz-Josef Ortkemper, Dieter Bauer, Österr. Kath. Bibelwerk Klosterneuburg

REDAKTION: Dr. Michael Hartmann (verantw.), Dr. Bettina Eltrop, Barbara Leicht

REDAKTIONSKREIS: Dr. Ulrike Bechmann, Detlef Hecking, Dr. Konrad Huber, Dr. Franz-Josef Ortkemper, Dr. Reinhold Reck, Dr. Bettina Wellmann

GESTALTUNG: Klemens Olschewski Grafik

DRUCK: Georg Riederer Corona, 70176 Stuttgart

Auslieferung

DEUTSCHLAND: Katholisches Bibelwerk e.V., Postfach 15 03 65, 70076 Stuttgart, Tel. 0711/619 20 50, Fax 0711/619 20 77. Für Mitglieder des Katholischen Bibelwerks e.V. ist der Bezugspreis im Mitgliedsbeitrag enthalten (€ 22,00/für Schüler/innen, Studierende, Rentner/innen € 12,00, bei zusätzlichem Bezug von *Bibel heute* € 34,00/ermäßigt € 18,00).

ÜBERWEISUNGEN: Postbank Stuttgart 273 98 709 (BLZ 600 100 70); Liga Stuttgart 6 451 551 (BLZ 750 903 00)

AUSLIEFERUNG AN DEN BUCHHANDEL: Verlag Katholisches Bibelwerk, Silberburgstraße 121, 70176 Stuttgart.

Der Bezugspreis über den Buchhandel beträgt pro Einzelheft € 6,00, für das Jahresabonnement € 20,00 zzgl. Versandkosten.

ÖSTERREICH: Österreichisches Katholisches Bibelwerk, Stiftsplatz 8, 3400 Klosterneuburg, Tel. 02243/329 38-0, Fax 02243/329 38-39. Der Bezugspreis beträgt € 26,30, bei zusätzlichem Bezug von *Bibel heute* € 40,50, jeweils zzgl. Versandkosten. Ein Einzelheft kostet € 7,20, zzgl. Versandkosten. Bankverbindung: Bank Austria 639 196 302 (BLZ 12 000).

SCHWEIZ: Bibelpastorale Arbeitsstelle des SKB, Bederstraße 76, 8002 Zürich, Tel. 01/205 99 60, Fax 01/201 43 07. Für Mitglieder des SKB ist der Bezugspreis der Zeitschriften im Jahresbeitrag enthalten (sFR 40,00, Student/innen sFR 32,00, bei zusätzlichem Bezug von *Bibel heute* sFR 65,00, Student/innen sFR 55,00). Einzelheft: sFR 10,00 zzgl. Versandkosten. Postscheckkonto Zürich: 80-39108-5.

Bibel und Kirche erscheint vierteljährlich.

Eine Kündigung ist nur zum Jahresende möglich.

■ Veranstaltungen

■ Travenbrück

16.-20. Oktober 2006:
„Aus dem Vollen schöpfen ...!“
Kreative Bibelwoche für Familien
(Mechthild Graef, Hamburg,
Jens Ehebrecht zum Sande, Kiel)
Anmeldung:
Haus St. Ansgar, Kloster Nütschau,
Schlossstr. 26, 23843 Travenbrück, Tel.
04531-5004-140, Fax 04531-5004-100;
E-Mail: termine@haus-sankt-ansgar.de

■ Hildesheim

7. Oktober 2006:
Schnuppertag Bibliodrama
(Dr. Egbert Ballhorn, Ludger Holle)
14. November 2006:
Die Apostelgeschichte.
Vorbereitungstag für die Ökumenische
Bibelwoche (Dr. Egbert Ballhorn)
25. November 2006:
Einführung Lesejahr „Lukas“
(Diakon Dr. Rolf Busemann)
Anmeldung: Arbeitsstelle für pastorale
Fortbildung und Beratung, Neue Str. 3,
31134 Hildesheim, Tel. 05121-17915-
50, Fax 05121-17915-54; E-Mail:
bibelschule.afb@bistum-hildesheim.de

■ Freising

19.-22. Oktober 2006:
Biblische Figuren nehmen Gestalt an.
Kurs zum Herstellen und zum Umgang
mit biblischen Erzählfiguren
(Elfriede Löffler)
27.-28. Oktober 2006:
*Lebenslust und Lebensfreude in der
Bibel.* Jahrestagung für Mitglieder des
Katholischen Bibelwerks und Interes-
sierte (Dr. Franz-Josef Ortkemper,
Guido Anneser)
Anmeldung: Bildungszentrum
Kardinal-Döpfner-Haus, Domberg 27,
85354 Freising, Tel. 08161-181-0,
Fax 08161-181-2205; E-Mail:
info@bildungszentrum-freising.de

■ Georgsmarienhütte

6.-7. Oktober 2006:
*Tierfiguren gestalten und mit ihnen er-
zählen.* Werkkurs zur Herstellung von
Tieren zu den biblischen Figuren
(Hildegard Kelly-Oelen, Monika Spieker,
Dr. Uta Zwingenberger)
13.-15. Oktober 2006:
Die Bibel LESEN. Schnupperkurs

Hebräisch (Dipl.-Theol. Eva-Maria Kindl,
Dr. Uta Zwingenberger)

3. November 2006:
„Brannte nicht unser Herz in uns?“ (Lk
24,32). Das Lukasevangelium – gehört
und gefeiert. Eine Liturgie der Heiligen
Schrift (Dr. Uta Zwingenberger und Team)
13. November 2006:
Kirchenvisionen.

Workshop Ökumenische Bibelwoche zu
Texten aus der Apostelgeschichte (Dr.
Eleonore Reuter, Dr. Uta Zwingenberger)
24.-26. November 2006:
„Ich bin Josef, euer Bruder“.
Die Josefs Geschichte (Genesis 37-50)
(DDr. Juan Peter Miranda, P. Heinz-Jür-
gen Reker, Dr. Uta Zwingenberger)
Anmeldung:
BibelForum – Haus Ohrbeck, Am
Boberg 10, 49124 Georgsmarienhütte,
Tel. 05401-336-0, Fax 05401-336-66;
E-Mail: bibelforum@haus-ohrbeck.de

■ Wien

9. Oktober 2006:
Psalmen. Seminar
(Dipl.-Theol. Anneliese Hecht)
10.-12. Oktober 2006:
Methoden der Bibelarbeit. Für pastora-
le Dienste und biblisch Interessierte.
Seminar (Dipl.-Theol. Anneliese Hecht)
Anmeldung:
Anneliese Hecht, Tel. 0711-619 20-67

■ Ludwigshafen

13.-14. Oktober 2006:
„Ein Buch, eine ganze Welt“.
Einführung in die Bibel (Teil 1 des neuen
„Grundkurses Bibel 2006/07“,
auch einzeln buchbar) (Katrin Zimmer-
mann, Dr. Tobias Specker SJ)
27.-28. Oktober 2006:
„Ich versteh' die Welt nicht mehr“.
Das Buch Hiob (Dr. Tobias Specker SJ)
24.-25. November 2006:
*„Mehr als law and order – das Recht
im Alten Testament* (Prof. Dr. Frank
Crüsemann, Dr. Tobias Specker SJ)
Oktober 2006 – Juni 2007:
*Grundkurs Bibel. 8 Seminare zum
Buch, das eine ganze Bibliothek ent-
hält* (Prof. Dr. Manfred Oeming, Prof.
Dr. Hainz, Dr. Premstaller SJ u.a.
Leitung Dr. Tobias Specker SJ)
Anmeldung:
Bibelschule am Heinrich Pesch Haus,

Frankenthaler Strasse 229, 67059 Lud-
wigshafen. Tel. 0621-5999-0,
Fax 0621-517225.
E-Mail: specker@hph.kirche.org

■ Trier

13.-15. Oktober 2006:
Ezechiel. Prophet der Erneuerung und
der Gotteserkenntnis
(Prof. Dr. Paul-Gerhard Müller)
20.-22. Oktober 2006:
Mitgliederversammlung des Katholi-
schen Bibelwerks e.V. und öffentliche
Bibeltagung für Interessierte
3.-5. November 2006:
Paare in der Bibel (Dr. Franz-Josef Ort-
kemper, Dipl.-Theol. Barbara Leicht)
10.-12. November 2006:
*Die Geheime Offenbarung. Apokalyp-
se des Johannes.* Das Buch mit den
sieben Siegeln theologisch ausgelegt
(Prof. Dr. Paul-Gerhard Müller)
Anmeldung:
Bischöfliches Generalvikariat, Diözesan-
stelle für Bibelarbeit, Hinter dem Dom 6,
54290 Trier, Tel. 0651-7105-126,
Fax 0651-7105-420;
E-Mail: bibelarbeit@bvg-trier.de

■ Bad Oeynhausen

17. Oktober 2006:
„Und er liebte sie bis zur Vollendung“.
Biblische Grundlagen des Abendmahls
und der Eucharistie – ökumenische
Veranstaltung. Vortrag
(Dipl.-Theol. Anneliese Hecht)
Anmeldung:
Tel. 05731-92849, Fax 05731-980802

■ Backnang

27. Oktober 2006 :
Gerecht sein vor Gott – (wie) geht das?
Das schwierige Thema der Rechtferti-
gungslehre übersichtlich erschlossen.
Vortrag (Wolfgang Baur)
Anmeldung:
Christuskirche, Marienburger Str. 5,
71622 Backnang, Tel. 07191-69106

■ Waiblingen-Hegnach

7. November 2006:
Der Prophet Hosea (Dr. Franz-Josef
Ortkemper) Kath. Gemeindehaus,
Hainbuchenstr. 7
Anmeldung: nicht notwendig
Information: 0711/61920-66

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

Studienbegegnungsreisen

Als Spezialveranstalter für kulturell anspruchsvolle Studienreisen bieten wir Ihnen in unseren **Jahreskatalogen** Reiseziele in die ganze Welt an. Ob Sie bekannte Kulturen in Europa neu erleben oder unbekannte in Südamerika entdecken wollen – wir machen es Ihnen möglich!

Unsere **Studien-Kreuzfahrten 2007** führen Sie zu „Metropolen der Ostsee“ und zeigen Ihnen den kulturellen Reichtum der Mittelmeerränder wie z. B. Italien und Albanien. Außerdem bieten wir Ihnen Reisen auf verschiedenen europäischen Flüssen, wie etwa der Oder, Elbe und Moldau im Nord-Osten, Rhein, Mosel und Rhône im Süd-Westen.

Wir schicken Ihnen die Unterlagen kostenlos zu und beraten Sie gerne persönlich.



Jetzt unsere **Kataloge** oder Informationen für Reisen mit geschlossenen Gruppen
anfordern unter **Telefon 0800 / 619 25 10!** (gebührenfrei)

Ihr Spezialist für Studienreisen weltweit.

Biblische Reisen GmbH

Silberburgstraße 121 · 70176 Stuttgart

Telefon 07 11/6 19 25-0 · Fax 07 11/6 19 25-811

E-Mail: info@biblische-reisen.de · www.biblische-reisen.de



**Biblische
Reisen**