

# BIBEL UND KIRCHE



## Im Angesicht des Geldes – Bibel und Ökonomie

- |   |  |
|---|--|
| Wirtschaftsleben in der Antike                  | Die Verflechtung von Politik, Theologie, Ökonomie und Recht<br><i>Stefan Alkier</i>                  |
| Bildprogramm und Ideologie                      | Jüdische und römische Münzen des 1. und 2. Jh. n. Chr. in Palästina<br><i>Siegfried Ostermann</i>    |
| In der Schuldenfalle                            | Zwangsvollstreckung und Insolvenzregelung in Lev 25<br><i>Erhard S. Gerstenberger</i>                |
| Mit anderen Augen                               | Gott oder Mammon? Wirtschaftstexte im Lukasevangelium<br><i>René Krüger</i>                          |
| Umgang mit Geld im frühen Christentum und heute | Impulse aus den Korintherbriefen<br><i>Daniel Kosch</i>  |
| Bibel und Kapitalismus                          | Wieviel Ethik braucht die Wirtschaft?<br><i>Michael Schramm</i>                                      |
| Umgang mit Armen                                | Kirche der Reichen? Ein neutestamentlicher Denkanstoß<br><i>Burkhard Hose</i>                        |
| Bibel in gerechter Sprache                      | vorgestellt und besprochen von <i>Marie-Theres Wacker</i> und <i>Ludger Schwienhorst-Schönberger</i> |



# Werte wandeln

Bischof Joachim Wanke

## ... und das Leben gewinnt

Anstiftungen aus dem Glauben

13 x 20 cm; 152 S.; kartoniert

€ [D] 12,90 / € [A] 13,30 / sFr 23,50

ISBN 978-3-460-33064-1

Mutmachende, kritische und zukunftsweisende Reden und Texte des Bischofs.

## Petrus Ceelen stehen

Anstöße für jeden Tag des Jahres

10,2 x 18,4 cm; 384 S.; zweifbg.; gebunden; mit Lesebändchen

€ [D] 16,90 / € [A] 17,40 / sFr 30,10

ISBN 978-3-460-30240-2

365 Texte durch das Jahr zum Aufstehen, Widerstehen, Bestehen, Durchstehen und Beistehen.

Wolfgang Steffel

## 52 Wege zur Gelassenheit

Ausgeglichen durch das Jahr

12 x 18 cm; 128 S.; kartoniert; mit eingelegetem Liniennetzplan

€ [D] 12,90 / € [A] 13,30 / sFr 23,50

ISBN 978-3-460-30239-6

In Zeiten notorischen Zeitmangels Gelassenheit im Alltag finden.

Abt Christian Schütz OSB

## tempowechsel

Zeit als Gabe und Aufgabe

12 x 18 cm; 112 S.; Klappenbroschur

€ [D] 12,90 / € [A] 13,30 / sFr 23,50

ISBN 978-3-460-32083-3

Hoffnung gegen die Sinnkrise in der zweiten Lebenshälfte – spirituelle Ermüdigungen eines erfahrenen Seelsorgers.



Bestellen Sie über Ihre Buchhandlung oder über:

bibelwerk  *impuls*

VersandBuchHandlung

Silberburgstraße 121, 70176 Stuttgart

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

E-Mail: [versandbuchhandlung@bibelwerk.de](mailto:versandbuchhandlung@bibelwerk.de)

[www.bibelwerk.de](http://www.bibelwerk.de)

- 2**     **Wirtschaftsleben in der Antike**  
Die Verflechtung von Politik, Theologie,  
Ökonomie und Recht     *Stefan Alkier*
- 10**    **Bildprogramm und Ideologie**  
Jüdische und römische Münzen  
des 1. und 2. Jh. n. Chr. in Palästina  
*Siegfried Ostermann*
- 16**    **In der Schuldenfalle**  
Zwangsvollstreckung und Insolvenzrege-  
lung in Lev 25     *Erhard S. Gerstenberger*
- 22**    **Mit anderen Augen**  
Gott oder Mammon? Wirtschaftstexte im  
Lukasevangelium     *René Krüger*
- 30**    **Umgang mit Geld im frühen  
Christentum und heute**  
Impulse aus den Korintherbriefen  
*Daniel Kosch*
- 37**    **Bibel und Kapitalismus**  
Wieviel Ethik braucht die Wirtschaft?  
*Michael Schramm*
- 42**    **Umgang mit Armut und Armen**  
Kirche der Reichen? Ein neutestament-  
licher Denkanstoß     *Burkhard Hose*
- 46**    **Unter neuen Blickwinkeln**  
Die „Bibel in gerechter Sprache“ wird  
vorgestellt und besprochen von  
*Ludger Schwienhorst-Schönberger  
und Marie-Theres Wacker*
- 60**    **Biblische Bücherschau**
- 70**    **Biblische Umschau**
- 74**    **Aus den Bibelwerken**

## Liebe Leserinnen und Leser,

steigende Kurse an der Frankfurter Börse können dazu verleiten, den Siegeszug des Geldes für unaufhaltsam zu halten. Angesichts der ungeheuren Bedeutung des Geldes stehen wir immer wieder vor der Frage: Wem erlaube ich, Macht über mich zu haben?

Menschen müssen mit Geld umgehen. Besitzstreben ist natürlich, aber häufig nicht heilsam. Die Gleichnisse Jesu nutzen die Anziehungskraft und Bedeutung, die das Geld auch schon zur Zeit Jesu hatte. Schließlich gibt Jesus Hinweise, wie mit Geld umzugehen ist und welche diabolischen Folgen der Geldbesitz haben kann. Vom „Selig, die arm sind vor Gott“ über das „Geh, verkaufe alles, was du hast, und gib das Geld den Armen“ bis hin zu „Ihr könnt nicht beiden dienen, Gott und dem Mammon“ warnen Jesu Worte vor dem Geldbesitz und stellen seinen Wert in Frage.

Geld regiert die Welt! Diesem Satz werden angesichts der Globalisierung der Finanzen, der wachsenden Verarmung von Menschen und der Konzentration des Kapitals in den Händen weniger sicher viele zustimmen. Mit der Einführung der Geldwirtschaft wurden im Alten Orient und in der Antike ähnliche Erfahrungen verbunden. Aus diesem Kontext heraus entwickelt die Bibel eine kritische Haltung zum Geld und zur Geldwirtschaft. In den Beiträgen dieser Ausgabe von „Bibel und Kirche“ werden die Wechselwirkungen zwischen Ökonomie, Religion, Politik und Recht damals wie heute aufgezeigt und gefragt, wie die Bibel in diesem Zusammenhang ökonomische Prozesse wahrnimmt und welche kritischen Impulse sie setzt.

Im Innenteil werden Sie merken, dass unsere Zeitschrift sich weiter verändert. Wir reagieren damit auf die vielen Bitten um bessere Lesbarkeit. Ich wünsche Ihnen eine gute und anregende Lektüre.  
Ihr



*Andreas Hölscher*

# Wirtschaftsleben in der Antike

Religion, Politik, Ökonomie und Recht

Stefan Alkier

■ Religion, Politik, Ökonomie und Recht bildeten im Alltagsgeschehen der Antike ein ineinander verzahntes Geflecht von Überzeugungen, Machtstrukturen, Wirtschaftsformen, Vorschriften und Gewohnheiten. Münzen waren nicht nur Zahlungsmittel, sondern auch Träger religiöser und politischer Botschaften. Politische Herrscher hatten nicht nur weltliche Macht, sondern waren auch Priester oder galten gar als göttliche Wesen. Tempel waren nicht nur religiöse Kultstätten, sondern auch bedeutende Wirtschaftsfaktoren und Orte der Rechtsprechung. Religiöse Überzeugungen waren nicht zuletzt auch wichtige Faktoren politischer Entscheidungen. Nehmen wir dieses Ineinander unvoreingenommen wahr, verstehen wir so manchen biblischen Text besser. Im Folgenden soll die Verflechtung von Religion, Politik, Ökonomie und Recht an ausgewählten Beispielen näher betrachtet werden.

## Darf man dem römischen Kaiser Steuern zahlen?

Das Markusevangelium erzählt, dass einige Pharisäer und Anhänger des Herodes Jesus mit einer Fangfrage in eine Falle locken wollten: „Ist es erlaubt, dem Kaiser Steuern zu zahlen, oder nicht?“ (Mk 12,14b) Das Streitgespräch zielt im Rahmen der markinischen Erzählung darauf ab, die Gefangennahme und Verurteilung Jesu vorzubereiten und zugleich die dafür verantwortlich gemachten Gegner Jesu zu kennzeichnen.<sup>1</sup> Es ist historisch wahrscheinlich, dass sich die von den Evangelien erzählten Konflikte Erinnerungen<sup>2</sup> an den streitbaren Jesus von Nazaret aus Galiläa verdanken.<sup>3</sup> Jedoch ist es sicher der Parteilichkeit der Verfasser der Evangelien zuzuschreiben, wenn sie die Gegner Jesu, insbesondere die Pharisäer als „Heuchler“ mit unlauteren Zielen charakterisie-

ren. Die Themen dieser Streitgespräche zeigen nämlich zentrale Konfliktpunkte auf, die von den Evangelisten als so brisant empfunden wurden, dass sie die Verhaftung und Verurteilung Jesu im römisch besetzten und verwalteten Judäa motivieren konnten. Zu diesen brisanten Themen zählt die Frage nach der kaiserlichen Steuer. Anhand dieses Beispiels möchte ich exemplarisch zeigen, wie eng Religion, Politik, Ökonomie und Recht in der Antike und gerade auch in Palästina ineinander verflochten waren.

Die Pharisäer werden von Josephus, dem jüdischen Priester und Historiker, neben den Sadduzäern und den Essenern als eine der drei jüdischen Gruppierungen geschildert, die „Philosophie treiben“<sup>4</sup>. Sie stehen ihm zufolge „in dem Ruf gewissenhafter Gesetzesauslegung“<sup>5</sup>. Die Gesetzesauslegung im Judentum wurde von der älteren Forschung gründlich missverstanden als eine äußerliche Form der Religiosität. Es ist nicht zuletzt E.P. Sanders zu verdanken, dass wir heute die Tora als Geschenk Gottes an sein auserwähltes Volk verstehen.<sup>6</sup> Gott hat durch die Gabe der Tora gnädig an seinem Volk gehandelt und die angemessene Antwort des Volkes darauf ist es, ihr gemäß zu leben. Da der gesell-

<sup>1</sup> Vgl. dazu Stefan Alkier, „Geld“ im Neuen Testament – Der Beitrag der Numismatik zu einer Enzyklopädie des Frühen Christentums, in: ders., J. Zangenberg (Hg.) Zeichen aus Text und Stein. Studien auf dem Weg zu einer Archäologie des Neuen Testaments, TANZ 42, Tübingen/Basel 2003, 308–335, bes. 322ff.

<sup>2</sup> Vgl. zum Konzept des „erinnerten Jesus“ das gleichnamige Themenheft der ZNT, Heft 20 (2007, in Vorbereitung).

<sup>3</sup> Vgl. Grundlegend dazu Marlis Gielen, Der Konflikt Jesu mit den religiösen und politischen Autoritäten seines Volkes, BBB 115, Bodenheim 1998.

<sup>4</sup> Josephus, *bell.* I, 119

<sup>5</sup> Ebd. I, 162

<sup>6</sup> E.P. Sanders, Paulus und das palästinische Judentum. Ein Vergleich zweier Religionsstrukturen, aut. Übers. aus dem Amerik. v. J. Wehnert (i.O. Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion, 1977) StUNT 17, Göttingen 1985. Vgl. auch den sehr informativen Aufsatz von Christian Strecker, Paulus aus einer „neuen Perspektive“. Der Paradigmenwechsel in der jüngeren Paulusforschung, 3–18.

schaftliche, politische und wirtschaftliche Wandel aber immer wieder neue Fragen aufwirft, die nicht direkt in der Tora geklärt sind, wird die aktualisierende Interpretation der Tora zu einer notwendigen Form lebendiger jüdischer Frömmigkeit. Die Frageform „Ist es erlaubt ...“ fragt also danach, ob von dem Geschenk der Tora aus gesehen es für jüdische Menschen möglich ist, dem römischen Kaiser Steuern zu zahlen.

Die gleichermaßen politische, rechtliche und religiöse Brisanz dieser Frage wird an einer anderen Episode deutlich, die Josephus in seinem Geschichtswerk „Der jüdische Krieg“ erzählt: Während der Amtszeit des Ritters Coponius, des ersten römischen Präfekten nach der Absetzung des Herodessohns Archelaus in Judäa und der Umwandlung Judäas in eine römische Provinz dritter Klasse, „verleitete ein Mann aus Galiläa mit Namen Judas die Einwohner der soeben genannten Provinz zum Abfall, indem er es für einen Frevel erklärte, wenn sie bei der Steuerzahlung an die Römer bleiben und nach Gott irgendwelche sterbliche Gebieter auf sich nehmen würden.“<sup>7</sup> Bei diesem Judas handelt es sich Josephus zufolge um den Begründer der zelotischen Bewegung, die Josephus für den jüdisch-römischen Krieg maßgeblich verantwortlich macht. Der von Judas angeführte Volksaufstand um 6. n. Chr. wird mit der Notiz seines Todes auch in Apg 5,37 erwähnt, was anzeigt, dass diese geschichtliche Episode in das kollektive Gedächtnis des Judentums im 1. Jh. eingeschrieben war. Die Frage nach der kaiserlichen Steuer war also keine hypothetische Frage.

Bei der Steuerfrage ging es keineswegs allein um die macht- und sozialpolitische Dimension der Ausbeutung der jüdischen Bevölkerung durch die römischen Besatzer und ihre verbündeten Klientelherrscher. Die Steuermünze, der römische Denar, barg politischen und religiösen Zündstoff in seiner Bild- und Schriftsymbolik. Augustus hatte die Münzprägung gezielt

als Propagandamittel eingesetzt. Mit ihr verkündigte er das „Evangelium der Römer“, die gute Nachricht vom goldenen Zeitalter, das nicht nur politisch, sondern auch religiös mit der Herrschaft des Augustus verknüpft wurde.<sup>8</sup> Nicht nur viele Juden in Judäa oder Galiläa rechneten in apokalyptischer Erwartung mit dem Anbrechen einer neuen Zeit, sondern auch viele Römer waren fest davon überzeugt, dass bald ein neues und zwar ein saturnisches Zeitalter beginnen würde, das voller Glück, Friede und Wohlstand wäre. Als für das Jahr 17 v. Chr. das Erscheinen eines Kometen angekündigt wurde, wurde dies als göttliches Himmelszeichen gewertet. Augustus erklärte das Goldene Zeitalter (*Aurea Aetas*) damit für gekommen. Es wurde mit einem mehrtägigen Staatsfest, dem *Saecularfest* vom 30. Mai bis zum 3. Juni 17. v. Chr., begangen. In nächtlichen Kultzeremonien sprach Augustus selbst Gebete und brachte eigenhändig ein Schlachtopfer dar. Diese Opferzene wurde ebenfalls auf einer Münze festgehalten.<sup>9</sup> Bei allem politischen Kalkül, der dabei eine Rolle spielte, sollte man dem römischen Kaiser die Aufrichtigkeit seiner religiösen Überzeugungen im Sinne römischer *religio* nicht absprechen. Die Herrschaft des Augustus war nicht nur ein politisches Ereignis, sondern gleichermaßen ein religiöses Heilsangebot, das eben auch Ausdruck auf den römischen Silbermünzprägungen fand.

Der Kaiserkult fand in den östlichen Gebieten des Reiches noch viel dominantere Ausprägungen als in Rom selbst. Die Juden des später so genannten Palästina hatten die Herrscherkulte der hellenistischen Herrscher seit Alexander dem Großen, die Ptolemäer in Ägypten und die Seleukiden in Syrien noch in erschreckender Erinnerung, war es doch einer dieser Herrscher, nämlich Antiochus I, der sich selbst als *Soter* (Retter, Heiland) auf seinen Münzen bezeichnete. Sein Nachfahre Antiochus IV, der den Jerusalemer Tempel schändete und damit den letztlich erfolgreichen Aufstand der Makkabäer gegen die seleukidische Herrschaft heraufbeschwor, bezeichnete sich als erscheinender Gott (*epiphanes*).

<sup>7</sup> Josephus, *bell II*, 117.

<sup>8</sup> Vgl. Paul Zanker, *Augustus und die Macht der Bilder*, 3. Aufl. München 1997, insbes. 61–65.

<sup>9</sup> Vgl. Zanker, *ebd.*, 171ff. Die Abbildung der Münze findet sich *ebd.*, 173, Abb. 134.

Huldigte man mit der Steuerzahlung an Rom nicht wiederum einem falschen Gott? Diese oder eine ähnliche Frage stellte sich Judas aus Galiläa 6 n. Chr. und seine bejahende Antwort überzeugte diejenigen, die mit ihm gegen Rom aufbegehrten.<sup>10</sup>

Die Verweigerung der Steuerzahlung im Jahr 6 n. Chr. an die römische Besatzungsmacht nimmt also die römische Selbstdarstellung des Kaisers als göttliches Wesen und obersten Priester römischer Staatsreligion beim Wort und verweigert ihr die Gefolgschaft. Konsequenterweise muss das von der römischen Seite aus gesehen als Aufstand gegen Rom und als Beleidigung des römischen Kaisers bewertet werden.

Die Frage der Pharisäer und der Anhänger des Herodes wird damit im Markusevangelium als Prinzipienfrage jüdischer Torainterpretation erkennbar. Mit großer Erzählkunst wird gezeigt, wie Jesus, der die Absicht der Streitfrage durchschaut, sich seinen Gegnern in jeder Hinsicht überlegen erweist und sie zum Umdenken auffordert. Er selbst verfügt über keine römische Münze, vielmehr lässt er sie sich von seinen Herausforderern zeigen, die damit als mit den Römern Verbündete gekennzeichnet werden. Mit seiner Antwort „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist“, weist er den römischen Kaiser und seine propagierten göttlichen Ansprüche in seine Grenzen menschlicher politischer Macht. Die Fortsetzung seiner Antwort zeigt das unumstößliche Kriterium seiner Botschaft: „und gebt Gott, was Gottes ist“ (Mk12,17b).

### Der Tempelkult

Nicht nur die Frage nach der Steuerzahlung für Rom, sondern auch die Steuer für den Jerusalemer Tempelkult, die dem Evangelium nach Matthäus zufolge auch Jesus bezahlte (Mt 17,24-27) führt direkt in die antike Verflechtung von Religion, Wirtschaft, Recht und Politik. Der Jerusalemer Tempel bildete den Mittelpunkt jüdischen Lebens weit über die Grenzen Judäas hinaus. Der Aristesbrief, eine jüdische Schrift aus der zweiten Hälfte des 2. Jh. v. Christus, bekundet eindrücklich die fromme Bewunderung des durch Opferriten geprägten

Tempelkultes: „Der Anblick dieser Dinge aber flößt Ehrfurcht und Entsetzen ein, so daß man glauben könnte, an einen anderen Ort außerhalb der Welt gelangt zu sein. Und ich versichere, daß jeder Mensch, der die oben beschriebenen Dinge sehen kann, in Erstaunen und unbeschreibliche Verwunderung geraten und tief bewegt sein wird durch die heilige Vorkehrung in jedem einzelnen Punkt.“<sup>11</sup>

Die Instandhaltung des Tempelareals und der Opferkult selbst waren kostspielig. Mit der Tempelsteuer wurden die dafür benötigten Sach- und Personalmittel beglichen. Der Aristesbrief spricht von 700 Priestern<sup>12</sup>, die ihren Dienst verrichteten. An Festtagen ging die Zahl der Opfertiere in die Tausende<sup>13</sup>. Das Tempelareal in Jerusalem war der größte direkte und durch die benötigten Zulieferungen an Opfertieren, Baumaterialien etc. auch indirekte Arbeitgeber Judäas. Auf dem Tempelareal tagte auch die vom Hohenpriester geleitete Ältestenversammlung (Sanhedrin), die aus religiösen und politischen Repräsentanten des römisch besetzten Judäas gebildet wurde. Hier wurde auch jüdisches Recht gesprochen.

Darüber hinaus diente der Jerusalemer Tempel als Bank. Die Ersparnisse der kleinen Leute wurden hier ebenso aufbewahrt wie der Überschuss der Tempelsteuer, der für gemeinnützige Baumaßnahmen und andere Zwecke verwendet wurde. Der Jerusalemer Tempel fungierte zudem als „Börse“, denn die Tempelsteuer durfte lange Zeit nur mit dem wertbeständigen tyrischen Silbergeld bezahlt werden. Die aus der sog. „Tempelreinigung“ bekannten Geldwechsler waren

<sup>10</sup> Auch die folgenden Kaiser nutzten die Münzen für politische und religiöse Botschaften. Tiberius, der zur Wirkzeit Jesu amtierende Kaiser, bildet hier keine Ausnahme. So zeigt eine Seite eines von ihm geprägten Denars sein Bild mit der Aufschrift „TI CAESAR DIVI – AVG F AVGVSTVS“ und die andere Seite zeigt die Göttin Concordia mit der Aufschrift „PONTIF – MAXIM.“ Die Münze feiert Tiberius nicht nur als politischen Herrscher des römischen Weltreichs, sondern als Gottessohn, nämlich als Sohn des göttlichen Augustus und zugleich als obersten Priester Roms. Das Bild der Concordia erinnert daran, dass Tiberius am 16. Januar im Jahre 10 n.Chr. den Tempel der Concordia in Rom einweihete.

<sup>11</sup> Norbert Meisner, Der Aristesbrief, in: JSHRZ II, Unterweisung in erzählender Form, Gütersloh 1973, S 99 (S. 58).

<sup>12</sup> Ebd., S 95.

<sup>13</sup> Ebd., S 88.

wohl Angestellte des Tempels. Ihre einzige Aufgabe war es, die von den Tempelbesuchern mitgebrachten verschiedenen Währungen in tyrisches Silbergeld umzutauschen. Die Wechselkurse dafür wurden vom Hohenpriester festgelegt.

Der Jerusalemer Tempel war der religiöse und kulturelle Mittelpunkt weit über Judäa hinaus. Die Pilgerfeste, die dreimal jährlich eine große Zahl von Juden nach Jerusalem strömen ließen, waren religiöse, kulturelle und wirtschaftliche Ereignisse. Die Pilger kauften ihre Opfertiere am Tempelmarkt in Jerusalem, denn der weite Weg nach Jerusalem war viel zu beschwerlich, um alles Nötige mitzubringen. Die zentrale Rolle des Opferkultes ließ den Jerusalemer Tempel somit zum religiösen, politischen und wirtschaftlichen Mittelpunkt und ebenso zum Ort der Rechtsprechung werden.<sup>14</sup>

Diese Multifunktionalität war aber kein Spezifikum des Jerusalemer Tempels. Auch der römische Staatsschatz, das *aerarium*, wurde in einem Tempel aufbewahrt und zwar im Saturntempel der Stadt Rom. Viele Tempel dienten als Bank, in der auch kleine Vermögen hinterlegt wurden in der Hoffnung, Diebe respektierten die Aura des Heiligen Bezirkes – was übrigens längst nicht immer der Fall war.

Die wirtschaftliche Bedeutung antiker Tempel spielt auch in der Episode in Ephesus eine herausragende Rolle, die die Apostelgeschichte des Lukas in Kapitel 19 erzählt. Der Artemistempel in Ephesus gehörte zu den bedeutendsten Tempeln der Antike. Auch hierhin wurden Pilgerreisen unternommen. Im Artemistempel wurde ein Götterbild der Artemis verehrt, von dem es in Apg 19,35 heißt, es sei vom Himmel gefallen. Zahlreiche Silberschmiede lebten in Ephesus davon, das Götterbild zu reproduzie-

ren und an die Pilger zu verkaufen. Die Verflechtung von wirtschaftlichen und religiösen Motiven wird beim „Aufruhr der Silberschmiede“ deutlich, denn sie befürchteten, dass ein Erfolg der Predigt des Paulus der Verehrung der Artemis schaden könnte und damit auch ihre wirtschaftliche Existenz gefährdete. Aus der Sicht der Artemisverehrer handelte es sich sicher um Blasphemie, wenn Paulus in jüdischer Tradition der Götzenpolemik behauptete, „die mit Händen gemachten Götter seien keine Götter“ (Apg 19,26b). Dass religiöse und wirtschaftliche Interessen Hand in Hand gehen können, besagt aber nicht, dass die religiösen Überzeugungen den wirtschaftlichen Interessen geschuldet seien. Die aufrichtige Frömmigkeit gegenüber Artemis sollte auch den ephesischen Silberschmieden nicht grundlos abgesprochen werden.

#### Die Bautätigkeit der Herodianer

Die Bedeutung des Jerusalemer Tempels wurde durch die Bautätigkeit der Herodianer nochmals gesteigert. Herodes der Große, der 40. v. Chr. in Rom vom Senat den Titel „König der Juden“ zugesprochen bekam, überzeugte die Ratsversammlung in Jerusalem von der Aufrichtigkeit seiner Pläne, das Jerusalemer Tempelareal von Grund auf und in nie da gewesener Pracht neu aufzubauen.<sup>15</sup> Dafür musste der Tempel aber zunächst einmal abgerissen werden. Die Jerusalemer Entscheidungsträger gaben erst ihre Zustimmung, nachdem Herodes zugesichert hatte, alles benötigte Baumaterial vor dem Abriss des alten Tempels auf Kosten des Herodes nach Jerusalem bringen zu lassen. Für die Bauarbeiten am neuen Tempelgebäude wurden hunderte von Priestern zu Bauhandwerkern ausgebildet. Mit dem Tempelneubau wurde 20 v. Chr. begonnen. 10 v. Chr. wurde der Neubau eingeweiht, obwohl bei weitem noch nicht alle Baumaßnahmen abgeschlossen waren. König Herodes, der 4 v. Chr. starb, erlebte den Abschluss der Bauarbeiten nicht mehr. Der nach Mk 13 auch von Jesu Jüngern bewunderte Tempelbau war also der herodianische Tempel. Seine „unübertreffliche

<sup>14</sup> Vgl. Jostein Ådna, *Jerusalemer Tempel und Tempelmarkt im 1. Jahrhundert n. Chr.*, Abhandlungen des Deutschen Palästina-Vereins 25, Wiesbaden 1999.

<sup>15</sup> Vgl. dazu Josephus, *ant.* 15,11. Vgl. auch Gabriele Faßbeck, „unermesslicher Aufwand und unübertreffliche Pracht“ (bell 1,401). Von Nutzen und Frommen des Tempelneubaus unter Herodes dem Großen, in: Alkier/Zangenberg (Hg.) *Zeichen aus Text und Stein*, a.a.O., 222–249.

<sup>16</sup> Josephus, *bell.* 1,401. Vgl. neben den Synoptikern und Josephus u.a. Philo leg. 191.198; bBB4a; bSuk51b.

Pracht“ wurde vielfach bestaunt.<sup>16</sup> Erst im Jahr 64 n. Chr. kam es zum Abschluss der letzten Bauarbeiten am Tempelareal und bereits im jüdisch-römischen Krieg (66-70/73 n. Chr.) wurde der Tempel 70 n. Chr. weitgehend zerstört.

König Herodes war ein aufrichtiger Bewunderer des Römischen Imperiums. Er war ein Idumäer, deren Gebiet südlich an Judäa angrenzte und die nach der Besetzung durch die Hasmonäer, die Nachfolger der Makkabäer und die letzte selbstständige jüdische Herrscherdynastie vor dem Einzug der Römer in Jerusalem (63. v. Chr.), zwangsjudaisiert worden waren. Die Hasmonäer wiederum hatten sich immer mehr wie Tyrannen aufgeführt. Als es 63 v. Chr. zur Machtübernahme der Römer kam, waren viele Juden froh über das Ende der hasmonäischen Herrschaft. Sie hatten in den vergangenen Generationen das Amt des Hohenpriesters an sich gerissen, obwohl sie aus einem dafür nicht vorgesehenen Priestergeschlecht stammten. Damit hatten sie in den Augen vieler Juden auch der Reinheit und dem Ansehen des Tempels geschadet. Auf die Hasmonäer gingen auch die letzten Baumaßnahmen am Tempel zurück.

Herodes erhielt 40 v. Chr. den Titel „König der Juden“ vom römischen Senat verliehen, aber die Herrschaft musste er sich erst erkämpfen. Ein Nachfahre der Hasmonäer war aus römischer Gefangenschaft geflohen und hatte mit Hilfe der Parther, die wiederum Feinde Roms waren, das hasmonäische Königreich wieder aufzubauen versucht und war dabei auch von einigen Juden unterstützt worden. Nach seinem Sieg 37 v. Chr. bemühte sich König Herodes auf vielfache Weise, auch durch die Heirat einer hasmonäischen Prinzessin, als jüdischer König von den Juden anerkannt zu werden. Das enorme Engagement des Königs Herodes für den Tempelneubau zeigt daher in eindrücklicher Weise, wie Politik, Religion, Wirtschaft und Recht ineinander verwoben waren und wie geschickt König Herodes diese Gemengelage zu nutzen wusste.

Die Maße des neuen Tempelareals waren jüdischen eschatologischen Traditionen ver-

pflichtet, die wir beim Propheten Ezechiel finden. Andererseits greift die Architektur des Neubaus hellenistisch-römische Vorbilder auf und einzelne Gebäude der Tempelanlage erhielten Namen aus der römischen Kaiserfamilie. Dem Tempelneubau des Herodes gelingt in eindrucksvoller Weise die kulturelle Synthese, die Herodes selbst ausmachte. Der Idumäer Herodes stiftet als von den Römern eingesetzter König der Juden dem jüdischen Zentralkult an alter Stelle ein neues Heiligtum, das jüdische eschatologische Traditionen aufgreift, römische Herrschernamen in das Zentralheiligtum einschreibt, traditionelle jüdische und hellenistisch-römische Architektur stilvoll kombiniert und mit der Neuweiheung des Tempels die hasmonäische Tempeltradition auslöscht. Durch die eingeholte Zustimmung des Hohenpriesters zu diesen umfangreichen Baumaßnahmen beachtet er zudem jüdisches Recht, und nicht zuletzt bringt die Bautätigkeit auch wirtschaftlichen Aufschwung ins Land.

Gabriele Fassbeck wird zuzustimmen sein, wenn sie diesen Neuanfang des Jerusalemer Tempelkultes auch in den Rahmen des von Augustus angesagten neuen goldenen Zeitalters einträgt und Herodes damit nicht nur jüdische, sondern auch römische Eschatologie symbolisch manifestieren lässt.<sup>17</sup>

Der Tempelneubau des Herodes brachte ihm Anerkennung und wurde sogar als Ausdruck seiner Frömmigkeit wertgeschätzt. Dass Herodes der Große und auch seine Söhne aber umstrittene jüdische Herrscher blieben, lag u.a. auch daran, dass sie nicht nur jüdische Kultstätten und Städte, sondern auch hellenistisch-römische förderten. Den Ausbau der Städte hatten bereits die ägyptisch-hellenistischen Ptolemäer und die syrisch-hellenistischen Seleukiden im 3 und 2. Jh. v. Chr. betrieben. Diese Politik der Verstädterung setzten die Römer fort, denn von städtischen Verwaltungszentren aus, war das Land viel besser kontrollierbar, was wiederum zu höheren Steuereinnahmen führte. Auch die umfangreichen Baumaßnah-

<sup>17</sup> Vgl. Fassbeck, a.a.O., 244ff.

men bis hin zu Stadtgründungen gaben der Wirtschaft Palästinas in dieser Zeit erheblichen Auftrieb.

### Gott oder Mammon?

Wer nach der Verflechtung von Religion, Politik, Wirtschaft und Recht in der Antike fragt, stellt erstaunt fest, dass das Ineinander dieser Bereiche gesellschaftlichen Lebens meist nicht als Problem empfunden wurde. Die ehrfürchtige Verehrung der Gottheit, zu der die Tempelkulte unverzichtbar hinzugehörten, galt als notwendiger Beitrag zur kosmologischen und damit auch zur gesellschaftlichen Ordnung, die wiederum von der Gottheit Segen und Gedeihen empfangen. Dieser frommen Kosmologie war auch die Gesetzgebung verpflichtet. Nicht nur die jüdische Toraauslegung und das griechische Stadtrecht, sondern auch das römische Recht liegen in ihren jeweiligen religiösen Traditionen begründet. Das gilt nicht nur für das Staatsrecht und das Strafrecht, sondern ebenso für das Privatrecht und auch noch für das Wirtschaftsrecht. Nicht nur ein Kapitalverbrechen, sondern ebenso ein ungerechter Kaufvertrag schaden sowohl dem Übervorteilten, als auch der Gesellschaft als Ganzer, denn Unrecht ist per se eine Verletzung göttlicher Ordnung.

Wohlergehen und Wohlstand galten von daher in allen antiken Gesellschaften als Zeichen einer frommen und gottesfürchtigen Lebensführung. Dies gilt für Einzelne ebenso wie für das Haus, das Dorf, die Stadt und den Staat. Wie kommt es dann aber zu der massiven Kritik am Besitz in der Erinnerung an die Verkündigung Jesu, die die Evangelisten literarisch gestalteten? „Es ist leichter, dass ein Kamel durch ein Nadelöhr gehe, als dass ein Reicher ins Reich Gottes komme“ (Mk 10,25//) Den Umkehrschluss lesen wir im Lukasevangelium: „Selig seid ihr Armen, denn das Reich Gottes ist

euer“ (6,20b). Eindrücklich warnt Jesus: „Ihr könnt nicht beiden dienen, Gott und dem Mammon“ (Mt 6,24 // Lk 16,13c).

Die antike Wirtschaft war eine fortgeschrittene Agrarwirtschaft. Der überwiegende Teil der Arbeitskraft wurde in die Landwirtschaft und in die Veredelung ihrer Produkte investiert. Landbesitz entschied über Wohlstand und Macht. Das Wirtschaftsleben – die Produktion und Verteilung von Sachgütern sowie Dienstleistungen – wurde dabei von überregionalen und regionalen Faktoren bestimmt, aus deren Zusammenspiel verschiedene und zum Teil recht komplexe Produktions- und Distributionsformen hervorgingen. Staatswirtschaft, Poliswirtschaft, Tempelwirtschaft und private Hauswirtschaft waren ineinander verwoben, stellten aber verschiedene wirtschaftliche Organisationsformen mit je eigenen Handlungsspielräumen dar. Eine Wirtschaftspolitik im modernen Sinn gab es nicht. Vielmehr entwickelten sich die jeweiligen wirtschaftlichen Sachverhalte vornehmlich als Effekte der Machtpolitik einerseits und der notwendigen Befriedigung der Grundbedürfnisse der jeweiligen Bevölkerung andererseits.

Mit der Erfindung des Münzgeldes im 6. Jh. v. Chr. eröffneten sich aber nicht nur neue Möglichkeiten des Handels, sondern die mit dem Münzgeld geschaffenen Möglichkeiten der Anhäufung von Kapital wurden auch politisch genutzt. Alexander der Große erbeutete auf seinem siegreichen Feldzug gegen die Perser enorme Schätze und prägte damit bisher ungekannte Mengen von Münzen, die er als einheitliche Währung in seinem Großreich verwenden wollte. Nach seinem unerwartet frühen Tod im Jahr 323 v. Chr. setzten die ihm folgenden hellenistischen Diadochenreiche, insbesondere die Ptolemäer in Ägypten, aber auch die Seleukiden in Syrien diese Geldpolitik fort. Das kleinere ptolemäische Reich war besonders auf Kapitalansammlung aus, um die hohen Kriegskosten, aber auch den vorangetriebenen Ausbau von Städten, Straßen und weiterer Infrastruktur bezahlen zu können. Die Ptolemäer können mit ihren staatlichen Handelsmonopolen, der

<sup>18</sup> Vgl. Hans-Peter Kuhnen, *Israel unmittelbar vor und nach Alexander dem Großen. Geschichtlicher Wandel und archäologischer Befund*, in: Stefan Alkier, Markus Witte (Hg.), *Die Griechen und das antike Israel. Interdisziplinäre Studien zur Religions- und Kulturgeschichte des Heiligen Landes*, OBO 201, Fribourg/Göttingen 2004, 1–27, insbes. 19f.

Einführung neuer landwirtschaftlicher Techniken und Anbauverfahren, die ganz auf Gewinnmaximierung angelegt waren, und mit ihrem ausgefeilten Steuersystem als die Erfinder eines Staatskapitalismus gelten. Dieser war nicht zuletzt möglich geworden durch die Einführung dauerhafter Schuldknechtschaft, die damit massenweise billige Arbeitskräfte hervorbrachte.<sup>18</sup>

Der Zwang, über die benötigten landwirtschaftlichen Produkte hinaus geldwerte Erträge zu erzielen, um die staatlichen Abgaben erzielen zu können, stürzte viele traditionelle Landbewohner ins soziale Elend. Einige versuchten ihr Glück in den wachsenden Städten, die neue Erwerbsmöglichkeiten hervorbrachten, aber auch neues soziales Elend produzierten. Die Römer setzten die Ausbeutungspolitik der hellenistischen Diadochenstaaten fort.

Josephus schildert eindrücklich die Schönheit und landwirtschaftliche Ergiebigkeit Galiläas, Samarias und Judäas.<sup>19</sup> Doch schon der Ausfall einer Ernte konnte in den Teufelskreis der Verschuldung führen, wenn man aufgrund der ausgefallenen Ernte Geld leihen musste, um Saatgut kaufen zu können und die nächste Ernte nicht genug einbrachte, um das Geliehene zurück zu zahlen. Die Not der Einen wird zum Gewinn der anderen.

Der aramäische Begriff Mammon, den wir im Lukas- und im Matthäusevangelium lesen, setzt genau diese Gedankenverbindung in Gang: es ist der ungerechte Mammon, der auf Kosten anderer angehäuften Besitz, der hier als gegengöttliche Macht qualifiziert wird<sup>20</sup>: „Ihr könnt nicht beiden dienen, Gott und dem Mammon“ (Mt 6,24 // Lk 16,13c). Das griechische Wort, das hier mit „dienen“ übersetzt ist, bedeutet genauer „als Knecht bzw. Sklave dienen“ und bringt das uneingeschränkte Herrschaftsverhältnis dieses Dienens zum Ausdruck. Ein so beschaffener Dienst gebührt aber ausschließlich Gott, der mit seiner liebevollen Kreativität alles geschaffen hat, erhält und schließlich neu geschaffen wird. Sich ganz von Gott abhängig zu wissen, eröffnet erfülltes, gerechtes Leben in der Gemeinschaft der Geschaffenen mit Gott. Sich

in den Dienst des Besitzes zu stellen, raubt Gott nicht nur die Ehre, die ihm gebührt, vielmehr macht es ungerechterweise Geschaffenes zum Herrn und Maß aller Dinge. Dem Mammon dienen meint also nicht den Erwerb und das Genießen von materiellen Gütern zum eigenen Wohlergehen. Hier wird keine leib- und freudefeindliche Kasteiung und Askese eingefordert. Wirtschaft und Handel, ja nicht einmal das Geld selbst stehen hier in der Kritik. Es geht vielmehr um die radikale Ablehnung von auf Kosten anderer erworbenen Besitzes um des Besitzens Willen. Diese an ständiger Gewinnmaximierung orientierte Weise des Besitzens sieht im Gegenüber nicht Gottes gleichermaßen geliebtes Geschöpf, dem dasselbe Wohlergehen und Genießen zusteht, sondern einen Faktor, der zur eigenen Gewinnsteigerung beitragen soll. Die Lieblosigkeit des an Gewinnmaximierung orientierten Denkens, Handelns und Fühlens schließt die kreative Liebe Gottes aus. Deshalb kann man nicht Gott und dem Mammon dienen. Da die Gewinnmaximierung aber wesentlich an der Erfindung des Geldes hängt, wird Mammon zum Synonym für die Ungerechtigkeit der Geldwirtschaft.<sup>21</sup>

<sup>18</sup> Josephus, *bell* 3, III.

<sup>20</sup> Vgl. Hauck, Art. *mamonas*, THWNT IV, 390ff.

<sup>21</sup> Vgl. auch Alkier, Geld im Neuen Testament, a.a.O. und den außerordentlich anregenden Aufsatz von Hubertus Busche, Das Geld als Zeichen – Orientierung an einem Medium von undefinierbarer Bedeutung, in: W. Stegmeier (Hg.), Kultur der Zeichen. Zeichen und Interpretation VI, stw 1488, Frankfurt a. M. 2000, 198–233.

## Zusammenfassung

Religion, Politik, Wirtschaft und Recht bilden in der Antike ein plausibles Geflecht von Beziehungen, das sich dem Grundgedanken verdankt, dass das menschliche Leben nicht autonom ist, sondern eingebunden in eine göttliche Realität mit kosmologischer Tragweite. Politische, wirtschaftliche und rechtliche Urteile und Handlungsweisen dienen keinem Selbstzweck, sondern sind der lebensbewahrenden Realität des Göttlichen verpflichtet. Juristisches, politisches und wirtschaftliches Unrecht stört den kosmologischen Frieden, der wiederum Grundvoraussetzung für das gemeinschaftliche Wohlergehen ist. Politik und Wirtschaft sind in diesem Gefüge keine Gegensätze zu Religion und Recht. Aber die machtpolitisch begründete Idee der Gewinnmaximierung, die nach der Erfindung des den Handel erleichternden Münzgeldes eine neue Qualität der Ausbeutung ermöglichte, stellt für eine biblisch begründete Ethik einen Gegengott dar, der mit der liebenden Kreativität des in der Bibel bezeugten Gottes nicht zu vereinbaren ist.

## Prof. Dr. Stefan Alkier



ist Professor für Neues Testament und Geschichte der Alten Kirche am Fachbereich Evangelische Theologie der Johann Wolfgang Goethe-Universität zu Frankfurt am Main. Seine Forschungsschwerpunkte bilden die Erforschung der Wirtschaftsgeschichte des antiken Palästinas, die Wunderforschung, die Paulus- und Markusforschung, die Theorie der Auslegung und die Erforschung Biblischer Intertextualität. Weitere Informationen unter [www.uni-frankfurt.de](http://www.uni-frankfurt.de)

Bibel  
heute

## Mit Psalmen leben

„Eines der wichtigsten Lebensmittel“ hat die Theologin Dorothee Sölle die Psalmen genannt. Bis heute gehören diese Gebete und Lieder zu den Texten der Bibel mit der größten Wirkung. Schon das Neue Testament beschreibt das Leben und Sterben Jesu in Worten der Psalmen. Das Psalmgebet ist über die Jahrhunderte fester Bestandteil der Gebetspraxis in Christentum und Judentum. Komponisten haben sich zu allen Zeiten von Psalmen inspirieren lassen. Und unzählbar sind die Nachdichtungen der alten biblischen Lieder. Die Beiträge in „Bibel heute“ geben einen Einblick in das Buch der Psalmen, erläutern jüdisches Leben mit den Psalmen, stellen neue Modelle des Psalmengesangs in der christlichen Liturgie vor und zeigen, wie einzelne Psalmen die Passionsberichte vom Sterben Jesu geprägt haben.



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

Bestellen bei:



KATHOLISCHES BIBELWERK E.V.,  
Postfach 150365,  
70076 Stuttgart,  
[bibelinfo@bibelwerk.de](mailto:bibelinfo@bibelwerk.de)

## Bildprogramm und Ideologie

Jüdische und römische Münzen des 1. und 2. Jahrhunderts n. Chr. in Palästina  
Siegfried Ostermann

■ **Antike Münzen sind ein erstklassiges Quellenmaterial. Sie wurden in großen Mengen in Metall produziert und sind deshalb nicht verloren gegangen wie andere Informationsträger. Münzen lassen sich oft genau datieren und sind somit authentisches Material einer ganz bestimmten Periode. Sie geben Auskunft über politische Absichten, religiöses (Selbst)verständnis und wirtschaftliche Faktoren.**

■ Wenn wir uns im Neuen Testament auf die Suche nach Geld und Münzen machen, so treffen wir auf einige Eigentümlichkeiten.<sup>1</sup> Zunächst kann man feststellen, dass in der Welt des Neuen Testaments zwei verschiedene Geldsysteme gleichzeitig und gleichwertig vorkommen: das griechische und das römische System. Das griechische System kennt das Talent (Mt 18,24) und die Mine (Lk 19,13), die Drachme (Lk 15,8f), die Didrachme (Mt 17,24), die der jährlichen Tempelsteuer entspricht, und die Tetradrachme (Mt 17,27), die auch Stater genannt wird. Neben diesem Silbergeld ist von Kupfermünzen die Rede: Chalkos (Mk 6,8) und Lepton (Mk 12,42). Eine arme Witwe wirft zwei Lepta in den Opferkasten des Tempels, und der Evangelist Markus erklärt seinen LeserInnen, dass diese zwei Kleinstmünzen dem Wert eines römischen Quadrans entsprechen.<sup>2</sup> Der Quadrans ist die kleinste Münze im römischen Geldsystem. Im Neuen Testament sind als römische Münzen weiter die Bronzemünze As (Mt 10,29) und sehr häufig der Denar (z.B. Mt 20,1-16) genannt.

Eine zweite Besonderheit besteht darin, dass die neutestamentlichen Schriften über die Bilder und Botschaften, die mit diesen Münzen transportiert wurden, fast nichts berichten. Nur bei der Frage nach der Kaisersteuer (Mk 12,13-17par) wird konkret nach dem Bild auf einem

römischen Denar gefragt. Die Archäologie hat aber gezeigt, dass in Palästina in der ersten Hälfte des 1. Jh. n. Chr. kaum römische Denare im Umlauf waren.<sup>3</sup> Die Rede vom „schwankenden Schilfrohr“ in Mt 11,7-9 könnte ein Hinweis auf Herodes Antipas und die Gründungsmünzen von Tiberias sein.<sup>4</sup> Aber auch Münzen mit einem Schilfrohr sind sehr selten. Wir haben es hier wohl mit zwei besonderen Fällen zu tun.

Um erraten zu können, was in den Köpfen der Menschen im 1. und 2. Jh. n. Chr. in Palästina angesichts der jüdischen und römischen Münzen vorgegangen sein könnte, müssen wir die Bilder, Motive, Symbole und Inschriften der Münzen unter die Lupe nehmen. Verantwortlich für Inschrift und Bild waren die lokal Regierenden. Was sie damit aussagen wollten und wie dies verstanden werden konnte, soll hier exemplarisch an einigen Münzen gezeigt werden.

### Herodes der Große: großer Baumeister und kleiner Münzmeister

Herodes der Große ist vor allem wegen seiner Festungs- und Palastbauten berühmt. Seine Münzen sind im Vergleich dazu wenig bekannt, aber historisch von großer Bedeutung. An ihnen lässt sich sehr deutlich ein Bruch in der Geschichte Palästinas ablesen: Bis zu seiner

<sup>1</sup> Ein grundlegender Aufsatz zum Thema stammt von Stefan Alkier, „Geld“ im Neuen Testament – Der Beitrag der Numismatik zu einer Enzyklopädie des Frühen Christentums, in: ders., Jürgen Zangenberg (Hg.), Zeichen aus Text und Stein. Studien auf dem Weg zu einer Archäologie des Neuen Testaments (TANZ 42), Tübingen 2003, 308-335.

<sup>2</sup> Die Einheitsübersetzung hat diese Erklärung des Markus leider nicht übersetzt.

<sup>3</sup> Alkier, „Geld“, 322-331.

<sup>4</sup> Gerd Theißen, Das „schwankende Rohr“ in Mt 11,7 und die Gründungsmünzen von Tiberias. Ein Beitrag zur Lokalkoloritforschung in den synoptischen Evangelien, in: ZDPV 101 (1985) 43-55.

Machtergreifung hatte das jüdische Herrscher-geschlecht der Hasmonäer den Bedarf an Kleingeld mit uniformen Münzen, die paläohebräische<sup>5</sup> Inschriften trugen, gedeckt. Mit dem Herrschaftsantritt von Herodes begann ein neuer Wind zu wehen.

Bei den Münzen von Herodes fallen sofort die verschieden großen Münzen, die unterschiedlichen Werten entsprechen, auf. Die paläohebräischen Inschriften werden nicht mehr weitergeführt. Es gibt nur noch die griechische Inschrift „des Königs Herodes“. Die kleinen Bronzemünzen wurden mit einer erstaunlichen Sorglosigkeit erstellt: das Metall ist von minderwertiger Qualität, die Bilder und Inschriften oft kaum zu erkennen und die Münzen selbst nie gerundet. Neu sind die vielen Bilder und Symbole, die den Anbruch einer neuen Herrschaft illustrieren. Sie zeigen militärische Gegenstände (Helme, makedonischer Schild, Adler; Abb. 1-3) und kultisch-religiöse Objekte (Räuchergefäß auf drei Beinen, geflügelter Heroldsstab (caduceus), Mohnkapsel; Abb. 4-5) aus dem griechisch-römischen Kulturkreis, die oft – wohl bewusst – mehrdeutig sind. So kann der Helm (Abb. 1) nicht nur als Kriegsgerät, das auf einem Helmständer deponiert ist, gedeutet werden, sondern auch als römische Kultmütze (apex) mit aufgesetztem Busch, oder als Kappe der beiden Dioskuren Kastor und Pollux.<sup>6</sup> Letztere Deutung scheint die plausibelste zu sein, denn die Münze wurde in Samaria geprägt, wo sich eine Kultstätte der helfenden und beschützenden göttlichen Zwillingbrüder, die mit korinthischen Mützen und einem daran befestigten Stern dargestellt werden, nachweisen hat lassen. Der Stern taucht immer wieder in der jüdischen Geschichte auf und ist ein Symbol für das Kommen einer königlichen und/oder messianischen Heilszeit: So heißt es in einer Heilsvision über Israel, dass aus Jakob ein Stern aufgehen werde (Num 24,17); und im

Matthäusevangelium wird über das Kind der Stern gestellt, der den neuen König anzeigt (Mt 2,9). Alexander der Große wurde mit einem Stern dargestellt, König Alexander Jannäus prägte ihn auf seine Münzen (Abb. 6), und auch im Krieg gegen die Römer wird Bar Kochba den Stern über dem Tempel auf seine Münzen schlagen lassen.

Als Weihegabe hatte Herodes einen goldenen Adler über dem größten Tor des Tempels anbringen lassen. In einem Aufruhr wurde der Adler heruntergerissen und zerstört, weil seine Darstellung den jüdischen Gesetzen widersprach (Ant 17,149-167). Ähnliches dürften fromme Juden empfunden haben, als sie auf der kleinsten Münze des Herodes einen Adler entdeckten (Abb. 3). Der Adler ist das Wappentier des Zeus, wurde durch die Griechen im Orient verbreitet und prangte auf den römischen Standarten. Hier zeigt sich in einem kleinen Detail die Haltung des Herodes, die klar prorömisch war und nicht davor zurückschreckte, das jüdische Bilderverbot zu missachten und so im Volk Feindschaft gegen sich selbst zu schüren.

### Das geteilte Erbe des Herodes

Keiner der Erben und Nachfolger Herodes' des Großen erhielt den Königstitel oder das gesamte Land, denn Rom teilte Titel und Land. So wurde Herodes Archelaos Ethnarch (Volksfürst) mit den Gebieten Idumäa, Judäa und Samaria, Herodes Antipas Tetrarch (Viertelfürst) über Galiläa und Peräa, und Herodes Philippus ebenfalls Tetrarch in den nördlichen Gebieten um Panias.

Die Legenden auf den Münzen dieser drei Fürsten spiegeln die neu geregelten Herrschaftsverhältnisse: auf den „König Herodes“ folgen ein „Ethnarch Herodes“ (Archelaos) und zweimal ein „Tetrarch Herodes“ (Antipas und Philippus). Diese Inschriften mit dem Geschlechtsnamen und dem genauen Amtstitel sind als Dokumente zu verstehen, mit denen das offizielle, von Rom verliehene Amt verkündet wird. Im Neuen Testament wird Herodes Antipas zwar „König“ genannt (Mk

<sup>5</sup> Paläohebräisch (althbräisch) wird die vor der hebräischen Quadratschrift verwendete Schriftform genannt.

<sup>6</sup> Das archäologisch-ikonographische Material ist vorgestellt und situiert bei: Max Küchler, „Wir haben seinen Stern gesehen...“ (Mt 2,2), in: BiKi 44 (4/1989) 179-186.

6,14.22.26f), aber sein Versuch, die Königswürde zu erhalten, hat ihm das Exil fern der Heimat eingebracht (Ant 18,252; Bell 2,183).

### Archelaos. Fürst von Roms Gnaden

Die Bilder auf den Münzen des Archelaos ermöglichen über seine Regierungszeit drei Aussagen: Er steht im Gefolge seines Vaters, denn Archelaos übernimmt die bei Herodes am häufigsten vorkommende Motivkombination der doppelten Füllhörner zusammen mit einem Anker und ändert nur die Titulierung „König“ in „Ethnarch“. Des weiteren sind in seiner Münzprägung sehr häufig Bilder, die eine maritime Konnotation haben: Anker (Abb. 7), Schiff (Abb. 8) und Rammsporn (Abb. 9). Die Betonung dieser maritimen Bilder steht in Zusammenhang mit dem Hafen von Cäsarea, der dem Land durch den florierenden Handel großen Reichtum eintrug. Drittens hat er wie sein Vater einen Helm (Abb. 10) auf eine Münze schlagen lassen. Diesem militärischen Objekt hat er sehr diskret einen *caduceus* als Beizeichen hinzugefügt. Es ist dies wieder ein kleiner, aber doch unmissverständlicher Hinweis darauf, wem die eigene Gewalt verdankt wird und wer das eigentliche Sagen hat: Rom. Die Kontinuität der Münzbilder ist also Ausdruck für die Fortsetzung der gefürchteten herodianischen Politik in der Ethnarchie des Archelaos, die nach der Kindheitsgeschichte des Matthäus Josef mit Maria und Jesus veranlasste, auf ihrem Weg von Ägypten nach Israel einen Bogen um Judäa zu machen und nach Nazaret auszuweichen (Mt 2,19–23).

### Herodes Antipas. Die Gründung von Tiberias und das schwankende Schilfrohr

Mehr als vier Jahrzehnte war Herodes Antipas als Tetrarch von Galiläa und Peräa in Amt und Würden, aber es sind uns nur fünf Jahre bekannt, in denen er eigene Münzen geprägt hat. Der Auftakt seiner Münzprägung fällt mit der Gründung der neuen Residenzstadt Tiberias am See Gennesaret um 19/20 n. Chr. zusammen. Den Namen der neuen Stadt rückt er ins Zentrum der Münzen, die er in vier verschiedenen Nominalen herausgibt. Die Vorderseite

zeigt die Münzautorität („des Tetrarchen Herodes“), die Jahresangabe („Jahr 24“ = 19/20 n. Chr.) und ein Schilfrohr (Abb. 11).

Theißen bringt das Schilfrohr auf den Gründungsmünzen von Tiberias mit dem „schwankenden Schilfrohr“ in Mt 11,7-9 in Verbindung.<sup>7</sup> Das Schilfrohr stehe einerseits für die neu gegründete Stadt Tiberias und verbinde gleichzeitig die getrennten Landesteile Galiläa und Peräa, weil die Pflanze in beiden Regionen bekannt war. Andererseits nimmt das Schilfrohr auf den Münzen des Antipas die Stelle ein, an der normalerweise das Porträt des Herrschers abgebildet ist. Für die damaligen BetrachterInnen könnte es sehr einfach und verlockend gewesen sein, Herodes Antipas mit dem Schilfrohr in Verbindung zu bringen und ihn als „schwankendes Schilfrohr“ zu bezeichnen. Dies scheint in Mt 11,7-9 gegeben zu sein, um ihn mit Johannes dem Täufer zu kontrastieren. Ein solcher Spottname hatte nur dann eine Chance tradiert zu werden, wenn er den Verspotteten authentisch charakterisieren konnte. Anlass dafür scheint es genug gegeben zu haben: die Gründung von Tiberias auf unreinem Gebiet und die Besiedelung mit zwielichtigen Gestalten; das Schwanken zwischen zwei Frauen; der Krieg mit den Nabatäern und die Rettung durch den römischen Legaten Syriens, den er kurz zuvor noch tief beleidigt hatte. Antipas bewies immer wieder Überlebenskunst und nicht umsonst wird er in Lk 13,31ff als „schlauer Fuchs“ charakterisiert. Aus der Perspektive der GaliläerInnen war er aber das „schwankende Schilfrohr“, und es ist gut möglich, dass ihm diese spöttische Bezeichnung zu Ohren gekommen ist, denn die Münzen aus den anderen Prägejahren zeigen kein Schilfrohr mehr.

### Die römischen Statthalter in Palästina waren besser als ihr Ruf!

Über ein halbes Jahrhundert lang (6-41 und 44-66 n. Chr.) verwalteten die römischen Statthalter von Cäsarea Maritima aus zunächst die

<sup>7</sup> Theißen, Das „schwankende Rohr“.

Gebiete des Archelaos und nach einem kurzen Intermezzo durch König Agrippa I. fast das ganze ehemalige Gebiet von Herodes dem Großen. Die Prokuratoren hatten militärische und juristische Gewalt und waren vor allem um den Einzug der Steuern besorgt, was nicht nur ihren schlechten Ruf begründete, sondern auch für Unruhe im Land sorgte und zu Aufständen führte.

Von den vierzehn uns bekannten Statthaltern prägten nur sechs Münzen in unregelmäßigen Zeitabständen für den lokalen Bedarf. Der Ruf, die religiösen Belange und Gefühle der Jüdinnen und Juden ignoriert zu haben, kann durch die Münzprägung der Prokuratoren nicht bestätigt werden, denn die Münzbilder sind durchwegs unverdächtig. Dazu gehören Getreideähre und Palme (Abb. 12), doppelte Füllhörner (Abb. 13), eine dreifache Lilie (Abb. 14), ein Weinblatt und verschiedene Gefäße (Abb. 15). Nur Pontius Pilatus (26–36 n. Chr.) wählte Bilder für seine Münzen, die als anstößig empfunden werden konnten: das *simpulum* (Abb. 16) und der *lituus* (Abb. 17). Das *simpulum* war eine Art Schöpfkelle und fand im römischen Kult Verwendung, wie auch der *lituus*, der Augurenstab des Kaisers. Seine Unsensibilität in jüdischen Belangen zeigte Pilatus auch, als er die Feldzeichen, die den römischen Adler und Kaiserbüsten trugen, nach Jerusalem bringen ließ. Er war sich der Provokation wohl bewusst, da die Standards in der Nacht in die Stadt transferiert wurden. Mit einer derart heftigen Gegenreaktion, wie sie die Juden nach Bekanntwerden an den Tag legten, hatte er allerdings nicht gerechnet, und Pilatus ließ die Feldzeichen bald danach wieder abtransportieren (Ant 18,55–59).

#### „Jerusalem ist heilig“ und ...

Der letzte römische Statthalter, Gessius Florus, vergriff sich am Tempelschatz in Jerusalem und löste damit einen Krieg aus, der fünf Jahre dauern (66–70 n. Chr.) sollte. Nach der Einstellung des Opfers für den Kaiser und einem ersten – und übrigens letzten – militärischen Erfolg der Aufständischen gegen die Römer war der Moment gekommen, eine eigene, autonome und souveräne Münzprägung zu be-

ginnen. Zum ersten Mal in der Geschichte prägt ein unabhängiger jüdischer Staat Münzen in Silber! Prägungen in Edelmetall waren ausnahmslos den römischen Kaisern – oder davor den hellenistischen Dynasten und denen sie dieses Privileg zugestanden hatten – vorbehalten. Dieses kaiserliche Monopol zu missachten, kam einer Kriegserklärung gleich. Seltenerweise schweigt Flavius Josephus dazu, obwohl ihm die Aufstandsmünzen, die während fünf Jahren geprägt wurden, bekannt gewesen sein müssen. Für das Judentum war damit eine neue Ära angebrochen. Das verkünden die Münzen durch ihr Material, ihr Gewicht, ihre Legenden, ihre Motive und die Zählung der Jahre. Das Silber stammte aus den Vorräten des Tempels, und das Gewicht entspricht genau dem der tyrischen Schekel und ersetzt diese als allein gültige Münze für die Tempelsteuer. Nach mehr als hundert Jahren gibt es wieder paläohebräische Münzlegenden, die an die Zeiten der Unabhängigkeit unter den Hasmonäern und den israelitischen Königen erinnern. Die Inschriften proklamieren „Schekel Israels“, „Jerusalem ist heilig“ und „Jerusalem die Heilige“ sowie die „Freiheit Zions“ und „für die Erlösung Zions“. Die Motive sind rein jüdisch und stellen eine enge Verbindung mit dem Zentrum des Glaubens dar: dem Tempel mit seinem Kult und den Festen. Zu den Bildern zählen ein Kelch – wie er auch auf dem Titusbogen dargestellt ist – zusammen mit einem Zweig mit drei Granatäpfeln (Abb. 18) sowie Lulavbündel (Feststrauß für das Laubhüttenfest) mit einem Etrog (Zitrusfrucht) dazwischen und eine Dattelpalme mit vollen Körben darunter (Abb. 19).

#### ... „Judea Capta“

Die vernichtende Niederlage mit der Zerstörung Jerusalems 70 n. Chr. wurde von den Römern triumphal gefeiert. Der siegreiche Kaiser Vespasian und sein Feldherr Titus proklamierten mit ihren Münzen im ganzen römischen Imperium den Sieg. Nach der häufigsten Inschrift werden sie „Judea Capta“-Münzen genannt. Sie wurden in Gold, Silber und Bronze

in der Provinz wie auch in Rom selbst geprägt und stellen nicht nur die Niederwerfung eines Aufstandes dar, sondern den Sieg über einen auswärtigen Feind. Neben Siegerposen und Siegeszeichen findet sich unter einer Dattelpalme, die für Palästina steht, eine auf dem Boden sitzende, trauernde Frau, eine Jüdin oder die Personifizierung von Judäa. Links von der Palme steht ein gefesselter Mann, ein gefangener Jude (Abb. 20), oder ein römischer Soldat, vielleicht der Kaiser selbst (Abb. 21). Die römischen Imperatoren kosteten so ihren Sieg bis Domitian aus. Die Schmach des Untergangs wurde damit in aller Welt bekannt gemacht und war für Juden und Jüdinnen besonders demütigend.

### Von der „Erlösung Israels“ und der „Befreiung Jerusalems“

Ein letztes Mal erhoben sich die Juden Palästinas gegen die römische Herrschaft im so genannten Bar Kochba-Krieg. Als Auslöser für den Krieg gelten ein Beschneidungsverbot und die Neugründung von Jerusalem als römische Stadt unter dem Namen Aelia Capitolina durch den Kaiser Hadrian. Ihm stand Simon Bar Kosiba gegenüber, der nach den Dokumenten aus der jüdischen Wüste und dem Wortlaut der Münzen „Fürst Israels“ war. Rabbi Akiba hatte ihn zum „Sternensohn“ (aramäisch: Bar Kochba) deklariert und die messianische Verheißung von Num 24,17 in ihm in Erfüllung gehen gesehen. Weder die Münzen noch die Dokumente verwenden den Messiasstitel, aber mit dem Aufstand waren zweifelsohne messianische Hoffnungen verbunden. Ein kleiner, sehr diskreter Hinweis auf diese messianische Hoffnung wird durch einen Stern oberhalb der Tempelfassade gemacht (Abb. 22).<sup>8</sup> Die Inschrift „Jerusalem“ der ersten Jahre wurde im Laufe des Krieges durch „Simon“ ersetzt. Aber auch diese Hoffnungen wurden durch die römische Kriegsmaschinerie vernichtet, und aus dem „Sternensohn“ (Bar Kochba) wurde ein „Lügensohn“ (Bar Kosiba).

### Zusammenfassung

*Die politischen und religiösen Botschaften, die auf jüdischen und römischen Münzen im 1. und 2. Jh. n. Chr. in Palästina transportiert wurden, werden exemplarisch an ausgewählten Münzen gezeigt. Die Münzen dokumentieren u.a. eine klar prorömische Haltung (Herodes der Große und Archelaos), eine bewusste Selbstdarstellung (Antipas) und die gemäßigte Haltung der römischen Statthalter. Im jüdisch-römischen Krieg wurde mit den Münzen die jüdische Unabhängigkeit proklamiert. Die Judaea Capta-Münzen verkünden dagegen ihr Scheitern und den Sieg der Römer. Die Bar Kochba-Münzen zeigen die mit dem Aufstand verbundenen messianischen Hoffnungen.*

*Die Abbildungen stammen aus: Frederic W. Madden, *Coins of the Jews*, London 1881 (Nachdr. Hildesheim 1976) und Ya'akov Meshorer, *A Treasury of Jewish Coins*, Jerusalem 2001.*

### Mag. Siegfried Ostermann



*ist Forschungsassistent des Schweizerischen Nationalfonds an der Universität Freiburg/Schweiz, Avenue de l'Europe 20, CH-1700 Freiburg; E-Mail: siegfried.ostermann@unifr.ch*

<sup>8</sup> Für die Bar Kochba-Münzen unerlässlich: Leo Mildenberg, *The Coinage of the Bar Kochba War* (Typos VI), Aarau 1984.

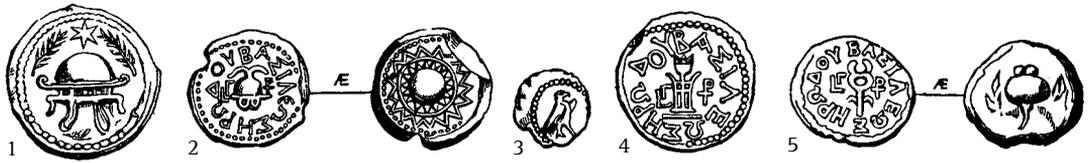


Abb. 1-5: Herodes der Große

- Abb. 1: Madden, 107,2
- Abb. 2: Madden, 109,3
- Abb. 3: Madden, 114,22
- Abb. 4: Madden, 107,1
- Abb. 5: Madden, 109,4

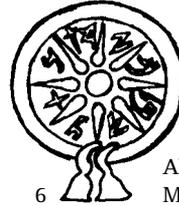


Abb. 6: Alexander Jannäus  
Meshorer, 37



Abb. 7-10: Herodes Archelaos

- Abb. 7: Madden, 115,1
- Abb. 8: Madden, 116,5
- Abb. 9: Madden, 115,2
- Abb. 10: Madden, 117,8



Abb. 11: Herodes Antipas  
Meshorer 2001, Tafel 49,75  
(Umzeichnung des Autors)

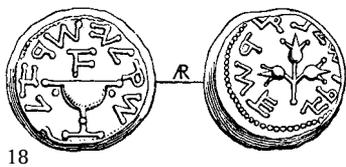


Abb. 12-17: römische Prokuratoren

- Abb. 12: Madden, 175,3
- Abb. 13: Madden, 179,4
- Abb. 14: Madden, 179,6
- Abb. 15: Madden, 179,7
- Abb. 16: Madden, 182,12
- Abb. 17: Madden, 182,14



Abb. 20 + 21: Judaea Capta-Münzen  
Abb. 20: Madden, 211,1  
Abb. 21: Madden, 220,1



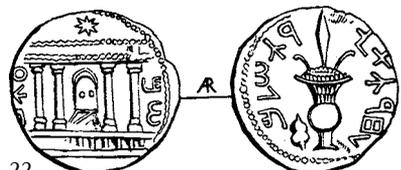
18



19

Abb. 18 + 19: jüd.-röm. Krieg

- Abb. 18: Madden, 67,1
- Abb. 19: Madden, 71,1



22

Abb. 22: Bar Kochba-Aufstand  
Madden, 239,19

# In der Schuldenfalle: Zwangsvollstreckung?

Insolvenzregelungen in Lev 25 und ihre theologischen Folgen

Erhard S. Gerstenberger

■ Im AT finden wir bei den Propheten und in der Tora Texte, die sich kritisch mit Verarmungs- und Überschuldungsprozessen auseinandersetzen und Lösungen für die sich verschärfende Lage der Betroffenen suchen. Der folgende Beitrag fragt nach, was biblische Gesetzgeber und Sozialkritiker bewegte, welche die vielen Landsleute schützen wollten, die im Existenzkampf untergingen, ihre Schulden nicht bezahlen konnten und evtl. Grund und Boden wie persönliche Freiheit verloren. Waren manche Entschuldungsregeln des Alten Testaments überhaupt praktikabel? Wie haben wir uns die Entwicklung der Erlasspraxis im Alten Orient und in Israel vorzustellen? Welche theologischen Motivationen leiteten die biblischen Zeugen? Warum konnte die Metapher von der Schuldenbefreiung ein so großes religiöses Gewicht bekommen?

■ Bemühungen um Insolvente sind seit dem 3. Jt. v. Chr. bekannt (König Uru-inimgina von Lagasch, ca. 2350 v. Chr. erließ ein „Reformdekret“).<sup>1</sup> Die aufkommende Privatwirtschaft erhob 20 - 30% und mehr Zinsen für geliehenes Geld oder Gut. Ernteausfälle konnten den Schuldner schnell mittellos machen. Er und seine Kinder wurden dann zur Zwangsarbeit für den Gläubiger verpflichtet. Im Alten Testament sind allerlei Krisensituationen genannt, die zum Verlust von Eigentum und Selbstbestimmung führen konnten (vgl. etwa Gen 41,53-57; 47,18-21; 1 Sam 22,2; Rut 1,1; Neh 5,1-5). Langfristige Gegenmaßnahmen der Glaubensgemeinschaft Israel waren das Zinsverbot gegenüber Israelitinnen und Israeliten (Ex 22,24; Lev 25,36f; Dtn 23,20f; Ps 15,5; Ez 22,12), ein gewisser Pfändungsschutz (Ex 22,25f; Dtn 24,6.10-13.17), gerechte Tarife für Tagelöhner, prompte Auszahlung (Lev 19,13;

Dtn 24,14f; Ijob 7,2; Jer 22,13), Rechtsschutz für Arme (Ex 23,2.6.9; Dtn 27,19; Jes 5,8; Am 2,6f; 4,1; 5,11), Fürsorge für Bedürftige (Lev 19,9f; Dtn 14,28f; 15,10; 26,12). Die Freijahrbestimmungen Ex 21,1-11; Dtn 15,1-18 wollen Versklavte rehabilitieren und Lev 25 ist der alttestamentliche Endpunkt einer langen Entwicklung.

## Motive für Sklavenentlassung

Die Freilassungsvorschriften für hebräische Schuldklavinnen und -sklaven (Ex 21,2-11; Dtn 15,1-18; Lev 25) klingen sämtlich etwas utopisch. Wir wissen nicht, ob und wie sie im Alltag umgesetzt wurden. Die Beispielerzählung Jer 34,8-16 stimmt nicht sehr optimistisch. Andererseits lässt die auch im Alten Orient bezeugte Schuldenerlasspraxis auf einen gewissen völkerübergreifenden geistigen Konsens schließen<sup>2</sup> und die sporadischen Edikte babylonischer Könige in dieser Sache<sup>3</sup> zeugen genau wie schon im alten Sumer bekannte Sklavenbefreiungen (sumerisch: *ama-ar-gi*, wörtlich: „heim zur Mutter gehen“) von einer zeitweisen Regulierung wirtschaftlicher Härten. Die Erlassjahrbestimmungen von Lev 25 sind der eigenartigste und am weitesten reichende Versuch im Alten Testament, schwere soziale Verwerfungen nach Insolvenz von Privatbetrieben „abzufedern“. Es geht um die Rückgabe verpfändeter Immobilien und um die Freilassung von Schuldklaven.

Eine seltene Redewendung fällt in dem genannten Kapitel auf. Sie könnte der Schlüssel zum Verständnis des Textes sein: „Du darfst keine Gewalt gegen ihn [d.h. den Schuldkla-

<sup>1</sup> Vgl. Gebhard J. Selz, *Sumerer und Akkader*, München 2005, 60-63.

<sup>2</sup> Vgl. Codex Hammurapi, § 117 (James B. Pritchard, ANET 3. Aufl., Princeton 1969, 170).

<sup>3</sup> Vgl. Fritz R. Kraus, *Ein Edikt des Königs Ammi-Saduqa von Babylon*, SDIO 5, Leiden 1958.

ven] anwenden“ (Lev 25,43.46.53). Der Ausdruck kommt außerhalb dieses Kapitels nur noch in Ex 1,13f (die Aufseher des Pharoa behandeln die israelitischen Zwangsarbeiter brutal) und Ez 34,4 (gottvergessene einheimische Herrscher treten „das Kräftige“ – d.h. wohl: die interne Opposition – menschenverachtend nieder). Eine Reihe von Verben bezeichnen ebenfalls die Gewaltkomponente im Umgang mit dem Nächsten (vgl. Ez 18,7.10.12.16.18 usw.). Doch der Ausdruck „*beparäk*“, „mit Härte, Brachialgewalt“ hat einen besonderen Klang. Im Umgang mit dem sozial Geschwächten soll nicht ein Verhalten einreißen, das der Solidarität der eng miteinander in der Glaubensgemeinschaft Verbundenen widerspricht. Schließlich nennt der Kontext die Insolventen „Brüder“ (Lev 25,25.35.36.39.47) und betont mehrmals, sie seien unter keinen Umständen wie gewöhnliche Sklaven zu behandeln (V. 35.39f). Vielmehr bleiben sie gleichwertige Mitmenschen. Ihre wirtschaftliche Abhängigkeit darf nicht weiter gehen als es ein reguläres Beschäftigungsverhältnis mit üblicher Entlohnung vorsieht (V. 40). Der wirtschaftlich Bankrotte bleibt im vollen Sinn „Nächster“, „Mitbruder“, offenbar weil er zur selben Volks- und Glaubensgemeinschaft gehört. Denn zu echten Sklaven, die definitiv eine mindere Gesellschaftsklasse darstellen (vgl. Ex 21,20f: „sein Geld, Besitz“), können nur Fremde werden (Lev 25,44-46). Sie sind entmündigt, gehören ihrem Besitzer und sind vererbbar. Dass Israeliten je auf dieses gesellschaftliche Niveau absinken könnten, wie noch in Ex 21,6; Dtn 15,16f als freiwilliger Akt vorgesehen, kommt den Überlieferern von Lev 25 nicht mehr in den Sinn. Jahwe-Gläubige Menschen können in Israel nicht Sklave sein!

### Die sozialpolitische Situation

In der gesamten altorientalischen Geschichte, also seit sumerischen Zeiten, hat es Verwerfungen im Sozialgefüge gegeben, die eigenständige Bauern in den Ruin trieben. Wirt-

schaftliche Machtanhäufung geht unweigerlich mit Verarmung einher. Woher kommt aber die auffällige Geschwisterlichkeit in Lev 25? Sie ist weder in den älteren alttestamentlichen Freijahrvorschriften noch in altorientalischen Schuldenerlassen zu spüren. Wir haben nach den besonderen Bedingungen des 5. Jahrhunderts zu fragen, aus dem der Text stammt. Als Hinweis auf die damalige Verarmung kann Neh 5 dienen. Menschen, die in die Schuldenfalle geraten sind, protestieren vor dem Gouverneur von persischen Gnaden, Nehemia (Neh 5,1-5). Anlässe sind „Hunger“ (V. 2f), vielleicht wegen einer Trockenperiode, und „Steuern und Abgaben“ (V. 4), die von der persischen Regierung über Steuerpächter erbarmungslos eingetrieben wurden. Anscheinend sind „jüdische Brüder“ (V. 1) die Eintreiber und Gewinner bei der persischen Steuererhebung. Die daraus resultierende Verelendung weiter Kreise kann aber nicht der einzige Grund für die Aufrufe zu geschwisterlicher Solidarität in Lev 25 sein. Ein entscheidendes Moment kommt hinzu: Im 5. Jh. v. Chr. ist „Israel“ keine Staats-, sondern eine Religionsgemeinschaft, in der ein geschwisterliches Ethos gilt (vgl. das gemeindliche Klageritual Jes 63,7-64,11 mit dem eindringlichen: „Du, Jahwe, bist unser Vater!“ 63,16; 64,7).<sup>4</sup> Die Neuorganisation Israels in der nachstaatlichen Zeit ist der Hintergrund für die erstaunlich „humanitäre“ Regelung.

Unser Freijahrskapitel Lev 25 setzt also die uralte Schuldklaverei voraus. An dieser Institution lässt sich anscheinend nicht rütteln. Aber es entwirft ein ganz anderes Bild von dem gängigen sozialpolitischen Modell, vor allem im Blick auf das mitmenschliche Verhältnis von Gläubiger und insolventem Schuldner. Die Ausbeutungsmentalität soll überwunden werden, „Schuldklave“ und „Schuldherr“ stehen, weil sie Mitglieder einer Gemeinde und Kinder eines Gottes sind, auf gleicher Stufe. Die traditionellen Gesetzmäßigkeiten von privater (präkapitalistischer) Eigentumsbildung, Kreditaufnahme und verzinslicher Tilgung, persönlicher Haftung bei Zahlungsunfähigkeit und – nach der Sitte der Zeit – Übergabe von Familienan-

<sup>4</sup> Vgl. Erhard S. Gerstenberger, *Theologien im Alten Testament*, Stuttgart 2001, 208–214.

gehörigen in die befristete Schuldknechtschaft (vgl. Ex 21,2-11) bleiben im Prinzip bestehen. Ja, sie werden anscheinend noch zugunsten der Gläubiger erweitert: Statt einer Freilassung im siebten Jahr gesteht Lev 25 den in völlige Abhängigkeit geratenen Schuldnern die endgültige Befreiung erst im fünfzigsten (!) Jahr zu. Diese Regelung scheint unmenschlich zu sein, weil sie bei der damaligen Lebenserwartung praktisch keine Hoffnung auf Freilassung zulässt. Soll dieses im Halbjahrhundertrhythmus zu begehende „Jobeljahr“ vielleicht nur eine äußerste Grenzlinie angeben? Ist sie eine Konzession an die Großgrundbesitzer und Kapitaleigner, damit jene die verbesserten Möglichkeiten des vorzeitigen Freikaufs von Schuldklaven, besonders aber die geforderte humane Behandlung und die regelrechte Entlohnung der „Versklavten“ hinnehmen (Lev 25,25-28.35-43)? Oder bezieht sich Lev 25 – was ich eher für unwahrscheinlich halte<sup>5</sup> – auf das Ende des 6. Jh. v. Chr. und will den nach fünfzig Exilsjahren aus Babylon Zurückgekehrten die Besitzrechte am alten Familienerbe zusprechen?<sup>6</sup> Wir durchschauen die Verhältnisse nicht ganz. Ein Vergleich mit Ex 21,2-11 und Dtn 15,1-18 zeigt eine gewisse Entwicklung zur geschwisterlichen Praxis: Die erste Vorschrift spricht nur lakonisch von der maximalen Dauer der „Zwangsarbeit“. Die zweite sieht den Verfall von Restforderungen des Gläubigers nach sechs Jahren vor (Dtn 15,1-3) und legt ihm eine Art Abfindung für den Entlassenen, also eine Starthilfe für das neue Leben, auf (V. 13f), weil der ja billiger als ein Tagelöhner gearbeitet habe (V. 18). Lev 25 vollzieht dann den großen Schritt zur Beseitigung des Sklavenstatus für Glaubensgenossen. Der bankrotte Schuldner soll a) (das setze ich voraus) als Gemeindeglied respektiert, b) als Tagelöhner angestellt und c) möglichst bald von seinen Angehörigen frei gekauft werden, wenn er die zu errechnende Lösegeldsumme nicht aus dem eigenen Einkommen aufbringen kann. (Ist diese letztere Erwartung auch ein Appell an die erweiterte Eigenverantwortung der familiären Gruppe?)

Wir erkennen also die Absichten der Gemeindeführer, die Lev 25 verfassten<sup>7</sup> und vielleicht

auch umsetzen (Kaum ist anzunehmen, dass solche Anweisungen zur Geschwisterlichkeit nur theologische Visionen, ohne jede praktische Bedeutung für das soziale und wirtschaftliche Leben der Gemeinde gewesen sein sollten?). Sie wollten die höhere Gerechtigkeit Jahwes in der Gemeinde seiner Treuen geltend machen. Die allgemein üblichen Verhaltensmuster in Wirtschaftsfragen blieben unangetastet.

### Nachwirkungen

Zu gerne wüssten wir genauer, wie die alltägliche Realität der jüdischen Gemeinden im 5. Jh. v. Chr. im Blick auf das leidige Thema Schuldenerlass ausgesehen hat. Außer Neh 5 finden sich nur wenige Andeutungen, die aber kein vollständiges und zusammenhängendes Bild bieten.<sup>8</sup> So beklagt das Gebet Neh 9 offenbar die Ausplünderung durch die „fremden Herren“ (V. 36f, nach den üblichen Übersetzungen<sup>9</sup>). Eine schlechte Wirtschaftslage spiegelt sich in Hag 1,6, als man über die Vorrangigkeit des Tempelaufbaus diskutiert. Der Schutz des Grundeigentums für Angehörige der Gemeinde wirkt sich bis in die Erbgelassen aus (Ez 46,16-19). Aber aus diesen und ähnlichen Andeutungen lässt sich kein Allgemeinbild der Zeit rekonstruieren.

Aus verschiedenen prophetischen Texten wird jedoch deutlich, dass die Schuldthematik und die Vorstellungen von einer notwendigen Korrektur der gängigen Wirtschaftsmechanismen, sprich: Befreiung von der aufgezwungenen Fronarbeit, in der Verkündigung des 5. Jh. v. Chr. mächtig nachwirken. Jes 61,1-11 ist das beste Beispiel: Eine nicht näher bezeichne-

<sup>5</sup> Lev 25 gehört m. E. tief ins 5. Jh. v. Chr.; der Streit um den Landbesitz zwischen Rückkehrern und Daheimgebliebenen war längst ausgestanden.

<sup>6</sup> Vgl. Esias E. Meyer, *The Jubilee in Leviticus 25*, exuz 15, Münster 2005, 221-255.

<sup>7</sup> Vgl. Erhard S. Gerstenberger, *Das 3. Buch Mose. Leviticus*, ATD 6, Göttingen 1993, 337-364.

<sup>8</sup> Rainer Kessler verweist z.B. noch auf Hag 1,6; Jes 58,6f; Mal 3,5; Neh 4,4; Sach 5,1-4, in: *Sozialgeschichte des alten Israel*, Darmstadt 2006, 143-148.

<sup>9</sup> Weil eine Beschuldigung der Perser im Alten Testament so ungewöhnlich ist, übersetzt und kommentiert Manfred Oeming diese Verse ganz anders, als Schuldeingeständnis der Gemeinde: Vgl. derselbe in: *Oded Lipschits und Manfred Oeming (Hg.), Judah and the Judeans in the Persian Period*, Winona Lake 2006, 571-588.

te Stimme des Predigers, der von „Jahwe gesalbt“ ist und auf dem „der Geist Jahwes, des Herrn“ ruht, verkündet den „Elenden frohe Botschaft“ (V. 1ab). Sie besteht darin, dass den „Gefangenen Befreiung“ und den „Gebundenen Öffnung“ (V. 1c) zugesagt wird. Die Terminologie erinnert sehr an die Erlassjahrpraxis. Besonders der Begriff *dʿror*, „Freilassung“ verknüpft den Jesajertext mit Lev 25,10, wenngleich hier die Bezeichnung „Erlassjahr“ (hebr. *jobel*) dominant ist (V. 10.11.12.13.28 u.ö. Der ältere Fachausdruck *šemittah*, „Loslassung“, Dtn 15,1f; 31,10 ist anscheinend überholt). Der ungenannte Prediger ist offenbar eine messianische Gestalt (vielleicht symbolisiert sie aber auch die ganze Gemeinde Jahwes!), die anscheinend sogar die Vollmacht hat, das undatierte „Jahr des Wohlgefallens für Jahwe“ und der „Rache für unseren Gott“ (Jes 61,2) selbst auszurufen. Trauer wird in Jubel umschlagen (V. 3), die Gemeinde Israel wird innerlich und äußerlich neu konstituiert und eine Spitzenstellung in der Völkerwelt einnehmen (V. 3-11). In jedem Fall steht hinter dieser überschwänglichen Vision von der Zeitenwende der Plan Jahwes, der Israel angetanen Ungerechtigkeit entgegen zu treten, Erniedrigung und Ausbeutung des Volkes Jahwes wieder gut zu machen. Jahwe „liebt das Recht“ und „hasst Raub und Unrecht“ (V. 8). Und diese Vorstellung von der endzeitlichen Erlösung der Gemeinde ist ganz nach den Umständen und Verfahrensweisen des Erlassjahres von Lev 25 modelliert! – Wenn man das (im AT nur 6-mal auftretende) Stichwort *dʿror*, „Freilassung“, weiter verfolgt, kommen auch die Passagen Ez 46,16-18 (Erbrecht an Grund und Boden; Rückgabepflicht) und Jer 34,8-16 (Freilassung unter Zidkija; die Erzählung mag wegen der Wortwahl in V. 8.15 erst aus dem 5. Jh. v. Chr. stammen) in den Blick.

Ein anderer, ebenfalls stark fortwirkender Begriff aus der Erlassjahrterminologie von Lev 25 ist der des „Loskaufs“ und des „Lösers“<sup>10</sup>. Die von der hebräischen Wurzel *gʿl* abgeleiteten

Wörter durchziehen das Kapitel wie ein roter Faden, ich zähle in Lev 25,24-54 insgesamt 19 Vorkommen. Die zweite große Konzentration dieser, jetzt ganz theologisch gebrauchten Begriffe findet sich in Jes 41-54 (insgesamt 17-mal). Der „Loskäufer“ ist in Lev 25 (wie auch z.B. im Buche Rut) ein enger Verwandter des insolvent gewordenen Bauern oder Handwerkers. Er hat wegen seiner Familienbande die Solidaritätspflicht, für den von Schuldknechtschaft Bedrohten mit seinem Vermögen einzustehen. Das kann durch zinsloses Darlehen an den Zahlungsunfähigen oder regelrechte Schuldenbegleichung an dessen Gläubiger geschehen. Diese sozialpolitisch handfeste Vorstellung vom „Loskauf“ ist beim Zweiten Jesaja (Jes 40-55) neben anderen Metaphern für die Predigt von der Erlösung Israels nutzbar gemacht:

*Fürchte dich nicht, denn ich kaufe dich frei, / ich rufe dich beim Namen, mein bist du! ...*

*Denn ich, Jahwe, bin dein Gott, / ich, der Heilige, dein Retter.*

*Ich gebe Ägypten als Lösegeld (kopär) für dich, / Äthiopien und Saba an deiner statt.*

*Weil du kostbar bist in meinen Augen, / wertgeachtet, und weil ich dich liebe,*

*gebe ich Menschen für dich hin / und Völker für dein Leben. (Jes 43,1b.3f)*

Die tröstende, aufmunternde Ansprache an Israel/Jakob (Jes 43,1a) bezieht sich also auf die hinlänglich bekannte Situation des Schuldners, der in der Falle sitzt und nur noch von außen, durch das entschlossene Eintreten von solidarisch mit ihm verbundenen Verwandten vor der Katastrophe gerettet werden kann. Die suggestive Kraft des Bildes im theologischen Sprachgebrauch ist natürlich: Jahwe übernimmt im Falle des verlorenen, versklavten Israel die Solidaritätsverpflichtung. Er zahlt mit wahrhaft großer Münze, mit ganzen Völkern, an wen, das spielt überhaupt keine Rolle. An der Stelle, wo im Wirtschaftsleben der Gläubiger steht, ist die Metapher unbrauchbar, leer. Denn entscheidend ist allein die Befreiung, welche Jahwe selbst oder sein Messias bewirkt:

<sup>10</sup> Vgl. Rainer Kessler, Das hebräische Schuldenwesen, WuD NF 20, 1989, 181-195.

*Ich, Jahwe, habe dich in Solidarität berufen, /  
ich habe dich an die Hand genommen.*

*Ich habe dich geschaffen, zum Mittler für das  
Volk bestimmt, / zum Licht für alle Menschen,  
die Augen der Blinden aufzutun, / die Gefan-  
genen aus dem Kerker zu führen,  
aus dem Gefängnis, die in der Finsternis sit-  
zen. (Jes 42,6f)*

Auch der „Knecht Jahwes“ tritt in die Fußstapfen der alten Löser. Er gibt die Solidarität Jahwes an dessen Volk weiter und überschreitet die Grenzen der eigenen Nation. Seine Aufgabe ist die Heilung der Blinden (vgl. Jes 42,18f). Das Thema „Blindheit“ des erwählten, aber gefangenen Volkes ist dem Befreiungsparadigma zugewachsen. Die Freilassung von Gefangenen (V. 7) schließt unmittelbar an den Loskauf der Geknechteten an. Das wird besonders in V. 22 deutlich. Wirtschaftliche Kategorien beschreiben die Situation: Israel ist ein „beraubtes und geplündertes“ Volk; es ist in Kerkerhaft und Räubern und Plünderern preisgegeben. Hier lässt sich leicht die Vorstellung von imperialer Ausbeutung durch ausführende Organe wie lokale Steuerpächter eintragen. Je nachdem, in welche Zeit man den dtjes Text setzt, muss man dann an babylonische oder persische Verhältnisse denken. Wichtig ist: Bei Dtjes ist das Freijahr auf die Ebene der Gemeinde, des Gottesvolkes und einer oft endzeitlich anmutenden Vision gehoben. Aber es hat nichts von seiner sozialpolitischen Realität verloren. Die Ausstrahlungen der Erlass- und Befreiungs-Vorstellung auf das Neue Testament (vgl. vor allem Lk 4,16–19) porträtieren Jesus als den Loskäufer und Erlöser, immer noch auch im realen Sinn einer grundlegenden Veränderung der herrschenden sozialen und politischen Verhältnisse. Erst in der späteren, christlichen Auslegung ist die Befreiung spiritualisiert worden.

### Ergebnis

Die Sorge um Menschen, welche im Wirtschaftsleben ganz legal untergehen, gehört zu den grundlegenden Aufgaben der altorientali-

schen Welt und der daraus entstandenen jüdisch-christlichen und muslimischen Zivilisationen. Jahrhunderte lang regelten königliche Erlasse unhaltbare soziale Verwerfungen. Die Verelendung von bedeutenden Bevölkerungsanteilen aufgrund von Überschuldung konnte sich keine Regierung leisten. Aus allgemeiner Verantwortung vor der göttlichen Weltordnung und der geglaubten „Gerechtigkeit“ der Götter mussten die Verantwortlichen gegensteuern. Sie setzten ad hoc für einen begrenzten Zeitraum oder nach Ablauf einer bestimmten Zeitspanne die ökonomischen Gesetze der Zeit außer Kraft. Freilassung der Verschuldeten und Rückgabe ihres Eigentums stellten ein gewisses wirtschaftliches Gleichgewicht wieder her. Die biblischen Tradenten entwickelten die Regeln der „Entschuldung“ und „Entlassung“ aus der Fronknechtschaft weiter. Sie kamen mehr und mehr zu der Überzeugung, dass das entscheidende Problem die Achtung vor dem Mitmenschen sei. Die ökonomischen Grundgesetze begünstigten schon in der Antike die kapitalkräftigen Kreditgeber. Wir kennen Archive von babylonischen Handelshäusern aus dem 6. bis 4. Jh. v. Chr.<sup>11</sup> Sie beweisen: Die Gesetze des Kapitalmarktes galten schon damals. Kredite mussten hoch verzinst zurückgezahlt werden. Zahlungsunfähige konnten sich durch Fronarbeit rehabilitieren. Biblisches Gewissen kämpfte entschieden gegen die Degradierung der Insolventen bei ihrer Zwangsarbeit für den Gläubiger. Die Achtung der Geschwisterehre war für Lev 25 das Grundgebot. Vom Konzept des sozial nivellierenden, familiär fürsorglichen Jahwe-Glaubens her durfte es in der Jahwe-Gemeinde keine Sklaven geben, wie nach Landessitte möglich. Nur Ausländer waren unbegrenzt sklaventauglich (vgl. Lev 25,44–46). Die in den sozialen Verwerfungen der Perserzeit erdachte und erprobte Befreiungspraxis mündet in einen breiten Strom der jüdisch-christlich-islamischen Glaubensverkündigung von der notwendigen Solidarität mit den wirt-

<sup>11</sup> Vgl. M.W. Stolper, *Entrepreneurs and Empire*, UNHAI 54, Leiden 1985; E.S. Gerstenberger, *Israel in der Perserzeit*, Stuttgart 2005, 102–105.

schaftlich und sozial Abgestürzten. Sie hat z.B. die Befreiungstheologie in Lateinamerika beflügelt und ist manchmal auch noch in den gegenwärtigen Debatten um Hartz IV und die Gesundheitsreformen zu spüren.

### Zusammenfassung

*Lev 25 ist im Alten Testament der Schlusspunkt jener Bestimmungen, die hebräische Schuldklavinnen und -sklaven schützen wollen. Eigenartig mutet die Verlängerung der Arbeitszeit auf 49 Jahre (statt vorher: sechs Jahre) an. Anscheinend wird die Fristverlängerung aber aufgewogen durch die vorgesehene reguläre Entlohnung des „Versklavten“ und den Ausbau der Freikaufmöglichkeiten. Dies alles entspringt einer betonten „Geschwisterethik“ in der Jahwe-Konfessionsgemeinschaft.*

### Prof. em. Dr. Erhard S. Gerstenberger



*Nach dem Studium der evang. Theologie Auslandstätigkeit (Yale Divinity School 1959-1964). Pfarrer in Essen (1965-1975), Dozent für Altes Testament an der lutherischen*

*Hochschule in São Leopoldo, RS, Brasilien (1975-1981). Professor für Altes Testament in Gießen und Marburg (1981-1997). Seine Adresse: Fasanenweg 29, 35394 Gießen.*

## Heiliger Krieg in der Bibel? Die Kämpfe der Makkabäer

Im 2. Jh. v. Chr. kämpften die Makkabäer gegen die hellenistische Besatzungsmacht in Judäa. Sie wurden zum Vorbild für Märtyrer, die für ihre Überzeugung zu sterben bereit waren, aber auch für Fanatiker, die ihre Ideologie mit Gewalt durchzusetzen versuchen. Zugleich stellten die Konflikte dieser Mak-

kabäerzeit Weichen für das spätere Judentum und Christentum. Die religiös und politisch wichtigen Gruppierungen (Pharisäer, Saddzäer, Essener ...), die in der Zeit Jesu die Geschichte Israels steuerten, entstanden aus diesen Auseinandersetzungen. Die historischen Gegebenheiten rund um den Aufstand der Makkabäer, der entstehende Glaube an die Auferstehung, die Theologie des Martyriums, die Stellung der Makkabäerbücher in der Bibel und ein ungewöhnlicher Makkabäer-Altar in Köln sind Thema dieser Ausgabe von „Welt und Umwelt der Bibel“.



Einzelheft € 9,80

Jahresabonnement (4 Ausgaben) € 34,-

Erhältlich bei:



Katholisches Bibelwerk e.V.,  
Postfach 150365,  
70076 Stuttgart,  
Tel. 0711/61920-50,  
Fax: 0711/61920-77,  
bibelinfo@bibelwerk.de

# Gott oder Mammon?

Wirtschaftstexte im Lukasevangelium

René Krüger

■ Die Kirchen stehen heute vor der Herausforderung, die weltweite Situation der Armut, Ausgrenzung und Gewalt anzugehen. Vom Evangelium her haben sie den Auftrag, ihre Stimme gegen die Zerstörung des Lebens zu erheben und nach Alternativen zu suchen. René Krüger aus Argentinien zeigt uns aus dem Reichtum der biblischen Tradition Texte aus dem Lukasevangelium, aus denen wir kritische Impulse für heutiges Urteilen und Handeln gewinnen können. Dabei kann sogar das so oft missverständene Gleichnis vom klugen Verwalter (Lk 16,1–9) neue Impulse geben.

■ Mehr als die Hälfte der Bevölkerung Lateinamerikas lebt in großer Armut, Ausgrenzung und Not. Nach einer langen Geschichte voll von gewalttätiger Eroberung, kolonialer und imperialer Ausbeutung, Militärdiktaturen, Korruption und Verarmungsprozessen spitzt sich die Krise in ganz Lateinamerika durch die Einführung des neoliberalen Wirtschaftssystems weiter zu. Nun enthält die Bibel, die Grundlage des christlichen Glaubens, im Alten und Neuen Testament zahlreiche Texte, die mit den sozialen und wirtschaftlichen Beziehungen zu tun haben. Wenn sie heute im Kontext von Armut, Ausgrenzung, Gewalt, Korruption und Zerstörung des Lebens gelesen werden, eröffnen diese Texte bereitwillig ihre Botschaft.

Im Lukasevangelium und Jakobusbrief werden die Gegensätze zwischen Armen und Reichen, der Schrei nach Gerechtigkeit, Gottes Option für die Armen, die Polemik gegen den Mammon und gegen die Vormachtstellung der Reichen in Gesellschaft und Gemeinde vielfach thematisiert. Sie schaffen eine Umkehrung derjenigen Werte, die von Geld, Gut, Reichtum, Macht und Gewalt – und als deren Kehrseite der Armut – geprägt sind. Die Barmherzigkeit, das

Teilen mit den Notleidenden und der Aufbau alternativer Gemeinschaft sind *der* Maßstab für die Nachfolge Jesu und damit für ein Leben nach Gottes Willen.

Im Kontext des römischen Imperiums waren Jesu Leben, Tod und Auferstehung, die Bildung seiner Nachfolgegemeinschaft und die Botschaft des Neuen Testaments Glieder einer anti-imperialen biblischen Suche nach Alternativen gegenüber zerstörerischen Mächten. In dieser totalitären und total pervertierten Situation entstand im Vertrauen auf Gott der Same eines universalistischen Projekts. Aus der Perspektive und Kraft des Reiches Gottes erwachsen konkrete Schritte hin zu einer *Ökonomie im Dienst des Lebens*. Ihre Ansätze ließen sich damals im Kontext des Römischen Reiches nicht direkt politisch umsetzen. Trotzdem waren sie nicht unpolitisch. Denn sie waren attraktiv, fanden Zulauf besonders im verarmten Volk und durchsäuerten die Gesellschaft. Der psychischen und physischen Gewalt der sie diskriminierenden und ausbeutenden Oberschicht hielten die frühchristlichen Gemeinden ihren durch die Gebote und Verbote der Tora und der Liebe entstandenen Schutzraum entgegen. Ihr Gedanke eines alternativen Lebens in der Gemeinschaft spiegelt eine tiefe Krise der Legalität der gesamten römisch-hellenistischen Gesellschaft wider, deren soziale Beziehungen durch Eigentumsgeldwirtschaft, Imperialismus und Klientelismus verdorben waren.

## Die lukanische Perspektive „von unten“

Indem Lukas die jesuanische(n) Geschichte(n) verkündigt, geht er auf ganz konkrete Probleme in seinen Gemeinden ein: die wachsenden Unterschiede zwischen Arm und Reich, die Verachtung der sozial und religiös „Niedrigstehenden“, die Überheblichkeit der Reichen. Lukas zeigt auf, wie Jesus solche Situationen

in seinem Umfeld anging. Er erzählt von den Beziehungen, die Jesus mit Armen, Verachteten und Sündern aufbaut. Zugleich erzählt er von egoistischen Reichen und selbstherrlichen Menschen, die Jesus zu einer totalen Änderung ihres Lebenswandels aufruft.

Lukas zeigt, wie Jesus die fesselnde Macht des Reichtums als Hindernis für den Eintritt in das Reich Gottes entlarvt. Geld und Güter sollen eine soziale Funktion haben und dazu dienen, Leben zu ermöglichen und zu fördern: im Dienst am Nächsten, im Teilen, Halbieren, durch Almosen, Hilfe für Notleidende, Wiedergutmachung, oder sogar durch totalen Verzicht auf Güter.

Lukas interpretiert in seinem Evangelium die Wirklichkeit „von unten“: Er interessiert sich für die Perspektive der Opfer, derjenigen Menschen, die durch andere Menschen und Strukturen unterjocht, verarmt, gequält, ausgegrenzt und verfolgt werden. Und die auf der sozialen und ökonomischen Werteskala der Gesellschaft „unten“ stehenden Menschen besinnen sich nach dem Zeugnis des Lukasevangeliums im Angesicht Jesu auf ihre Würde, hören auf die Verheißungen von Gerechtigkeit und einem erfüllten Leben für alle Menschen.

Wenn heute in Lateinamerika – und das Gleiche gilt auch für den Norden der Welt – im Kontext des globalisierten Neoliberalismus und der weltweiten Verarmungsprozesse nach Alternativen zur Destruktion gefragt wird und sich dabei viele Menschen auf kirchlicher und theologischer Ebene auf die biblischen Fundamente für ein menschlicheres Zusammenleben besinnen, *muss* das Deuten biblischer Texte durch die *Annahme der Perspektive der Armen, Schwachen, Benachteiligten und Ausgegrenzten* geprägt sein. Die Option für die Benachteiligten und die Perspektive der Opfer ist grundlegend für die biblische Hermeneutik und für den Aufbau von Alternativen zur heutigen Situation. Weder eine „traditionelle“ und „nur geistliche“ Auslegung der Texte noch die Tatsache, dass alles menschliche Wirken nie den letzten Grad der Vollkommenheit erreichen kann, entsprechen der Botschaft Jesu und den Texten des Lukasevangeliums.

Mit fünf Texten möchte ich im Folgenden das sozioökonomische Projekt des Lukasevangeliums entschlüsseln. Nach der kurzen Vorstellung der Texte werde ich versuchen, die daraus ableitbaren Leitlinien aufzuzeigen, die für die heutige Praxis der Kirchen von Bedeutung sein können.

### Ankündigung einer Alternative. Das Magnifikat (Lk 1,46-55)

Das Magnifikat geht von der persönlichen Dimension der Erwählung Marias als Mutter Jesu (V. 48) zur Dimension der Gemeinschaft der Armen über (V. 54). Was Gott mit dieser armen Frau durchführt, wird auf alle Niedrige projiziert. Durch die besondere Stellung des Magnifikat an den Anfang des Evangeliums und die Kompromisslosigkeit der Aussagen möchte Lukas gleich zu Beginn seiner Schrift darlegen, dass er zu diesem Thema Gewichtiges zu sagen hat. Das Magnifikat ist nicht nur eine dankbare Erinnerung an frühere Zeiten, sondern die Aufstellung der Zukunftspläne Gottes. Im Mund der Mutter Jesu enthalten die Sätze einen Sinn als Ansage des Programms, das Gott durch das Kind der Maria durchführen will. Von hier aus erstreckt sich dieses Programm hin zu Lk 6,20.26, wo die gleiche Ankündigung an die Adresse der Hörer geht, und dann zu den Gleichnissen in Lk 12, Lk 16 und Lk 19, wo die Botschaft jeweils auf einen konkreten Fall fokussiert wird.

### Die totale Umkehrung der Werte und Beziehungen (Lk 6,20-26)

In der lukanischen Fassung stehen die Seligpreisungen den Weherufen gegenüber. Indem Lukas beide Gruppen miteinander konfrontiert, verdeutlicht er, dass die Armen arm sind, weil sie von den Reichen arm gemacht wurden; dass die Hungrigen Hunger haben, weil die Satten sie dazu gebracht haben; dass die Weinenden weinen, weil die Lachenden sie dazu geführt haben; und dass die Verfolgten leiden, weil die Angesehenen sie verfolgen.

Die Ankündigung der jeweiligen Geschnitte beinhaltet eine vollkommene Umkehrung der

herrschenden Werte und der sozioökonomischen Beziehungen. Die Umkehrung geht so weit, dass reich sein und ungerecht leben praktisch synonym sind. Diese Ankündigung ist ein schneidendes ethisches Urteil über das Beziehungsmodell, das durch die wirtschaftlichen und sozialen Mechanismen am Laufen gehalten wird. Dem gegenüber ist das Reich Gottes „unentgeltlich“, es widersetzt sich diesen Mechanismen. Die einzelnen Umkehrungen stellen eine brillante strukturelle Abweisung der Ideologie dar, die den Reichtum als Zeichen von Gottes Segen und die Armut als Strafe auffasst.

**Die soziale Funktion der Güter:  
Akkumulation – für wen? (Lk 12,13-21)**

Dieser Text entwickelt seine Botschaft aus der Warnung vor der Habsucht (V. 15). Genau hier liegt der entscheidende Konflikt zwischen dem Evangelium und der Logik des Geldes. V. 15 ist eine grundlegende Warnung vor jeder Art Habgier, die die Güter egoistisch vermehren will, um sich damit das Leben zu sichern. Das Gleichnis vom reichen Toren, der nur das eigene Wohlergehen im Blick hat, stellt eine Beziehung zwischen der Habsucht und dem sozialen Schaden her, der durch die Kornknappheit entsteht. Die Planung des Reichen ist nicht etwa neutral, sondern besteht in einem präzise bestimmbaren Delikt: Er zieht Getreide aus dem Verkehr, bewirkt dadurch Knappheit, Teuerung und Hunger, was ihm dann durch die steigenden Getreidepreise größeren Profit einbringt. Diese kritische Sicht der durch die Reichen durchgeführten Manipulationen greift viel weiter als eventuelle weisheitliche Warnungen vor der Torheit eines auf Reichtum gegründeten Lebens. Der Text hält die soziale Funktion der Güter fest.

**Die entscheidende Option:  
Gott oder Mammon (Lk 16,1-9+13)**

Das Kapitel Lk 16 enthält die explosivsten Texte des ganzen Lukasevangeliums in Sachen Ökonomie und ist eine Synthese der lukianischen Texte über Ausbeutung, Wucherei, Ver-

geudung, Ungerechtigkeit und die Versklavung durch Reichtum und Güter. Sehr anschaulich wird das in Lk 6,20-26 Angesagte entwickelt. Zwei Gleichnisse des Kapitels sind konzentrisch um die Entlarvung der Geldgier der Pharisäer gruppiert (V. 14-15): In Lk 16,1-8 (oder 9) das Gleichnis vom Verwalter der Ungerechtigkeit und Lk 16,19-31 das Gleichnis vom Reichen und vom armen Lazarus. Das zweite Gleichnis ist eine Umkehrung des ersten, was auch durch eine Gegenüberstellung der Hauptakteure der beiden Gleichnisse zutage tritt:

| Lk 16,1-9:<br>Der kluge Haushalter          | Lk 16,19-31:<br>Der Reiche                    |
|---|---|
| Hat einen schlechten Ruf, keine Freunde     | Guter Ruf, viele Freunde (Feste)              |
| Dann guter Ruf, gewonnene Freunde           | Dann schlechter Ruf, keine Freunde            |
| Nutzt die Gelegenheit zum Wohle der anderen | Nutzt alle Möglichkeiten nur für sich selbst  |
| Intelligente Verwendung der Güter           | Schlechte Verwendung der Güter                |
| Beglückt Schuldner                          | Lazarus vegetiert und stirbt in totaler Armut |
| Tut was, um aufgenommen zu werden           | Kommt in die ewige Verdammnis                 |
| Befolgt das Gesetz: nicht wuchern           | Hört nicht auf Gesetz und Propheten           |
| Handelt noch zur rechten Zeit               | Zu spät                                       |

**Das Gleichnis vom Haushalter der Ungerechtigkeit (Lk 16,1-9)**

Nach einer weit verbreiteten Meinung handelt es sich beim Haushalter-Gleichnis um das schwierigste Gleichnis überhaupt. Es ruft oft Verwirrung hervor und ist schwierig zu interpretieren. Es wirft auch mehrere Fragen auf: Um was geht es beim Teilerlass der Schulden? Wer ist der „Herr“ in V. 8? Wo hört das Gleichnis auf, wo fängt die Interpretation (von Jesus, von der mündlichen Überlieferung, von Lukas)

an: V. 7, 8a, 8b, 8-9? Wie kann Jesus ein betrügerisches Handeln loben?

Der traditionelle Titel des Gleichnisses „Vom ungerechten Haushalter“ hat entschieden zur Verwirrung beigetragen. Hier ist es wichtig, den Text genau zu lesen: V. 8 spricht vom „Haushalter der Ungerechtigkeit“, der Hauptton liegt jedoch auf der nachfolgenden Bezeichnung „kluger Haushalter“ im gleichen Vers. Ob er wirklich ungerecht oder klug war, hängt davon ab, wie man den Teilerlass der Schulden interpretiert: als Betrug und Schaden am Herrn, als Manipulation und Ungerechtigkeit – oder als Zinserlass.

Zunächst muss eine Linie von Lk 12 zu Lk 16 gezogen werden, die die drei Gütergleichnisse miteinander verbindet. In Lk 12 repräsentiert der reiche Kornbauer die Torheit der egoistischen Güteranhäufung, in Lk 16,19-31 fällt der Reiche als Vertreter seiner Schicht in die ewige Verdammnis. Dazwischen steht der Haushalter, an dessen Geschichtchen mehrere Einzelworte zum Thema Umgang mit Geld und Gut angehängt sind. Nimmt man die zentralen Kurzanweisungen hinzu, ergibt sich folgende Struktur:

- A Lk 12,13-21 Negatives Gleichnis: egoistischer Gebrauch der Güter
- B 12,33-34 Positives Gebot: Loslösung von den Gütern im Blick auf das ewige Heil
- X 16,1-8 Gleichnis: Freigebiger Gebrauch der Güter zum Heil
- B' 16,9 Positives Gebot: Loslösung vom Mammon
- A' 16,19-31 Dramatisches Gleichnis: egoistischer Gebrauch der Güter, ewige Verdammnis

Schon die Thematik „Freigebiger Gebrauch der Güter zum Heil“, die sich aus den angefügten Sprüchen ergibt, lässt nach der richtigen Interpretation der Figur des Haushalters fragen. Die Stücke von V. 8a und 8b stellen die erste Interpretation und Anwendung des Gleichnisses dar. V. 8a kann direkt von Jesus kommen, der den Haushalter als Beispiel fester Entschlusskraft und erfinderischen Handelns hinstellt, da er in einer komplizierten Situation das Entscheidende tut. Dieses Lob wird nun in einen

Vorschlag zu einem ähnlichen Handeln verwandelt. V. 8b könnte von Lukas aus dem großen Schatz überlieferter Worte Jesu angefügt worden sein. Der eigentliche Schwerpunkt der Anwendung des Gleichnisses liegt in V. 9. Dabei geht es nicht mehr um die Entschlossenheit des Haushalters, sondern um sein Verhalten in Sachen Ökonomie. Später wurden noch die Verse 10-12 als weitere Deutung des Gleichnisses hinzugefügt. Vers 13 rundet das Ganze mit einem Aufruf zur endgültigen Entscheidung ab: entweder Gott oder der Mammon. Beide zusammen kann es nicht geben; beiden kann niemand gleichzeitig dienen.

#### Was wird erzählt?

Der Haushalter eines reichen Mannes wird etwas undurchsichtig als angeblich liederlich eingeführt. Genaues wird nicht mitgeteilt. Auch in der folgenden Rede des Herrn zeigt sich, dass er dem Verwalter eigentlich nichts Konkretes vorwerfen kann. Auf jeden Fall besteht aber ein Konflikt zwischen dem Herrn und dem Haushalter, der diesen zu den Schuldnern treibt. Die diffuse Beschuldigung ist anscheinend ein narratives Element, um den Hörern und Hörerinnen den späteren zustimmenden Zugang zum Handeln des Haushalters offenzuhalten. Würde ihn der Text gleich als Dieb, Hochstapler, Betrüger oder Lump vorstellen, wäre die Pforte sofort verbaut. Die Anklage lautet auf Verschleudern des Besitzes.

Daraufhin geht der Haushalter verschiedene Möglichkeiten durch, was er tun könnte. V. 8 knüpft an die Berechnung der Chancen an, indem das Handeln des Haushalters als klug bezeichnet wird. Die Gefahr des Rauschmisses führt zur richtigen Entscheidung und zur Tat, wobei eine ganz besondere Dringlichkeit an den Tag gelegt wird. Und damit stellt sich das Hauptproblem des Textes: Um was geht es beim Erlass eines Teils der Schulden? Von seiner Schlauheit soll man lernen – aber in welcher Richtung?

Die weit verbreitete Deutung des Erlasses als Betrug, Gaunerei und Sünde hat sich zu einer

regelrechten Blockade für ein Verstehen des Textes entwickelt. Unternimmt man den Versuch, das Gleichnis auf dem Hintergrund der Gebräuche der Haushalterschaft im damaligen Judentum mit ihren Regelungen über Schulden, Zinsen, Verwaltung usw. zu lesen, kann ein besseres Verständnis des Textes entstehen.

### **Vom ungerechten Verwalter zum klugen Verwalter der ungerechten Güter**

Zunächst ist festzustellen, dass der Herr die Klugheit und nicht etwa die Ungerechtigkeit oder Unehrllichkeit des Haushalters lobt. Schon von daher kann es sich nicht um ein „Gleichnis vom ungerechten Haushalter“ handeln, sondern um ein „Gleichnis vom klugen Haushalter“. Klug ist seine Absicht, sich in einem kritischen Moment Freunde zu verschaffen, und sein konkretes Handeln, das im Schuldenerlass besteht, und das vom orientalischen Quellenmaterial zur Haushalterschaft her zu betrachten ist. Hinzu kommen die jüdischen Gesetze in Bezug auf Verwaltung, Haushalterschaft, Zinsen und Wucherei.

Ein antiker Verwalter hatte freie Hand in den Geschäften seines Herrn. So konnte er auch die Zinsen und die Höhe der Pacht bestimmen. Eine bestimmte Summe ging an den Besitzer, der Rest war Reinverdienst des Haushalters. Somit muss der Verwalter keineswegs seinen Herrn hintergangen haben, sondern er konnte teilweise oder ganz auf seinen Anteil an den Zinsen verzichten. Das Bemerkenswerte an dem Gleichnis ist nun, dass die erlassenen Beträge dem damals üblichen Zinssatz plus Versicherung der jeweiligen Waren entsprechen. Der jährliche Zinssatz für Weizen betrug plus Versicherung etwa 25 Prozent; bei Öl war das Risiko erheblich größer und deshalb die Zinsen dementsprechend höher. 80 Kor Weizen plus 25 % ergeben 100 Kor; die Herabsetzung von 100 auf 80 entspricht also genau einem Zinsverzicht.

Das alttestamentliche Gesetz verbietet jüdischen Geld- und Warenverleihern, von ihren Glaubensgenossen Zinsen zu verlangen. Die entsprechenden Texte sind Ex 22,25; Lev 25,35-37 und Dtn 23,19-20. Das Gleichnis weist indi-

rekt auf diese Gesetzgebung hin und spricht von der ökonomischen Umkehr des Haushalters von Ungerechtigkeit und Gesetzesbruch hin zur Unterwerfung unter Gottes Gebote. Aus der Sicht der Armen ist Geldverleih mit Zinsen (und ganz besonders mit Wucherzinsen) natürlich ein durch und durch ungerechtes System, das die Kluft zwischen Arm und Reich nur vergrößert. Der Verwalter nutzt den Rest seiner dahinschwindenden Macht noch schnell aus, um Sympathie durch Befolgung des Gesetzes zu wecken und dieses System zu korrigieren. Obwohl er es aus Eigennutz tut, kommt sein Handeln den Interessen und den Vorstellungen einer alternativen Wirtschaftsmoral der Unterschicht entgegen, für die nicht die Reichen, sondern die Armen wichtig sind. Aus dieser von Jesus vertretenen Sicht heraus ist es kein Wunder, dass der Haushalter gelobt und als Beispiel für kluges ökonomisches Handeln hingestellt wird. Somit ist die „Ungerechtigkeit“ von V. 8 nicht im Charakter des Haushalters zu suchen, sondern im in V. 9 genannten Mammon.

### **Gott oder Mammon?**

Lk 16,13 ist schließlich die theologische und praktische Zusammenfassung des ganzen Kapitels. Der griechische Ausdruck *mamonas* kommt vom aramäischen Substantiv *mamon*, emphatisch: *mamona*, gebildet aus dem Verb *'mn*, trauen, vertrauen. Mammon hat also eine Bedeutung als „das, worauf man vertraut“, „das, was zuverlässig ist“. Diese Konnotation entwickelte sich dann in den rabbinischen Texten und im NT zur Bedeutung: Besitz, Vermögen (mit negativem Unterton des unredlich Erworbenen). Bisher konnte noch keine Verbindung dieses Wortes mit einem Gott, Götzen oder Dämonen des alten Orients festgestellt werden. Durch die Gegenüberstellung zu Gott wird in diesem Spruch Jesu die wirtschaftliche Macht erstmals personifiziert, und damit verwandelt der Text den Mammon in ein vergöttlichtes Subjekt, das die Menschen versklavt.

Das Bild erhält seine Schlagkraft auf dem Hintergrund des jüdischen Götzendienstverbotes. Der Mammon erscheint ungeheuer mäch-

tig; so gewaltig, dass er in Konkurrenz zu Gott treten kann. Der Mensch kann zwischen beiden Herren wählen. Aber wenn seine Entscheidung für den Mammon getroffen ist, verwandelt ihn der Mammon in seinen Sklaven. Der Mammon ist kein kontrollierbares Ding oder Objekt; sondern ein Subjekt, ein Herr, dem man dient, der herrscht und versklavt. Es geht also um die Verwandlung von einer Sache, die man besitzt, in einen Gott, der über Sklaven herrscht. Der V. 13 ist der Kernpunkt des ganzen Kapitels.

Der Mammon ist moralisch nicht wertneutral. Die drei Gleichnisse von Lk 12 und Lk 16 zeigen verschiedene Dimensionen der Ungerechtigkeit des Mammons: der reiche Tor hamstert Getreide und bewirkt Hunger und Teuerung, indem er es aus dem Verkehr zieht; der Haushalter verzichtet auf Zinsen und Eigengewinn; der Reiche vergeudet sein Kapital mit Festen und Luxusgütern, während der arme Lazarus vor seinem Tor im Dreck stirbt. Der Mammon ist und bleibt „ungerecht“, und kann eigentlich nur richtig zum Nutzen der Mittellosen verwaltet werden.

Lk 16 ist dagegen ein Modell für das ökonomische und soziale Zusammenleben aus der Sicht der Notleidenden. So schreibt es das Gesetz vor, so haben es die Propheten angesagt, so praktiziert es Jesus selbst in Wort und Tat. Das Modell beruht auf der Feststellung, dass Gott alle Güter gehören und dass es vor ihm keine Eigentümer gibt, sondern nur Haushalter sämtlicher Dinge, die zur Befriedigung der Bedürfnisse der Notleidenden und somit aller Menschen eingesetzt werden sollen. Das ist wahre Umkehr.

Hamstern, Zurückhalten der Güter, Wuchern, Verprassen, Vergeuden aber sind die Arm und Reich vernichtenden Todsünden der Reichen. „Gib, teile, schenke, verteile, verzichte – so wirst du leben“: Das bezeugt das erste Gleichnis in Lk 16; „Behalte deine Güter, verprasse, vergeude – so gehst du zu Grunde“: Das zeigt das zweite Gleichnis im V. 16–31 auf. Der entscheidende Gegensatz, auf dem die Struktur des alternativen ökonomischen und sozialen Projekts beruht, lautet: „Entweder das Lebensgesetz Gottes – genug für alle – oder das To-

desgesetz des Mammons – egoistische Reichtumsanhäufung“. Die Erwähnung Gottes bezeugt, dass der Gegensatz und somit die Entscheidung für den einen oder den anderen Lebensstil einen theologischen Hintergrund und damit theologisch-heilsgeschichtliche, endgültige Folgen hat. Zwischen Gott und dem Mammon gibt es keine Zwischenstufe oder neutrale Stellung. Es ist auch nicht möglich, es beiden zugleich recht zu machen, Gott treu zu sein und gleichzeitig dem Mammon zu dienen. Das Gleichnis vom Verwalter der Ungerechtigkeit schlägt vor, den Mammon gemäß Gottes Willen zu gebrauchen.

### Lukas 18,18–30: Der Mammon als Hindernis für die Nachfolge

Das in Lk 16,13 aufgezeigte Dilemma – Gott oder Mammon – wird in 18,18–22 verschärft dargestellt: Es ist dem reichen Oberen unmöglich, alles zu verkaufen, unter die Armen zu verteilen und Jesus nachzufolgen. Das wird dann in V. 24 bestätigt. Die Hyperbel des Kamels, die die Fantasie des Volkes anregt, indem sie das größte Tier der kleinsten Öffnung, die man sich vorstellen kann, gegenüberstellt, drückt den Aufschrei der Armen aus, die die egoistischen Reichen anklagen und zugleich nach Gottes Eingreifen rufen (V. 27).

### Befreiung der Armen

Der bisherige Befund verbietet Interpretationen der Armut als Tugend, Ideal eines asketischen Lebens, göttliche Strafe, blindes Schicksal u. a. m. Die Armut ist im Gegenteil ein Übel, das bekämpft und überwunden werden muss. Die Seligpreisungen der Armen wollen nicht, dass nun alle Welt möglichst in die Armut rutschen soll, sondern beinhalten die aktive Überwindung dieses Zustandes und die Botschaft der Wertschätzung aller, auch der leidenden und vergessenen Menschen. Die durch die Reichen verachteten Menschen sind für Gott wichtig und stehen unter seinem Schutz.

Jesus übersetzt diese Gedanken in konkrete, befreiende Handlungen. Die Heilungen und Wiederbelebungen sind sichtbare Zeichen der

Gegenwart Gottes in Jesus Christus. Sie stellen die Gesundheit, die Würde, den sozialen Respekt und den Zugang zu Gott wieder her; sie erlauben es den Betroffenen, wieder eine würdige Arbeit aufnehmen zu können und nicht betteln zu müssen; sie zerstören die Ideologie, die mit dem Privileg der Gesunden und der Strafe der Sünder spekuliert.

Das Magnifikat, die Seligpreisungen und Weherufe und das Lazarusgleichnis enthalten eine bedeutungsvolle Umkehrungsfigur, die eindeutig aussagt, dass Gott die Niedrigen erhöht und die Großen und Reichen richtet. Damit wird eine Alternative zu den Privilegien-, Status- und Reichtumshaltungen konstruiert. Die Texte im Lukasevangelium entwerfen ein Solidaritätsmodell, an das sich diejenigen, die mehr zum Leben haben, als dass sie brauchen, halten sollen: mit denen teilen, die weniger oder nichts haben.

### Der Ruf zur Umkehr der Reichen

Der kollektive Gebrauch des Begriffes *Reich* entstammt der prophetischen Kritik des AT, die sich nicht an einzelne Reiche richtete, sondern frontal die soziale Schicht der Vermögenden angriff, die aus Ausbeutern und Unterdrückern bestand. Die Kritik der Vermögenden geschieht in Visionen von der Umkehrung der bestehenden Verhältnisse, offener Kritik, Gerichtsworten, Warnungen, Verweisen.

Die angeführten lukanischen Texte heben den positiven Wert der Güter hervor, indem sie ihre Bedeutung für das Leben – besonders das der Armen – betonen. Das vorgeschlagene Ideal besteht im Aufbau einer Gemeinschaft, in der alle Menschen genug für ein würdiges Leben haben. Dies soll über die Verteilung des Vermögens erreicht werden. Der Ruf zur ökonomischen Umkehr der Reichen basiert auf der Option Gottes für die Armen und auf der Kritik der hartherzigen Vermögenden. Die sterile Diskussion über Lukas als „Evangelist der Armen“ oder als „Evangelist der Reichen“ kann kreativ überwunden werden, indem Lukas als der Sprecher der Armen und als Richter der Reichen aufgefasst wird. Für diejenigen Ver-

mögenden, die sich dem Gericht stellen und die auferlegte Bekehrung durchlaufen, wird Lukas zum Evangelisten, der ihnen den Weg zum ewigen Leben zeigt.

Sie können auf vielfältige Art und Weise mit ihrem Vermögen umgehen: auf die Güter zugunsten der Armen verzichten (12,33-34; 18,22), geben (in 12,33 sind mit Almosen alle Aspekte des Gebens und Teilens gemeint), Schulden erlassen und auf Wucher bzw. Zins verzichten (16,5-7), Geld leihen, ohne auf die Rückgabe zu hoffen (6,34-35), sich dem Nächsten mit Dienst und Gütern zur Verfügung stellen (8,1-3), Arme, Ausgegrenzte und Menschen mit Behinderungen einladen (14,13.21), Gutes tun (6,27.33.35), Mitleid haben (10,33); Barmherzigkeit üben (10,36), sich Freunde mit dem Geld machen (16,9), Opfer darbringen (21,1-4), Ersatz leisten für angerichtete Schäden (19,8), aus Freude und Liebe „vergeuden“ (7,36-50 und 15,22-32).

Die Entlarvung des fatalen Charakters des egoistisch gehandhabten Vermögens ist eine öffentliche Anklage der Mammonisierung und eine Verneinung der „Theologie des Wohlstandes“, die eine „naive“ (jedoch sehr geschickt gehandhabte) Beziehung zwischen Reichtum und göttlichem Segen herstellt. Wenn der Mammon nicht mit den Notleidenden geteilt wird, bleibt er ungerecht und böse, zerstört seinen Besitzer und stürzt ihn in die ewige Verdammnis. Wird diese Warnung aufgenommen, eröffnet sich die Möglichkeit einer alternativen Praxis. Wenn Gott das Wunder der Umkehr eines Vermögenden vornimmt, kann dieser seine Güter zugunsten der Armen und Ausgebeuteten verwenden.

Die Besonderheit dieses ökonomischen Projektes besteht in der Verbindung von Jesu Beziehung zu den Armen, dem radikalen Gericht über die egoistischen Vermögenden und dem Vorschlag einer ökonomischen Umkehr. Die Beziehung für sich alleine wäre nichts mehr als eine romantische Sozialidylle; isolierte Gerichtsworte sind zwar ein legitimer Protest, richten aber nichts weiter an; das Dritte alleine ist ein Vorschlag ohne Anhalt in der Realität. Erst als Triade können die drei Elemente miteinander wirken und von Ansage und Gericht zur Praxis

der teilenden Liebe schreiten. Dieses Projekt soll paradigmatisch in der christlichen Gemeinde begonnen werden. Die Kirche kann die angesagte Umkehr durchaus praktizieren, wie es die Darstellung der Gütergemeinschaft in Apostelgeschichte 2 und 4 aufzeigt. Die letzte Umkehrung wird Gott selbst durchführen.

### Eine alternative Praxis

Um ein bestimmtes sozioökonomisches und politisches System aus der theologischen Perspektive ethisch zu bewerten, müssen die Folgen dieses Systems für das Leben der Menschen und ihrer Entwicklung gesehen werden – und zwar ganz besonders für das Leben der schwächsten Glieder der Gesellschaft. Im Kontext des ersten christlichen Jahrhunderts hat Lukas die Wirtschaft und den Markt seiner Zeit entlarvt und dargestellt, dass der Mammon ein Götze ist, der sich Gott entgegenstellt und damit auch in Opposition zum Leben und zum ewigen Heil steht. Zugleich zeigt Lukas eindeutig, dass die Armen und Ausgegrenzten die wichtigsten Glieder der christlichen und menschlichen Gemeinschaft sind. Lukas ruft die Kirche zu einer alternativen Praxis auf, die im Aufbau von Gemeinschaft besteht, in der es weder Ausgrenzung noch Armut gibt. Lesen wir sein Evangelium aus dieser Perspektive, so werden wir von ihm selbst eingeladen, uns dieser Vision einer anderen Art, zu leben, zu glauben und zu handeln, anzuschließen.

### Prof. Dr. René Krüger



ist Neutestamentler am ISEDET, Buenos Aires, Argentinien (= Evangelische Hochschule für theologische Studien). Er promovierte über das Lukasevangelium (1987, ISEDET) und über den Jakobusbrief (2003, Amsterdam). Schwerpunkte der Forschung und Veröffentlichungen: Synoptiker, Bibel und Ökonomie, Umwelt des NT. E-Mail: [renekruger@infovia.com.ar](mailto:renekruger@infovia.com.ar) und [renekruger@isedet.edu.ar](mailto:renekruger@isedet.edu.ar)

### Zusammenfassung

*Im Lukasevangelium werden der Abgrund zwischen Arm und Reich, die Solidarität Jesu mit den Armen, das Gericht über die egoistischen Reichen und die Ethik des Teilens häufig thematisiert. Dies wird nicht mit abstrakten Begriffen dargestellt, sondern in Erzählungen, Gleichnissen, Handlungen und Aktionen umgesetzt, in denen Arme und Reiche miteinander konfrontiert und womit die Reichen vor die Herausforderung einer ökonomischen Umkehr gestellt werden. Wird diesem Ruf Folge geleistet, eröffnet sich die Möglichkeit einer alternativen Praxis.*

### Literatur

- Ulrich Duchrow / Reinhold Bianchi / René Krüger / Vincenzo Petracca, *Solidarisch Mensch werden. Psychische und soziale Destruktion im Neoliberalismus – Wege zu ihrer Überwindung*, Hamburg 2006
- Massimo Grilli / D. Landgrave Gándara / Córdula Langner (Hg.), *Riqueza y solidaridad en la obra de Lucas*, Estella 2006
- Hans Klein, *Barmherzigkeit gegenüber den Elenden und Geächteten. Studien zur Botschaft des lukanischen Sonderguts*, Neukirchen-Vluyn 1987
- René Krüger, *Gott oder Mammon: Das Lukasevangelium und die Ökonomie*. Luzern 1997
- Halvor Moxnes, *The Economy of the Kingdom. Social Conflict and Economic Relations in Luke's Gospel*, Philadelphia 1988
- Walter E. Pilgrim, *Good News to the Poor: Wealth and Poverty in Luke-Acts*, Minneapolis, Augsburg 1981
- Luise Schottroff / Wolfgang Stegemann, *Jesus von Nazareth. Hoffnung der Armen*, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1978

## „Es geht um einen Ausgleich“ (2 Kor 8,13)

Impulse zum Thema „Kirche und Geld“ aus den Korintherbriefen

Daniel Kosch

■ Das Thema „Kirche und Geld“ wird in den letzten Jahren zunehmend unter dem Gesichtspunkt knapper werdender Mittel verhandelt. Einblicke in die ökonomischen Realitäten, die Paulus in den Korintherbriefen zur Sprache bringt, liefern zwar keine Antworten auf die heutigen Probleme, eröffnen aber andere Perspektiven und ermutigen dazu, die theologische und spirituelle Dimension von Finanzfragen mit der Suche nach konkreten Antworten zu verknüpfen.

■ Knappe Kirchenfinanzen sind zu einem wichtigen Thema geworden. Galt in den 60er- und 70er-Jahren vielerorts die „reiche Kirche“ als Stein des Anstoßes, weil sie im Verdacht stand, die Optionen des armen Rabbi von Nazaret zu verraten und sich zu sehr dem bürgerlichen Establishment angepasst zu haben, werden die Vorzeichen heute anders gesetzt: Eine „arme Kirche“, der das Geld ausgeht, könnte nicht mehr in der Lage sein, ihren umfassenden Auftrag wahrzunehmen. Unter Sparzwang drohe insbesondere die Diakonie und der gesamtgesellschaftliche Auftrag der Kirche zu kurz zu kommen, weil man sich auf das „Kerngeschäft“ konzentrieren müsse.

Verfolgt man die Entwicklungen und Diskussionen zum Thema „Kirche im Zeichen schwindender finanzieller Mittel“, wird eine Vielfalt von Reaktionsweisen sichtbar: Mancherorts werden Unternehmensberater herangezogen mit dem Ziel, die Kirche „schlanker und effizienter“ zu machen. Andernorts setzt man auf pastorale Prozesse der Prioritätensetzung. Wieder andere suchen nach neuen Finanzierungsquellen. Und selbstverständlich gibt es zahllose Analysen, Klagen und Appelle nach dem Motto „Kirche umbauen – nicht totsparen“<sup>1</sup>.

Dass der Umgang der Kirche mit ökonomischen Fragen auch theologisch und pastoral

verantwortet werden muss, ist eine Selbstverständlichkeit – wobei die praktische Umsetzung des Postulates „kirchengemäße Maßstäbe für Finanzmaßnahmen zu formulieren“ gar nicht so einfach ist<sup>2</sup>. Ebenso nahe liegend ist es, in diesem Kontext auf das biblische Erbe zu rekurrieren.

### Kein „Kurzschluss“ von biblischen Texten und heutigen Fragen

Auch die nachfolgenden Beobachtungen und Überlegungen zu einschlägigen Texten aus den Korintherbriefen des Paulus stehen im Kontext aktueller Fragestellungen rund um die Kirche und ihr Geld. Dies allein schon deshalb, weil ich zwar lange als Bibliker gearbeitet habe, mich aber seit fünf Jahren hauptberuflich mit Fragen der Kirchenfinanzierung und des Kirchenmanagements befasse<sup>3</sup>.

Anders, als es vielleicht zu erwarten wäre, erschwert die Vertrautheit mit den beiden Welten des Neuen Testaments und der Kirchenfinanzen den Brückenschlag „Vom Leben zur Bibel – von der Bibel zum Leben“ eher, als dass sie ihn erleichtert. Gerade an diesem Beispiel wird der sprichwörtliche „garstige breite Graben“ deutlich spürbar. Sobald man sich die Lebensrealitäten des Paulus und seiner Gemeinden einerseits und der Kirche in unseren Breitengraden andererseits plastisch vor Augen führt, werden die Differenzen augenscheinlich. Zur Illustration mag der Hinweis genügen, dass zum Alltag

<sup>1</sup> Paul M. Zulehner, Kirche umbauen – nicht totsparen, Ostfildern 2004.

<sup>2</sup> Markus Schneider, Zwischen Geld und Güte. Finanzmassnahmen in einer Kirche der Güte: von Möglichkeiten und Unmöglichkeiten, Münster 2001, 30.

<sup>3</sup> Vgl. Daniel Kosch, Wirkungsorientierte Pastoral, in: SKZ 171(2003) 840-846.851-852; Ders., Die Kirche und ihre Finanzen – 18 Denkanstöße zu einem vielschichtigen Thema, in: Theologie und Seelsorge. Die Internetzeitschrift der Theologischen Hochschule Chur, [www.thchur.ch/Theologie\\_und\\_Seelsorge/DK\\_Kirche\\_und\\_Geld/dk\\_kirche\\_und\\_geld.html](http://www.thchur.ch/Theologie_und_Seelsorge/DK_Kirche_und_Geld/dk_kirche_und_geld.html).

des Paulus auch körperliche Schwerarbeit gehörte: „Mehr als wir uns gemeinhin vorstellen, war Paulus *Paulus der Zeltmacher*. Seine Tätigkeit beanspruchte den größten Teil seiner Zeit ... Sein Leben war zum großen Teil das Leben eines Menschen in einer Werkstatt ... gebeugt über eine Werkbank und wie ein Sklave arbeitend an der Seite von Sklaven.“<sup>4</sup> Zu diesem Leben gehörte, dass es durch Mangel bestimmt war. „Denn aus den sog. Peristasenkatalogen geht u.a. auch hervor, daß der Apostel Hunger und Durst gelitten (und) mangelhafte Bekleidung getragen hat. ... Offenkundig konnte er durch seine handwerkliche Tätigkeit kaum mehr als ein äußerst karges Leben gewährleisten und war auf die finanzielle Unterstützung von Glaubensgenossen angewiesen (2 Kor 11,8f; Phil 4,10ff).“<sup>5</sup>

Stellt man dieser apostolischen Existenz die Sorge gegenüber, was bei uns mit den großen Kirchen und Pfarreizentren geschehen soll, deren Unterhalt die kirchlichen Haushalte z.T. massiv belastet, oder vergleicht man sie mit der Existenz von Seelsorgern, denen aufgrund von Sparmaßnahmen oder Priestermangel zugemutet wird, zusätzliche Gemeinden zu betreuen, wird unübersehbar, dass ein „Kurzschluss“ zwischen biblischen Texten und heutigen Fragen weder der einen noch der anderen Realität gerecht wird. Es ist daher ratsam, die paulinischen Texte zunächst in ihrem eigenen Kontext zur Geltung zu bringen.

### Einblicke in die ökonomische Realität der Gemeinde in Korinth

Sucht man die Paulusbriefe und besonders die für ihren Realitäts- und Gemeindebezug bekannten Korintherbriefe auf Aussagen zu ökonomischen Themen ab, stellt man fest: Sie lassen „kein besonderes Interesse für sozioökonomische Probleme, vor allem nicht für das Thema Armut und Reichtum erkennen.“<sup>6</sup> Aber obwohl

das Thema längst nicht so präsent ist wie in der Jesustradition oder bei Lukas, ergibt die Auseinandersetzung mit einschlägigen Passagen interessante Einblicke in die Lebenswirklichkeit des Paulus und der Gemeinde in Korinth.

Im Zusammenhang mit der Botschaft vom Kreuz, die Paulus am Anfang seines ersten Briefes an die Korinther ins Zentrum stellt, verweist er auf die Zusammensetzung der Gemeinde: „Da sind nicht viele Weise im irdischen Sinn, nicht viele Mächtige, nicht viele Vornehme, sondern das Törichte in der Welt hat Gott erwählt ... und das Niedrige ... und das Verachtete ... damit kein Mensch sich rühmen kann vor Gott“ (1 Kor 1,26–29). Die Gemeinde bestand also hauptsächlich aus „kleinen Leuten“, die der Unterschicht angehörten, wobei es keine Hinweise auf Gemeindeglieder gibt, die unter dem Existenzminimum lebten. Allerdings gab es einzelne wohlhabende Mitglieder, deren Häuser groß genug waren, dass sich eine Hausgemeinde (d.h. eine Gruppe von bis zu 50 Personen) darin zum Gottesdienst versammeln konnte.

1 Kor 1,26–29 ist aber mehr als eine Beschreibung der sozialen und wirtschaftlichen Situation der Gemeinde in Korinth. Paulus versteht diese als Ausdruck des erwählenden Handelns Gottes. „Die letzte und tiefste Absicht, die Gott mit seiner Handlungsweise verbindet, ist die, jeden menschlichen Selbststuhm unmöglich zu machen. ... Vor Gott steht jeder mit leeren Händen da, jeder kann sich nur beschenken lassen.“<sup>7</sup> Geld und Gott, Außen und Innen, Ökonomie und Spiritualität sind keine getrennten Wirklichkeiten, sondern aufeinander bezogen.

### Streit um Geldfragen

Zur langen Reihe von strittigen Punkten und Missständen in der Gemeinde, zu denen der Apostel in 1 Kor Stellung nimmt, gehört auch die Frage, ob es angemessen sei, dass „ein Bruder den anderen vor Gericht zieht, und zwar vor Ungläubige“ (6,6). Dass Vermögens- oder Erbschaftsstreitigkeiten zwischen Gemeindegliedern nicht innergemeindlich geklärt und geschlichtet (6,5) oder durch freiwilligen Rechtsverzicht gelöst (6,7) werden, missfällt dem

<sup>4</sup> R.F. Hock, zitiert in: Ekkehard W. Stegemann/Wolfgang Stegemann, *Urchristliche Sozialgeschichte. Die Anfänge im Judentum und die Christugemeinden in der mediterranen Welt*, Stuttgart 1995, 259.

<sup>5</sup> A.a.O., 259.

<sup>6</sup> A.a.O., 255.

<sup>7</sup> Hans-Josef Klauck, *1. Korintherbrief (NEB 7)*, Würzburg 21987, 27.

Apostel sehr. Geschwistern im Glauben vor einem heidnischen Gericht den Prozess zu machen, ist für Paulus „Unrecht und Raub“ (6,8).

Die Passage zeigt, dass es innerhalb der Gemeinde von Korinth nicht nur Streit um religiöse oder gemeindliche Fragen gab, sondern auch um materielle Dinge. Sie macht darüber hinaus sichtbar, dass es Gemeindeglieder gab, für die sich das Prozessieren lohnte: „sie haben Geld, und darum haben sie auch Rechtshändel“<sup>8</sup>. Dass es zu solchem „Rechtsstreit über Alltägliches“ (6,4) kommt, ist für Paulus eine Realität. Er geht nicht von einer Idealvorstellung aus, wie sie etwa Apg 2,44 unter dem Motto „und sie hatten alles gemeinsam“ formuliert. Aber er versteht die Gemeinde als endzeitliche Gemeinschaft der „Heiligen“, die in der Endzeit über die Welt zu Gericht sitzen werden. Damit ist die Praxis unvereinbar, ein anderes Gemeindeglied vor einen heidnischen Richter zu ziehen, zumal die korinthische Gemeinde selbst davon überzeugt ist, sie sei bereits „zur Herrschaft gelangt“ (4,8). Die Lösung sieht Paulus in einem innergemeindlichen Konfliktlösungsverfahren durch eine Person, welche „die Gabe hat, zwischen den Brüdern und Schwestern zu schlichten“ (6,5), oder im freiwilligen Verzicht darauf, „miteinander Prozesse zu führen“ (6,6). Beide Lösungsansätze liegen nicht unmittelbar auf der materiellen oder finanziellen Ebene. Sie wollen weder den Streit um Geldfragen noch die dahinter liegende Tatsache, dass die materiellen Güter ungleich verteilt sind, aus der Welt schaffen. Vielmehr macht Paulus Vorschläge dazu, wie mit diesen Realitäten umzugehen ist.

#### Unwürdige Zustände bei der Feier des Herrenmahls

Eine ähnliche Problemlösung unterbreitet Paulus auch im Zusammenhang mit Fragen rund um die Feier des Herrenmahls, die sehr drastisch geschildert werden: „Was ihr bei euren Zusammenkünften tut, ist keine Feier des Herrenmahls mehr; denn jeder verzehrt sogleich seine eigenen Speisen, und dann hungert der eine, während der andere schon betrunken ist“ (11,20f).

In ihrem narrativen Paulusbuch lassen Hermann-Josef Venetz und Sabine Bieberstein zu diesem Text die Sklavin Kilikia zu Worte kommen. Sie schildert die vorausgesetzte Situation wie folgt: „In unseren Gemeindeversammlungen fallen Glauben und Tun auseinander, fällt die Gemeinde selber auseinander. Wir glauben doch, dass unsere Gemeinde eine einzige ist, ... eine Gemeinde von Gleichberechtigten. Wir sind alle wichtige und unverwechselbare Glieder an dem einen Leib. ... Aber wenn wir zusammenkommen, haben wir den Eindruck, wir gehörten gar nicht zusammen. Wir, die Sklavinnen und Sklaven, die Tagelöhner und die Habenichtse, werden jedesmal beschämt. Gewiss sind wir euch – und ich wende mich jetzt an die Bessergestellten unter uns – dankbar für alles, was ihr mit uns teilt. Aber wenn ihr eure Großmut so deutlich zur Schau stellt, wenn ihr uns so deutlich zu verstehen gebt, dass wir von euch abhängig und auf euch angewiesen sind, dann macht uns das zu schaffen, dann kommen wir uns nicht als Leib, sondern höchstens als Unterleib vor ... Wir gönnen euch gewiss das gute Essen, das ihr mitbringt und hier mit euren Freunden verzehrt. Wir haben dafür Verständnis, dass ihr früher da seid als wir, die wir über unsere Zeit nicht so frei verfügen können. Aber warum kapselt ihr euch von uns ab? Warum wollt ihr so betont euer eigenes Mahl halten, an dem wir nicht teilnehmen sollen und nicht teilnehmen können? ... Wenn aber beim Mahl Achaikus oder Fortunatus oder Phöbe über das Brot sagen *Das ist mein Leib für euch*, dann ist das doch nicht mehr euer Brot, dann ist es doch das Brot des Herrn. ... die Unterlegenen sind wir sonst schon immer und überall. Hier möchten wir mit-sein, wirklich mit-sein, nicht nur geduldete Anhängsel, nicht nur schlecht zahlende Untermieter im Hause Gottes. Laßt uns eine einzige Gemeinschaft sein, ein einziger Leib.“<sup>9</sup>

<sup>8</sup> Hermann-Josef Venetz/Sabine Bieberstein, Im Bannkreis des Paulus. Hannah und Rufus berichten aus seinen Gemeinden, Würzburg 1995, 80.

<sup>9</sup> Venetz/Bieberstein, Bannkreis, 101f.

Angesichts dieser Vorstellung von einer Gemeinde, in der es keine Über- und keine Unterlegenen gibt und in der sich Gott und die Armen, aber auch das Brot der Eucharistie und die Gemeinde als ganze sich nicht auseinanderdividieren lassen, erscheint der Lösungsvorschlag des Paulus als Kompromiss: Die Gemeinschaftsmähler der Wohlhabenden finden „zu Hause“ statt und die Gemeinde kommt „nur zur gemeinsamen Mahlfeier mit Brot und Wein zusammen“<sup>10</sup>.

Dieser Lösungsvorschlag ist vor dem Hintergrund der Tatsache zu sehen, dass die Gemeinde im Spannungsfeld zwischen Widerstand und gesellschaftlicher Anpassung lebt. Einerseits steht sie als Leib Christi ganz im Einflussbereich des Gekreuzigten und Auferstandenen. Das Zusammenleben ihrer Glieder ist von Geschwisterlichkeit und Solidarität mit den Schwachen geprägt. Die herrschenden Verhältnisse und die Unterschiede aufgrund religiöser Herkunft, sozialer Schichtzugehörigkeit, Bildung, Wohlstand, Status und Geschlecht haben im Raum der Gemeinde ihre Geltung verloren. Dass „kein Unterschied mehr gilt“ (Gal 3,28), ist für Paulus – genau wie die Befreiung der Einzelnen durch Jesus Christus – bereits irdische Wirklichkeit. Aber zugleich bleiben die einzelnen Mitglieder der Gemeinde Teil einer Gesellschaft, in der all diese Unterschiede nach wie vor ihre Bedeutung behalten und in der die Reichen und Einflussreichen die Regeln des Zusammenlebens bestimmen. Auch die Gemeinde als Ganze ist in dieses gesellschaftliche Gefüge und seine Gesetze hineinverwoben.

In der Antwort des Paulus auf die Fragen, die die Gemeinde in Korinth im Zusammenhang mit dem Herrenmahl bewegen, wirkt sich dieses Wissen um den Welt- und Gesellschaftsbezug so aus, dass er innerhalb der Gemeinde auf Ausgleich und auf Solidarität der Glieder

drängt, ohne aber einer Überwindung der gesellschaftlichen Unterschiede das Wort zu reden. Er fordert die wohlhabenden Gemeindeglieder zu Rücksichtnahme und zur Praxis des Teilens auf, aber nicht zu Besitzverzicht oder zu Gütergemeinschaft.

### Lebensunterhalt der Missionare

An verschiedenen Stellen der korinthischen Korrespondenz (z.B. 1 Kor 4,12; 9,6.12ff; 2 Kor 11,7ff; 12,13ff) kommt Paulus auf seinen eigenen Lebensunterhalt und auf die Frage nach dem Recht der Missionare auf Lebensunterhalt zu sprechen. Dabei ergibt sich ein komplexes, ja auf den ersten Blick widersprüchliches Bild:

- Paulus war während seiner Tätigkeit als Missionar immer wieder berufstätig, um seinen Lebensunterhalt zu verdienen und war trotzdem immer wieder mit Situationen wie Hunger und materieller Not konfrontiert.
- Zwar geht er davon aus, dass die Missionare einen Anspruch darauf haben, von den Gemeinden materiell unterstützt zu werden. Und von manchen Gemeinden hat er finanzielle Hilfe angenommen. Aber seinen Gegnern, die er in den schärfsten Auseinandersetzungen als „Lügenapostel“ bezeichnet, unterstellt er, „mit dem Wort Gottes ein Geschäft zu machen“ (2 Kor 2,17).
- Aber gerade gegenüber der Gemeinde in Korinth betont er seine materielle Unabhängigkeit, „um niemand zur Last zu fallen“ (2 Kor 11,9f). Das Evangelium zu verkündigen, ist für ihn „ein Zwang“: „Wäre es mein freier Entschluss, so erhielte ich Lohn. Wenn es mir aber nicht freisteht, so ist es ein Auftrag, der mir anvertraut wurde“ (1 Kor 9,17). Offenbar befürchtet er, dass die Annahme von materieller Hilfe von seinen Kritikern dazu benutzt werden könnte, die Glaubwürdigkeit und Unabhängigkeit seiner Verkündigung in Frage zu stellen.

Stellt man diese Aussagen in den Gesamtzusammenhang der Frage, wovon die urchristlichen Verkündigerinnen und Verkündiger des Evangeliums lebten<sup>11</sup>, gelangt man zur Fest-

<sup>10</sup> A.a.O., (102-)113.

<sup>11</sup> Vgl. dazu Hermann-Josef Venetz, Amt und Besoldung. Impressionen aus der Urkirche, in: ThpQ 142 (1992) 113-122. Grundlegend in dieser Frage ist der Beitrag von Gerd Theißen, Legitimation und Lebensunterhalt. Ein Beitrag zur Soziologie urchristlicher Missionare, in: Ders., Studien zur Soziologie des Urchristentums (WUNT 19), Tübingen 1983, 201-230.

stellung, dass sie ganz handfest mit der Frage konfrontiert waren: „Was sollen wir essen? Was sollen wir trinken? Was sollen wir anziehen?“ (Mt 6,31). Anschaulich erzählt z.B. Apg 18,1-5, dass Paulus sich erst dann „ganz der Verkündigung widmete“, als Silas und Timotheus in Korinth eingetroffen waren, die ebenfalls Zeltmacher von Beruf waren. Es gab also offenbar so etwas wie „Jobsharing“ und gemeinsame Existenzsicherung unter Missionaren. Gleichzeitig hatte die Frage des Lebensunterhaltes eine starke symbolische Bedeutung für die Verkündigung, und zwar in einem doppelten Sinn: Einerseits sichert die eigene Erwerbsarbeit die Unabhängigkeit – und stellt damit sicher, dass hinter der Verkündigung keine unlauteren materiellen Absichten stecken. Andererseits aber kann die materielle Gegenleistung der Adressatinnen und Adressaten die Verkündigung auch legitimieren: Nur wer in charismatischer Armut darauf vertraut, ist wirklich „frei“ und ein „richtiger Apostel“.

### Solidarität mit den Armen in Jerusalem

Als letztes, für Paulus sehr wichtiges ökonomisches Thema in den Korintherbriefen muss die in 1 Kor 16,1-4 besonders 2 Kor 8-9 ausführlich thematisierte Sammlung für Jerusalem zur Sprache kommen. Ihre Hintergründe und ihre theologische Bedeutung können hier nur summarisch dargestellt werden.

In dieser Kollekte „materialisieren“ sich zentrale Aspekte der Theologie des Paulus: Sie ist letztlich „Realsymbol“ für die Selbstlosigkeit und Güte Gottes, wie sie sich in Jesus selbst gezeigt hat. Zugleich ist sie ein Zeichen der Echtheit der Geistesgaben und der Liebe der Korinther. Und nicht zuletzt ist sie Ausdruck der Einheit der Kirche aus Juden und Heiden. Dieser hohe theologische Stellenwert zeigt sich zum einen an der großen Sorgfalt und Umsicht, mit der Paulus die Sammlung begründet, mit der er aber auch die Beschaffung der Mittel und die Überbringung der Kollekte begleitet. Zum anderen zeigt sich dieser Stellenwert daran, dass Paulus diese Kollekte mehrfach als „Gnade“ (*charis*) bezeichnet und sie mit zahlreichen an-

deren theologisch sehr „aufgeladenen“ Bezeichnungen wie z.B. „Gemeinschaft (*koinonia*) des Dienstes für die Heiligen“ versteht. Es geht also um weitaus mehr als um Geld oder um ein „Sozialprojekt“ für die arme Jerusalemer Gemeinde.

Trotzdem ist es eindrucklich, wie Paulus auch mit den konkreten Aspekten dieses Projektes umgeht:

- Für die Beschaffung der Mittel gibt er den Rat: „Jeder soll immer am ersten Tag der Woche etwas zurücklegen, und so zusammensparen, was er kann. Dann sind keine Sammlungen mehr nötig, wenn ich komme“ (1 Kor 16,2).
- Die Solidarität und auch die großzügige Unterstützung durch „reichliche Spenden“ sind ihm wichtig (2 Kor 8,7), aber zugleich betont er: „Es geht nicht darum, dass ihr in Not geratet, indem ihr anderen helft; es geht um einen Ausgleich“ (8,13).
- Bei der Überbringung des Geldes soll „alles einwandfrei zugehen, nicht nur vor dem Herrn, sondern auch vor den Menschen“ (8,21). Deshalb soll das Geld begleitet werden, nicht nur von ihm selbst und Titus, sondern auch von einem Bruder, „der von den Gemeinden dazu bestimmt wurde“ (8,17-19), also um einen „von den Gemeinden in einem demokratischen Verfahren gewählten Vertrauensmann“<sup>12</sup>. Paulus möchte vermeiden, „dass man uns verdächtigt“ (8,20) und legt Wert auf Transparenz.

Und äußerst vielfältig sind die Motivationen, mit denen Paulus die Korinther zu „fröhlichen Gebern“ (9,7) zu machen sucht: Er verweist auf die Armut der Empfänger, auf den Reichtum der Geber (8,7), auf die Großzügigkeit anderer (8,3), verspricht reichlichen göttlichen Segen für jene, die reichlich säen (9,6), appelliert an den guten Ruf der Gemeinde und verweist auf die durch die Kollekte entstehende Verbundenheit mit der Gemeinde in Jerusalem: „Vom Zeugnis eines solchen Dienstes bewegt, werden

<sup>12</sup> Dieter Georgi, *Der Armen zu gedenken. Die Geschichte der Kollekte für Paulus zu Jerusalem*, Neukirchen-Vluyn 21994, 54.

sie Gott dafür preisen, dass ihr euch gehorsam zum Evangelium Christi bekannt und ihr ihnen und allen selbstlos geholfen habt. In ihrem Gebet für euch werden sie sich angesichts der übergroßen Gnade, die Gott euch geschenkt hat, eng mit euch verbunden fühlen“ (9,13f).

### Impulse für heute

Abschließend möchte ich einige Denk- und Handlungsanstöße erwähnen, die sich aus diesem Durchgang durch einige Texte und Themen der Korintherbriefe für das Thema „Kirche und Geld“ ergeben:

1. Paulus löst materielle oder finanzielle Fragen ganz praktisch und pragmatisch und erschließt gleichzeitig ihre tiefe theologische und spirituelle Dimension. Zwar kann und muss man an manche seiner Lösungsvorschläge (z.B. zur Feier des Herrenmahls) die Frage stellen, ob sie in ihrem kompromisshaften Charakter im Namen „notwendiger Rücksichtnahme“ fragwürdige Anpassungen rechtfertigen oder Konzessionen an die gesellschaftlich Mächtigen oder materiell Bessergestellten machen. Aber seine konsequente Verknüpfung von Praxis und Theologie ist allemal hilfreicher als ein theologiefreier Pragmatismus oder eine Theologie, die nicht den Mut aufbringt, sich ganz konkret in die Praxis einzumischen.
2. Die Problemfelder, die Paulus anspricht, erinnern daran, dass das Thema „Kirche und Geld“ nicht auf „Kirchenfinanzen“ eingeschränkt werden darf, sondern die Frage in den Blick nehmen muss, wie sich die unterschiedlichen materiellen Situationen der einzelnen Gemeindeglieder auf das Gemeindeleben auswirken. Ob es der Kirche gelingt, mit materiellen und finanziellen Fragen glaubwürdig umzugehen, hängt nicht nur davon ab, wie sie mit ihrem eigenen Geld umgeht, sondern wie weit die einzelnen Glieder des Leibes Christi ihren Umgang mit Geld und mit den daraus resultierenden Konflikten im Geist des Evangeliums gestalten.
3. Die mehrfache und spannungsreiche Thematisierung der Frage des Lebensunterhaltes der Botinnen und Boten des Evangeliums macht darauf aufmerksam, wie sensibel die Frage nach der Entlohnung und nach dem Lebensstil jener ist, die von der Verkündigung leben. In diesem Zusammenhang sei daran erinnert, dass Dietrich Bonhoeffer seinen berühmten Satz „Die Kirche ist nur Kirche, wenn sie für andere da ist“, wie folgt konkretisiert: „Um einen Anfang zu machen, muss sie alles Eigentum den Notleidenden schenken. Die Pfarrer müssen ausschließlich von den freiwilligen Gaben der Gemeinden leben, eventuell einen weltlichen Beruf ausüben.“<sup>13</sup> Zwar kann man mit guten Gründen anderer Auffassung sein, aber die Frage, ob und wie „Nachfolge Jesu“ ohne das konkrete Zeugnis gelebter finanzieller Bescheidenheit glaubwürdig gelebt werden kann, ist ein „Stachel im Fleisch“ einer Mittelstands-Kirche, die allzu selbstverständlich von gut besoldeten „Berufschristen“ ausgeht und die Fragen nach den materiellen Konsequenzen des Lebens in der Nachfolge Jesu weitgehend verdrängt.
4. Die Konfrontation mit den sozialgeschichtlichen Realitäten der Gemeinde in Korinth und der immer wieder von materiellen Sorgen und Entbehrungen geprägten Lebenswirklichkeit des Paulus erinnert daran, dass der „garstig breite Graben“ zwischen Bibel und Leben hierzulande nicht nur in der großen geschichtlichen Distanz besteht, sondern auch darin, dass unsere Kirche und das Leben der meisten Menschen, die sich in ihr engagieren, von materieller Sicherheit und einem z.T. erheblichen Wohlstand geprägt ist. In den christlichen Kirchen in anderen Weltteilen ist dieser „Graben“ deutlich geringer, was mit ein Grund dafür sein dürfte, dass ihnen der Dialog zwischen Bibel und Leben wesentlich leichter fällt.
5. Die Bedeutung, die Paulus der Kollekte für die Armen in Jerusalem beimisst, erinnert daran, dass die „Einheit“ oder die „Katholizität“ der Kirche kein Konzept ist, das einsei-

<sup>13</sup> Dietrich Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung* (DBW 8), München 1998, 560.

tig auf gemeinsamen Glaubensüberzeugungen oder Leitungsstrukturen beruht, sondern entscheidend von der Praxis materieller Solidarität mitbestimmt ist. Die Erkenntnis, dass die „universale Solidarität“ ein sichtbarer Ausdruck der Einheit und ein Kriterium der „Katholizität“ ist, hat weitreichende Folgen für eine Kirche, die sich – in einer von materiellen Gegensätzen zerrissenen Welt – gerne als „Weltkirche“ bezeichnet. Bei allem Sinn des Paulus für das Machbare und bei aller Einsicht in die Notwendigkeit von praktischen und demzufolge immer kompromisshaften Lösungen kann ich mir nicht vorstellen, dass dieser Gesichtspunkt in einem Brief des Paulus an die Kirche von heute fehlen würde, die dazu neigt, ihre eigenen Finanzprobleme allzu sehr in den Mittelpunkt zu stellen und darob die Armen zu vergessen, statt „ihrer zu gedenken“ (Gal 2,10).

### Zusammenfassung

*Die Korintherbriefe lassen zwar kein besonderes Interesse für ökonomische Probleme erkennen, geben aber vielfältige Einblicke in die materielle Situation der Gemeinde, in Konflikte aufgrund von sozialen Spaltungen und Fragen rund um den Lebensunterhalt der Missionare. In seinen Ausführungen über die Kollekte für Jerusalem verknüpft Paulus die finanzielle Solidarität mit der Frage der Einheit der Kirche. Paulus löst materielle oder finanzielle Fragen ganz praktisch und pragmatisch und erschließt gleichzeitig ihre tiefe theologische und spirituelle Dimension. Was aktuelle Diskussionen um Kirchenfinanzen betrifft, erinnert die Beschäftigung mit diesen Texten insbesondere daran, dass die Glaubwürdigkeit der Kirche nicht nur davon abhängt, wie sie mit ihrem eigenen Geld umgeht, sondern wie die Kirchenmitglieder ihren Umgang mit Geld und mit den daraus resultierenden Konflikten im Alltag gestalten.*

### Dr. Daniel Kosch



*leitete 1992–2001 das Schweizerische Katholische Bibelwerk und ist seitdem Generalsekretär der Römisch-Katholischen Zentralkonferenz der Schweiz.  
E-Mail: rkz@kath.ch*

# Das gelobte Land der Bibel und der moderne Kapitalismus

Vom „garstig breiten Graben“ zur „regulativen Idee“

Michael Schramm

■ „Das Christentum befindet sich in einer Wirtschaftswelt, deren Strukturen [...] mit den Lehren des Jesus von Nazareth kaum vereinbart werden können. [...] Das Christentum steht damit in der Wirtschaft auf verlorenem Posten“<sup>1</sup>. Sollte diese Einschätzung Meinhard Miegels zutreffen, dann wäre ein christlich-ethischer Beitrag zum globalen Wettbewerbskapitalismus überflüssig, vermutlich sogar schädlich. Die Ansicht Miegels zu bestreiten ist allerdings kein einfaches Geschäft, da es eine Reihe von Anhaltspunkten gibt, die seine Meinung durchaus stützen.

■ Es ist kaum zu bestreiten: Zwischen der Botschaft Jesu und der modernen Weltwirtschaft klafft in mehrfacher Hinsicht ein „garstig breiter Graben“: Auf der einen Seite haben wir unser ökonomisches System, ein Wettbewerbssystem, zu dem zwei Charakteristika unverzichtbar dazugehören: Erstens ist die moderne Marktwirtschaft notwendigerweise eine *Geldwirtschaft*; es ist das Geld, der schnöde Mammon, der das Medium des Marktsystems darstellt. Und zweitens ist unsere Marktwirtschaft zukunftsorientiert, sie ist auf *Investition* und Wohlstandsmehrung programmiert. Auf der anderen Seite wird in der Jesusbotschaft der Mammon als Verunmöglichung des religiösen Heils angesehen (Mt 6,19-24; Mk 10,23-25). Während die Marktwirtschaft ökonomisch auf rationale Investition und Wohlstandsmehrung programmiert ist, wird ein solches zukunftsori-

entiertes Investitionsdenken bei Jesus von Nazaret religiös abgelehnt (Mt 6,34).

## Scheiternde Auswege

Angesichts solch konträrer Sichtweisen ist es kein Wunder, dass die Geschichte des Christentums zahlreiche Beispiele liefert, diesen Widerstreit zu umgehen:

1. *Spiritualisierung*: Jesus spreche, so wird erklärt, nicht vom äußeren Besitz, sondern nur vom Inneren des Menschen. Äußerlich könne man getrost Reichtümer besitzen, nur dürfe man nicht sein ganzes Herz daran hängen. Nun hat aber diese abschwächende Deutung beim historischen Jesus keinen Haftpunkt, da man hier seine Habe real weggeben soll (Mk 10,21; Mt 19,21; Lk 18,22).
2. *Bereichsdifferenzierung*: Schon bei jüdischen Rabbis gab es die Unterscheidung zwischen der irdischen und der himmlischen Welt, da sie „gern davon sprachen, daß die Menschen zwei Herren haben, einen menschlichen und einen göttlichen“<sup>2</sup>. Die verschiedenen Bereiche des menschlichen Lebens – der weltliche (politische, ökonomische) Bereich und der religiöse Bereich – müssten auseinandergehalten werden. Genau dies wird aber in Mt 6,24 von Jesus abgelehnt.
3. Auch der abmildernde Ausweg einer *egalitären Einkommensverteilung*, also eines christlichen „Urkommunismus“ (wie in Qumran oder in der Jerusalemer Urgemeinde) scheitert, da man bei Jesus von Nazaret sein Geld den Armen geben soll, die nicht unbedingt der eigenen Gemeinschaft angehören (Mk 10,21). Jesu Forderung läuft auf eine ökonomische Entsicherung hinaus und nicht nur auf eine egalitäre Verteilung.
4. Ebenso gibt es für eine *Differenzierung der Adressaten* – Besitzverzicht sei eine Forde-

<sup>1</sup> Meinhard Miegel, Der Einfluß des Christentums auf die Wirtschaft, in: Merkur 49, Heft 552 (1995), 195-204, 204.

<sup>2</sup> François Bovon, Das Evangelium nach Lukas (EKKNT; Bd. III / 3), Düsseldorf, Zürich, Neukirchen-Vllyn 2001, 94f.

rung nur an religiöse „Hochleistungsportler“ (etwa Ordensleute), gelte aber nicht unbedingt für den religiösen Alltagsweg von „Normalbürgern“ – bei Jesus keinen Anhaltspunkt (Mk 10,23-25).

5. Das Problem lässt sich schließlich auch nicht dadurch umschiffen, dass man unter „Mammon“ nur das *ungerechterweise* erworbene, das den Armen gestohlene Vermögen versteht (so eine Wortbedeutung von „Mammon“). Denn es geht Jesus zwar durchaus auch um die sozialen Belange der Armen (Mk 10,21; Lk 12,33), doch ist diese soziale Dimension nicht alles: Ebenso wichtig ist die spirituelle (religiöse) Dimension, also das, was man „tun muss, um das ewige Leben zu gewinnen“ (Mk 10,17).

Unter dem Strich sind all diese vermeintlichen Auswege versperrt. Die Botschaft Jesu ist offensichtlich keine Durchführungsbestimmung zur Bewältigung politischer oder ökonomischer Sachprobleme: „Der Verteidigungsminister wird [...] kaum nach der Devise handeln: ‚Wehret nicht dem Bösen!‘, der Finanzminister nicht nach dem Motto: ‚Sorget nicht ... !‘, die Justizministerin nicht nach der Maxime: ‚Richtet nicht, damit ihr nicht gerichtet werdet!‘“<sup>3</sup>.

### „Weltliche“ Wirtschaft

Nun wird dieser „garstig breite Graben“ nicht unbedingt schmaler, wenn wir zum Alten (oder: Ersten) Testament übergehen: So ordnete sich zu alttestamentlichen Zeiten das Wirtschaften völlig der *religiösen Schöpfungsordnung* ein. Wer sich vor anderen Göttern niederwirft, dessen Acker wird keinen Ertrag bringen (Dtn 11,16f.), wer dagegen die Götzenbilder wegwirft, wird eine üppige Ernte einfahren (Jes 30,22f.). Die Befolgung einer religiösen Rahmenregel wurde als zweckmäßiges Mittel effizienten Wirtschaftens angesehen. Davon kann heute keine Rede mehr sein. Kein Agrarspezialist wird auf die Idee kommen, ein gottgefälliges Leben als ein zweckmäßiges Mittel anzupfehlen, um den sich aus den Zahlungen der Kundschaft ergebenden Markterlös der Agrarprodukte zu erhöhen. Grundsätzlich gilt: Die

alten religiösen Vorgaben für das Wirtschaften sind längst durch andere, „weltlichere“ Rahmenregeln ersetzt worden. Wie bei anderen Gesellschaftsbereichen auch (Politik, Wissenschaft usw.) haben sich aus dem religiösen Einheitsrahmen säkularisierte Regelmechanismen herausgelöst und ausdifferenziert. So operiert die moderne Geldwirtschaft z.B. mit dem Rahmencode „Zahlen oder Nichtzahlen“.

Wenn man etwas Nützliches zum Thema „Christliche Ethik und Marktwirtschaft“ sagen möchte, sollte man also den „garstig breiten Graben“ hinreichend in Rechnung stellen. Bis hierhin würde ich dem eingangs zitierten Meinhard Miegel entgegenkommen. Und doch ist dies nur die halbe Wahrheit.

### Der „Umweg“ um den Graben: „Regulative Ideen“ in der Bibel

Es wäre ein Kurzschluss, wenn man daraus folgern würde, dass das Christentum überhaupt nichts Nützliches mehr zum Thema Wirtschaft beizutragen habe. „Eine direkte Brücke über diesen Graben gibt es nicht, wohl aber einen produktiven ‚Umweg‘. Er besteht darin, dass wir die Einsichten und moralischen Intuitionen des Alten [*und Neuen*] Testaments, die ganz wesentlich auf einen umfassenden Begriff von Gerechtigkeit ausgerichtet sind, als Elemente zur Entwicklung einer regulativen Idee von sozialer Gerechtigkeit unter neuzeitlichen Bedingungen nutzen“<sup>4</sup>.

### Was ist eine „regulative Idee“?

Eine ethische „regulative Idee“ beschreibt nicht einen Ist-Zustand. Vielmehr handelt es sich um eine moralische Zielvorstellung, die wie ein Leuchtturm funktioniert, uns also eine Zielperspektive liefert und so die Suche nach dem richtigen Weg steuert. Wie der richtige Weg dann genauer aussieht, welche konkreten Mittel zweckmäßig sind, um uns dem Ziel nä-

<sup>3</sup> Gerd Theißen, Annette Merz, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen 2001, 354.

<sup>4</sup> Hans G. Nutzinger, *Globalisierung und garstiger galiläischer Graben*, in: *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 44 (2000), 231-235, 235.

her zu bringen, das wird durch die regulative Idee als solche noch nicht festgelegt.

### Solidarität und Gerechtigkeit als regulative Ideen der Bibel

Man kann die sozialetisch relevanten Kerngehalte der Bibel auf die beiden Begriffe „Solidarität“ und „Gerechtigkeit“ zuspitzen. So jedenfalls formuliert es auch das Sozialwort der beiden Kirchen „Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit“<sup>5</sup>.

Der Begriff der „Solidarität“ ist eine modernisierte Form dessen, was in der Bibel „Nächstenliebe“ genannt wird. Das einschlägige Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe, welches das „Zentrum der Ethik Jesu“<sup>6</sup> bildet (Mk 12,29-31; Mt 22,34-40; Lk 10,25-28), hat bereits eine jüdische Vorgeschichte<sup>7</sup>, die Jesus von Nazaret aufgreift: Die beiden Gebote finden sich einzeln bereits im Alten Testament (Dtn 6,5; Lev 19,18), aber auch die Zusammenstellung beider Gebote als *Doppelgebot* gab es bereits im Judentum (TestIss 5,1f.; Philo von Alexandrien, SpecLeg II,63).

Die jesuanische Originalität liegt auf einem anderen Gebiet. Umstritten war im zeitgenössischen Judentum nämlich die Definition des Nächsten. Bestimmte alttestamentliche Tendenzen aufgreifend dehnt Jesus den Begriff des Nächsten nicht nur auf den „Fremden“ aus (im Gleichnis vom barmherzigen Samariter: Lk

10,25-37), sondern nimmt darüber hinaus auch eine „Ausweitung des Nächstenbegriffs im Gebot der Feindesliebe“<sup>8</sup> vor. Es war sein Beitrag, den Begriff des Nächsten so zu definieren, dass kein Mensch mehr ausgeschlossen bleibt: *Jeder* ist der „Nächste“!<sup>9</sup> Das Wort „Solidarität“, das so in der Bibel ja nicht vorkommt, ist in christlichem Sinn nichts anderes als das in der Bibel zentrale und (der Tendenz nach) wirklich universale (= für alle Menschen geltende) Gebot der Nächstenliebe. Hierin besteht gewissermaßen der *moral point of view*, das Moralprinzip der Bibel: Es wird festgelegt, wessen Interessen bei der Diskussion darüber, wie wir unser Zusammenleben gestalten sollen, überhaupt berücksichtigt werden sollen. Und die Antwort der Bibel lautet: die Interessen aller Menschen. Alle Menschen gehören zur „Solidargemeinschaft“<sup>10</sup>.

Der Begriff der „Gerechtigkeit“ ist in der Bibel ein Zentralbegriff. Dies trifft schon für das Alte (Erste) Testament zu: Gott selbst wird als gerecht bezeichnet (Ps 11,7; Jes 45,8) und Tauschgerechtigkeit wird eingeklagt (Dtn 25,13-16; Lev 19,35f.). Auch im Neuen Testament findet sich die Gerechtigkeit an zentraler Stelle, etwa in der Bergpredigt: „Sucht zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit“ (Mt 6,33; vgl. Mt 5,6; Mt 25,37).

Und wann gilt man in der Bibel inhaltlich als gerecht? Dann, wenn man zum Beispiel beim Abwägen unparteilich bleibt und sich nicht auf Kosten anderer Vorteile verschafft, oder wenn man – wie die bei der Beschreibung des Jüngsten Gerichts genannten Beispiele zeigen – nicht nur sein eigenes Wohlergehen im Blick hat, sondern auch das, was den anderen (den Hungrigen, den Obdachlosen usw.) als Menschen zusteht. Von der Sache her zielt der Begriff der „Gerechtigkeit“ in seiner sozialetischen Zielrichtung daher auf die Ausgestaltung eines solidarischen Zusammenlebens: Es geht darum, auch die Interessen der Anderen angemessen zu berücksichtigen. Gerechtigkeit ist nicht mehr und nicht weniger als ein Unparteilichkeitskriterium<sup>11</sup>.

Wenn man nun als „regulative Ideen“ die biblischen Werte Solidarität und Gerechtigkeit

<sup>5</sup> EKD/DBK (Hg.), Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland (Gemeinsame Texte 9), Hannover, Bonn 1997.

<sup>6</sup> Theißen, Merz, Der historische Jesus, 339.

<sup>7</sup> Vgl. Dtn 6,5; Lev 19,18. Daneben: TestIss 5,1f.; Philo von Alexandrien, SpecLeg II,63.

<sup>8</sup> Theißen, Merz, Der historische Jesus, 347.

<sup>9</sup> Allerdings gibt es für die Forderung der Feindesliebe auch in anderen Kulturkreisen Parallelen, so etwa bei Laotse (ca. 5. Jh. vor Chr.) im Tao Te King 63: „Feindschaft vergilt mit Liebe“. Allerdings nimmt die Feindesliebe dort nicht einen so zentralen Stellenwert ein wie bei Jesus von Nazaret.

<sup>10</sup> Im Rahmen der Gerechtigkeitstheorie von John Rawls wäre das die Festlegung, dass alle Menschen zur original position zugelassen werden müssen. Vgl. John Rawls, Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt (M.) 1979; John Rawls, Politischer Liberalismus, Frankfurt (M.) 1998.

<sup>11</sup> Erneut in der Terminologie von John Rawls: Der Begriff der Gerechtigkeit bestimmt als Basiskriterium für die Akzeptabilität einer Regel, dass die Verhandlungen im Urzustand hinter einem veil of ignorance geführt wurden.

heranzieht, dann haben die ethischen Grundlagen der Bibel und des Christentums entgegen der Absage Miegels durchaus auch heute noch Bedeutung. Sowohl im Israel zur Zeit Jesu als auch in der Weltwirtschaft heute können Solidarität und Gerechtigkeit als regulative Ideen fungieren, als „Leuchttürme“, die unsere Konkretisierungsüberlegungen regulieren und auf ein Ziel – eben Solidarität und Gerechtigkeit – hinlenken. Aber: Natürlich ist die Arbeit damit noch nicht getan. Denn wie die konkreten Wege aussehen, Gerechtigkeit umzusetzen, welche Mittel sich als zweckmäßig erweisen, das Ziel der Gerechtigkeit tatsächlich in den unterschiedlichsten Problemlagen zur Geltung zu bringen, bleibt noch offen.

Unter dem Strich ist also festzuhalten, dass es zwar keine direkte Brücke über den Graben zwischen der Welt der biblischen Texte und globaler Marktwirtschaft gibt, wohl aber einen gangbaren „Umweg“. „Der Weg vom gelobten Land zur modernen Weltwirtschaft führt über Kant“<sup>12</sup>, über Kants Begriff der „regulativen Idee“.

### Ist Wettbewerb solidarischer als biblisches Teilen?

Im nächsten Schritt stellt sich nun die Frage, ob die hier und heute vorfindliche Wirtschaftsordnung den regulativen Ideen des biblischen Ethos, also der Solidarität und der Gerechtigkeit entspricht. Der Wirtschaftsethiker Karl Homann hat hierzu eine markante These formuliert: „Wettbewerb ist solidarischer als [biblisches] Teilen“<sup>13</sup>. Diese These trifft jedoch nur unter einigen Bedingungen zu:

Der Marktwettbewerb *kann* durchaus eine Solidaritätsfunktion erfüllen, wenn er in zweierlei Weise als „Entdeckungsverfahren“<sup>14</sup> wirkt: Will ein Unternehmen unter Wettbewerbsbedingungen Gewinne einfahren, muss es den Konsumenten einen Grund dafür liefern, ausgerechnet seine Produkte zu kaufen. Und dies geht – vereinfacht gesagt – auf zwei Wegen: 1. durch innovative Produkte und 2. durch günstige Preise. Dies dient nicht zuletzt auch den Verbrauchern mit kleinem Geldbeutel, weil für

sie Produkte erschwinglich werden, die ohne Wettbewerb entweder gar nicht vorhanden oder aber wesentlich teurer wären. Prägnant wurde diese soziale Funktion von dem Ökonomen William J. Baumol formuliert: „Der erbarungslose Markt ist des Konsumenten bester Freund“<sup>15</sup>. Und so konnte auch der katholische Soziallehrer Johannes Messner schon vor Jahrzehnten erklären, dass dem marktwirtschaftlichen „Wettbewerb [...] eine Sozialfunktion von entscheidender Bedeutung“ zukomme<sup>16</sup>. Teilen ist nun zwar selbstredend auch eine ehrenwerte und oftmals ganz unverzichtbare Form von Solidarität, aber bloßes Teilen ist eben immer nur das Teilen des bereits Vorhandenen. Dagegen erbringt der Wettbewerb insofern eine gewissermaßen bessere, effektivere Solidarität, als seine Sozialfunktion erstens eine *produktive* ist und zweitens nicht von einer Hochmoral der Leute abhängig ist, sondern auf Anreizen beruht. In diesem Sinn also kann Marktwettbewerb eine Solidaritätsfunktion erfüllen, *kann* Wettbewerb tatsächlich solidarischer sein als Teilen. Wenn sich auch das in der Bibel anempfohlene Mittel, um der Solidarität gerecht zu werden, nämlich das Teilen, (welt)wirtschaftlich nicht als zweckmäßig erweist, so kann doch die „regulative Idee“ der Bibel, gerechte Solidarität nämlich, durch das Instrument des Marktwettbewerbs zur Geltung gebracht werden.

### Marktwettbewerb kann auch ruinöse Folgen haben

Wie alles auf Erden hat nun aber auch der Marktwettbewerb seine Schattenseiten: Ers-

<sup>12</sup> Nutzinger, Globalisierung, 234.

<sup>13</sup> Nach Karl Homann, Verfall der Moral?, in: Wirtschaftswoche 38, 12. September 1996, 38–40, 38, „ist der Wettbewerb [...] unter den Bedingungen der modernen Welt das beste bisher bekannte Mittel der Verwirklichung gerade der Solidarität aller. [...] Wettbewerb ist solidarischer als Teilen“.

<sup>14</sup> Friedrich August von Hayek, Der Wettbewerb als Entdeckungsverfahren, in: ders.: Freiburger Studien. Gesammelte Aufsätze, Tübingen 1969, 249–265.

<sup>15</sup> William J. Baumol, Wallace E. Oates, The Theory of Environmental Policy, Englewood Cliffs (N.J.) 1975, 46f. (eigene Übersetzung).

<sup>16</sup> Johannes Messner, Das Naturrecht. Handbuch der Gesellschaftsethik, Staatsethik und Wirtschaftsethik, Innsbruck, Wien, München 1960, 1021f.

tens kann der Marktwettbewerb massive menschliche Härten mit sich bringen, die mit dem permanenten Strukturwandel, diesem strapaziösen „Prozess der schöpferischen Zerstörung“ (Schumpeter) untrennbar verbunden sind: Firmenzusammenbrüche, Existenzängste, Mobilitätswänge, Arbeitslosigkeit, Stress usw.

Zweitens können Wettbewerbsprozesse auch ganz grundsätzlich in eine falsche Richtung zwingen. Ein Beispiel: Würde eine Unternehmerin aus der moralischen Motivation einer Bewahrung der Schöpfung heraus *als einzelne* – im Gegensatz zu ihren Konkurrenten – eine Filteranlage einbauen, dadurch vergleichsweise Gewinnbußen in Kauf nehmen und ihre Produkte nur zu einem teureren Preis anbieten können, dann würde sie von der Wettbewerbslogik aus dem Markt verdrängt, *ohne* die Welt moralisch verbessert zu haben. Das Problem, das hier dahintersteht, ist die Tatsache, dass der Marktwettbewerb als solcher *nicht* zwischen fehlender Leistung und einer moralisch motivierten Zurückhaltung *unterscheiden* kann<sup>17</sup>. Deswegen gibt es auch ruinöse Wettbewerbsprozesse, die mit der gleichen „harten“ Logik moralisch unerwünschte Ergebnisse produzieren (müssen). Wenn man das gesellschaftlich nicht will, dann besteht hier Ordnungsbedarf (Selbstverpflichtungen der gesamten Branche, Ökosteuern, Umweltzertifikate usw.).

### Wir brauchen einen geordneten Wettbewerb

Das wirtschaftsethische „Ziel ist [...] *der geordnete Wettbewerb*“<sup>18</sup>: Der Wettbewerb ist erstens durch Kartellverbote zu sichern, Wettbewerbsprozesse müssen zweitens gegebenenfalls durch ordnungspolitische Auflagen geordnet werden, Märkte (z.B. Arbeitsmärkte) sind drittens mit den sozialen Sicherungssystemen abzustimmen, und schließlich müssen Wettbewerbsprozesse auch in allen Fällen eines ruinösen Marktwettbewerbs durch neue

Spielregeln geordnet werden (z.B. durch Umweltzertifikate).

### Was hätte Jesus gesagt?

Ob sich Jesus von Nazaret heute sonderlich für einen „geordneten Wettbewerb“ interessieren würde, weiß ich nicht. Schließlich war er kein Ökonom und hat vor allem anderen eine religiöse Botschaft in den Mittelpunkt seines Wirkens gestellt. Aber er wäre hoffentlich mit dem Konzept eines „geordneten Wettbewerbs“, eines Wettbewerbs also, der den regulativen Ideen der Bibel entspricht, einverstanden gewesen.

### Zusammenfassung

*Zwischen dem Israel zur Zeit Jesu und dem modernen Weltmarkt klafft in mehrfacher Hinsicht ein „garstig breiter Graben“. Nicht nur die Gesellschaftsstrukturen haben sich gravierend verändert, auch die grundsätzliche Sichtweisen des AT und des JESUS VON NAZARET. Die Botschaften, man könne nicht Gott und dem Mammon dienen und solle sich nicht um den morgigen Tag sorgen, scheinen dem globalen System des modernen Kapitalismus diametral zu widersprechen. Dennoch gibt es einen Umweg um diesen „garstigen Graben“, da die „regulativen Ideen“ des biblischen Ethos – Solidarität (Nächstenliebe) und Gerechtigkeit – auch für den globalen Weltmarkt wichtige Zielperspektiven liefern.*

### Prof. Dr. Michael Schramm



*ist Inhaber des Lehrstuhls für „Katholische Theologie und Wirtschaftsethik“ an der Universität Stuttgart-Hohenheim. Seine Forschungsgebiete sind: Wirtschafts- und Unternehmensethik, Christliche Sozialethik, Religion in Unterhaltungsprodukten. E-Mail: schramm@uni-hohenheim.de*

<sup>17</sup> Karl Homann, Ingo Pies, Wirtschaftsethik und Gefangenendilemma, in: Wirtschaftswissenschaftliches Studium 20 (1991), 608-614, 610f.

<sup>18</sup> Messner, Das Naturrecht, 1024.

## Kirche der Reichen?

Ein neutestamentlicher Denkanstoß<sup>1</sup>

Burkhard Hose

■ Die großen Kirchen scheinen trotz eindeutiger Verlautbarungen zur Problematik der gerechten Verteilung der Güter sozial Benachteiligten keine Heimat zu bieten. Wie kann es gelingen, dass die Kirche den Armen nicht nur nach außen ihre Stimme leiht, sondern ihnen im Inneren einen Platz verschafft? Die Synoptiker gehen in dieser Frage einen eigenen Weg.

■ Der französische Schriftsteller Charles Péguy kritisierte im ausgehenden 19. Jahrhundert mit scharfen Worten eine aus seiner Sicht verbürgerlichte und auf der Seite der Reichen stehende Kirche: „Man sollte sich nicht verheimlichen, dass die Kirche nicht aufgehört hat, die offizielle Religion der bourgeois Staatsklasse zu spielen, obwohl sie aufgehört hat, offizielle Staatsreligion zu sein. ... Sie spielt, sie ist die offizielle und formelle Religion der Reichen ... und somit ist sie gar nichts.“<sup>2</sup> Die beißende Kirchenkritik Péguy's scheint in der Gegenwart nichts an Schärfe verloren zu haben. Die Glaubwürdigkeit der Christen erweist sich auch heute nicht zuletzt an ihrem Umgang mit dem Geld und denen, die es besitzen beziehungsweise mit denen, die zu den Armen gezählt werden. Und da die großen Kirchen in Deutschland selbst – trotz knapper werdender Kassen – zu den Besitzenden gehören, trifft der Vorwurf aus dem 19. Jahrhundert auch aktuell wie ein Stachel ins Fleisch der Kirchen. Auf der Ebene offizieller kirchlicher Verlautbarungen ist man sich dessen offensichtlich bewusst. Sowohl der Katholikentag im Mai 2006 unter dem Titel „Gerechtigkeit vor Gottes Angesicht“ als auch die Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland im November 2006 mit ihrem Leitwort „Gerechtigkeit erhöht ein Volk – Armut und Reichtum“ stellten sich der Problematik der ungerechten Verteilung der Güter. Wäh-

rend in Richtung der nichtkirchlichen Gesellschaft, also sozusagen nach außen sehr deutliche Töne mit einer entschiedenen Parteinahme für sozial Benachteiligte zu vernehmen sind, klingt das Thema in seiner ekklesiologischen, d. h. die Wesensbestimmung der Kirche betreffenden Relevanz hingegen nur verhalten an.

### Kirche der „bürgerlichen Mitte“?

Neuere Milieustudien, in vorderster Reihe die 2005 veröffentlichten Studie des Instituts Sinus-Sociovision Heidelberg bescheinigen zudem der Kirche, dass sie mit ihrer Botschaft wesentliche Teile der Gesellschaft nicht mehr erreicht und zunehmend nur noch von der „bürgerlichen Mitte“ wahrgenommen wird. Kirchliche Verlautbarungen scheinen also zumindest nicht dahin zu führen, dass sich Menschen, die sozial benachteiligten Schichten der Gesellschaft zugerechnet werden, in der Kirchengemeinschaft besonders beheimatet fühlen beziehungsweise in der Kirche selbst eine Stimme hätten. Was aber müsste passieren, damit Kirche heute nicht nur paternalistisch als Fürsprecherin der Armen in der Öffentlichkeit auftritt, sondern ihnen auch Heimat bieten kann? Diese Frage bewegte offensichtlich schon die neutestamentlichen Autoren, die ihre Gemeinden dem zunehmendem Einfluss wohlhabender Christen ausgesetzt sahen. Dieser Gefahr steuern sie auf unterschiedliche Weise und mehr oder weniger deutlich entgegen. Ein Blick in die synoptischen Evangelien mit ihrer Botschaft an die Adressaten ihrer Gemein-

<sup>1</sup> Der hier veröffentlichte Beitrag beruht in Teilen auf dem vom Autor verfassten Artikel „Eher geht ein Kamel durch ein Nadelöhr ... Reichtumskritik im Neuen Testament“, in: Jesuiten. Informationen der Deutschen Provinz der Jesuiten an unsere Freunde und Förderer, 56 (2005/3), 3–4.

<sup>2</sup> Zitiert nach: Katholisches Bibelwerk e.V., Barbara D. Leicht (Hg.), Grundkurs Bibel Altes Testament. Werkbuch für die Bibelarbeit mit Erwachsenen, Bd. 1, Stuttgart 2003, 4. Kursteil – 2. Teil, 25.

den mag dies verdeutlichen, vielleicht sogar eine Anregung für die Standortbestimmung der heutigen Kirche geben.

### Zurückdrängung der Reichen in neutestamentlichen Gemeinden

Zunächst ist ein Befund kaum zu übersehen: Die Reichen haben es schwer im Neuen Testament. Gemessen an anderen Themen nehmen die reichumskritischen Töne in den Jesusüberlieferungen einen verhältnismäßig breiten Raum ein. Die wahrscheinlich prominenteste Warnung an alle, die sich in ihrem Leben auf Besitz verlassen, findet sich in Mk 10,25: „Eher kommt ein Kamel durch ein Nadelöhr als ein Reicher in die Gottesherrschaft!“. Für einen Reichen scheint es unmöglich zu sein, mit seinem Besitz in das Reich Gottes zu gelangen. Harter Tobak für die Reichen in der christlichen Gemeinde damals wie heute. Die Botschaft ist unmissverständlich: Geld versperrt den Weg zu Gott – zumindest, solange man es für sich behält.

Speziell der Evangelist Lukas zeichnet sich unter den neutestamentlichen Autoren einmal mehr durch seine Bevorzugung der Armen und die harschen Töne gegenüber Reichen aus. Am profiliertesten formuliert er seine Parteinahme für die sozial Schwachen im Magnificat, dem Lied, das die Umkehrung der Verhältnisse im Reich Gottes besingt: „Die Hungernden beschenkt er mit seinen Gaben und lässt die Reichen leer ausgehen“ (Lk 1,53). Und während Matthäus in seiner Version der Seligpreisungen den „Armen *im Geiste*“ das Reich Gottes verheißt, hat Lukas die *materiell* Armen vor Augen, denen ein besonderer Platz im Reich Gottes zugedacht ist, während die Reichen sich nichts von der kommenden Gottesherrschaft erhoffen dürfen: „Selig, ihr Armen, denn euch gehört das Reich Gottes. (...) Aber weh euch, die ihr jetzt reich seid; denn ihr habt keinen Trost mehr zu erwarten“ (Lk 6,20.24).

Den historischen Hintergrund für diese deutliche Parteinahme des Lukas zugunsten der Ar-

men bilden die ausgeprägten sozialen Gegensätze im römischen Kaiserreich. Die Aufspaltung der Gesellschaft machte auch vor den christlichen Gemeinden nicht halt. Eine kleine Gruppe Wohlhabender steht einer großen Anzahl von Gemeindemitgliedern gegenüber, die den unteren sozialen Schichten angehören. Und diese Wohlhabenden verfügen offenbar über einen hohen Einfluss in der Gemeinde: Sie besitzen Geld, Land und Häuser. In ihren Häusern finden Gemeindeversammlungen, also auch Gottesdienste, statt. Deutlich ist das Bemühen des Lukas, wie auch in etwas abgeschwächter Form der anderen Evangelisten, diese sozialen Unterschiede in der Gemeinde aufzubrechen und mehr noch: den Einfluss der Reichen zu begrenzen.

### Abschied von der „Wohltäter-Mentalität“

Der Weg, den die christlichen Gemeinden und ihre Vordenker dabei einschlagen, ist allerdings ein besonderer<sup>3</sup>. Er unterscheidet sich deutlich von der Art und Weise, wie man bislang im Alten Orient den Gegensatz von arm und reich zu überbrücken versuchte. Denn herrschende Schichten und Könige gaben sich traditionell gerne einen wohlthätigen Anstrich. Es gehörte gleichsam zum Profil des idealen Königs, für die Armen im Lande zu sorgen. Ägyptische Aristokraten und Beamte ließen sich noch auf ihren Grabsteinen als Wohltäter preisen, die Almosen gaben, Nackte bekleideten und Hungernde speisten. Und auch in der griechisch-römischen Welt kannte man das Bild des wohlthätigen Patronen, der mit seinem Vermögen für die Allgemeinheit eintrat, indem er zum Beispiel öffentliche Einrichtungen wie Theater, Wasserleitungen oder Straßen finanzierte.

Das klassische Bild des Wohltäters ist jedoch nicht das Modell, das die neutestamentlichen Autoren vor Augen haben, wenn sie sich mit ihrer Botschaft an die Reichen in der christlichen Gemeinde wenden. Und wieder ist es Lukas, der hier die deutlichsten Worte findet: „Die Könige herrschen über ihre Völker und die Mächtigen lassen sich Wohltäter nennen. Bei euch aber soll es nicht so sein, sondern der Größte unter

<sup>3</sup> Vgl. hierzu Gerd Theißen, *Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums*, Gütersloh 2000, 133-146.

euch soll werden wie der Kleinste, und der Führende soll werden wie der Dienende“ (Lk 22,25f). Es geht also um mehr als reine Wohltätigkeit: Die Reichtumskritik verbindet sich im Neuen Testament mit einer deutlichen Herrschaftskritik. Das bedeutet: Den Reichen in der christlichen Gemeinde wird mehr abverlangt, als von ihrem Überfluss abzugeben. Sie werden zu einem Positionswechsel aufgefordert. Wie das konkret aussehen soll, entfaltet Lukas in seiner Apostelgeschichte. Dort präsentiert er in den ersten fünf Kapiteln das Idealbild der christlichen Gemeinde – repräsentiert durch die Jerusalemer Urgemeinde. Hier herrscht nach seiner Vorstellung eine absolute Gütergemeinschaft, in der es kein Privateigentum mehr gibt, sondern allen alles gehört (Apg 4,32). Für die Verteilung des mitgebrachten Besitzes sorgen in dieser Idealgemeinde die Apostel: „Es gab auch keinen unter ihnen, der Not litt. Denn alle, die Grundstücke oder Häuser besaßen, verkauften ihren Besitz, brachten den Erlös und legten ihn den Aposteln zu Füßen. Jedem wurde davon so viel zugeteilt, wie er es nötig hatte“ (Apg 4,34f). An die Stelle des klassischen Modells der Wohltätigkeitsethik tritt das Prinzip der Umverteilung. Lukas erwartet von den Reichen in seiner Gemeinde, dass sie ihre sichere Position verlassen und sich auf Augenhöhe mit den Besitzlosen begeben. Die Aufgabe des persönlichen Vermögens beinhaltet gleichzeitig auch den Verzicht auf Ansehen und Einflussnahme.

### Statusverzicht statt Fürsorge

Angestoßen wird diese radikale Forderung durch die Reich-Gottes-Botschaft Jesu, die eine Relativierung der bislang geltenden gesellschaftlichen Muster propagiert. Die alten Kategorien, die Menschen nach Geschlecht, Besitzverhältnissen und Herkunft einteilten, verlieren im Kraftfeld der Gottesherrschaft ihre Gültigkeit. Das herkömmliche Wohltätigkeitsethos, das den Reichen erlaubte, ihren Status zu behalten, wenn sie etwas von ihrem Vermögen hergaben, ist deshalb auch nicht mehr die angemessene Form des Umgangs mit sozialen Unterschieden. Das Verhältnis von Reich und Arm

gestaltet sich nicht mehr vertikal – nach dem Motto: die Reichen geben von oben herab etwas von ihrem Geld, damit die Bedürftigen unten leben können, sondern horizontal: Wer reich ist, begibt sich auf eine Ebene mit den armen Gemeindemitgliedern und wird selber arm. Die Armen aber gewinnen an Ansehen und werden selber reich. Was allen dabei blüht, formuliert am eindrücklichsten der Evangelist Markus in einer utopischen Vorstellung, die aber vielleicht doch reale Ansätze einer tatsächlichen Gütergemeinschaft in seiner Gemeinde wiederspiegelt: „Jeder, der um meinetwillen Haus oder Brüder, Schwestern, Mutter, Vater, Kinder oder Äcker verlassen hat, wird das Hundertfache empfangen: Jetzt in dieser Zeit wird er Häuser, Brüder, Schwestern, Mütter, Kinder und Äcker erhalten, wenn auch unter Verfolgungen, und in der kommenden Welt das ewige Leben“ (Mk 10,29f).

Die entscheidende Wende, die mit der Reichtumskritik im Neuen Testament gegenüber der traditionellen Wohltätigkeitsethik eintritt, liegt wohl in der Forderung, dass mit dem Verzicht auf das Kapital auch das Teilen von Macht verbunden ist. So utopisch diese Forderung der ersten Christengeneration auch sein mag, so aktuell ist sie vermutlich auch. Eine gerechte Umverteilung der Güter beinhaltet demnach immer auch die Notwendigkeit einer Beteiligung der Schwachen an der Macht.

### Kirche der Teilhabe!

Arme verdienen aus der Sicht des Neuen Testaments also nicht nur eine Hoffnung auf kirchliche Fürsprache, sondern sie haben einen Anspruch auf Sitz und Stimme in der Gemeinde. Und den Reichen wird abverlangt, auf Einfluss zu verzichten. Es geht also um eine konsequente, auch in das Kircheninnere gerichtete Option für die Armen. Ein erster Schritt, diesen hohen Anspruch in den heutigen Gemeindealltag zu übersetzen, wäre eine ehrliche Überprüfung innergemeindlicher Abläufe: Welchen Status und welchen konkreten Einfluss haben hier sozial Benachteiligte? Wo sind sie an der Gestaltung des Gemeindelebens beteiligt? Wel-

che konkreten Folgen für die Struktur und für das Selbstverständnis einer Gemeinde hätte ein Perspektivenwechsel der „Reichen“? Letztlich geht es bei der geforderten Teilhabe der Armen am christlichen Gemeindeleben um das Wesen der Kirche. Von ihrer Haltung zu Reichtum und Armut hängt es nicht zuletzt ab, ob sie heute noch mit der Reich-Gottes-Botschaft in Verbindung gebracht wird oder sich selbst auf den Rückzug ins bürgerliche Milieu beschränkt und damit nicht nur ihre Bestimmung, sondern auch ihre Relevanz einbüßt.

### Zusammenfassung

Die synoptischen Evangelien gewähren einen Einblick in das Ringen der frühen christlichen Gemeinden um ihr Selbstverständnis. Als christliche Gemeinde im Kraftfeld des Reiches Gottes zu leben, verlangt von den Reichen nicht nur Wohltätigkeit, sondern Statusverzicht. Für die Armen fordert das neutestamentliche Gemeindeideal Sitz und Stimme in der Gemeinde – eine Utopie mit aktueller Sprengkraft.

### Dipl. Theol. Burkhard Hose



ist Diözesanleiter des Katholischen Bibelwerks in der Diözese Würzburg, Religionslehrer und Akademikerseelsorger. E-Mail: [Burkhard.Hose@t-online.de](mailto:Burkhard.Hose@t-online.de)



### Père Joseph Wresinski, Die Armen sind die Kirche: Gespräch mit Joseph Wresinski über die Vierte Welt.

NZN Buchverlag Zürich, 1998,  
264 S., € 15,-, bestellbar bei  
[www.atd-viertewelt.de](http://www.atd-viertewelt.de)

*„Ich kann bezeugen, wie sehr die Familien in den subproletarischen Siedlungen jedes Mal Anteil nehmen, wenn sie eingeladen werden, ihre Überlegungen zu den großen Fragen zu äußern, die sie sich über Leben und Tod, über den Menschen und über Gott stellen. Heute kann ich ihr Bedürfnis nach Gott und der Kirche bezeugen. Die Stärke dieses Bedürfnisses hat mich erstaunt, als ich mich ganz und gar im Obdachlosenlager von Noisy-le-Grand einleben wollte. Die Familien dort hatten oft keine Stühle und keinen Ofen, sie lebten in völliger Mittellosigkeit. Und wenn die Leute von der Kirche sprachen, sprachen sie von ihr wie von sich selbst: unsere Messe, unser Pfarrer, unsere Kirche ...*

*Sie beklagten sich darüber, dass sie von den Priestern nicht besucht wurden, dass sie sich in der Pfarrkirche nicht wohl fühlten – als hätte man ihnen ihr Gut entwendet. Sie erhoben Protest, als hätte man sie aus ihrem eigenen Haus ausgesperrt. Kurzum, so wie sie redeten, war ihnen das Recht, Kirche zu sein, abgesprochen worden. Für sie war die Kirche nicht eine Institution, sie gehörte auch nicht zu ihrer Umgebung. Ganz tief in ihrem Innern fühlten sie sich als Kirche und sagten es unumwunden. Aber ich habe lange gebraucht, um das zu verstehen. Wenn ich angefangen habe, das tägliche Leben der Allerärmsten aufzuschreiben, um ihnen einen anerkannten Platz in der Geschichte zu verschaffen, dann habe ich es zuerst für die Kirche getan.“*

Zitat des Arbeiterpriesters Père Joseph Wresinski aus: Die Armen sind die Kirche (s.o.)

# Bibel in gerechter Sprache<sup>1</sup>

Kritik eines umstrittenen Projekts

Ludger Schwenhorst-Schönberger

■ Eine neue Übersetzung macht von sich reden, die *Bibel in gerechter Sprache*, die vom Gütersloher Verlagshaus herausgebracht wird. Wir haben zwei Mitglieder unseres wissenschaftlichen Beirats gebeten, dieses viel diskutierte Projekt für „Bibel und Kirche“ ausführlich vorzustellen.

■ „Von deiner Freundlichkeit, ‘Lebendige’, ist die Erde erfüllt“ (Ps 119,64). „Macht euch auf den Weg und lasst alle Völker mitlernen. Taucht sie ein in den Namen Gottes, Vater und Mutter für alle, des Sohnes und der heiligen Geistkraft“ (Mt 28,19). Das klingt ungewohnt. „Gott ist jetzt auch weiblich“ titelte eine Zeitung. Was ist passiert?

Zweiundvierzig Frauen und zehn Männer haben in fünf Jahren die Bibel neu übersetzt. Ein Beirat unter Vorsitz des Kirchenpräsidenten der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau Prof. Dr. Peter Steinacker hat die Übersetzungsarbeiten begleitet. Finanziert wurde das Projekt durch Spenden. Die Mehrzahl der Übersetzerinnen und Übersetzer hat einen protestantischen Hintergrund. Die Übersetzung, so die Herausgeber, „hat ihre Wurzeln in der Befreiungstheologie, der feministischen Theologie und dem christlich-jüdischen Dialog“ (9). Entsprechend geht es ihr um eine dreifache Gerechtigkeit: um eine geschlechtergerechte Sprache, um Gerechtigkeit im Hinblick auf den christlich-jüdischen Dialog und um soziale Gerechtigkeit. Am deutlichsten tritt das Bemühen um eine geschlechtergerechte Sprache hervor. Darauf soll sich im Folgenden meine kritische Würdigung beschränken.

## „Glücklich sind die Frau, der Mann“

Unbestritten dürfte sein, dass vorhandene Bibelübersetzungen unter dem Gesichtspunkt

einer geschlechtergerechten Sprache Fehler aufweisen. Ein Beispiel aus der Einheitsübersetzung: „Wohl dem *Mann*, der Weisheit gefunden, dem *Mann*, der Einsicht gewonnen hat“ (Spr 3,13). Richtig müsste es heißen: „Wohl dem *Menschen* (*adam*; Vulgata: *beatus homo* ...) ...“. Überraschend ist allerdings, dass *Bibel in gerechter Sprache* an dieser Stelle auch das Wort „Mensch“ meidet. Sie übersetzt: „Glücklich können sich alle schätzen, die Weisheit finden ...“. Irritierend wirkt die Übersetzung von Ps 1,1: „Glücklich sind die Frau, der Mann, die ...“. Aus hebräisch *ha-ish* „der Mann“ wird „die Frau, der Mann“. Das Bild verschiebt sich vom Singular in den Plural: „Wie Bäume werden sie sein“. Ein möglicher Bezug zwischen „Mann“ und David bzw. Christus (vgl. Augustinus) geht verloren, ebenso der Bezug zwischen „Baum“, „Baum des Lebens“ (Gen 2,9), „Weisheit als Baum des Lebens“ (Spr 3,18) und „Christus als Gottes Kraft und Gottes Weisheit“ (1 Kor 1,24; vgl. Hieronymus). In Hos 11,9 wird allerdings hebräisch *isch* mit „Mann“, nicht mit „Frau, Mann“ übersetzt: „Denn Gott bin ich, und nicht ein Mann“. Das ist möglich (so übersetzt auch Martin Buber), aber nicht unumstritten. Wäre eine geschlechtergerechte Übersetzung nicht „Denn Gott bin ich, nicht ein Mann, nicht eine Frau“? In der Einleitung heißt es, „dass dieser Gott nicht männlich, diese Gottheit nicht weiblich war“ (10). Es gibt in der Forschung die durchaus ernst zu nehmende These, dass sich Gott in Hos 11 von einem spezifisch männlichen Verhalten distanzieren. Die These ist allerdings nicht unwidersprochen geblieben (vgl. Num 23,19; 1 Sam 15,29). Revidierte Luther- und Einheitsüber-

<sup>1</sup> Der Beitrag erscheint in gekürzter Form ebenfalls unter „Auslegung statt Übersetzung? Eine Kritik der ‘Bibel in gerechter Sprache’“, in: Herder Korrespondenz 1/2007.

setzung schreiben: „Denn ich bin Gott, (und) nicht ein *Mensch*“.

### Feministische Linguistik

Um die Übersetzungstechnik von der *Bibel in gerechter Sprache* zu verstehen, muss man sich mit der im Hintergrund stehenden Theorie vertraut machen. *Bibel in gerechter Sprache* ist stark geprägt von Positionen der sogenannten *feministischen Linguistik*. Diese werden bereits in der Einleitung als nicht mehr hinterfragbar angesehen. Das ist aber keineswegs der Fall. Die Diskussion ist noch offen. Die *feministische Linguistik* untersucht den Zusammenhang von Sprache und Geschlecht. Sie kritisiert die deutsche Sprache als sexistisch, weil in ihr maskuline Formen von Substantiven und Pronomina generisch verwendet werden können. Der Satz „Alle Bewohner der Stadt sind umgekommen“ kann sich entweder nur auf die männlichen Bewohner der Stadt oder auf die männlichen *und* weiblichen Bewohner der Stadt beziehen. Solche Formulierungen, so sagt man, verleiten dazu, nur an Männer zu denken, auch wenn Frauen mitgemeint sind. Die Frauen bleiben „unsichtbar“. Um dem entgegenzusteuern, werden folgende Strategien verfolgt: *Neutralisierung* („Alle Personen der Stadt“), *Feminisierung*, das heißt: konsequente Benennung von Frauen bei gemischten Gruppen (Splitting: „Alle Bewohnerinnen und Bewohner der Stadt“), Einsatz des *Binnen-I* („Alle BewohnerInnen der Stadt“) und schließlich in radikaler Umkehr des generischen Maskulinismus der Einsatz des *generischen Feminismus* („Alle Bewohnerinnen der Stadt“). Die *Bibel in gerechter Sprache* praktiziert die ersten beiden Strategien: Neutralisierung und Feminisierung. Ein Beispiel für Neutralisierung: „Wo ist der neugeborene König des jüdischen Volkes?“ (Mt 2,2; EÜ: „... der Juden“). Ein Beispiel für Feminisierung: „Die Philisterinnen und Philister stiegen hinauf und lagerten sich in Juda“ (Ri 14,9). Diese beiden Strategien, Neutralisierung und Feminisierung, durchziehen die gesamte Übersetzung. Beispiele für Feminisie-

rung: „Jüngerinnen und Jünger Jesu“, „toragelehrte Frauen und Männer“ (EÜ: „die Schriftgelehrten“), „Pharisäerinnen und Pharisäer“, „Zöllnerinnen und Zöllner“; Beispiele für Neutralisierung: „eine schwer Hautkranke Person“ (Mk 1,40; EÜ: „ein Aussätziger“), „Bauersleute gingen hinaus, um zu säen“ (Mk 4,3; EÜ: „ein Sämann ging aufs Feld“), Jesus saß als Zwölfjähriger „mitten unter den Lehrenden“ (Lk 2,46; EÜ: „mitten unter den Lehrern“).

### Fragliche Feminisierungen und Neutralisierungen

Mein Eindruck ist, dass die *Bibel in gerechter Sprache* dort, wo Frauen mitgemeint sein könnten, vom Wortlaut des Textes aber nicht ausdrücklich genannt sind, gern mit der Strategie der Feminisierung arbeitet, aber dort, wo eindeutig eine männliche Person oder männliche Personen genannt und gemeint sind, mit der Strategie der Neutralisierung. Zwei Beispiele für „verschleierte Neutralisierung“: „Dieses ist mein geliebtes Kind, ihm gehört meine Zuneigung“ statt: „Dies ist mein geliebter Sohn“ (*hyios*, Mt 3,17). „Ihr werdet den Himmel geöffnet sehen und die Engel Gottes hinaufsteigen und hinabsteigen auf den *erwählten Menschen*“ (Joh 1,51; statt: „... auf den Menschensohn“).

*Bibel in gerechter Sprache* praktiziert Neutralisierung und Feminisierung allerdings auch dort, wo sie von der Sache, also vom Signifikat (in der Terminologie F. de Saussures) her, unangemessen oder sogar falsch sind. Johannes der Täufer verkündet nach Mk 1,7: „Nach mir kommt *einer*, *der* stärker (*ischyroteros*) ist als ich“. *Bibel in gerechter Sprache* schreibt: „Nach mir kommt jemand *machtvoller*, als ich es bin. Verglichen mit *dieser Person* bin ich nicht gut genug, dass ich mich bücke und *ihren* Schuhriemen löse. Ich habe euch im Wasser getauft, *sie* aber wird euch in heiliger Geistkraft taufen“. Der Bezug auf Jesus wird durch Neutralisierung verschleiert. Jesus war nun aber einmal ein Mann, und das kann im Nachhinein nicht

mehr rückgängig gemacht werden. Johannes der Täufer hat das schon kommen sehen.

Ein Beispiel für falsche Feminisierung: „Die Apostelinnen und Apostel versammelten sich um Jesus und berichteten ihm alles, was sie getan und gelehrt hatten“ (Mk 6,30). *Hoi apostoloi* bezieht sich in Mk 6,30 allerdings auf die Zwölf, die Jesus in 6,7-12 ausgesandt und die er in 3,13-19 eingesetzt hatte. Diese waren aber – zumindest dem Namen nach – Männer.

Eine Würdigung der *Bibel in gerechter Sprache* kommt an einer kritischen Auseinandersetzung mit Positionen feministischer Linguistik nicht vorbei. Das kann im Rahmen dieses Beitrags nicht geschehen. Ich möchte allerdings nicht verschweigen, dass ich viele ihrer Positionen nicht teile. Die Kritik am generischen Maskulinismus vermischt Genus (grammatikalisches Geschlecht) und Sexus (natürliches Geschlecht), verkennt die Beliebigkeit des sprachlichen Zeichens (in dem Sinne, dass es – von lautmalerschen Wörtern abgesehen – keinen naturgegebenen Zusammenhang zwischen dem Lautkörper des Zeichens und dessen Inhalt gibt) und lässt die historische Entwicklung der Sprache unberücksichtigt. Das Projekt kann schon aus rein sprachökonomischen Gründen selbst in *Bibel in gerechter Sprache* nicht konsequent durchgeführt werden. Die Frau, die seit zwölf Jahren an Blutungen litt, hatte von „vielen Ärzten vieles erlitten“ (Mk 5,26) – nicht von vielen Ärztinnen und Ärzten. Ijobs Freund Elifas hat gesehen, „wie ein Dummer Wurzeln schlug“ (5,3) – nicht wie ein Dummer und eine Dumme Wurzeln schlugen.

### Gott, sie

Problematischer aber scheint mir zu sein, dass selbst das Modell der feministischen Linguistik durchbrochen wird, und zwar bei der Wiedergabe des Gottesnamens und der Gottesbezeichnungen. Hier stoßen wir auf das theologische Epizentrum der neuen Übersetzung. Beginnen wir mit dem wirkungsgeschichtlich bedeutsamen Text Gen 1,27: „Da

schuf Gott Adam, die Menschen, als göttliches Bild, als Bild Gottes wurden sie geschaffen, männlich und weiblich *hat er, hat sie, hat Gott* sie geschaffen.“ Offensichtlich soll vermieden werden, dass das Wort „Gott“ durch das Personalpronomen „er“ substituiert und dass auf das Wort „Gott“ durch das Possessivpronomen „sein“ verwiesen wird. Deshalb wird, obwohl es im hebräischen Text anders steht, in die Passivkonstruktion ausgewichen: „als göttliches Bild, als Bild Gottes wurden sie geschaffen“ statt „als sein Bild, als Bild Gottes schuf er ihn (adam ‘den Menschen’)“. Diese Form der Übersetzung verstößt nicht nur gegen die Regeln der deutschen Grammatik, sondern ist, wie der weitere Textverlauf zeigt, auch in sich selbst nicht konsistent. Dies sei an der Übersetzung von Gen 2,2-3 gezeigt: „Gott aber brachte das *eigene* Werk am siebten Tag zum Abschluss, indem *sie* am siebten Tag von all *ihrem* Werk ruhte, das *sie* getan hatte. Und Gott segnete den siebten Tag und machte ihn heilig. Denn an ihm ruht *sie* von all *ihrem* Werk, das Gott geschaffen hat, um zu wirken.“ In Vers 2a wird hebräisches *melakto* mit „das *eigene* Werk“ übersetzt – wohl um die Übersetzung „*sein* Werk“ zu vermeiden. In Vers 2b und Vers 3 aber wird dasselbe Wort, nachdem man unter Missachtung der Regeln der deutschen Grammatik in die feminine pronominale Substitution gewechselt ist („... an ihm ruht *sie* ...“), mit „*ihrem* Werk“ übersetzt. Das ist nicht konsequent. Ist „*ihr* Werk“ politisch korrekter als „*sein* Werk“?

Die Herausgeber meinen, Gott „einseitig mit grammatikalisch männlichen Bezeichnungen zu benennen“, rufe eine männliche Vorstellung von Gott hervor. So werde „das Bilder- verbot umgangen“ (10). Um dem entgegenzu- steuern, setzen sie mit grammatikalisch fal- scher Pronominalisierung („*sie*“) ein weibliches Gottesbild daneben. Hier liegt ein dreifaches Missverständnis vor: Zum einen die bereits genannte Verwechslung von Ge- nus und Sexus. Die Worte „*der* Gast“, „*der* Mensch“, „*die* Person“ bezeichnen in gleicher

Weise männliche und weibliche Personen. Es besteht kein Grund, das Wort „Mensch“ zu meiden, weil es dem Genus nach ein Maskulinum ist (vgl. die Übersetzung von Spr 3,13). Zum anderen ist darauf hinzuweisen, dass sich das Bilderverbot des Dekalogs nicht gegen Sprach-, sondern gegen Kultbilder richtet. Nimmt man aber einmal das vorausgesetzte Textverständnis als gültig an, dann verstößt die praktizierte Übersetzungsmethode in gewisser Weise sogar gegen das Bilderverbot: Das in der Bibel möglicherweise vermittelte männliche Gottesbild wird als eine in sich geschlossene Größe verstanden und durch ein weibliches Gottesbild ergänzt. Diese Form innerbiblischer Bildvermehrung bleibt auf der Ebene der Bilder stehen und folglich auf der Ebene eines oberflächlichen Verstehens. So kann kaum eine tiefer gehende religiöse Identität entstehen. Es erscheint mir unwahrscheinlich, dass mit dieser Methode die Ebene der Bilder und Worte auf die zugrunde liegende Wirklichkeit hin durchbrochen wird.

### Vielzahl göttlicher Namen

In Theorie und Praxis hat die christliche Tradition einen anderen Weg eingeschlagen, um das hier angesprochene und von den Herausgebern von *Bibel in gerechter Sprache* erkannte Problem zu lösen: den Weg der Reflexion, der Interpretation und der Meditation der vorgegebenen, begrenzten biblischen Sprachgestalt. Das Wort „Gott“ wird nicht durch ein regelwidriges „sie“ ersetzt, sondern es wird – wie es Karl Rahner im *Grundkurs des Glaubens* tut – gefragt, was denn das Wort „Gott“ bedeute. Thomas von Aquin reflektiert in der *Summa contra gentiles* ausführlich die Vielzahl der göttlichen Namen, die seiner Einfachheit und Einheit nicht widersprechen (I, 30-36). Und da kennt die Tradition viele „Namen“, die über die biblische Tradition hinausgehen: das höchste Gut (*summum bonum*), das Gutsein selbst (*ipsa bonitas*), das Sein (*esse*), die Gottheit (*deitas*), das Göttliche (*theion*). „Gottheit tief verborgen, betend nah

ich dir“. Diese und viele weitere „Namen“ wollen nicht – und schon gar nicht regelwidrig – den Gottesnamen und die biblischen Gottesbezeichnungen ersetzen. Sie verstehen sich als Interpretationen der vorgegebenen, begrenzten und immer auch missverständlichen biblischen Sprachgestalt. „Nun aber werde ich ... nach bestem Können zur *Erklärung der Namen Gottes* schreiten. Es sei uns jedoch auch hier von allem Anfang an *die Weisung der Heiligen Schrift eine Richtschnur*, dass wir die Wahrheit der Aussagen über Gott „nicht in überredenden Worten menschlicher Weisheit“ ehren, „sondern im Erweis der Macht“ [1 Kor 2,4], *die die biblischen Schriftsteller inspirierte*“ – so beginnt Pseudo-Dionysius Areopagita sein für die christliche Tradition grundlegendes Werk *Über die göttlichen Namen* (De divinis nominibus, 585, 10B – Übersetzung Beate Regina Suchla, BGL 26, Stuttgart 1988).

In der Einleitung zu *Bibel in gerechter Sprache* wird beklagt, dass sich „die meisten Leserinnen und Leser der Bibel ... daran gewöhnt“ haben, „sich Gott ... in inneren und äußeren Bildern männlich vorzustellen“ (10). Das mag durchaus sein. Das Problem ist nicht neu. Bereits Origenes (185-251 n. Chr.) klagt, dass sich „die Einfältigeren unter denen, die sich der Zugehörigkeit zur Kirche rühmen“ von Gott „schlimmere Vorstellungen“ machen „als von dem rohesten und ungerechtesten Menschen“ (*De principiis* IV, 2,1). Deshalb ist die Bibel nicht ohne Interpretation, und das heißt: nicht ohne Tradition zu haben. Auch Augustinus hatte viele Jahre große Probleme mit dem Alten Testament. Die Probleme begannen sich aufzulösen, als ihm ein „unvergleichliches Licht“ (*lux incommutabilis*) aufging: Nicht der biblische Text ist grob, sondern das Verständnis, das ich ihm entgegenbringe.

### Bild und Bildlosigkeit

Im frühen Mönchtum fand eine intensive Auseinandersetzung mit der Häresie der Anthropomorphiten statt, also mit denen, die sich von Gott ein Bild machten. Die Irrlehre

war auch unter „fortgeschrittenen Mönchen“ verbreitet. Wie man von dieser Häresie durch eine angemessene Interpretation der Schrift und spirituelle Praxis geheilt werden kann, lehrt uns eine Geschichte, die Johannes Cassian (360-435 n.Chr.) erzählt.

Viele Mönche in Ägypten waren einer bildhaften Vorstellung von Gott verhaftet. In der Art, wie die Heilige Schrift von Gott sprach, und vor allem in der Aussage von Gen 1,26 sahen sie sich in ihrer Haltung bestätigt. Der Priester Paphnutius jedoch tadelte sie in ihrer Auffassung. Eines Tages kam ein hochgebildeter Diakon namens Photinus aus Kappadozien. Paphnutius bat ihn um eine Auslegung von Gen 1,26. „Photinus legte dar, dass das 'Ebenbild und Gleichnis Gottes' von allen Kirchen nicht nach dem buchstäblichen Sinne, sondern geistig ausgelegt werde. In ausführlicher Rede und durch viele Zeugnisse der Heiligen Schrift erklärte und bewies er, dass die unermessliche, unbegreifliche und unsichtbare Größe Gottes nicht durch etwas bestimmt werden kann, was menschliche Augen erfassen sowie menschlicher Geist denken und beurteilen kann, denn diese Größe Gottes sei von unkörperlicher und nicht zusammengesetzter, einfacher Natur.“ Nun geschah Folgendes. Abt Serapion, der aufgrund strenger Askese als ein fast Vollendeter galt, wurde, nachdem er den Vortrag des Diakons gehört und sich mit den übrigen Mönchen zum Gebet erhoben hatte, in eine für ihn noch unbekannt Dimension des Glaubens geführt. „Er fühlte das menschenförmige Bild Gottes, das er gewohnt war, sich im Gebet vorzustellen, aus seinem Inneren schwinden. Verwirrt und hilflos brach Serapion in bitteres Weinen und anhaltendes Schluchzen aus, warf sich zu Boden und rief: 'Weh mir Unglücklichem! Sie haben mir meinen Gott genommen und nun habe ich keinen, an den ich mich halten kann, und weiß nicht, wen ich anbeten und bitten soll'“.<sup>2</sup>

Abt Serapion durchleidet einen schmerzhaften Prozess. Wenn er nicht unter Schmerzen gelernt hätte, im Gebet seine Gottesvor-

stellung aufzugeben, wäre er in seiner geistigen Entwicklung erstarrt.

*Bibel in gerechter Sprache* möchte offensichtlich diesen Schmerz umgehen, oder, wo er bereits eingetreten ist, aus diesem Schmerz befreien. Sie bietet eine weibliche Seite im Gottesbild an. Mit einem so erweiterten Gottesbild lässt sich wieder leben. *Bibel in gerechter Sprache* sieht das Problem eines androzentrischen Anthropomorphismus zu Recht. Und sie leidet auch darunter. Aber die vorgeschlagene Therapie führt nicht zum Ziel. Sie vermag vorübergehend Erleichterung zu verschaffen. Doch der Irrtum bleibt. Er nimmt lediglich eine andere, zeitgemäßere Gestalt an.

### Gott, Vater und Mutter

In der (orthodoxen) jüdischen Tradition lernen die Kinder anhand der Bibel Lesen und Schreiben und den korrekten Gebrauch der Sprache. Mit Hilfe von *Bibel in gerechter Sprache* ist das nicht mehr möglich. Ein Beispiel: „Ihr habt gehört, dass Gott gesagt hat: Liebe deine Nächste und deinen Nächsten und hasse die feindliche Macht. Ich lege das heute so aus: Begegnet denen, die euch Feindschaft entgegenbringen, mit Liebe und betet für die, die euch verfolgen. So werdet ihr Töchter und Söhne Gottes, eures Vaters und eurer Mutter im Himmel, die ihre Sonne über Böse und Gute aufgehen lässt und es über Gerechte und Ungerechte regnen lässt“ (Mt 5,43-45). Der Relativsatz „die ihre Sonne ...“ kann sich nur auf „Mutter im Himmel“ beziehen. Demnach entsteht der Eindruck, es gäbe einen Gott als Vater-(Gottheit) und daneben eine Mutter-(Gottheit). Letztere sei für den Umlauf der Sonne und für den Regen zuständig.

*Bibel in gerechter Sprache* gefällt es offenbar nicht, dass Jesus Gott als Vater anredet. So wird entweder „Vater“ durch „Gott“ ersetzt (Joh 17,1; Lk 23,46) oder durch „Mutter“ ergänzt (Mt 16,17: „Gott, für mich Vater und Mutter im Himmel“).

<sup>2</sup> zitiert nach Peter Dyckhoff, *Einübung in das Ruhegebet. Eine christliche Praxis nach Johannes Cassian*, Bd. II, München 2006, 93f.

Im Hintergrund dieser Textkorrekturen steht ein problematisches Schriftverständnis. Es kommt darauf an, die Bilder der Bibel zu verstehen. Die Bilder bedürfen der Auslegung. Die Auslegung bedient sich der Sprache und damit weiterer Bilder. *Bibel in gerechter Sprache* aber trägt die Bilder der Auslegung in den Bibeltext selbst ein. Selbstverständlich kann das Bild von *Gott als Vater* missverstanden werden. Aber das Bild von *Gott als Vater und Mutter* kann es in gleicher Weise. Das Problem liegt also in beiden Fällen auf Seiten der *Bibelleser*, nicht auf Seiten des *Bibeltextes*. Deshalb sollte man den Bibeltext nicht nach eigenem Geschmack ergänzen, sondern den vorliegenden, begrenzten Text richtig auslegen.

### Bibel-Bibliothek

Es ist nicht einfach, letztlich wohl gar nicht möglich, die Bibel durchgehend konkordant zu übersetzen. In *Bibel in gerechter Sprache* wird dies in vielen Fällen, wo es möglich wäre und geschehen müsste, nicht getan. Nicht einmal die beiden Dekalogfassungen (Ex 20; Dtn 5) werden konkordant übersetzt. Das ist, wie in der Einleitung gesagt wird (24-26), Absicht. Dort wird gleich im ersten Satz von der „faszinierenden Bibliothek Bibel“ gesprochen (9). Damit ist aber nur die halbe Wahrheit gesagt. Die Tradition wusste immer darum, dass die Bibel auch *ein* Buch ist. Die Schriften werden „ein Buch genannt (unus liber appellatur)“ schreibt Hieronymus in seinem Jesaja-Kommentar (IX, 29, 9/12). Gerade die neuere Bibelwissenschaft arbeitet im Rahmen der so genannten „kanonischen Exegese“ die Einheit der Schrift wieder eindrucksvoll heraus. Das bedeutet aber, dass die Text-Text-Bezüge, wo sie vorliegen, durch möglichst konkordante Übersetzungen sichtbar zu machen sind und nicht durch frei variierende Wiedergaben verschleiert werden dürfen.

### „Die Lebendige“

Ein dorniges Problem ist die Wiedergabe des *Gottesnamens*. Vielen Gläubigen ist nicht bewusst, dass die in den meisten deutschen

christlichen Bibelübersetzungen (Luther, Zürcher Bibel, Einheitsübersetzung) gebräuchliche *Gottesbezeichnung* (nomen appellativum) „Herr“ bzw. „HERR“ die Wiedergabe des hebräischen *Gottesnamens* (nomen proprium) JHWH ist. *Bibel in gerechter Sprache* bricht mit dieser Tradition. Sie verwendet nicht mehr die Gottesbezeichnung „der Herr“. Sie übersetzt das Tetragramm vielfältig, nicht einheitlich. Dabei greift sie auch auf die ältere und neuere jüdische Tradition zurück. Sie spricht in diesem Zusammenhang von Lesevorschlägen. Wo das Tetragramm steht, finden sich, grau hinterlegt und mit einfachen Anführungszeichen, die an den hebräischen Buchstaben Jod erinnern sollen, in bunter Variation folgende „Lesevorschläge“: Adonaj, ha-Schem (der Name), ha-Makom (vgl. Est 4,14), ICH, DU, ER, SIE, der Eine, die Eine, die Lebendige, der Lebendige, Schechina („Einwohnung“), GOTT (in Kapitälchen! – nicht zu verwechseln mit „Gott“ oder „Gottheit“ als Übersetzung von *elohim*), der Heilige, die Heilige, der Ewige, die Ewige, Ich-bin-da. Selbst in *einem* Satz kann das Genus der Pronomina wechseln, sodass jemand, der die Regeln der deutschen Sprache beherrscht, nicht mehr weiß, wer überhaupt gemeint ist: „Mose sagte zu 'Ihr': 'Ach, meine Herrin, ich habe noch nie gut reden können, auch nicht, seitdem du mit mir sprichst. Mein Mund ist unbeholfen, meine Zunge schwer.' 'Er' zu ihm ...“ (Ex 4,10f).

Bei den „Gottesbezeichnungen“ sind also zwei Problemfelder deutlich zu unterscheiden: die Übersetzung der hebräischen *Gottesbezeichnung elohim* mit „Gott“ und die genannten vielfältigen Lesevorschläge für den *Gottesnamen* JHWH. In beiden Fällen liegen Brüche vor. Bei der Verwendung des Wortes „Gott“ wird – aus genannten Gründen – mit einer Regel der deutschen Grammatik gebrochen, indem das Wort genusinkonsistent („Gott – sie“) gebraucht wird, bei den Lesevorschlägen zum Gottesnamen wird – wie es in der Einleitung ausdrücklich heißt – mit der Tradition gebrochen, insofern die Wiederga-

be mit „der Herr / der HERR“ aufgegeben wird. Was ist davon zu halten?

### Fortschreibung statt Übersetzung

Mich überzeugen die angeführten Gründe nicht. Es wird u.a. mit dem Verweis auf die jüdische Tradition argumentiert. Dabei fällt allerdings auf, dass ausgerechnet jene jüdische Tradition übergangen wird, die für die christliche Tradition bestimmend wurde: die Wiedergabe des Gottesnamens JHWH mit *kyrios* „Herr“ in der Septuaginta. In dieser Tradition steht auch das Neue Testament. So dürfte der eigentliche Grund, das Wort „Herr“ als Wiedergabe von JHWH zu meiden, darin liegen, Aspekte von „Autorität und Herrschaft“ von Gott fernzuhalten. Das wird in der Einleitung (18) auch angedeutet, leider aber nicht begründet. Das ist problematisch. Mose darf Gott zwar nicht mehr als „mein Herr“, wohl jedoch als „meine Herrin“ anreden (Ex 4,10.13). Ist die Herrin weniger autoritär als der Herr? Noch problematischer wird es, wenn das Wort *kyrios* im Neuen Testament umschreibend umgangen wird. Dadurch gerät das subtile biblische Sprachgefüge aus dem Lot. So darf Jesus offensichtlich nicht mehr „Herr“ genannt werden, selbst wenn Maria von Magdala dies nach Joh 20,18 getan hat: „Ich habe den Herrn (*ton kyrion*) gesehen“ wird zu „Ich habe Jesus den Lebendigen gesehen“. Hier kann nicht mehr von Übersetzung gesprochen werden. Der Text wird einfach umgeschrieben. Die „Übersetzung“ wimmelt von derartigen Eintragungen und Ergänzungen. Statt „das er unseren Vätern verheißen hat, Abraham und seinen Nachkommen auf ewig“ (EÜ) heißt es „wie sie es unseren Vorfahren zugesagt hatte, Sara und Abraham und ihren Nachkommen für alle Zeit“ (Lk 1,55). Die Hinzufügung von „Sara“ ist gut gemeint, steht aber nicht im Text. Aus Gründen der „Geschlechtergerechtigkeit“ wird Sara hinzugefügt. Hätte man aus Gründen sozialer Gerechtigkeit nicht auch noch Hagar, Saras Magd (oder Sklavin), hinzufügen und mit Rücksicht auf den interreligiösen

Dialog unter den Nachkommen (Abrahams und Hagars) auch noch Ismael sichtbar machen müssen? Was hier praktiziert wird, ist keine Übersetzung, sondern eine Fortschreibung. Mit diesem Phänomen sind wir aus der Text- und Überlieferungsgeschichte der Bibel sehr wohl vertraut. Viele Texte – besonders die des Alten Testaments – sind über Jahrzehnte und Jahrhunderte hin angewachsen. Dieser Prozess kam – grob gesprochen – mit der Kanonisierung zum Abschluss. Danach beginnt die Phase der Kommentierung. Der Text gilt als unantastbar. Durch Kommentierung wird er lebendig gehalten.

*Bibel in gerechter Sprache* versucht, in die Phase der produktiven Textentstehung einzugreifen. Der vorgegebene Text wird in eine durch eine spezifische Diskussionslage („Geschlechtergerechtigkeit, soziale Gerechtigkeit, Gerechtigkeit gegenüber dem Judentum“) geprägte Lebenswelt hinein fortgeschrieben.

### Interpretation statt Erweiterung

Das Verdienst von *Bibel in gerechter Sprache* liegt meines Erachtens darin, dass hier eine Not zur Sprache kommt, die von vielen, die in Theologie und Kirche Verantwortung tragen, überhaupt nicht wahrgenommen wird. Das ist schon sehr viel. Der von *Bibel in gerechter Sprache* eingeschlagene Weg, die Not zu beheben, ist allerdings ein Irrweg. Es wäre zu fragen, ob er nicht auch Folge einer Bibelwissenschaft ist, die die großen hermeneutischen Diskussionen ihrer eigenen Geschichte nicht mehr kennt und versteht. Die Bibel ist eine historisch und kulturell gewordene, hochgradig geprägte Gestalt. Noch vor wenigen Jahren sah man in der Rückkehr zu einer als weitgehend abgeschlossen angesehenen historischen Ursprungsbedeutung biblischer Texte einen Weg der Befreiung von einer lebensfremd gewordenen Tradition. Viele haben es in der Zeit des „Bibelfrühlings“ so erfahren, und das ist dankbar anzuerkennen. Inzwischen nimmt man aber wieder in aller Deutlichkeit die Grenzen des Ursprünglichen wahr. Diese Grenzen werden zu Recht als pro-

blematisch angesehen. Das war in der Tradition nicht anders.

Doch die Tradition hatte ein hoch differenziertes Verfahren der Schriftinterpretation entwickelt, dem es gelang, die Grenzen des Textes als Wink des Heiligen Geistes zu verstehen, in die Tiefe zu gehen. So öffnete sich eine zweite, geistige Ebene des Verstehens, die nicht mehr bei der Intention des historischen Autors stehen blieb, sondern weiter ging und nach der *intentio auctoris*, der Intention des Urhebers, der Intention des Heiligen Geistes fragte. In der Neuzeit hat man das geistige Schriftverständnis als nicht textgemäß verworfen. Nun steht man vor den Grenzen der historischen Wahrheit und ist enttäuscht. Durch Erweiterungen der Textgrenzen wird versucht, der Not zu entkommen. Doch nicht der Text bedarf der Erweiterung, sondern das methodisch-hermeneutische Repertoire seiner Interpretation. Das wäre ein Weg, dem Anliegen von *Bibel in gerechter Sprache*, insofern es berechtigt ist, nachzugehen.

### Fazit

Hinsichtlich der angestrebten Geschlechtergerechtigkeit sind bei *Bibel in gerechter Sprache* zwei Problemfelder zu unterscheiden. Das eine betrifft die Geschlechtergerechtigkeit im Hinblick auf die Benennung von Menschen. Hier steht die Übersetzung in der noch relativ jungen, etwa dreißigjährigen Tradition feministischer Linguistik. Manches halte ich für akzeptabel und anregend, vieles für übertrieben und falsch. Das zweite Problemfeld betrifft die Geschlechtergerechtigkeit im Hinblick auf Gott. Dieses Problem ist alt. Im Grunde geht es um den biblischen Anthropomorphismus. Dieser wird unter gender-Aspekt kritisch betrachtet und zu heilen versucht. Das Anliegen ist berechtigt, gehört aber nicht in die Übersetzung, sondern in die Auslegung der Schrift. Die in der Übersetzung vorgeschlagenen Lösungen zerstören die subtile Sprachgestalt der Bibel. Zudem bleiben sie dem Anthropomorphismus verhaftet. Dieser nimmt nur eine zeitgemäßere Gestalt an.

### Bibel in gerechter Sprache



Hg. von Ulricke Bail, Frank Crüsemann, Marlene Crüsemann, Erhard Domay, Jürgen Ebach, Claudia Janssen, Hanne Köhler, Helga Kuhlmann, Martin Leutzsch und Luise Schottroff  
Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2006  
2400 Seiten, gebunden  
[D] € 24,95 / [A] € 25,60 / sFr 44,60  
ISBN 978-3-579-05500-8

### Prof. Dr. Ludger Schwienhorst-Schönberger



ist Professor für Alttestamentliche Exegese und Hebräische Sprache an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Passau. Gastprofessuren in Jerusalem und Wien, Mitglied im Wissenschaftlichen Beirat des Katholischen Bibelwerks  
E-Mail: Ludger.Schwienhorst-Schoenberger@uni-passau.de

## Die „Bibel in gerechter Sprache“

Vorstellung und Würdigung eines Projekts

Marie-Theres Wacker

■ *„Vieles und Großes ist uns durch die Tora, die prophetischen Schriften und die anderen Bücher, die ihnen folgen, gegeben worden. Dafür – das heißt für seine Bildung und Weisheit – ist Israel zu loben. Doch sollen nicht nur diejenigen, die diese Schriften lesen können, Erkenntnis gewinnen, sondern die Lernfreudigen sollen auch instande sein anderen zu nützen, und zwar in Wort und Schrift. ... Ich lade euch nun also ein, mit Wohlwollen und Aufmerksamkeit das Gelesene aufzunehmen und dort Nachsicht zu üben, wo wir trotz intensiven Bemühens bei der Übersetzung vielleicht doch nicht die genaue Ausdrucksweise getroffen haben. Denn das, was bei uns auf Hebräisch gesagt wird, hat ja nicht mehr genau dieselbe Kraft, wenn es in eine andere Sprache übertragen wird. Das gilt nicht nur für das vorliegende Buch, sondern auch die Übersetzungen der Tora, der prophetischen Schriften und der übrigen Bücher unterscheiden sich nicht unwesentlich von den Fassungen in der Originalsprache.“*

■ Diese Zeilen stehen nicht im Werbeprospekt der „Bibel in gerechter Sprache“, sondern im Buch des Jesus Ben Sirach, das für katholische Christinnen und Christen zu den Schriften der Bibel zählt. Der Enkel des Jesus Sirach teilt mit, dass er im 38. Jahr der Regierungszeit des Königs Euergetes (vermutlich im Jahr 132 v. Chr.), nach Ägypten kam und dort so beeindruckt war vom Bemühen um hohe Bildung in seiner Umgebung, dass er sich entschlossen hätte, das Buch seines Großvaters ins Griechische zu übersetzen. Er hat mit seinem Prolog ein kostbares kleines Dokument der Reflexion auf Theorie und Praxis des Übersetzens hinterlassen, das auch für das, was im Prozess des Entstehens der „Bibel in gerechter Sprache“ leitend war, treffende Gesichtspunkte benennt.

### Gerechtigkeit – gegenüber dem Judentum

„Vieles und Großes ist uns durch die Tora, die prophetischen Schriften und die anderen Bücher, die ihnen folgen, gegeben worden“ – zuerst einmal wird dankbar anerkannt, welcher Schatz mit den Heiligen Schriften auf uns gekommen ist. Das ist sicherlich auch das oberste Motiv, der Beweggrund, der alle, die im Herausgabekreis tätig waren, alle, die im wissenschaftlichen Beirat unterstützend dazugehörten, und alle 52 Übersetzerinnen und Übersetzer gleichermaßen bestimmt hat: Uns ist ein kostbares Vermächtnis gegeben, an dem wir uns freuen und aus dem wir unsere Identität beziehen.

Gleich im ersten Satz ist auch schon ein Signal zu finden für eines der Prinzipien, das bei der Übersetzung leitend war und das Stichwort „Gerechtigkeit“ konkret füllt: Dieser neuen Bibelübersetzung war es nicht zuletzt darum zu tun, eine Sprache zu finden, die sich um eine Wahrnehmung des Selbstverständnisses des Judentums bemüht, eine Sprache, die Respekt vor der eigenen, eigenständigen Glaubensgeschichte des Judentums ausdrückt und die eine Tradition der christlichen Judenfeindschaft oder doch zumindest einer christlichen Überheblichkeit gegenüber dem Judentum aufbrechen möchte. Das Signal dafür ist die Wiedergabe des griechischen Wortes „Nomos“ durch das hebräische Wort „Tora“. Damit hat Angelika Strotmann, die Übersetzerin des Sirachbuches, zunächst einmal den hebräischen Originaltext, der Ben Sira mit dem Werk seines Großvaters vorlag, sichtbar gemacht. Gleichzeitig aber geschieht dadurch eine wichtige und intendierte Bedeutungsverschiebung. Die Standard-Übersetzung von „Nomos“ durch „Gesetz“, die sprachlich korrekt wäre, wird vermieden, weil sie bei Christen und Christinnen gleichsam eine ganze Assoziationskette abrufte, die mit einer Abwertung des Judentums verbunden ist: den Gegensatz von Gesetz und Gnade

bzw. von Gesetz und Evangelium, von Altem Bund und Neuem Bund, von Jesus Christus als dem, der das Gesetz des Judentums kritisiert, ja in großen Teilen außer Kraft gesetzt hätte. Demgegenüber hält die Bezeichnung „Tora“ fest, dass es um das Gesamt der Weisungen geht, die das Judentum auf Mose bzw. auf die Gottesgabe am Sinai zurückführt, und dass diese Weisungen nach jüdischem Selbstverständnis als Weisungen für ein Leben vor Gottes Angesicht dienen.

Die „Bibel in gerechter Sprache“ bietet eigene Hilfestellungen, solche Überlegungen hinter den Übersetzungen zu entdecken und nachzuvollziehen. Am Innenrand des Bibeltextes stehen Verweiswörter aus dem griechischen bzw. hebräischen Urtext (am Anfang des Sirachbuches z.B. „nomos“), die im Anhang in einem Glossar zusammengefasst sind und erläutert werden. An den dort gebotenen über 300 Stichwörtern lässt sich auch für solche, die der biblischen Ursprachen nicht mächtig sind, nachvollziehen, welche zentralen Begriffe der Ursprachen mit welchen deutschen Wörtern wiedergegeben wurden, welches Bedeutungsspektrum das jeweilige ursprüngliche Wort abdeckt und welche theologischen Motive die jeweilige Übersetzung geleitet haben. In diesem Sinne will das Glossar zu eigener theologisch-biblischer Arbeit anregen und sie unterstützen.

### Jüdischer und christlicher Kanon

Im ersten Satz des Ben Sira ist aber nun nicht vom Nomos bzw. von der Tora ganz allgemein als der Gottesweisung die Rede, sondern es geht ganz konkret um den Pentateuch, die fünf Bücher des Mose, die Martin Buber in seiner Übersetzung der Bibel ja als „Bücher der Weisung“ bezeichnet hat. Jesus Sirach nennt die Tora neben den „prophetischen Schriften“ und den „anderen Büchern“ als die drei Teile, die sich offenbar schon zu seiner Zeit zur Heiligen Schrift fügten.

Das führt zu einem zweiten Punkt, dem Aufbau der „Bibel in gerechter Sprache“. Sie folgt nämlich in der Reihenfolge der Schriften zunächst der jüdischen Tradition, wenn sie nach dem Pentateuch die Bücher Josua bis 2 Könige

und die prophetischen Schriften bringt, also die jüdischen „Vorderen und Hinteren Propheten“, dann die anderen Schriften, auch hier in der Folge der Hebräischen Bibel (so dass z.B. die „fünf Rollen“ Hoheslied, Rut, Klagelieder, Kohelet und Ester zusammenstehen), danach die sog. deuterokanonischen bzw. apokryphen Schriften und anschließend das Neue Testament. Das ist zwar für Leserinnen und Leser, die ihre christliche Bibel gut kennen, erst einmal gewöhnungsbedürftig, kann aber auch noch einmal sensibel dafür machen, dass die Reihenfolge der biblischen Bücher nicht beliebig ist, sondern sowohl im Judentum als auch im Christentum Spiegel einer bestimmten Theologie ist.

In der jüdischen Bibel, die mit dem Satz schließt „Jede/r unter euch soll (nach Jerusalem) hinaufziehen“ (2 Chr 36,23), ist es die Zentrierung der Hoffnungen Israels auf die Heilige Stadt, die zum Ausdruck kommt, in der christlichen Bibel, in der das Alte Testament mit einem Abschnitt über den Propheten Elija schließt (Mal 3,22-24), geht es um den (prophetischen) Vorausblick auf Johannes den Täufer in den Evangelien. Wenn die „Bibel in gerechter Sprache“ in dem Teil, der Judentum und Christentum gemeinsam ist, die jüdische Folge der Heiligen Schriften aufnimmt, könnte das zum Beispiel den Blick darauf lenken, dass auch die christliche Bibel in ihrer letzten Schrift, der Offenbarung des Johannes, mit einem großartigen Bild der Heiligen Stadt schließt, dem vom Himmel herabsteigenden Jerusalem (vgl. Offb 21-22). Theologische Überlegungen zu Jerusalem als Heiliger Stadt bekommen so einen ganz wichtigen Stellenwert für eine christliche Theologie im Gespräch mit dem Judentum (und darüber hinaus mit dem Islam).

### „Lernfreudige“ – zum Projekt der „Bibel in gerechter Sprache“

Im zweiten Satz bei Ben Sira werden die Gelehrten, die eine Übersetzung anfertigen können, „Lernfreudige“ genannt. Diese Bezeichnung trifft auf das gesamte Team derer, die an der „Bibel in gerechter Sprache“ mitgearbeitet haben, zu: Ihnen allen war es ein Anliegen, „an-

deren zu nützen“, die Heilige Schrift so weiterzugeben, dass sie in der heutigen Zeit Menschen anspricht.

Angestoßen durch die Bibelarbeiten auf den Evangelischen Kirchentagen des letzten Jahrzehnts, für die jeweils bereits eigene Übersetzungen „in gerechter Sprache“ angefertigt wurden, entstand bei den dafür verantwortlichen Theologinnen und Theologen der Gedanke, diese Impulse für eine Neuübersetzung der ganzen Bibel fruchtbar zu machen. „Gerechte Sprache“ bemisst sich dabei an mehreren Kriterien. Es geht zum einen darum, die nach der Shoah gewachsene christliche Sensibilität gegenüber dem Judentum auszudrücken und die seit den 70er Jahren zunehmend gewachsene Sensibilität in Geschlechterfragen aufzunehmen. Zum anderen möchte die Übersetzung die Ergebnisse der sozialgeschichtlichen Exegese, die sich besonders um die Profilierung der kleinen Leute in der Welt der Bibel bemüht, sichtbar werden lassen. Ganz grundsätzlich und damit verbunden will die Übersetzung natürlich dem Bibeltext in seinen Originalsprachen gerecht werden und strebt zudem eine gut verständliche zeitgemäße Sprache an, die insbesondere auch bei den großen theologischen Begriffen neue und eigene Wege sucht.

Der Herausgabekreis ist rein evangelisch. In der Anfangsphase des Projektes hat es noch einmal grundsätzliche Diskussionen über mögliche und realistische interkonfessionelle, interreligiöse und internationale Erweiterungen gegeben. Unter anderem war ein Ergebnis dieser frühen Diskussionen, dass ein wissenschaftlicher Beirat gebildet wurde, in dem neben zwei katholischen Mitgliedern, dem praktischen Theologen Norbert Mette und der Alttestamentlerin Irmtraud Fischer, mit Micha Brumlik auch ein jüdisches Mitglied zu finden ist. Ein weiteres Ergebnis dieser Diskussion war, dass nicht nur der Kanon der Schriften, die die Reformatoren als verbindlich übernommen haben, übersetzt werden sollte, sondern man auch die bei Luther sogenannten Apokryphen hinzunahm, so dass auch alle weiteren Schriften, die zum katholischen Kanon der Bibel gehören, eingeschlossen sind.

Von vornherein haben die Herausgeber und Herausgeberinnen signalisiert, dass sie, in guter Tradition der feministischen Theologie, ökumenische Offenheit pflegen und praktizieren wollen. Dass es vor allem ein evangelisches Projekt ist und geblieben ist, macht dennoch Sinn, weil für eine neue Bibelübersetzung im Bereich der aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen vielleicht noch einmal eine andere Dringlichkeit und Notwendigkeit vorlag als für den katholischen Raum. Ich spiele damit auf die entscheidende Rolle der Heiligen Schrift für die Reformation an, aber auch auf die Bedeutung, die die Bibelübersetzung Martin Luthers für den deutschen protestantischen Sprachraum gewonnen hat. Luther, so wird man ohne Übertreibung sagen können, ist über seine Bibelübersetzung nicht nur sprachschöpferisch tätig geworden, sondern identitätsstiftend für die evangelische Kirche, die von Deutschland ihren Ausgang nahm. Aus dieser hohen Bedeutung Luthers gleichsam als Kirchenvater der Reformation und seiner Übersetzung als identitätsstiftendes Dokument bis heute ist es wohl auch erklärbar, dass im Vorfeld und kurz nach Erscheinen der *Bibel in gerechter Sprache* aus bestimmten protestantischen Kreisen eine scharfe, zuweilen schmolende, manchmal fast hämische Kritik zu hören war. Dahinter stehen brisante theologische Fragen, die eine offene und faire Diskussion nötig hätten: Wie steht es mit dem Hören auf das Judentum denn wirklich? Wie steht es mit der Geschlechtergerechtigkeit denn konkret? Wie verstehen die Kirchen ihren Auftrag zu sozialer Gerechtigkeit in der Welt? Vielleicht aber auch ganz grundsätzlich: was bedeutet eigentlich „*sola scriptura*“, die Schrift allein?

An der *Bibel in gerechter Sprache* haben insgesamt 52 Übersetzerinnen und Übersetzer mitgearbeitet, mit einer überaus deutlichen Mehrheit der Frauen, 42 der 52, unter ihnen neun katholische Bibelwissenschaftlerinnen – damit ist diese Bibelübersetzung die erste, die überhaupt in erkennbarer Zahl Frauen beteiligt. Hinzuweisen ist auch auf die Phase der Praxiserprobungen, die vorgesehen war und an der sich Ge-

meinden nach Wunsch beteiligen konnten, um die übersetzten Texte in Gottesdiensten oder Bibelarbeiten auf den Prüfstand zu bringen. Die zahlreichen Arbeitstreffen des Herausgabekreises und vor allem auch der Untergruppen der Übersetzenden wurden aus Spenden finanziert, die von einer außerordentlich aktiven und effektiven Spendenfrau, Luise Metzler, eingeworben wurden. Dadurch war auch ein beträchtlicher Druckkostenzuschuss zur ersten Auflage möglich, der den Preis dieser Auflage sehr niedrig hielt. Das Getragenwerden der Arbeit durch Spenden drückt noch einmal sichtbar aus, wie breit das Projekt auch bereits im Vorfeld akzeptiert wurde. Die Evangelische Kirche von Hessen und Nassau hat für fünf Jahre mit Hanne Köhler eine Pfarrerin als Projekt-Koordinatorin freigestellt und damit erneut ihren Willen und ihre Bereitschaft bekräftigt, den Anliegen einer Theologie, die sich um Geschlechtergerechtigkeit und um Sensibilität gegenüber dem Judentum bemüht, Raum zu geben.

### „Übersetzen“

Jesus Sirach weiß, wovon er spricht, wenn er darum bittet, „Nachsicht zu üben, wo wir trotz intensiven Bemühens bei der Übersetzung vielleicht doch nicht die genaue Ausdrucksweise getroffen haben“. Der Übergang eines Textes oder einer Rede in eine andere Sprache bedeutet immer auch eine Verschiebung, so sehr man sich auch um Nähe zum Original bemühen mag. Selbst wenn man sich um eine möglichst wortgetreue Übersetzung bemüht, muss man sich eben doch der Worte und der Grammatikstrukturen der anderen Sprache bedienen – weder aber ist die Grammatik noch die Wortsemantik zwischen zwei Sprachen einfach so kompatibel, dass dabei annähernd das Gleiche herauskommt.

Das Spektrum der Überlegungen, die nötig sind, wenn man übersetzt, und erst recht, wenn man die Bibel übersetzt, einen so wirkungsvoll

gewordenen Text, einen Text gleichzeitig, der in Judentum wie Christentum in hohen Ehren gehalten wird, lässt sich an einem kleinen Wortspiel erläutern, das Jürgen Ebach, einer der Herausgeber der „Bibel in gerechter Sprache“, ins Spiel gebracht hat<sup>1</sup>: überSETZEN ist immer auch ÜBERsetzen – Hinüberbringen des Textsinns in eine andere Sprache und damit auf ein anderes Terrain des Verstandenwerdens, in eine andere Welt, in der er verstanden werden soll. Dieses Bild des ÜBERsetzens, das ja das einer Fähre zwischen zwei Ufern einspielt, hat noch eine weitere Dimension, die beim Übersetzen eine Rolle spielen kann: denke ich von der Seite des ursprachlichen Textes her, werde ich mich beim Übersetzen insbesondere darum bemühen, Anwältin des Textes zu sein; denke ich von der Zielsprache her, könnte mein Akzent eher darauf liegen, diesen Text den neuen Hörern und Leserinnen möglichst verständlich zu machen. Diese beiden Interessen müssen nicht einmal gegenläufig sein, sondern es kann gerade Anwaltenschaft für den Text bedeuten, ihn möglichst in die neue Sprache bzw. Welt zu inkulturieren. In jedem Fall gilt deshalb: wer eine gute ÜberSETZERIN oder ÜBERsetzerin werden will, sollte den Imperativ befolgen: ÜB ersetzen! Das meint in einer ersten Bedeutung zunächst einmal das Ersetzen der ursprachlichen Wendungen, Begriffe und Strukturen in die Zielsprache – ein nie leichtes Unternehmen, das die Beherrschung der Sprache voraussetzt. ÜB ersetzen – das meint in einer zweiten Annäherung aber auch weitergehend die schwierige Aufgabe, den Sinn des ursprachlichen Textes möglichst über-zu-setzen, sodass dieser Text selbst die Chance bekommt, gehört zu werden. Und drittens ist gemeint, dass man möglicherweise immer wieder nachbessern muss, wenn man feststellt, dass ein Ausdruck, den man zur Übersetzung gewählt hat, nicht trifft, dass er vielleicht in einem bestimmten Kontext verstanden wird, in einem anderen wieder nicht.

An dieser Stelle sei angemerkt, dass zur Zeit im deutschsprachigen Raum zwei weitere Bibelübersetzungsprojekte, genauer zwei Revisionsprojekte laufen, die Revision der (reformierten)

<sup>1</sup> Jürgen Ebach, Gerechte Bibelübersetzung – ein Projekt, in: Christof Hardmeier u.a. (Hg.), Freiheit und Recht (FS F. Crüsemann), Gütersloh 2003, 15–41. Vgl. zum Projekt auch Martin Leutzsch, Dimensionen gerechter Bibelübersetzung, in: Sonderdruck zum Projekt „Bibel in gerechter Sprache“, Gütersloh 2002, 5–32.

Zürcher Bibel und die Revision der (katholischen) Einheitsübersetzung. Hier geht es wirklich nur um Revisionen, also Korrekturen des vorliegenden übersetzten Textes, aber auch dies ist ja bereits Signal dafür, dass Übersetzungen ihre Zeit und ihren Ort haben und veränderungsbedürftig sind. Für die „Bibel in gerechter Sprache“ spricht, dass sie im Vorwort ihre Übersetzungskriterien offen legt und diskutierbar macht, wie auch im internen Arbeitsprozess zwischen den Übersetzern und Übersetzerinnen bereits angeregte Debatten über die angemessenen Kriterien geführt worden sind. Es blieb im Endeffekt auch eine recht große Bandbreite von Akzentsetzungen nebeneinander stehen. Man findet zum Beispiel Übersetzungen, die die Option für eine inklusive Sprache eher vorsichtig umsetzen, neben solchen, die kreativ neue Wege suchen, und Übersetzungen, die sich eher an der Veranschaulichung des historischen Kontextes orientieren, stehen neben solchen, die stärker die Aktualisierung für die Gegenwart suchen.

### **Gerechtigkeit – gegenüber den Geschlechtern**

Vor welche Herausforderungen sich die Übersetzer und Übersetzerinnen im Hinblick auf die Option für eine geschlechtergerechte Sprache sahen, sei beispielhaft an einem kleinen Abschnitt aus dem 44. Kapitel des Jeremiabuches erläutert. Jeremia richtet ein Gotteswort an all die, die aus Judäa und Jerusalem nach Ägypten geflohen sind und nun hier neben dem einen Gott allein auch andere Gottheiten verehren. Auf der einen Seite hatte Maria Häusl, die Übersetzerin, sich auseinanderzusetzen mit Bezeichnungen von Kollektiven, die eine Mehrzahl von männlichen und weiblichen Menschen umfassen, im hebräischen Text aber mit einem maskulinen Plural benannt sind, etwa „alle Judäer“ in Ägypten in Jer 44,1 (natürlich sind Frauen und Kinder „mitgemeint“) oder die „Knechte, die Propheten“ in 44,4 (angesichts einer historischen Wirklichkeit, dergemäß es auch im Alten Israel Prophetinnen gab), oder die Rede von den „Sünden der Väter“ in 44,9, die sicherlich auf die gesamte Familie zu beziehen ist. In solchen Fällen war zu entscheiden, wie diese Ausdrücke so wie-

derzugeben seien, dass die hinter dem maskulinen Plural „versteckten“ Frauen sichtbar werden können. Auf der anderen Seite aber ist Jer 44 ein Text, der selbst bereits an bestimmten Stellen von Frauen neben Männern spricht, wenn er etwa die „Sünden der Könige von Juda“ und „Sünden ihrer Frauen“ nennt (Jer 44,9) oder androht, dass aus Juda ausgerottet werden „Mann und Frau, Kind und Säugling“ (44,7). Wenn dieser Wechsel im biblischen Text zwischen „genderblinden“ und „gendersensiblen“ Formulierungen nicht verwischt werden soll, können die „Judäer“ nicht einfach mit „Judäer und Judäerinnen“ und die „Propheten“ nicht einfach mit „Propheten und Prophetinnen“ wiedergegeben werden. Maria Häusl hat sich dafür entschieden, Jeremia zu „allen Leuten aus Juda“ sprechen zu lassen, die „Propheten“ mit „prophetisch begabte Menschen“ wiederzugeben und die „Sünden der Väter“ als die „Sünden der Eltern“ zu verstehen. So hat sie die Option für eine geschlechtergerechte Übersetzung umgesetzt, die hinter den maskulinen Formen das „ganze Israel“ sichtbar macht, und ist gleichzeitig den Differenzierungen des hebräischen Textes gerecht geworden.

### **Der eine Name und die vielen Anrufungen Gottes**

Ein zentrales Anliegen der „Bibel in gerechter Sprache“ ist es, ein neues Gespür im Umgang mit dem Namen Gottes zu wecken. Für Christen und Christinnen ist, zumal vermittelt über das Kreuzzeichen, die Anrufung Gottes als Vater, Sohn und Heiliger Geist selbstverständlich. Darüber hinaus benutzen viele Christen und Christinnen die Bezeichnung „Gott“ gleichsam wie einen Namen; sie glauben ja an den Einzigen, an die eine Gottheit, die diese Bezeichnung verdient. Eine christliche Theologie, die sich auf ihre jüdischen Wurzeln besinnt, wird jedoch daran erinnert und daran erinnern, dass Israels Gott einen Namen hat, der dem Mose am brennenden Dornbusch offenbart wird (vgl. Ex 3,13–15), zunächst in erklärend umschreibender Weise („Ich bin, der ich bin“), dann auch in der Form, die die hebräische Bibel mit den vier Konsonanten „JHWH“ schreibt. Nach allem, was wir wissen, wurde die-

ser Name JHWH schon zur Zeit Jesu nicht mehr ausgesprochen, sondern ersetzt durch Platzhalter-Bezeichnungen. Die beiden geläufigsten, *Adonaj* im Hebräischen und *Kyrios* im Griechischen, umfassen die Bedeutung des Herr-Seins Gottes und werden in den deutschsprachigen Bibeln auch durchweg mit „der Herr“ wiedergegeben. Die „Bibel in gerechter Sprache“ sucht zum einen der jüdischen Theologie zu entsprechen, die die Heiligkeit des Namens Gottes dadurch wahren möchte, dass man ihn nicht ausspricht; sie sucht zum anderen aber auch die Verfestigung einer Vorstellung Gottes aufzubrechen, die mit dem deutschen Wort „Herr“ gegeben ist. „Herr“ ist ja heutzutage die Anrede für jeden Mann, transportiert aber nach wie vor die Bedeutung von Herrschaft=Dominanz, sodass mit der Benennung Gottes als des „Herrn“ eine unheilige Allianz von Männlichkeit, Herrschaft und Göttlichkeit stabilisiert zu werden droht. Die „Bibel in gerechter Sprache“ schlägt für die Übersetzung des Gottesnamens JHWH ein Spektrum von unterschiedlichen Bezeichnungen vor, die aus der jüdischen und/oder christlichen Tradition gewonnen sind, also tragende Aspekte des biblischen Gottes benennen. So lautet etwa der Anfang von Ps 23 in der Einheitsübersetzung „Der Herr ist mein Hirte; nichts wird mir fehlen“; in der „Bibel in gerechter Sprache“ liest sich der Vers so: „Adonaj weidet mich; mir fehlt es an nichts“. Ps 28,1 hat in der Einheitsübersetzung den Wortlaut „Zu Dir rufe ich, Herr, mein Fels“; in der „Bibel in gerechter Sprache“ steht „Ewiger“ anstelle des „Herrn“. „Der Ewige“ ist eine durch die Bibelübersetzung von Moses Mendelssohn im Judentum geläufig gewordene Gottesbezeichnung; die „Bibel in gerechter Sprache“ greift sie auf ebenso wie auch das von Martin Buber eingeführte, mit Kapitälchen geschriebene „ER“. Daneben steht in manchen Übersetzungen, etwa der des Buches Exodus, auch das Pronomen „SIE“. Dieser Übersetzung deshalb eine Sexualisierung der Gottesvorstellung vorzuwerfen gleicht der Strategie, den Boten mit der Unglücksnachricht für die Botschaft, die er überbringen muss, zu bestrafen: durch die abwechselnde Wiedergabe des Gottesnamens mit ER

bzw. SIE wird der unbezweifelbar männliche Bezug des von Buber benutzten Ersatznamens ER möglicherweise allererst bewusst, aber zugleich doch auch aufgebrochen. Dieser Intention, Verfestigungen, die mit bestimmten Gottesbezeichnungen einhergehen, aufzubrechen, dient auch die Textleiste, die über jede Seite des Bibeltextes mit gerader Seitenzahl läuft, aus dem Gesamtspektrum der für den Gottes-Namen benutzten Bezeichnungen eine Auswahl bietet und dazu anregen möchte, diese mitzuhören oder an die Stelle der gewählten Bezeichnung zu setzen.

Eine besondere Herausforderung stellt bei diesem herrschaftskritischen Ansatz die neutestamentliche Bezeichnung Jesu als des *Kyrios* dar. An einigen zentralen Stellen bleibt das Bekenntnis zu Jesus als dem „Herrn“ in der traditionellen Form stehen, wie etwa in 2 Kor 4,5: „Wir verkünden ja nicht uns selbst, sondern dass Jesus Christus Herr ist“. Häufig aber wird dieses Grundbekenntnis verbal wiedergegeben; so in Röm 1,4: „Jesus, der Messias, dem wir gehören, eingesetzt als Gottes Sohn in Vollmacht ...“. Dieser Versuch, nicht immer nur „Herr, Herr“ zu sagen (vgl. Mt 7,21), soll, so der Kommentar im Glossar (S. 2368), „die traditionelle Sprachform variieren und auch auf diese Weise die Tradition lebendig halten, damit die bleibende Aussage ‚Herr ist Jesus Christus‘ umso kräftiger hervortreten kann“.

#### Prof. Dr. Marie-Theres Wacker



ist Professorin für Altes Testament und Theologische Frauenforschung an der Universität Münster, Gastprofessorin in Jerusalem, Vorsitzende des Wissenschaftlichen Beirats des Katholischen Bibelwerks, Mitübersetzerin im Projekt „Bibel in gerechter Sprache“, Mitherausgeberin des Kompendiums *Feministische Bibelauslegung*. Ihre Adresse: Seminar für Theologische Frauenforschung, Hüfferstr.27, 48149 Münster.

## Literatur zum Hefthema



**Jürgen Ebach u.a. (Hg.), „Leget Anmut in das Geben“. Zum Verhältnis von Ökonomie und Theologie,** Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2001, 268 S., € 24,95, ISBN 3-579-05330-2

Mit einem Zitat aus Goethes Faust II (Gesang der Grazien) eröffnen Jürgen Ebach, Magdalene L. Frettlöh, Hans-Martin Gutmann und Michael Weinrich 2001 eine neue theologische Reihe: Jabboq (bisher erschienen 6 Bde). Jabboq, der Nebenfluss des Jordans, ist vor allem mit dessen Überschreiten durch Jakob verbunden. Die Erzählung in Gen 32 ist Anlass und Anstoß für die Herausgeber/innen, assoziativ Überschreitungen und Passagen zu wagen, die Theologinnen und Theologen sollte es „ständig über sich hinaus drängen“: „Eine Theologie, die nur bei sich selber bleibt, wird sich schließlich auch selbst verlieren. Das, was sie zu bedenken hat, ist ohne Überschreitung dessen, was sie bereits von sich aus ist, nicht zu erreichen.“ (8) Im vorliegenden Bd. soll aus unterschiedlichen Perspektiven das Verhältnis von Theologie und Ökonomie kritisch erörtert werden. Eröffnet wird der Bd. – wie alle anderen Bde. übrigens auch – mit einer Interpretation von Gen 32. Jürgen Ebach stellt die Geschichte vom Kampf am Jabboq als *Geschichte voller Verdrehungen* vor. Im thematischen Einstieg geht es Martin Leutzsch um *Zeit und Geld im Neuen Testament*. Unter dem Titel *Der Charme der gerechten Gabe* versucht Magdalene L. Frettlöh, gegenwärtige Diskussionen um die Gabe ins Gespräch zu bringen mit biblischen Motiven einer Theologie und Ethik der Gabe. In den folgenden Beiträgen unterziehen Hans-Martin Gutmann, Wolfram Stierle und Dieter Schellong ökonomische Themen und Diktate innerhalb der Kirchen und der Theologie einer kritischen Diskussion. Dabei steht nicht zuletzt auch die Frage im Hintergrund, ob die Kirche als marktabhängiges Unternehmen anzusehen und entsprechend zu gestalten sei. Abschließend geht Michael Weinrich einer allgemeinen

Entwicklung nach, der subtilen Macht von Stimmungen und ihrem Einfluss auf die Wahrnehmung unserer Wirklichkeit.

Martin Leutzsch beginnt seinen Beitrag über Macht, Zeit und Geld mit einem Bezug zur Gegenwart: „Gerade die biblische Trennung von Macht und Geld scheint für die heutigen Kirchen hierzu-lande ein Tabu-Thema zu sein.“ (45) Leutzsch Hauptaugenmerk gilt jedoch nicht nur dem Geld, sondern auch der Zeit. Leutzsch zeigt die Unterschiede auf zwischen israelitisch-jüdischem und nichtjüdischem Umgang mit Zeit und Geld in der Antike und verweist auf die israelitisch-jüdischen Besonderheiten im Hinblick auf Lebenszeiten, die Zeitdimension ökonomischer Ausbeutungs- und Abhängigkeitsverhältnisse sowie die Strukturierung des Lebensrhythmus. So verschließe sich das jüdische Zeitverständnis gegenüber dem hellenistisch-römischen einer konsequenten Durchökonomisierung der Zeit und durchbreche die Ewigkeit einer Geldökonomie „im Sinn einer solidarischen Ökonomie“. (63) Entsprechend werden Optionen und Perspektiven der Jesusüberlieferung eingeordnet, in der Wahrnehmung und Kritik einer totalen Ökonomisierung des Lebens begegnen (77 ff.). Ein reichhaltiges Literatur-Verzeichnis rundet den Beitrag ab. Der Beitrag von Martin Leutzsch bietet nicht nur im Hinblick auf das NT eine Fülle von Anregungen (vgl. etwa die Ausführungen zu den frühchristlichen Rollen ohne Geld [90ff.]). Positiv zu vermerken ist auch, dass eine frühchristliche Profilierung nicht in Abgrenzung gegenüber dem Judentum verstanden wird, sondern vielmehr auf dem Hintergrund desselben (vgl. exemplarisch die Ausführungen zum Sabbat [82ff. u.ö.]).

Die Bedeutung des paulinischen Kollektenprojekts – „Dem *charis*-Charakter der Kollekte entspricht eine durch und durch freiwillige und fröhliche Beteiligung an ihr“ (145) – ordnet Magdalene L. Frettlöh ein in Reflexionen von Maurice Godelier, Marcel Maus, Jacques Derrida und Bernhard Waldenfels über die Gabe und das Geben. Der Beitrag von Magdalene L. Frettlöh steht ebenso wie die

anderen Beiträge des Bandes für gelungene thematische Grenzüberschreitungen.

Eine kritische Betrachtung des Verhältnisses von Theologie und Ökonomie ist heutzutage nicht mehr selbstverständlich. Dass dies auf überaus interessante und anregende Weise geschehen kann, davon zeugt der vorliegende Sammelband.

Matthias Blum



**René Krüger, Gott oder Mammon. Das Lukasevangelium und die Ökonomie,**

Edition Exodus, Luzern 1997, 92 S.,  
€ 14,00, ISBN3-905577-19-4

Die vorliegenden Aufsätze gehen auf eine exegetisch-hermeneutische Vorlesungsreihe über lukanische Texte zur Ökonomie zurück, die der Autor – evangelischer Pfarrer in Argentinien und Professor für Neues Testament an der Theologischen Fakultät Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos in Buenos Aires – 1996 in der Schweiz gehalten hat.

Die unheimliche Zunahme der Armen und der Armut ist für René Krüger Anlass, biblische Texte im wirtschaftlichen Kontext zu betrachten. „Wie sehen die Gegensätze zwischen Arm und Reich in den eigenen Gemeindereihen aus? Wo und wie stehen wir als Kirche? Ist die Sache mit einer Kollekte und einem Almosen abgetan oder führt uns die Quelle unseres Glaubens und Handelns, die Bibel, zu einer tieferen Sicht der Dinge? Verbreitet die Bibel nur ein bisschen Mitleid mit den Ausgegrenzten, oder sagt sie etwas Grundsätzliches zur Wirtschaft und deren Systemen? Wenn ja, was? Vermag sie unser Urteil zu schärfen?“ (9) Dass René Krüger für seine Betrachtung das Lukasevangelium unter den neutestamentlichen Schriften auswählt, kommt nicht von ungefähr, gilt Lukas doch als „Evangelist der Armen“ (vgl. nur das gleichnamige Buch von H.-J. Degenhardt, 1964).

Krüger wählt vier Texte aus: *Lk 16,1-18: Entweder das Gesetz Gottes oder das Gesetz des Reichums; Lk 16,19-31: Die vernichtende Macht des Reichums; Lk 18,18-30: Der Mammon als Hindernis für die Nachfolge. Risiko und Lohn der Jünger-*

*und Jüngerinnenschaft; Lk 19,1-10: Der Bruch mit dem ungerechten Reichum: Die Umkehr eines verachteten Sünders.* Am Ende der Kapitel regt der Autor durch Fragen zur Weiterarbeit mit dem Text an.

Der gemeinsame Nenner dieser „ökonomischen Texte“ des Lukasevangeliums ist nach René Krüger „die Situation der Armen, Verachteten und Sünder, und die läßt sich hermeneutisch, d.h., interpretativ, auf unsere Zeit übertragen. Wir stehen somit vor der Herausforderung, die Texte aus der Sicht der Notleidenden und Ausgegrenzten anzugehen und uns von ihnen hinterfragen zu lassen. Erst wenn wir selber mit dieser Perspektive leben und arbeiten, werden die Texte zu uns sprechen.“ (83)

René Krüger bietet jeweils eine profilierte Auslegung der lukanischen Texte. So sei das Gleichnis vom ungetreuen Verwalter vielmehr ein Gleichnis von einem klugen Hausverwalter: „Der Verwalter nützt den Rest seiner dahinschwindenden Macht noch schnell, um auf diese Weise Sympathie durch Befolgung des Gesetzes zu wecken und das System zu korrigieren. Obwohl er es aus Eigennutz tut, kommt sein Handeln den Interessen und den Vorstellungen einer alternativen Wirtschaftsmoral der Unterschicht entgegen, für die nicht die Reichen, sondern die Armen wichtig sind. Aus dieser von Jesus verbreiteten Sicht heraus ist es kein Wunder, dass der Hausherr gelobt und als Beispiel für kluges ökonomisches Handeln hingestellt wird.“ (22) Nach Krüger zeichnet sich in Lk 16 „das Projekt einer alternativen Ökonomie ab, die auf die Bedürfnisse der Notleidenden und auf Teilen, Gebe, ohne auf Rückgabe zu hoffen, und auf Wiedergutmachung ausgerichtet ist. Von da aus werden die reichen Mitglieder der Kirche hinterfragt und gerichtet. Für Lukas kann man nicht Christ oder Christin sein und gleichzeitig reich bleiben.“ (28)

René Krüger stellt mit seinem Buch eindrücklich unter Beweis, dass die „Hermeneutik Lateinamerikas“ den Weg zu einer überaus erhellenden und scharfsichtigen Lesart gerade der vertrauten biblischen Texte eröffnen kann. Dass er dabei nahezu ohne die sonst üblichen antijudaistischen Stereotype auskommt, ist gerade für eine kritisch-ökonomische Lesart der Bibel nicht selbstverständlich (Ausnahme: die „perfektionistische Formel“ der rabbinischen Gelehrten, 55).  
Matthias Blum



**René Krüger, Der Jakobusbrief als prophetische Kritik der Reichen. Eine exegetische Untersuchung aus lateinamerikanischer Perspektive** (Beiträge zum Verstehen der Bibel, Bd. 12), LIT Verlag, Münster 2005, 303 S., € 29,90, ISBN 3-8258-8786-3

René Krüger hatte bereits 1987 zu diesem Thema im Lukasevangelium seine erste Dissertation geschrieben, von der 1997 in Luzern unter dem Titel *Gott oder Mammon. Das Lukasevangelium und die Ökonomie* (Edition Exodus) auch vier Kapitel in deutscher Sprache erschienen waren. Seitdem ist Professor Krüger ein führender Interpret der sozialgeschichtlichen Auslegung der Bibel. Er sucht besonders auch den Dialog mit europäischen Exegeten, die vielfach nur den historisch-kritischen Bezug zum Bibeltext herstellen, aber weitgehend die soziale Botschaft der biblischen Schriften nicht genug berücksichtigen.

Demgegenüber macht Krüger deutlich, dass gerade die sozialen Kontexte der Gegenwart die besten Ausgangspunkte zum Verständnis biblischer Texte sein können. So bietet für ihn die Situation der sozialen und wirtschaftlichen Gegensätze Lateinamerikas gerade „den hermeneutischen Zugang zum Jakobusbrief, indem er die jeweiligen Anliegen auf einer Dialogebene miteinander in Verbindung bringt“ (19), die kein praxisloses Christentum mehr zulässt. Für ihn ist deshalb das Thema des Jakobusbriefes das Spannungsverhältnis von *Arm und Reich*. Zugleich erhellt sich für ihn daraus auch der Verstehenshorizont heutiger sozialer Kontexte aus der Sicht des Glaubens. Beispielhaft sagt Krüger: „Ein Weltmarkt, der die Behauptung aufstellt, uneingeschränkt frei und autonom zu sein, aber eine Eigendynamik entwickelt, die alles andere als wertneutral ist, hat sich als Götze des Egoismus und des Geldes entpuppt“ (15). So ergibt sich für Krüger das Resümee: „Die gesamte Botschaft des Jakobus in Bezug auf *Arm und Reich* ist ein Aufruf an die Christen und Christinnen, ihr soziales Engagement als Ausdruck ihres religiösen Glaubens zu verstehen und vertiefen“ (267). Dabei wird für ihn wesentlich, dass nach Jak 1,9-11 die Reichen *für Jakobus* nicht zur Gemeinde gehören (271), denn: „Die egoistische Anhäufung des Reich-

tums bringt den Armen Elend und Not und den Reichen ewige Verdammnis“ (134). Diese Problematik hat endgültigen Entscheidungscharakter und läuft auf die Opposition zwischen Gott und Mammon hinaus. Daraus resultiert eindeutig die Option Gottes für die Armen (251f.). So ist das Denkmuster des Jakobus „als Aufschrei der Gequälten zu werten, die sich ihrer Würde als Kinder Gottes bewusst werden wollen, und deren Gerechtigkeitsgefühl ihnen versichert, dass Gott höchstpersönlich ihre Klage hört und den Ausgleich durch die Umkehrung der Machtverhältnisse schaffen wird“ (254).

Insofern birgt der Jakobusbrief revolutionären Sprengstoff für die Christenheit und zielt auf ein prophetisches Christentum hin, das sich in einem tätigen Glauben der Liebe zu den Notleidenden in einer solidarischen Gemeinschaft manifestiert. Dieser Christusglaube steht gegen „einen ausgrenzenden Glauben ohne diese Werke“ (268). Damit führt Jakobus – so René Krüger – „ein neues Paradigma ein, das auf den Aufbau alternativer sozioökonomischer und gemeinschaftlicher Beziehungen abzielt. Er möchte eine Gemeinde aufbauen, deren neuer Lebensstil von einer besonderen Verantwortung gegenüber den Armen, Unterdrückten und Ausgegrenzten gekennzeichnet ist und die das *eingepflanzte Wort* in die Tat der Solidarität verwandeln soll“ (268).

Wendet man diese Schrift auf die Gegenwart an, dann scheint die große Zeit des prophetischen Christentums noch bevorzustehen. Dass sie nötig ist, wissen wir. Ob sie Wirklichkeit wird, hängt auch davon ab, ob wir Christen im Sinne des Jakobusbriefes dieses gesellschaftliche Alternativmodell in der eigenen christlichen Gemeinde umsetzen. Dass Professor René Krüger mit dieser seiner Monographie eindeutig darauf hingewiesen hat, dieser Entscheidung nicht auszuweichen, ist nicht hoch genug einzuschätzen.

Christoph Körner



**Hans Kloft, Die Wirtschaft des Imperium Romanum** (Zaberns Bildbände zur Archäologie), Verlag Philipp von Zabern, Mainz 2006, 124 S., € 39,90, ISBN 3-8053-3547-4

Hans Kloft lenkt in seiner Einleitung „Die Wirtschaft des Imperium Romanum“ ausgehend von Plinius (Naturgeschichte, 14. Kap.) den Blick auf die Grundprinzipien der kaiserzeitlichen Wirtschaft: Die Rahmenbedingungen einer Frieden schaffenden Macht erlaubten eine umfassende ökonomische Vernetzung, die jedoch durch die Fülle an Luxusgütern auch moralische Auswirkungen auf die jetzt durch Habgier etc. verfallenden sittlichen Werte der Römer hatte. Die Gliederung des vorliegenden Bandes orientiert sich an der „wirtschaftlichen Gemengelage“ (7) der römischen Kaiserzeit mit den Untereinheiten „Erzeugung, Austausch und Konsum von Gütern“ (6).

Das erste Kapitel beschäftigt sich mit den Rahmenbedingungen der kaiserzeitlichen Wirtschaft. Die politische Situation des Römischen Reiches seit Augustus wird als Standortfaktor beleuchtet. Dies geschieht zum einen in den im Tatenbericht des Augustus („Res Gestae“) aufgezeigten Geldspenden der Kaiser. Zum anderen bestimmen die Ausgaben für Heer und zivile Verwaltung ebenso wie die Einnahmen des Staates durch Steuern, Zölle und Gebühren das „Verteilungs- bzw. Austauschsystem“ (16) des römischen Wirtschaftssystems.

Im zweiten Kapitel „Die Landwirtschaft“ verweist der Autor auf die zentrale Bedeutung dieses Zweiges für das gesamte Wirtschaftssystem. Er hebt zudem die Komplexität der antiken Landwirtschaft als „soziales und ökonomisches System“ (19) hervor. Im Zentrum steht m.E. die besondere moralische Qualität von Landwirtschaft im römischen Bewusstsein und ihre unterschiedlichen Dimensionen von Agrarökonomie auf Großgrundbesitzen und Subsistenzwirtschaft betreibenden Kleinbetrieben. Im Anschluss werden die drei klassischen Anbauprodukte antiker Landwirtschaft, Getreide, Oliven und Wein, detailliert behandelt. Anschließend werden Fragen der Verbrauchs- und Produktionsmengen von Wein, der Viehzucht und der Verwendung von Fleisch, Geflügel und Fisch ausgeführt.

Das dritte Kapitel ist dem Thema „Handwerk und Gewerbe“ gewidmet. Urbanisierung, Romanisierung der Provinzen und Stationierung des Militärs werden als Motoren für eine zunehmende Spezialisierung herausgestellt, was anhand von Keramikherstellung und Vertrieb sowie der Metallverarbeitung verdeutlicht wird.

Das nächste Kapitel „Handel und Händler“ beschreibt zunächst am Beispiel Trimalchios die Dimensionen des antiken Seehandels. Es wird dann die Organisation von lokalen Märkten geschildert und die Bedeutung von Hafenstädten als Knotenpunkten des Austauschsystems herausgestellt. Bei dem vielfältigen Warenangebot in Rom und in den provinziellen Städten wird auf den Unterschied zwischen Massenwaren und Luxusgütern verwiesen. Schließlich geht der Autor auf die moralische Dimension von Luxus und den dadurch in der Antike postulierten Niedergang der Sitten ein.

Das umfassendste Kapitel beschäftigt sich mit „Geld und Geldwirtschaft“. Anschauliche Abbildungen erläutern das römische Währungssystem im 1.-3. Jh. n. Chr. (81) und den Wertverlust eines Silberdenars bis zur Mitte des 3. Jh. n. Chr. (85). Es folgt eine ausführlichere Darstellung des römischen Staatshaushalts mit Einnahmen, aber auch hohen Ausgaben, deren soziale und Herrschaft legitimierende Bedeutung herausgestellt wird.

Im abschließenden Kapitel „Zusammenfassung und Ausblick“ setzt sich der Autor mit der These Gibbons auseinander, das 2. Jh. n. Chr. sei die blühendste Zeit der Menschheitsgeschichte gewesen. Hier kann Kloft durch Betonung von Urbanisierung und Romanisierung das Bild einer reichsweiten Blüte für das 1. und 2. Jh. n. Chr. nachzeichnen und zeigt dann summarisch die Veränderungen der Rahmenbedingungen des 3. Jh. n. Chr. mit ihren ökonomischen Auswirkungen auf. Insgesamt bemüht sich Kloft erfolgreich, dem Leser nicht nur die Quellen zur römischen Wirtschaft, sondern auch viele große Namen der Wirtschaftstheorie näher zu bringen. Zahlreiche, auch sehr großformatige Abbildungen und Buntfotografien sowie einige Karten liefern ausgezeichnete Hintergrundmaterialien. Von den informativen Tabellen möchte ich zum Schluss einige aufzählen: Sklavenpreise im kaiserzeitlichen Ägypten (9), Geldvorkommen bei Legionssoldaten (10), geschätztes Jahresbudget des Imperium Romanum (15), Ausdehnung und Bevölkerung des Reiches ca. 14 n. Chr. (16), Handwerker und Berufe in der römischen Kaiserzeit (44), Geldgeschenke an das römische Volk von Cäsar bis Septimus Severus (90), Liste einiger Bedarfsartikel (107) und Tages- und Jahreslöhne ausgewählter Berufsgruppen (110).

*Andreas Hölscher*



**Kurt Erlemann, Karl-Leo Noethlich, Klaus Scherberich (Hg.), Neues Testament und Antike Kultur** (NTAK), Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, Bd. 1: Prolegomena – Quellen – Geschichte, 2004, VIII + 268 S., € 29,90, ISBN 3-7887-2036-0;



Bd. 2: Familie – Gesellschaft – Wirtschaft, 2005, 263 S., € 29,90, ISBN 3-7887-2037-9;



Bd. 3: Weltauffassung – Kult – Ethos, 2005, 253 S., € 29,90, ISBN 3-7887-2038-7;



Bd. 4: Gesamtregister – Tafeln, 2006, 240 S., € 29,90, ISBN 3-7887-2039-5

Das auf vier Bände angelegte Studienbuch, das sich weder als Lexikon noch als reine Textsammlung versteht, möchte die unterschiedlichen Einflüsse und Wechselbeziehungen zwischen dem Erbe der klassischen Antike und dem Christentum entfalten. Das NT soll als Teil antiker Kultur dargestellt werden, der kulturelle Kontext ntl. Vorstellungen und Aussagen aufgezeigt werden. Aufgrund seiner interdisziplinären Arbeits- und Herangehensweise strebt das Studienbuch eine begriffliche und methodologische Neubesinnung an. „NTAK versucht eine konzeptionelle Neufassung des Verständnisses von Religion, Gesellschaft und Kultur in der Antike [...] Unter Aufnahme eines modernen, den Kulturwissenschaften verpflichteten Verständnisses wird Religion in NTAK nicht länger als eine separate Sonderentwicklung verstanden und dargestellt, für die die Theologie zuständig ist, sondern als Teil von Kultur insgesamt. Die gewohnte fundamentale Unterscheidung zwischen ‚jüdisch-christlich‘ einerseits und ‚pagan‘ an-

dererseits, die deutlich von christlichen Überzeugungen und Denkweisen geprägt ist, nimmt das Andere in seinem eigenen Recht nicht wahr und ist von daher kaum noch aufrecht zu erhalten.“ (2)

Bd. 1 erläutert zunächst den methodischen Zugang anhand von *Teilaspekten der antiken Kultur* (u.a. Kulturbegriff, Religionsbegriff [jeweils modern und antik], Individuum, Familie, Gesellschaft etc.). Es werden dann *die Quellen und ihr Einfluss auf das NT* vorgestellt; dabei folgt die Gliederung den Unterpunkten *genuin jüdische Literatur, nichtjüdische Literatur* sowie *nichtliterarische Quellen*. Es schließt sich eine Vorstellung der *historischen Kontexte* an. Bd. 1 schließt mit einem Kapitel über *Antikes Recht als Regulativ menschlichen Zusammenlebens*.

Bd. 2 wendet sich dem sozialgeschichtlichen Feld zu. Nach einer Einleitung über die *rituelle Prägung des menschlichen Lebens* wird *der Mensch in seinen sozialen Bezügen vorgestellt: Alltag in Haus und Familie, der Mensch in seinen Lebensphasen, Bedrohungen des Lebens, Freundschaften und Vereine, Soziale Schichten und Gruppen, das Dorf als Lebenswelt, die Stadt als Lebensraum*. Es folgen Kapitel über *Wirtschaft und Finanzen, Technische Fertigkeiten und Wissenschaften, Bildungswesen* sowie *Bilder und Kunst*.

Bd. 3 erläutert nun das „geistesgeschichtliche Umfeld“. Es geht um *weltanschauliche Richtungen und Gruppen, weltanschauliche Themen und Lebenspraxis in Kult und Ethik*.

Die einzelnen Beiträge bieten jeweils zu Beginn in Auswahl die entsprechenden ntl. Bezugsstellen sowie am Schluss weiterführende Literaturhinweise, die über die im jeweiligen Beitrag genannte Literatur hinausgehen.

Das Studienhandbuch bietet eine Fülle von Informationen. Insbesondere die ansprechende Zusammenstellung macht das Studienhandbuch empfehlenswert. Bedenkt man, dass bereits ähnliche Handbücher existieren (vgl. etwa H.-J. Klauck, *Die religiöse Umwelt des Urchristentums* [2 Bde.], Stuttgart 1995), so gilt dies insbesondere für Bd. 2. Stellenweise wäre es wünschenswert gewesen, wenn die historischen Informationen noch eingehender auf ihren Bedeutungsgehalt für das Verständnis der ntl. Texte hin befragt würden (vgl. etwa die *Beobachtungen zum Prozess Jesu*, Bd. 1, 242ff.). *Matthias Blum*

## Neuerscheinungen



Angelika Berlejung, Christian Frevel (Hg.), **Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament (HGANT)**, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2006, XII + 468 S., € 119,00, ISBN 3-534-15138-0

Mit dem Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament (HGANT) beabsichtigen die Herausgeber nicht nur ein biblisches Fachwörterbuch, sondern auch ein Kompendium Biblischer Theologie vorzulegen. Der neueste Stand der Exegese soll u.a. Religionslehrern, Theologiestudierenden ebenso wie den in den Nachbardisziplinen beheimateten Fachkollegen vorgestellt werden. Kultur- und mentalitätsgeschichtliche Zusammenhänge sollen dabei ebenso berücksichtigt werden, wie der sprachliche, inhaltliche und theologische Zusammenhang von Altem und Neuem Testament (VII). Das Handbuch ist in zwei Teile untergliedert. Es werden zunächst zwölf Dachartikel geboten, die zentrale Themen der Theologie essayartig entfalten (1-72). Es handelt sich dabei um *Anthropologie* (Christian Frevel), *Eschatologie* (Thomas Hieke), *Ethik* (Rainer Kampling), *Geschichte/Geschichtsdarstellung/Heilsgeschichte* (Ernst Axel Knauf, Jürgen Zangenberg), *Gottesvorstellungen* (Bernd Janowski, Klaus Scholtissek), *Kult* (Reinhard G. Kratz), *Kultur und Mentalität* (Klaus Neumann), *Schrift/Schriftverständnis* (Hubert Frankemölle), *Soteriologie* (Joachim Kügler), *Sozialstatus/Gesellschaft und Institution* (Angelika Berlejung/Annette Merz), *Weisheit/Gesetz* (Thomas Krüger), *Weltbild/Kosmologie* (Angelika Berlejung). Die Autorenangaben zeigen an, dass nur in einigen Dachartikeln Altes und Neues Testament getrennt behandelt werden, die anderen bieten eine inhaltlich-thematische Trennung. Im zweiten Teil werden in einem lexikalischen Aufbau zentrale Begriffsartikel geboten, die jeweils den Dachartikeln zugeordnet sind und diese vertiefen sollen (73-437). Während die Dachartikel „hintereinander gelesen ein Kompendium oder ein kurz ge-

fasstes Lehrbuch der Biblischen Theologie“ bilden sollen, sollen die Begriffsartikel „für sich allein genommen ein biblisches Fachwörterbuch“ bilden (VIII). Neben den üblichen Registern findet sich ebenfalls ein Glossar, welches die Fachbegriffe erläutert, die in den Artikeln verwandt, aber nicht eigens als Begriffsartikel erläutert werden (439-444).

Dem Dachartikel *Schrift/Schriftverständnis* sind beispielsweise die Begriffsartikel *Einheit/Vielheit*, *Evangelium*, *Exegese*, *Gotteswort*, *Hermeneutik*, *Intertextualität*, *Kanon*, *Mitte*, *Normativität*, *Offenbarung/Inspiration*, *Schreiben/Schrift*, *Tora*, *Tradition*, *Wahrheit* zugeordnet. So bietet der Dachartikel *Schrift/Schriftverständnis* von Hubert Frankemölle einen ersten, sehr lehrreichen Zugang zur Kanonproblematik. Unter dem Punkt II. *Zur theologischen Dignität der Schrift als Kanon* heißt es, dass es den Kanon im strengen Sinne des Wortes in der jüdischen Theologie nicht gebe und Entsprechendes für ‚biblische Theologie‘ und ‚kanonische Auslegung‘ gelte. „Als christlicher *terminus technicus* aus dem Rechtswesen und für liturgische Rubriken im 4. Jh. n. Chr. entstanden, wurde er erst im 18. Jh. auf die heiligen Schriften der Bibel übertragen, setzte sich dann aber rasch durch. ‚Kanon‘ im späteren Sinn des kodifizierten unabänderlichen Wortlauts auf die Zeit des NT oder gar der damaligen jüdischen Theologie zu übertragen, ist nicht nur anachronistisch, sondern auch sachlich unangemessen, da so christliche Begrifflichkeit anderen aufoktroziert wird. Dies spricht nicht nur gegen die historische Wahrheit, sondern vor allem auch gegen jüdische und urchristliche Glaubensüberzeugungen.“ (43) Im entsprechenden Begriffsartikel *Kanon* bietet Frankemölle dann eine vertiefende Begriffserklärung. Frankemölle versteht es stets, die konfessionellen Unterschiede zu benennen und jüdische von christlicher Perspektive zu unterscheiden. „Für ein angemessenes Schriftverständnis unter Christen ist es nicht unerheblich, auf den unterschiedlichen Umfang des Kanons in der römisch-katholischen sowie orthodoxen Tradition und der reformatorischen, vor allem reformierten Kirchen hinzuweisen. Es gibt einen unterschiedlichen

Umfang zwischen der jüdischen Sammlung heiliger Schriften und dem christlichen Kanon.“ (43, III: *Zur Vorgeschichte des christlichen Kanons*). Der Dachartikel und die Begriffsartikel von Hubert Frankemölle zeigen, dass der Anspruch der Herausgeber, in der Zweiteilung des Handbuchs sowohl eine Biblische Theologie als auch ein Fachwörterbuch auf dem neuesten Stand der Exegese zu bieten, voll erfüllt wird. *Das Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament* stellt somit eine sinnvolle und wünschenswerte Ergänzung bisheriger Nachschlage- und Studienwerke dar. Nicht nur aufgrund der Lesefreundlichkeit sind dem Handbuch deshalb viele Leserinnen und Leser zu wünschen.

Matthias Blum



**Yizhar Hirschfeld, Qumran. Die ganze Wahrheit. Die Funde der Archäologie – neu bewertet,**  
Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh  
2006, 348 S. m. Abb., € 29,95,  
ISBN: 978-3-579-05225-0

Yizhar Hirschfeld, Professor für klassische Archäologie an der Hebräischen Universität in Jerusalem, legt hier ein spannendes neues Buch über Qumran vor. Der englische Titel ist übrigens bescheidener und verspricht nicht die ganze Wahrheit, er lautet: *Qumran in Context*. Und beschreibt so ganz präzise den Inhalt des Buches. Hirschfeld versucht, die Ruinen von Qumran zunächst einmal völlig unabhängig von den seit 1947 in den Höhlen rund um Qumran aufgefundenen Schriften zu deuten. Er stellt die Siedlung von Qumran in den Kontext des Wirtschaftsraumes damals rund um das Tote Meer. Er versucht sämtliche Kleinfunde aus Qumran zu berücksichtigen, geht die Räume der Siedlung akribisch durch, untersucht die Straßen- und Schiffsverbindungen, bezieht die Oase Ain-Feshkha mit ein, auch die übrigen rund um das Tote Meer gelegenen Siedlungen. Er kommt zu dem Schluss: Qumran war ein landwirtschaftliches Gut, dessen Besitzer möglicherweise in Jerusalem gewohnt haben und deren Angestellte und Sklaven das Gut bewirtschaftet haben. Die Zahl der in Qumran gefundenen Mikwen (Tauchbäder) ist nicht

größer als in vergleichbaren jüdischen Anlagen der damaligen Zeit. In der Siedlung selber hat man nicht ein Fitzelchen von Schriftrollen entdeckt.

Fazit: Die Siedlung hatte keine religiöse, sondern eine rein wirtschaftliche Bedeutung. Die in den Höhlen rundum gefundenen Schriftrollen stammen vermutlich aus Jerusalem. Dabei ist nicht unbedingt an die Tempelbibliothek zu denken, sondern an Bibliotheken aus reichen Priesterfamilien, die vor der Zerstörung Jerusalems dort in Sicherheit gebracht wurden. Jürgen Zangenberg, Professor für Neues Testament und Frühchristliche Literatur an der Universität Leiden/Niederlande hat in einer Einführung (S. 7-22) diese Theorie der Jerusalemer Herkunft der Schriftrollen sehr offensiv vertreten. Hirschfeld selber äußert sich auf S. 308f. wesentlich vorsichtiger.

Es bleiben Fragen offen. Die „Höhlen“ 7Q, 8Q und 9Q liegen am Ende der Mergelterrasse, auf der die Qumransiedlung erbaut war. Dort hat man zumindest Spuren von Schriftrollen gefunden, die offensichtlich schon vorher entdeckt und entfernt worden waren. Diese Höhlen liegen zumindest sehr nahe an der Siedlung von Qumran, wenn nicht sogar einige seiner Bewohner darin gewohnt haben. Das gilt auch für die Höhle 4Q, die nur 250 m von der Siedlung entfernt ist, in der man offensichtlich in aller Eile eine große Menge an Handschriften und Fragmenten versteckt hat. Dass in der Siedlung selber keinerlei Hinweise auf Handschriften gefunden wurden, ist angesichts des Brandes nach der Eroberung durch die Römer kaum verwunderlich.

Weitere Fragen, die noch einer Lösung bedürfen, ergeben sich aus der Zusammensetzung der Bibliothek(en). Wieso enthalten sie so viel an tempelkritischem Material? Wieso ist die berühmte Gemeindefrage (1QS) gleich mehrmals vertreten? Wieso sind so viele Manuskripte darunter, die eher auf jüdische Randgruppen schließen lassen? Lässt sich das alles in Jerusalem vorstellen? Im Übrigen funktioniert die Jerusalemer Herkunft der Rollen wohl nur, wenn die von Hirschfeld vorausgesetzte Straßenverbindung von Jerusalem nach Qumran tatsächlich existiert hat.

Das Buch von Hirschfeld leistet zur Qumran-Debatte einen weit nach vorn weisenden Beitrag. Von einer klösterlichen Anlage sollte man schon lange nicht mehr sprechen.

Dass in Qumran Essener gelebt haben, wurde schon längst als Hypothese gehandelt.

Wenn die Siedlung eine rein landwirtschaftliche Funktion gehabt hat, müsste die in den Höhlen rund um Qumran gefundene Bibliothek tatsächlich aus Jerusalem oder Jericho stammen. Man darf auf die weitere Diskussion gespannt sein. Übrigens: Das 1991 erschienene Buch „Verschlussache Jesus“ von Baigent und Leigh, das in Deutschland erhebliche Debatten ausgelöst hat, wird in dem neuen Qumranbuch nicht einmal mehr mit einer Fußnote erwähnt. Sic transit gloria mundi.

*Franz-Josef Ortkemper*



**Ralf Huning, Bibelwissenschaft im Dienste populärer Bibellektüre.**

Bausteine einer Theorie der Bibellektüre aus dem Werk von Carlos Mesters (SBB 54), Verlag Katholisches Bibelwerk Stuttgart 2005, 437 S., € 52,00, ISBN 978-3-460-00541-9

Viele, die sich mit Bibelpastoral und befreiungstheologischer Bibellektüre befassen, werden mit dem Namen Carlos Mesters das Leitwort „Vom Leben zur Bibel – von der Bibel zum Leben“ und das hermeneutische Dreieck „Text – Kontext – Prätext“ verbinden. Weit herum bekannt ist auch sein Bild vom „Bibelhaus“, das von den Fachexegeten während langer Zeit nur durch den Nebeneingang betreten wurde, während die Armen in Lateinamerika seinen Haupteingang wiederentdeckt haben und es nun nicht mehr nur erforschen und analysieren, sondern bewohnen, mit ihrem Leben, ihrem Alltag, ihren Kämpfen und ihren Feiern erfüllen.

Die umfangreiche Studie von Ralf Huning ermöglicht es deutschsprachigen Leserinnen und Lesern erstmals, den Beitrag von Carlos Mesters zu einer „Theorie der Bibellektüre“ sehr viel gründlicher kennen zu lernen, als dies bisher möglich war. Dies ist nicht zuletzt deshalb ein anspruchsvolles Unternehmen, weil Carlos Mesters selbst keine „Hermeneutik“ oder „Methodenlehre der Bibelpastoral“ veröffentlicht hat, sondern sich zu diesen Fragen hauptsächlich im Kontext von konkreten Hilfen für die Bibelarbeit sowie in einzelnen Aufsätzen geäußert hat.

Darüber hinaus verankert Huning die Arbeiten von Carlos Mesters in einer „Theorie der Bibellektüre in der katholischen Kirche“, die er hauptsächlich aus dem Konzilsdokument „Dei Verbum“ und aus dem Dokument der päpstlichen Bibelkommission „Die Interpretation der Bibel in der Kirche“ von 1993 rekonstruiert. Im Schlussteil des Buches werden schließlich weiterführende Ansätze unter dem Titel „Interkulturelle Exegese“ (F. Lentzen-Deis) bzw. „Interkulturelle Bibellektüre“ (H. de Wit) präsentiert. Ein besonderes Interesse des Autors gilt der „Wissenschaftsethik für Bibelwissenschaftler“: Welche Rolle und welche Rollenverantwortung kommt ihnen zu? Wie können wissenschaftliche und populäre Bibellektüre sachgemäß aufeinander bezogen werden?

In seiner kritischen Würdigung des Beitrags von Carlos Mesters greift R. Huning auf das Konzept von Bibelpastoral als Vermittlung zwischen drei hermeneutischen Räumen zurück: dem akademischen Raum, dem liturgisch-institutionellen Raum und dem gemeinschaftlichen Raum. Er weist darauf hin, dass das Lebensthema von Mesters „die Vermittlung zwischen dem akademischen und dem gemeinschaftlichen Raum“ ist (318), wobei eine gewisse „Gefahr der Verabsolutierung des gemeinschaftlichen Raums“ bestehe (312). Huning selbst plädiert für eine Bibelpastoral, die zwischen allen drei Räumen vermittelt – und macht in diesem Zusammenhang auch auf die ekklesiologische bzw. kirchenpolitische Brisanz einer solchen Bibellektüre aufmerksam: Damit die im gemeinschaftlichen Raum betriebene Bibellektüre der Armen und die liturgisch-institutionelle Bibellektüre sich gegenseitig bereichern und herausfordern können, „müssen die Amtsträger ... von einer Option für die Armen geleitet sein und durch einen Machtverzicht ermöglichen, dass ihr wichtiger Beitrag nicht zum Verstummen der Armen führt. Ob das Wort vom kirchlichen Amt als Dienst der Wirklichkeit entspricht, zeigt sich an der Lebendigkeit des gemeinschaftlichen Raumes in der Kirche.“ (319)

Dies ist nur ein Beispiel für die vielen Anstöße, welche die gründliche Studie von Huning für Exegetinnen, Praktiker in der Bibelpastoral oder Leute gibt, die an einer Rezeption und Weiterentwicklung befreiungstheologischer Ansätze interessiert sind.

Die Lektüre des umfangreichen Buches lohnt sich einerseits, weil es sehr informativ und materialreich ist, andererseits aber auch, weil es viele Denkanstöße zu kritischem Nachdenken über die Voraussetzungen und die ethischen Implikationen des eigenen Umgangs mit der Bibel in der Kirche und im Kontext der heutigen Welt gibt.

Abschließend möchte ich zwei kritische Anmerkungen machen: 1. Das Buch hätte durch Straffung des manchmal redundanten Textes noch an Prägnanz gewinnen können. 2. Im Rahmen der Diskussion der weiterführenden Ansätze hätte m.E. die feministisch-befreiungstheologische Bibellektüre ein eigenes Kapitel verdient. Deren spezifischer Beitrag besteht in der „Hermeneutik des Verdachts“, der sich nicht nur gegen die Institution und die Tradition, sondern auch gegen den biblischen Text selbst wendet. Dieser „Stachel im Fleisch“ ist von Exegese und Bibelpastoral nicht nur deshalb ernst zu nehmen, weil Frauen in der praktischen Bibelarbeit bei uns wohl eine klare Mehrheit bilden. Die feministisch-kritische Bibellektüre verdient auch deshalb Beachtung, weil sie davor warnt, die im kirchlichen Kontext gedeutete Bibel allzu unkritisch als „Drehbuch“ zu sehen, dem man nur gerecht wird, wenn man „mitspielt“, wie es der in der „Schlussbetrachtung“ zitierte theopoetische Text von W. Bruners (395 f.) suggeriert. Zur „Ethik der Bibellektüre“ gehört auch der Hinweis darauf, wo das „Mitspielen“ gefährlich werden kann. *Daniel Kosch*



**Rainer Kessler, Sozialgeschichte des alten Israel. Eine Einführung,** Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2006, 223 S., € 34,90, ISBN 978-3-534-15917-9

Wer aufgrund des Titelbildes – Jesus, der die fischenden Jünger beruft – glaubt, es gehe in dieser Sozialgeschichte um verschiedene Tätigkeiten und Beziehungen in der Gesellschaft, speziell in neutestamentlicher Zeit, liegt falsch. Der Autor beschreibt nicht wie seinerzeit Roland de Vaux gesellschaftliche Lebensordnungen (institutions), sondern Epochen, und als Alttestamentler tut er dies nur für die vorrömische Zeit. In scharfem Kontrast zum 1995

erschienenen, materialreichen Buch „The Archaeology of Society in the Holy Land“ (ed. Thomas E. Levy) gibt es im ganzen Werk keine einzige Karte oder Abbildung, teilweise aufgrund verwunderlicher Vorurteile („zu den sozialen Verhältnissen ist aus den Bildern direkt nichts zu entnehmen“, S. 31).

Was der Marburger Bibelwissenschaftler bietet, ist eine Geschichte Israels mit hoher Sensibilität für sozialgeschichtliche Themen. Aktuelle Debatten werden gebündelt und verständlich dargestellt, insbesondere zur Entstehung und Staatenbildung Israels, zur Herausbildung einer Klassengesellschaft, zu Juda als „partizipatorischer Monarchie“ und zur Gesellschaft der perserzeitlichen Provinz Jehud.

*Thomas Staubli*

### Die Bibel und die Wirtschaft

Zum Thema Schuldenerlass / Erlassjahr empfehlen wir Ihnen außerdem unser „Bibel heute“ - Heft: Die Bibel und die Wirtschaft:



€ 6,00, es gibt einen Mitglieder- bzw. Mengenrabatt.

Bestellen bei:



KATHOLISCHES BIBELWERK E.V.,  
Postfach 150365,  
70076 Stuttgart,  
bibelinfo@bibelwerk.de

## Für die Praxis



**Elsbeth Bihler, Symbol 'Mensch'. Sinne, Fähigkeiten, Berufe. Werkbuch für Religionsunterricht und Katechese.**

Lahn Verlag, Limburg 1996, 280 S. m. Noten. € 19,90, ISBN 978-3-7840-3132-3

Wie schon in ihren drei vorausgehenden Bänden ist das Buch von E. Bihler eine Fundgrube für Religionsunterricht und Katechese. Der menschliche Leib mit Sinnen und Organen, aber auch Rollen wie Hirt, König u.a. werden mit Geschichten, Texten, Liedern, Stille- und Wahrnehmungsübungen und mit Vorschlägen zur kreativen Gestaltung in ihrer Bedeutung erschlossen. Die biblischen Einführungen und Bezüge sind knapp gehalten, eröffnen aber die Weite dieses Themas in der Bibel. *Bettina Eltrop*



**Aloys Butzkamm, Ein Tor zum Paradies. Kunst und Theologie auf der Bronzetür des Hildesheimer Domes,** Bonifatius Verlag 2004, 162 S.

m. Abb., Beil.: farb. Faltposter. € 19,90, ISBN 978-3-89710-275-0

Die biblischen Szenen auf der Bronzetür des Hildesheimer Domes sind vielen sicher ein Begriff. Die Szenen – vorwiegend aus den Schöpfungsgeschichten/der Urgeschichte der Genesis und der Kindheit und Passion Jesu – lassen sich in Bibelarbeiten oder im RU wunderbar als Bildbetrachtung einsetzen. Nicht nur die künstlerische Qualität der Szenen ist beeindruckend, sondern auch die Umsetzung theologischer Aussagen, die Nähe zur Aussageabsicht der biblischen Texte machen diese Darstellungen so wertvoll. Das vorliegende Buch zeichnet sich dadurch aus, dass kunstgeschichtliche und biblisch-theologische Deutung kenntnisreich miteinander verbunden werden und so ein weiter Interpretationshorizont entsteht. Informationen über die Zeit und Entstehung der Berwards-

tür runden den interessanten Band ab. Das farbige Faltposter wertet die manchmal recht dunkel geratenen Schwarz-Weiß-Abbildungen des Innenteils wieder auf. *Bettina Eltrop*



**Gerard Minnaard, Vom Abendmahl zum Anti-Mammon-Programm.**

Biblische Geschichten und praktische Schritte. Biblische Erkundungen 4, Erev-Rav, Wittingen 1997; 120 S., € 9,00, ISBN 3-9803752-9-3 Das Buch ist auch erhältlich bei Erev-Rav, Postfach 29, 29379 Wittingen

Was hat das letzte Abendmahl Jesu mit Wirtschaft/Ökonomie zu tun? Auf den ersten Blick scheint es keine Zusammenhänge zu geben. Doch das kleine Büchlein von Gerard Minnaard nimmt uns auf eine spannende biblische Entdeckungsreise mit, bei der der Zusammenhang deutlich wird. Biblische Brotgeschichten (Speisungsgeschichten, das letzte Abendmahl) aus dem Markus- und Johannesevangelium werden genau und detailliert ausgelegt und zeigen im Zusammenhang mit Texten aus dem Exodusbuch eine Alternative zu herkömmlichen Wirtschafts-ideologien auf: Sie zeigen eine Kredit- (lat. Vertrauens-) Gemeinschaft, die vom Teilen lebt und ein „Genug“ kennt, eine Gemeinschaft, die Nein sagt zu einer Gegenwart, die von Unterdrückung und Ausbeutung bestimmt ist. Die spannend geschriebenen und klar verständlichen Erklärungen zu den Bibeltexten machen die Lektüre überaus anregend. Außerdem werden die Bögen bis ins Heute weitergespannt: Wie können Kirchengemeinden die biblischen Visionen heute noch umsetzen und leben? Im zweiten Teil des Buches werden praktische Projekte beschrieben: ein Eine-Welt-Laden, ein Verein, der überschüssige Lebensmittel sammelt und an Bedürftige abgibt, politische Aktionen z.B. zum Verkauf von Sonntagsbrötchen. In der Zeit von 1-€ - Jobs könnten Kirchengemeinden oder karitative Einrichtungen hier noch richtig kreativ werden! *Bettina Eltrop*

## Biblische Umschau

### ■ Nun zu Jesus. Erneut sorgt der Papst als Professor für Schlagzeilen

Die Ankündigung des Vatikans war weniger als drei Zeilen lang: „Der Heilige Vater Benedikt XVI. hat den ersten Teil eines Buches fertig gestellt; dessen Titel lautet 'Jesus von Nazareth - Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung', und er hat es in den vergangenen Tagen der vatikanischen Verlagsbuchhandlung übergeben.“ Hinter der lapidaren Mitteilung verbirgt sich eine theologische Bombe mit beachtlicher Sprengkraft.

Seit langem war bekannt, dass Joseph Ratzinger, zunächst als Kardinal und später als Papst, an einem Buch über Jesus arbeitete. Doch worum es ihm dabei geht, enthüllte der Verlag Herder erst jetzt, als er fast zeitgleich mit der vatikanischen Ankündigung das Vorwort des Buches publizierte.

Darin verkündet der Unterzeichnete „Joseph Ratzinger - Benedikt XVI.“ die Stoßrichtung seines mit Spannung erwarteten Werkes: Es solle dazu beitragen, den seit mehreren Theologen-Generationen tiefer werdenden Riss zwischen dem „historischen Jesus“ und dem Christus der Bibel und des Glaubens zu überwinden.

Damit hat der Papst eine der tiefgreifendsten Ursachen für die Unterhöhlung der Fundamente des christlichen Glaubens in der Gegenwart ins Visier genommen. Denn der einst von den „Leben-Jesu-Forschern“ des 19. Jahrhunderts ausgehende systematische Zweifel am Christusbild der Bibel hat längst auf die protestantische, später auf die katholische Theologie und von dort auf die Mitglieder der Kirche übergreifen. Wie ein immer wieder kopierter Virus hat sich die Auffassung verbreitet, dass der wahre Jesus ein ganz anderer gewesen sei als der Messias und Auferstandene, den die Evangelien verkünden. Diese von innen kommende Selbstaufhebung des christlichen Credo spiegelt sich im Verlust des Auferstehungsglaubens vieler protestantischer Pfarrer ebenso wieder wie in der Haltung von Millionen katholischer Leser eines Dan Brown, die ganz selbstverständlich von der Annahme ausgehen,

dass die kirchliche Überlieferung wohl kaum den wahren Jesus verkündet habe.

Die Beiträge zur Infragestellung des Christus-Glaubens waren im deutsch- und englischsprachigen Sprachraum besonders nachhaltig und vielschichtig. An ihr beteiligten sich neben Theologen selbst Autoren wie der Spiegel-Gründer Rudolf Augstein mit seinem Jesus-Buch. Eine Generation später will nun der Papst diesen Strömungen nicht mit der Bekräftigung alter Dogmen oder mit der Drohung von Kirchenstrafen entgegentreten. Vielmehr will er, wie er im Vorwort betont, seinerseits als Theologe argumentieren und darlegen, dass der Christus der Bibel doch der wahre Jesus ist. Wie schon bei seinem inzwischen historischen Regensburger Vortrag schlüpft er erneut in die Rolle des „Professor Papst“ – mit der Möglichkeit zum Widerspruch.

Die Tatsache, dass Benedikt XVI. bei einer Entwicklung, die er als „dramatisch“ für den Glauben ansieht, die scheinbar schwächere Rolle des Gelehrten wählt (und nicht die des Papstes), sorgt nicht nur unter professionellen Beobachtern für Aufsehen. Vatikansprecher Federico Lombardi umschreibt dies in einer ersten Bewertung für Radio Vatikan als einen erneuten Beweis der allseits bekannten „Einfachheit und Bescheidenheit“ des Papstes. Und Benedikt XVI. selbst gibt einen indirekten Hinweis darauf, warum er den Weg der theologischen Debatte wählt. Er schreibt, der Eindruck, dass der Glaube an die Gottheit Christi nachträglich erfunden wurde, sei „inzwischen weit in das allgemeine Bewusstsein der Christenheit vorgedrungen.“ Damit macht er klar, dass es sich nicht um ein bloß innerkatholisches Phänomen handelt, sondern um ein Thema, das alle Konfessionen betrifft. In der protestantischen Theologie etwa ist die Infragestellung des biblischen Christusbildes schon seit rund 100 Jahren virulent. Offenbar will der deutsche Papst auch hier zu einem Dialog über die Grundlagen des Glaubens kommen, den er mit einer katholisch-amtlichen Enzyklika nicht erreichen könnte.

*Ludwig Ring-Eifel, KNA*

## ■ Grußwort des Erzbischofs von Paderborn an die Mitglieder des Katholischen Bibelwerks e.V.

Wie in der letzten Nummer auf S. 252 angekündigt, veröffentlichen wir hiermit das Grußwort von Erzbischof Hans-Josef Becker anlässlich der Mitgliederversammlung in Paderborn:

„In einer seiner letzten Aufzeichnungen vom Februar 1546, also kurz vor seinem Tod, gibt Martin Luther eine wertvolle Empfehlung für den Umgang mit der Heiligen Schrift: ‘Tief anbetend gehe ihren Fußstapfen nach’. Das ist freilich mehr als eine Empfehlung. Das ist ein Vermächtnis, das als Herausforderung für alle verstanden werden kann, die den Namen Christen tragen.

‘Tief anbetend gehe ihren Fußstapfen nach’! Am Wort Gottes wird sich unser Leben immer wieder messen lassen müssen, ob unsere Gangart auf Gott hin durchsichtig ist oder ob wir unseren eigenen Wegen folgen. Wir brauchen keine Sorge zu haben, dass diese Fußstapfen eine Nummer zu groß für uns sein könnten. Gewiss: Wenn wir auf unsere eigenen Ideale fixiert sind und ihnen hinterherhinken, spüren wir schnell, dass wir begrenzte Menschen sind. ‘Wir sind Bettler’, führt Martin Luther in den gleichen Gedanken aus. Aber: Wir gehen diesen Weg als Geschöpfe vor Gott, tief anbetend – im Aufblick zu ihm, der uns hält und uns das Rückgrat für den aufrechten Gang schenkt und uns so auf unserem Weg stärkt.

‘Tief anbetend gehe ihren Fußstapfen nach’! Dieses Vermächtnis ist für unsere Kirche und für jeden einzelnen Christen ein großer Auftrag: Unsere gemeinsame Aufgabe besteht darin, ihn mit Inhalt zu füllen. In einer Zeit, in der das christliche Gottesbild in unserem säkularen Umfeld seine Konturen verliert, muss es unser dringendes Anliegen sein, das Profil des Gottesbildes im Alten und im Neuen Testament herauszustellen, es über den Binnenraum der Kirche hinaus transparent zu machen und damit sowohl einen wichtigen Beitrag für die Selbstvergewisserung des Christentums als auch für die missionarische Ausstrahlung der Kirche zu leisten.

Doch so wichtig diese Aufgabe ist – dabei dürfen wir es nicht bewenden lassen! Denn die sorgfältige Erforschung und katechetische Vermittlung

des Inhalts der Heiligen Schrift wird in das münden, was Martin Luther so sehr am Herzen liegt: die aus der Anbetung erwachsende Nachfolge des Herrn, der uns im Wort der Schrift je neu begegnet.

Wenn wir Christen uns auf diese Weise mit der biblischen Botschaft auseinandersetzen, werden wir auf ungeahnte und vertiefende Weise die Gegenwart des lebendigen Gottes erfahren und so an der die Welt und den Menschen verändernden Macht des Gotteswortes teilhaben. In diesem Sinne heiße ich Sie, die Teilnehmerinnen und Teilnehmer der Jahrestagung der Verantwortlichen des Katholischen Bibelwerks und der anschließenden Mitgliederversammlung, in Paderborn herzlich willkommen. Ich wünsche Ihnen nicht nur einen möglichst angenehmen Aufenthalt in unserer Bischofsstadt, sondern auch gute, ermutigende und weiterführende Vorträge, Beratungen und Gespräche, durch die Sie motiviert werden, auf Ihre je persönliche Weise ‘tief anbetend den Fußstapfen der Heiligen Schrift nachzugehen’. Damit leisten Sie einen unverzichtbaren Dienst an der Gemeinschaft der Glaubenden, die sich immer wieder neu unter das Wort des lebendigen Gottes stellt.“

## ■ Drei weltkirchliche „Großereignisse“ zur Bibel

„Die Heilige Schrift im Leben der Kirche“ – so lautet die Überschrift des sechsten Kapitels von *Dei Verbum*, der Offenbarungskonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils. *Dei Verbum* steht für die Neuorientierung in Sachen Bibel, die das Konzil mit sich brachte. Neben dem historisch-kritischen Umgang mit der Bibel und damit der grundsätzlichen Frage der Hermeneutik und neben der Frage des Verhältnisses von Schrift und Tradition betrifft diese Neuorientierung insbesondere den zentralen Stellenwert der Bibel im Leben der Kirche, die biblische Grundlegung aller Bereiche kirchlichen Lebens von der theologischen Forschung bis zur Verkündigung, von der Ausbildung über Seelsorge und Liturgie bis hin zur persönlichen Spiritualität. Dies alles fassen wir heute unter dem Begriff *Bibel-pastoral* zusammen. „Die Schrift nicht kennen heißt Christus nicht kennen“ – mit dieser Aussage des Hl. Hieronymus unterstreicht das Konzil seine Forderung nach Neuorientierung (DV 25).

Die Katholische Bibelföderation (KBF), deren Mitglied das Katholische Bibelwerk in Stuttgart ist, wurde nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil ins Leben gerufen und mit der Aufgabe betraut, Anwalt einer so verstandenen Bibelpastoral in der katholischen Kirche zu sein. Sie tut dies heute durch das Wirken ihrer über 330 Mitgliedsinstitutionen in 127 Ländern, durch zahlreiche Initiativen, durch Netzwerkarbeit und Bewusstseinsbildung auf allen Ebenen der Ortskirchen und der Weltkirche.

### **Dei Verbum – Kongress**

Vierzig Jahre nach der Veröffentlichung von *Dei Verbum* hat die KBF gemeinsam mit dem Päpstlichen Rat zur Förderung der Einheit der Christen im September 2005 in Rom einen Kongress organisiert, der rund 400 Teilnehmer aus aller Welt, unter ihnen 65 Bischöfe, zusammenführte (vgl. BiKi 4/2005, S. 254, 252). Eine Auswahl der Kongressdokumente findet sich im Internet unter [www.dei-verbium2005.org](http://www.dei-verbium2005.org)). Sein Anliegen war eine kritische Bestandsaufnahme, und das Ergebnis lädt zu realistischem Optimismus ein. Viele Bereiche kirchlichen Lebens haben die Anregungen des Konzils aufgegriffen und manche Impulse wurden in den vergangenen vier Jahrzehnten positiv weiterentwickelt.

Zugleich aber liegen große Herausforderungen in der Bibelpastoral noch vor uns. Neben zahlreichen Impulsen für die Ortskirchen hat der Kongress auch gesamtkirchlich Wirkung entfaltet; von ihm ging die Initiative für eine Bischofssynode zum Wort Gottes aus, die Papst Benedikt XVI. am 6. Oktober 2006 offiziell ankündigte. Zuletzt haben rund 30 Bischofskonferenzen dieses Anliegen unterstützt (90 Konferenzen – einschließlich der Deutschen Bischofskonferenz – sind Vollmitglieder der KBF).

### **Bischofssynode zum Wort Gottes**

Die „Zwölfte Ordentliche Generalversammlung der Bischofssynode“, die im Oktober 2008 im Vatikan stattfinden wird, ist dem Thema „Das Wort Gottes im Leben und in der Sendung der Kirche“ gewidmet und knüpft damit direkt an das sechste Kapitel von *Dei Verbum* an. Damit geht ein zentrales Anliegen der KBF in Erfüllung, denn die Rolle, die das Wort Gottes heute in allen Lebensbereichen

der Kirche spielt oder spielen sollte, verdient es, an höchster Stelle neu bedacht zu werden. Im Alltag kommt es auf beides an: auf das Engagement und die bibelpastorale Kompetenz bei der Arbeit an der Basis und zugleich auf das Interesse, die Unterstützung und die Kompetenz ‚von oben‘. „Im Dienste der Bischöfe“ und „an der Basis arbeitend“ wird die KBF so eine gute Begleiterin der Vorbereitung und Durchführung der Synode sein. Dabei ist sie vor allem auf die Erfahrung und die Mitarbeit ihrer Vollmitglieder, nämlich der Bischofskonferenzen und in Europa der Bibelwerke, angewiesen.

Dass die Bischofssynode zum Wort Gottes als eine logische wie theologische Konsequenz der vorangegangenen Synode zur Eucharistie gesehen werden kann, liegt nahe. Die Ebenbürtigkeit, die untrennbare Einheit vom „Tisch des Wortes“ und dem „Tisch des Brotes“, die *Dei Verbum* unterstreicht („Die Kirche hat die Heiligen Schriften immer verehrt wie den Herrenleib selbst, weil sie ... vom Tisch des Wortes Gottes wie des Leibes Christi ohne Unterlass das Brot des Lebens nimmt und den Gläubigen reicht“, DV 21), findet in dieser ‚Synodenplanung‘ einen konkreten Ausdruck. Allein aus diesem theologischen Sachverhalt kann sich eine Herausforderung und Aufgabe an die Bischofssynode ergeben. Darüber hinaus erhoffen wir von dieser Synode auch sehr konkrete Impulse zur Bibelpastoral.

### **Vollversammlung der KBF in Afrika**

2008 ist auch das Jahr der siebten Vollversammlung der Katholischen Bibelföderation, die rund 200 Teilnehmer aus aller Welt in Dar es Salaam, Tansania, zusammenführen wird. Das Thema „Wort Gottes – Quelle für Versöhnung, Gerechtigkeit und Frieden“, ergänzt durch das biblische Motto „Deus caritas est – Gott ist Liebe (1 Joh 4,8.16)“ berücksichtigt deutlich den Kontext Afrikas und greift – insbesondere vor dem Hintergrund von Ungerechtigkeit und Gewalt – zugleich wichtige Herausforderungen der Bibelpastoral weltweit auf. Die Bereitschaft zur Versöhnung, das Streben nach Gerechtigkeit und die Sehnsucht nach Frieden sind zentrale Aspekte christlichen Glaubens und Handelns, die letztlich in Gottes Liebe zum Menschen und zur Schöpfung begründet sind.

Die KBF-Vollversammlungen bieten eine Plattform für die Hauptakteure in der Bibelpastoral in aller Welt und fördern Austausch und Vernetzung über kontinentale Grenzen hinweg; von ihnen gehen wichtige inhaltliche Impulse für die Bibelpastoral heute aus.

Dass vierzig Jahre nach Dei Verbum die Rolle der Heiligen Schrift im Leben der Kirche unter anderem durch diese drei Ereignisse so deutlich ins Bewusstsein der Weltkirche gerückt wird, ist gleichermaßen erfreulich wie geboten! Denn es besteht noch viel Handlungsbedarf, damit das Herzensanliegen des Zweiten Vatikanischen Konzils, dass „der Zugang zur Heiligen Schrift allen Christen weit offen stehen soll“ (DV 22), auf breiter Front Wirklichkeit wird.

*Alexander M. Schweitzer  
Generalsekretär der KBF*

### ■ Stiftung „Bibel heute“

Mit der Stiftung „Bibel heute“ geht es kontinuierlich aufwärts. Inzwischen sind 341.178,65 Euro zusammengekommen. Eine erfreuliche Summe! Wir möchten sie gerne im kommenden Jahr noch kräftig steigern. Denn von den anfallenden Zinsen oder sonstigen Einnahmen möchten wir die Arbeit des Katholischen Bibelwerks fördern. Wir stehen momentan noch auf etwas wackeligen Füßen, weil die Bischofskonferenz angekündigt hat, ihre Zuschüsse weiterhin zu kürzen.

Wenn Sie uns helfen möchten: Liga Stuttgart, BLZ 750 903 00, Kto. 64 93 530. Wir stellen Ihnen gerne eine Spendenbescheinigung aus. Sie können übrigens momentan bis zu 20.450 Euro als Zusage zusätzlich von der Steuer absetzen.

*Franz-Josef Ortkemper*

### ■ Biblisches Sommerlager für junge Erwachsene in Rumänien

Im kommenden Sommer versuchen wir etwas ganz Neues. Vom 26. August abends bis zum 30. August mittags wird in Rumänien ein biblisches Sommerlager für junge Erwachsene aus Rumänien und Deutschland stattfinden. Der Ort heißt Ivo, 100 km von Sighisoara/Schäßburg entfernt. Thema: „Wie im Himmel, so auf Erden“. Dabei geht es ei-

nerseits um eine Vertiefung des biblischen Begriffs vom Reich Gottes und gleichzeitig um eine Gemeinschaftserfahrung zusammen mit rumänischen Jugendlichen / jungen Erwachsenen, die überwiegend der katholischen ungarischen Minderheit angehören.

Im Anschluss an das Lager findet eine Rundreise durch Siebenbürgen statt. Die Rundfahrt endet am Dienstag, 4. September in Sibiu / Hermannstadt. Dort findet vom 4.- 8. September 2007 die dritte Ökumenische Versammlung statt. Je nach Interesse könnte man die Zeit in Hermannstadt zur Teilnahme daran noch verlängern.

Die Kosten während des Lagers betragen 15 Euro pro Tag für Unterkunft und Verpflegung; bei der Rundreise sind es 20 Euro pro Tag. Das ist für unsere Verhältnisse sensationell niedrig. Die Hin- und Rückreise muss jeder Teilnehmer selber tragen; denkbar sind Fahrgemeinschaften oder auch eine gemeinsame Bus- oder Bahnfahrt.

Anmeldungen erbitten wir bis Mitte April an: Carola Brucherseifer, Katholisches Bibelwerk e.V., Postfach 150365, 70076 Stuttgart oder per E-Mail: brucherseifer@bibelwerk.de. Mindestalter: 18 Jahre, Höchstalter 29 Jahre.

### ■ Prof. Dr. Armin Schmitt gestorben

Am 18. Oktober 2006 verstarb nach schwerer Krankheit Prof. Dr. Armin Schmitt. Er starb im 72. Lebensjahr. Von 1980-84 war er Professor an der neu gegründeten katholischen Fakultät in Osnabrück. Neben hellenistisch-frühjüdischen Studien veröffentlichte Schmitt auch auf altorientalischem Feld. Mit seiner Berufung als Professor für Alttestamentliche Bibelwissenschaft und altorientalische Sprachen an die Katholisch-theologische Fakultät der Universität Regensburg im Jahre 1984 begann die produktivste Zeit seiner *vita academica*. Hier entstanden Detailforschungen zum Buch der Weisheit Salomos und zur hellenistisch-frühjüdischen Literatur. Sein Lebensmotto hat er als Vorwort in seinem Kommentar zum Buch der Weisheit verewigt: „Wir erraten kaum, was auf der Erde vorgeht, und finden nur mit Mühe, was doch auf der Hand liegt; wer kann dann ergründen, was im Himmel ist?“ (Weish 9,16). *Reinhold Then*

## Schweiz

### ■ Kurs „Glaubenssache“ – 7 christliche Updates

Im gleichen Masse, wie das Wissen um die Wurzeln, die Anliegen und die lebensgestaltende Kraft des christlichen Glaubens abnimmt, wächst der Wunsch, Wissenslücken zu füllen, um sich mit existentiellen Grundfragen vertiefter auseinander setzen zu können. Immer mehr Menschen möchten ihren Glauben überprüfen, ihr Wissen auffrischen und ihren Bezug zu Gott und zum Christsein auf eine tragfähigere Basis stellen. Der Kurs „Glaubenssache“ hilft dabei.

Bei „Glaubenssache“ geht es um Kernthemen des christlichen Lebens. Das Kurspaket liefert ausgearbeitete Referate und Materialien, nicht aber fertige Antworten oder Rezepte.

#### *Vier Markenzeichen von „Glaubenssache“*

1. „Glaubenssache“ ist niederschwellig. Jeden Abend nur zwei kurze Impulsreferate und zwar in einem ganz einfachen Redestil; daneben Raum für eigenes Weiterdenken, für Fragen und Gespräche.

2. „Glaubenssache“ ist biblisch. Jedes Kernthema wird anhand eines Bibeltextes erschlossen und stützt sich auch darüber hinaus auf biblische Erfahrungen und Erzählungen. Alle biblischen Texte werden zeitgemäss und theologisch sorgfältig gedeutet, denn die Bibel ist die Grundlage des christlichen Glaubens.

3. „Glaubenssache“ ist existentiell. Die 7 Kernthemen sind fokussiert auf die existentielle Bedeutung für das eigene Leben und den Glauben.

4. „Glaubenssache“ ist anschlussfähig für mögliche Aufbaukurse. Die Updates verzichten zwar auf theologische Dispute, sie sind aber dem aktuellen Stand christlicher Theologie verpflichtet.

Verantwortliche Institutionen:

theologiekurse.ch, Neptunstrasse 38,  
8032 Zürich, Tel. 044 261 96 86  
www.theologiekurse.ch

Schweizerisches Katholisches Bibelwerk  
Bederstr. 76, 8002 Zürich, Tel. 044 205 99 60  
www.bibelwerk.ch

## Österreich

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

Das Österreichische Katholische Bibelwerk ist am 1. September 1966, ein Jahr nach dem Konzilsende, durch Kardinal Franz König als Werk der Österreichischen Bischofskonferenz errichtet worden. Seine Ansiedlung im Stift Klosterneuburg beruht darauf, dass der Klosterneuburger Chorherr Pius Parsch bereits vor dem 2. Vatikanum mit dem „Klosterneuburger Bibelapostolat“ eine biblische Bewegung initiiert hatte. Die bis heute in Klosterneuburg erscheinende Zeitschrift „Bibel und Liturgie“ wurde von Pius Parsch bereits vor 80 Jahren ins Leben gerufen.

40 Jahre Österreichisches Katholisches Bibelwerk und 80 Jahre „Bibel und Liturgie“ wurden am 21. Oktober 2006 im Stift Klosterneuburg mit einem Festgottesdienst und einem Festakt gefeiert, an dem Gäste aus Kirche und Politik teilnahmen. Der frühere Präsident der Katholischen Bibelföderation und jetzige Vorsitzende der Kommission für die Revision der deutschen Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift, Bischof Dr. Wilhelm Egger (Bozen-Brixen) stand nicht nur der Liturgie vor, sondern hatte auch den Festvortrag zum Thema „Wort Gottes für das dritte Jahrtausend. Die Bibel im kirchlichen, ökumenischen, interreligiösen und interkulturellen Dialog“ übernommen. Darin zeigte der Bischof zunächst auf, dass die Heilige Schrift ein grundlegender Impuls für die ökumenischen Bemühungen war. Bezüglich des interreligiösen Dialogs betonte Bischof Egger, dass dieser nicht nur ein Dialog über die Religionen, sondern ein Dialog über Gott sei, in dem die Bibel eine besondere Rolle spiele. Hinsichtlich der Bedeutung der Heiligen Schrift für das dritte Jahrtausend unterstrich Bischof Egger: „Ohne die Bibel verliert Europa viele Werte. Die Bibel ist ein Buch für Europa, sofern Europa eine Wertegemeinschaft sein will“. Aus Anlass des Bibelwerks-Jubiläums



# Deutschland

sendete das Österreichische Fernsehen einen längeren Bericht über die Geschichte und das Wirken des Österreichischen Katholischen Bibelwerkes.

Das Österreichische Katholische Bibelwerk erfüllt seinen Auftrag, die Bibel allen Menschen vorzustellen und zu erschließen, sie ihnen anzubieten und als Wort Gottes ins Bewusstsein zu bringen durch bibelpastorale Arbeitsstellen in allen österreichischen Diözesen. Um möglichst vielen Menschen Zugang zu biblischer und religiöser Literatur zu ermöglichen, wurden über die Homepage [www.bibelwerk.at](http://www.bibelwerk.at) ein Versandbuchhandel und Internetshop eingerichtet. Ebenso verbreitet das Bibelwerk die Heilige Schrift als Schulbuch. Weiters fördert das Bibelwerk Zusammenkünfte der an biblischen Instituten der österreichischen Universitäten arbeitenden und forschenden BibelwissenschaftlerInnen und veranstaltet alle zwei Jahre das „Colloquium biblicum Vindobonense“. Zur Zeit ist das Bibelwerk Koproduzent von Kinderbibel-CD-ROMs ([www.kinderbibel.net](http://www.kinderbibel.net)). Anlässlich der im Jahr 2007 in ganz Österreich stattfindenden Pfarrgemeinderatswahlen wirbt das Bibelwerk dafür, in allen Pfarrgemeinderäten Bibelverantwortliche einzusetzen, die die Fragen „Wie biblisch lebt jeder Einzelne? Wie biblisch lebt die Pfarrgemeinde? Wie biblisch lebt die Kirche?“ in den Gemeinden wach halten sollen.

*Dr. Wolfgang Schwarz, Direktor*

## ■ Tagung der Diözesanvertreter in Paderborn

In Paderborn trafen sich vom 27.-29.09.06 die Diözesanvertreter des Katholischen Bibelwerkes. Anlass zur Sorge bieten die sinkenden Mitgliederzahlen. Intensiv wurde diskutiert, wie von Seiten der Diözesanvertreter diese Entwicklung positiv beeinflusst werden kann. Es soll versucht werden, für die Ausbildung an den Hochschulen günstige Probeabonnements anzubieten und das vielleicht auch im Bereich der Erwachsenenbildung zu versuchen. Aus dem Kreis der Diözesanvertreter wurde eine neuerliche Mitgliederbefragung angeregt, um mehr über den persönlichen Hintergrund und die Interessen und Arbeitsschwerpunkte der Abonentinnen und Abonenten zu erfahren.

„Bibel heute“ ist wieder in ruhigere Fahrwasser geraten. Sowohl das Titelbild als auch die Inngestaltung wurden leicht verändert. Nach Ansicht der Diözesanvertreter ist „Bibel heute“ jetzt auf einem guten Weg.

In der Diözese Osnabrück besteht die Planung, beim Katholikentag das Lukasevangelium in einer liturgischen Inszenierung in seiner ganzen Länge vorzulesen. Diese Idee geht auf eine liturgische Inszenierung des Markusevangeliums auf dem Katholikentag in Saarbrücken zurück. Sie hatte gut vier Stunden (ohne Pause!) gedauert und war trotzdem äußerst spannend. Der biblische Text wurde in Abschnitten gelesen und dazwischen standen Chorsätze, Lieder der Teilnehmer, Gebete, liturgische Elemente.

In der Diözese Köln ist ein sehr schönes Jugendprojekt gelungen: Bibel im Zelt. Es handelt sich um eine Ausstellung mit zehn Zelten (3x3 m) die jeweils einem biblischen Thema gewidmet sind. Die Ausstellung ist als Wanderausstellung für Schulklassen und Gemeinden (z.B. Firmgruppen) konzipiert und war bereits bis Ende 2006 ausgebaut. Natürlich haben die Diözesanleiter auch die Ausstellung über Canossa besucht, die in drei Paderborner Museen zu sehen war. Sie hinterließ einen nachhaltigen Eindruck.

*Dr. Franz-Josef Ortkemper*

### Die Bibelwerke im Internet

Besuchen Sie auch unsere Homepages

[www.bibelwerk.at](http://www.bibelwerk.at)

[www.bibelwerk.ch](http://www.bibelwerk.ch)

[www.bibelwerk.de](http://www.bibelwerk.de)

# Das Thema der nächsten Ausgabe: Gottes Reich



- Die Königsherrschaft Gottes im Alten Testament
- Herrschaft Gottes aus rabbinischer Sicht
- Die Gottesherrschaft in der Verkündigung Jesu
- Konsequenzen für heute

## und wie immer:

- Überblick über den Büchermarkt
- Wissenswertes rund um die Bibel
- Fortsetzung der Reihe „Die Bibel unter neuen Blickwinkeln“ mit einem Beitrag über kanonische Bibellektüre



## FREUEN Sie sich 2007 außerdem auf folgende Themen:

- Die Evangelien als Erzählwerke (3/07)
- Exodus (4/07)

Besuchen Sie uns auch im Internet!  
[www.bibelundkirche.de](http://www.bibelundkirche.de)

## Bibel und Kirche

Organ der Katholischen Bibelwerke in Deutschland, Österreich und der Schweiz, 62. Jahrgang, 1. Quartal 2007; ISBN 978-3-932203-17-6; ISSN 0006-0623; [www.bibelundkirche.de](http://www.bibelundkirche.de)

HERAUSGEBER: Dr. Franz-Josef Ortkemper, Dipl.-Theol. Dieter Bauer, Österr. Kath. Bibelwerk Klosterneuburg  
 REDAKTION: Dipl.-Theol. Andreas Hölscher, Dr. Bettina Eltrop, Dipl.-Theol. Barbara Leicht  
 REDAKTIONSKREIS: Dr. Ulrike Bechmann, Dipl.-Theol. Detlef Hecking, Dr. Konrad Huber, Dr. Franz-Josef Ortkemper, Dr. Reinhold Reck, Dr. Bettina Wellmann  
 KORREKTUR: Michaela Franke M.A.  
 GESTALTUNG: Klemens Olschewski Grafik  
 DRUCK: VVA Wesel Kommunikation, Baden-Baden

## 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. 044/205 99 60, Fax 044/201 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

---

### ■ Trier

11. –13. Mai 2007:

*Daniel. Das apokalyptische letzte Buch des Alten Testaments*

(Prof. Dr. Paul-Gerhard Müller)

Anmeldung: Bischöfliches Generalvikariat, Diözesanstelle für Bibelarbeit,

Hinter dem Dom 6, 54290 Trier, Tel. 0651-7105-126,

Fax 0651-7105-498; E-Mail: bibelarbeit@bvg-trier.de

### ■ Hildesheim

13.-14. April 2007:

*Lukas lesen.* Jahrestagung für Mitglieder des Katholischen Bibelwerks und Interessierte (Dr. Egbert Ballhorn)

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

### ■ Traunstein

23.-24. Februar 2007:

*Von Petrus zu Benedikt XVI.*

Die spannungsvolle Entwicklung des Petrus-Amtes (Dr. Josef Wagner)

2.-3. März 2007:

*Die Passion von Georg Philipp Telemann.* Ein Wochenende mit Bibel und Musik (Christine Abart)

10.-14. April 2007:

*Oasentage: Biblische Kurzexerzitien zum Buch Jona* (Annemarie Kneissl-Metz, Dr. Josef Wager)

Anmeldung: Haus St. Rupert, Rupprechtstr. 6, 83278

Traunstein, Tel. 0861-9890-0, Fax 0861-9890-117;

E-Mail: info@sankt-rupert.de

### ■ Freising

12.-16. März 2007:

„Wie kann der ‘liebe Gott’ Menschen so leiden lassen?“

Die Welt der Leiden und die Frage nach Gott und an Gott – Bibeltheologische Fortbildung (Dr. Klaus Fischer)

16.-19. April 2007:

„Siehe, ich komme bald ...“ (*Offb* 22, 12) Sonntagstexte der Osterzeit im Lesejahr C

(Dr. Reinhold Reck)

7.-11. Mai 2007:

*Neues aus Theologie und Pastoral* (Prof. Dr. Sabine

Bieberstein, Prof. Dr. Christoph Böttigheimer, Prof. DDr. Paul M. Zulehner)

Anmeldung: Institut für Theologische und Pastorale Fortbildung, Domberg 27, 85354 Freising, Tel. 08161-181-2222, Fax 08161-181-2187; E-Mail: Institut@TheologischeFortbildung.de

### ■ Kloster Reute/Bad Waldsee

2.-5. April 2007:

*Mein Angesicht wird mit dir gehen.* Gottes Angesicht in unserem Leben. Biblische Exerzitien (Dipl.-Theol. Anneliese Hecht)

Anmeldung: Kloster Reute Tel. 07524-708-211 oder bei A. Hecht, Tel. 0711/619 20-67

### ■ Köln

28. April 2007:

*Weggeschichten des Lukas.* Hinführungen zum Evangelisten des Lesejahres

(Dr. Gunther Fleischer) Anmeldung: Erzb. Bibel- und Liturgieschule, Marzellenstr. 26, 50668 Köln, Tel. 0221-1642-7000, Fax 0221-1642-7005; E-Mail: gunther.fleischer@erzbistum-

koeln.de

### ■ Mülheim an der Ruhr

28.-29. April 2007:

„Ich bin der Herr, Dein Arzt“ (Ex 15,26). Heil und Heilung im Neuen Testament. Bibeltagung (Prof. Dr. Bernhard Kollmann, Dr. Karl-Georg Reploh)

Anmeldung: „Die Wolfsburg“, Katholische Akademie des Bistums Essen, Falkenweg 6, 45478 Mülheim an der Ruhr, Tel. 0208-9991-9205, Fax 0208-9991-9110; E-Mail: dirk.ansorge@bistum-essen.de

### ■ Georgsmarienhütte

3. Mai 2007:

*Zur Freiheit berufen.* Mit biblischen Erzählfiguren der Botschaft des Paulus auf der Spur (Monika Spieker, Dr. Uta Zwingenberger)

4.-6. Mai 2007:

*Die Bibel LESEN.*

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

5. Mai 2007:

*Lesen im Gottesdienst – Grundkurs.* Studientag für Lektor(inn)en (Michael Prior, Dr. Uta Zwingenberger) Anmeldung: Haus Ohrbeck, Am Boberg 10, 49124 Georgsmarienhütte, Tel. 05401-336-0, Fax 05401-336-66; E-Mail: info@haus-ohrbeck.de

### ■ Willebadessen

9.-11. März 2007:

*Auferstehungsglaube im Alten Testament.* Bibeltheologische Frauentagung (Prof. Dr. Frank-Lothar Hossfeld)

Anmeldung: DIE HEGGE, Christliches Bildungswerk Niesen, 34439 Willebadessen, Tel. 05644-400 und 700, Fax 05644-8519; E-Mail: bildungswerk@die-hegge.de

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

# Studienbegegnungsreisen

Als Spezialveranstalter für kulturell anspruchsvolle Studienreisen bieten wir Ihnen in unserem **Jahreskataloge 2007** Reiseziele in die ganze Welt an. Ob Sie bekannte Kulturen in Europa neu erleben oder unbekannte im Fernen Osten entdecken wollen – wir machen es Ihnen möglich!

Unsere **Studien-Kreuzfahrten 2007** führen Sie zur „Adria – einem Meer, voll von Geschichte(n)“ oder zeigen Ihnen die „Metropolen der Ostsee“. Weiter führen unsere Flusskreuzfahrten Sie auf dem Dnjepr zum Schwarzen Meer, auf Grachten und Kanälen durch Holland, nach Frankreich auf Rhône und Saône, sowie auf Oder, Elbe, Mosel und Rhein.

Wir 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](mailto:info@biblische-reisen.de) · [www.biblische-reisen.de](http://www.biblische-reisen.de)



**Biblische  
Reisen**