Die Teilkopie des zweibändigen Werks „Zugänge zu biblischen Texten“ (des Alten und Neuen Testaments) enthält die von Hans Zirker verfassten Anteile.

Methodisch reflektiert leiten sie anhand ausgewählter Texte zu strukturaler Lektüre an, besonders im Blick auf den Religionsunterricht.

Die Texte wurden in diesem Dokument zusammengefügt, die Auszüge stammen aus:

Zugänge zu biblischen Texten: eine Lesehilfe zur Bibel für die Grundschule. Altes Testament / Beiträge von Hans Zirker ... - 1. Aufl.
Düsseldorf: Patmos Verlag, 1981. ISBN 3-491-78014-4

Zugänge zu biblischen Texten: eine Lesehilfe zur Bibel für die Grundschule. Neues Testament / Beiträge von Hans Zirker ... - 2. Aufl.
Düsseldorf: Patmos Verlag, 1986. ISBN 3-491-78013-6

ZUGÄNGE ZU BIBLISCHEN TEXTEN

Eine Lesehilfe zur Bibel
für die Grundschule

Altes Testament

Beiträge von
Hans Zirker, Georg Hilger, Tullio Aurelio,
Hermann-Josef Perrar

Ausgabe der Anteile von Hans Zirker
mit Inhaltsverzeichnis und Vorwort

PATMOS

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek
Zugänge zu biblischen Texten: e. Lesehilfe
zur Bibel für die Grundschule /
erarb. von Hans Zirker . . . – Düsseldorf: Patmos Verlag
NE: Zirker, Hans [Mitverf.]
Altes Testament / Beitr. von Hans Zirker . . . –
1. Aufl. – 1981.
ISBN 3-491-78014-4

© 1981 Patmos Verlag Düsseldorf
Alle Rechte vorbehalten
1. Auflage 1981
Umschlagentwurf: Ralf Rudolph
Satz: Genreith + Gerards, Kaarst
Druck u. Bindung: Bercker GmbH, Kevelaer
ISBN 3-491-78014-4

Inhalt

Verzeichnis der Texte der „Bibel für die Grundschule“ 9

Vorwort *(H. Zirker)* 11

Die Urgeschichte *(T. Aurelio)* 13

Gott erschafft Himmel und Erde (Gen 1,1-2,4a: Nr. 1-4) 22
Lob des Schöpfers (Ps 104: Nr. 5) 29
Die Erschaffung des Menschen und seine Sünde (Gen 2,4a-3,25: Nr. 6-10) 31
Kain und Abel (Gen 4,1-16: Nr. 11) 39
Die Sintflut und der Bund Gottes mit Noach (Gen 6,1-9,16:Nr. 12-14) 43
Der Turmbau zu Babel (Gen 11,1-9: Nr. 15) 48

Die Vätergeschichten *(H.-J. Perrar)* 53

Die Abraham-Geschichten 60

Gott gibt Abraham seine Verheißungen (Gen 12,1-8: Nr. 16) 63
Abraham und Lot (Gen 13,5-12.14-18: Nr. 17) 68
Melchisedek segnet Abraham (Gen 14: Nr. 18) 71
Gott schließt einen Bund mit Abraham (Gen 17,1-22: Nr. 19) 74
Gott weilt zu Gast bei Abraham (Gen 18,1-10.12-15: Nr. 20) 77
Abraham bittet für die Stadt Sodom (Gen 18,16-33: Nr. 21) 80
Gottes Gericht über Sodom (Gen 19,1-28: Nr. 22) 83
Gott prüft Abraham (Gen 21,1-4; 22,1-19: Nr. 23) 87

Die Jakob-Esau-Geschichten 91

Esau und Jakob (Gen 25,20-41: Nr. 24) 93
Jakobs Flucht und Gottes Verheißung (Gen 28,11-19: Nr. 25) 95

Die Josefsgeschichten 98

Josef und seine Brüder (Gen 37,1-36: Nr. 26) 102
Josefs Aufstieg in Ägypten (Gen 39,1-41,57: Nr. 27-30) 106
Die Versöhnung zwischen Josef und seinen Brüdern
(Gen 42,1-47,12: Nr. 31-33) 110
Jakob segnet die beiden Söhne Josefs (Gen 48,1-50,1: Nr. 34) 117

Josef vergibt seinen Brüdern (Gen 50,14-26: Nr. 36) 117
Der Herr ist mein Hirt (Ps 23: Nr. 35) 120
Der Hüter Israels (Ps 121: Nr. 37) 120

Der Auszug aus Ägypten *(G. Hilger)* 123

Die Israeliten werden unterdrückt (Ex 1,8-17.22: Nr. 38) 133
Gott ist mit Mose (Ex 2,1-21: Nr. 39) 136
Gott offenbart sich Mose am Horeb (Ex 3,1-8.10-15: Nr. 40) 142
Die Israeliten feiern das Fest ihrer Erlösung
(Ex 12,1-8.11-13: Nr. 41) 146
Der Pharao verfolgt die Israeliten (Ex 13,18-22: 42) 150
Gott rettet die Israeliten (Ex 14,5-11.13-31: Nr. 43) 150
Dank für die Erlösung (Ps 124: Nr. 44) 155
Brot vom Himmel (Ex 16-1-4.12-15: Nr. 45) 156
Wasser aus dem Felsen (Ex 17,1.3-7: Nr. 46) 160
Mose betet für die Israeliten (Ex 17,8-13.15: Nr. 47) 161
Gott begegnet den Israeliten am Sinai (Ex 19,1-9.16-19: Nr. 48) 164
Gott gibt seinem Volk die Zehn Gebote
(Ex 20,1-16; Dtn 5,15-23: Nr. 49) 170
Die Israeliten brechen den Bund (Ex 32,1-34; 34,1-29: Nr. 50) 178

Der Einzug in das Land Kanaan 185

Die Kundschafter in Jericho (Jos 1,1-3; 2,1-24: Nr. 51) 185
Die Israeliten ziehen durch den Jordan (Jos 3,1-16; 6,1-25: Nr. 52) 189
Das Volk bekennt sich zu seinem Gott (Jos 24,1-25: Nr. 53) 192

Die Richter 195

Israels Abfall, Not und Errettung (Ri 2,6-16: Nr. 54) 195
Gideon wird vom Herrn gerufen (Ri 6,11-14: Nr. 55) 199
Der Sieg über die Midianiter (Ri 6,33-35; 7,1-23; 8,22-28: Nr. 56) 203

Die ersten Könige *(H. Zirker)* 209

Gott beruft Samuel (1 Sam 2,11-19; 3; 4: Nr. 57) 218
Das Volk verlangt einen König (1 Sam 8,1-22: Nr. 58) 222
Saul kommt zum Propheten Samuel (1 Sam 9,1-22: Nr. 59) 226
Saul wird zum König gesalbt (1 Sam 9,25; 12,2: Nr. 60) 226
Saul wird von Gott verworfen (1 Sam 13,5-14; 15,22-23: Nr. 61) 227
David wird von Samuel zum König gesalbt (1 Sam 16,1.4-13: Nr. 62) 230
Erfolg und Aufstieg Davids (1 Sam 16-30; 2 Sam 1-6: Nr. 63-66) 232
Gottes Verheißungen an David (2 Sam 7,1–29: Nr. 69) 234
Davids Sünde und Buße (2 Sam 11,1-27; 12-1-25: Nr. 67) 237
Bekenntnis und Vergebung (Ps 32,1-11; Nr. 68) 239

Die Erzählungen von Salomon (1 Kön 3-11: Nr. 70-72) 242
Salomos Reich zerfällt (1 Kön 12,1-33: Nr. 73) 243

Die Propheten *(H. Zirker)* 245

Elija und Elischa 245

Das Gottesgericht auf dem Karmel
(1 Kön 16,29-33; 17,1-7; 18,1-45: Nr. 74) 245
Der Herr offenbart sich dem Elija (1 Kön 19,1-18: Nr. 75) 250
Der Prophet Elischa heilt den Syrer Naaman
(1 Kön 19,19-21; 2 Kön 5,1-16: Nr. 76) 254

Jesaja und Jeremia 255

Jesaja wird zum Propheten berufen (Jes 6,1-8: Nr. 77) 255
Weissagungen des Propheten Jesaja
(2 Kön 16,1-8; Jes 7,1-14: Nr. 78-79) 260
Der Prophet Jeremia (Jer 1; 7; 26; 31; 37; 38: Nr. 80-84) 266

Strafe und Rettung von Gott *(H. Zirker)* 275

Die Verbannung des Gottesvolkes (2 Chr 36,14-21: Nr. 85) 275
Klage an den Strömen Babels (Ps 137,1-6: Nr. 86) 278
Die Heimkehr des Gottesvolkes (Esr 1,1-11; 5,14-16; 6,8-22: Nr. 87) ... 281

Das Buch Tobit *(G. Hilger)* 285

Einführung 285
Tobit wird verbannt (Tob 1,1-20: Nr. 88) 293
Tobit erblindet (Tob 2,1-14; 3,1-6: Nr. 89) 294
Tobit schickt seinen Sohn nach Medien
(Tob 4,1-20; 5,1-23; 6,1-9: Nr. 90) 296
Tobias heiratet seine Verwandte Sara (Tob 6,10-19; 7,1-19: Nr. 91) 297
Rafael und Tobias reisen heim (Tob 9,1-11; 11,1-19: Nr. 92) 298
Rafael gibt sich zu erkennen (Tob 12,1-22: Nr. 93) 299

Die Erzählungen aus dem Buch Daniel 301
(H. Zirker)

Daniel und seine Freunde in Babel (Dan 1; 3: Nr. 94-96) 301

Vereinzelte Texte von Hoffnung
und Rettung *(H. Zirker)* 307

Die Juden leben und leiden unter Fremdherrschaft
(2 Makk 6,18-30: Nr. 97) 307

Verzeichnis der Texte der „Bibel für die Grundschule“

„Bibel für die Grundschule“ Nummer	Seite in diesem Buch	„Bibel für die Grundschule“ Nummer	Seite in diesem Buch	„Bibel für die Grundschule“ Nummer	Seite in diesem Buch
1	22	34	117	67	237
2	22	35	120	68	239
3	22	36	117	69	234
4	22	37	120	70	242
5	29	38	133	71	242
6	31	39	136	72	242
7	31	40	142	73	243
8	31	41	146	74	245
9	31	42	150	75	250
10	31	43	150	76	254
11	39	44	155	77	255
12	43	45	156	78	260
13	43	46	160	79	260
14	43	47	161	80	260
15	48	48	164	81	266
16	63	49	170	82	266
17	68	50	178	83	266
18	71	51	185	84	266
19	74	52	189	85	275
20	77	53	192	86	278
21	80	54	195	87	281
22	83	55	199	88	293
23	87	56	203	89	294
24	93	57	213	90	296
25	95	58	222	91	297
26	102	59	226	92	298
27	106	60	226	93	299
28	106	61	227	94	301
29	106	62	230	95	301
30	106	63	232	96	301
31	110	64	232	97	307
32	110	65	232	98	310
33	110	66	232	99	

Vorwort

Dieses Buch wird im Untertitel absichtsvoll „eine Lesehilfe" genannt – und nicht etwa „Kommentar". Es kann ihm nicht darum gehen, alle Texte gleichermaßen detailliert und umfassend zu erläutern. Seine wesentliche Absicht ist es vielmehr, den Leser zu eigenständiger und weiterreichender Lektüre anzuregen. Deshalb ist es unbedingt erforderlich, die *methodische Einführung* im Blick zu behalten, die in den Band „Neues Testament" (S. 17ff) aufgenommen ist. Sie weist einen Weg, auf dem man leicht einen differenzierten Zugang zu den biblischen Texten finden kann. Doch nicht bei jedem der folgenden Auslegungsbeispiele wird dieser Weg gleich intensiv, gelassen und ausführlich gegangen. Die Unterschiede sind aber zu verantworten, wenn man die Zielsetzung mitsieht: dem Leser seine eigene Lektüre nicht schon fertig zuzubereiten, sondern sie ihm methodisch zu eröffnen.

In dem Band zum Neuen Testament findet man darüber hinaus noch eine Würdigung der „Bibel für die Grundschule" als ganzer (S. 11ff) und eine Zuordnung ihrer Texte zum „Zielfelderplan Primarstufe" (S. 317ff).

Die ersten Könige

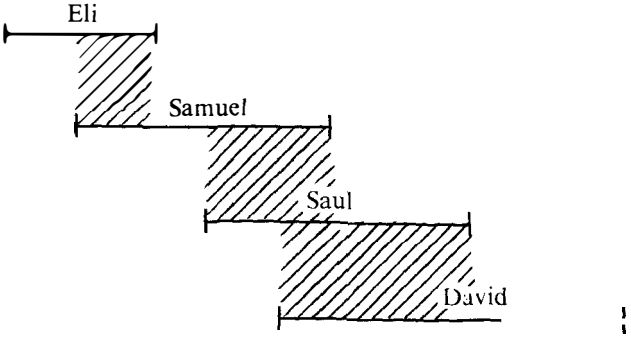
Die Geschichte von den Königen Israels ist in der Bibel mit den vorausgehenden Erzählungen so verwoben, daß man unsicher sein kann, wo man mit ihr anfangen soll. Wenn wir hier nicht mit dem ersten König – Saul –, sondern schon mit Samuel einsetzen, dann hat dies seinen guten Grund: er ist die entscheidende Figur am Anfang dieser Geschichte; durch ihn wird von vornherein deutlich, auf welchem Fundament das Königtum (und mit ihm das ganze Volk) seinen Bestand haben soll.

Am Ende steht bei unserem Überblick der Zerfall des einen Königtums für das ganze Volk Israel nach dem Tode Salomos. Die biblischen Erzählungen gehen hier zwar noch weiter; aber in ihnen fügt sich nicht mehr zusammen, was zerbrochen ist.

Strukturen des Textes

Verlauf

Naheliegende Gliederungspunkte unserer Geschichte sind der Beginn und das Ende der jeweiligen Königsherrschaft von Saul, David und Salomo. Aber damit erhalten wir keine kontinuierliche Linie. Der eine betritt nicht erst dann die Bühne, wenn der andere sie verlassen hat; die Berufung des einen erfolgt nicht erst nach dem Tode des anderen. Die Geschichte des Königtums setzt ihre Hauptakteure in spannungsvolle Beziehungen zueinander.



Dies trifft sogar schon für die vorausgehenden Erzählungen um Samuel zu. Seine Berufung zum Priester und Propheten ist gekoppelt mit der Verwerfung der Familie Elis, bei dem er am Tempel zu Schilo Dienst tat.

Die Geschichte ist eine Abfolge von Erwählungen, in der sich der jeweils Erwählte angesichts der vorausgehenden Verfehlungen bewähren soll. Jeder Neuanfang – wie er in eigener Weise mit Samuel, Saul, David, Salomo und den beiden folgenden Königen gesetzt wird – geschieht auf dem Hintergrund erfahrener Unzuverlässigkeit. Die Geschichte der Könige verläuft nicht nach einem natürlichen Auf- und Abstieg; der Niedergang von Herrschaft ist kein naheliegender Verschleiß, sondern von Versagen geprägt.

a) *Samuel wird berufen,* damit er Priester, Prophet und politischer Führer in einem sei. Er hat dem Volk das helfende, fordernde und richtende Wort Gottes mitzuteilen. Glaubwürdigkeit und Recht sollten wieder vom Tempel zu Schilo und den anderen Orten, an denen Samuel wirkt, ausgehen. (1 Sam 3: Nr. 57).

b) Aber sein Bemühen erfährt *Widerstand: das Volk* sieht in der gegebenen Gemeinschaftsordnung nicht genügend Stabilität und verlangt einen *König als Herrscher* (1 Sam 8: Nr. 58). Bezeichnenderweise bringt dies der Erzähler damit in Verbindung, daß auch die beiden Söhne Samuels, wie zuvor schon die Elis, das Recht in Unrecht verkehren. Samuel muß erfahren, daß er mit dem Versagen seiner Familie eine politische Bewegung fördert, die ihm selbst widerwärtig war.

Er wird genötigt, einen Herrscher einzusetzen, „wie es bei allen Völkern ist" (8,5). Für den Erzähler ist damit die *Grundlegung des Königtums* zugleich eine *Geringschätzung Gottes* („Ich soll nicht mehr der König sein", 8,7). Die *Zwiespältigkeit gegenüber dem Königtum* wird hier zurückgeführt bis in die Rede Gottes: er fordert Samuel auf, daß er dem Willen des Volkes entspreche und einen König einsetze; zugleich verurteilt er dies als ein abwegiges Unternehmen, das letztlich die Unfreiheit und Ungerechtigkeit vermehre.

Aber dies wiederum ist nur der düstere Hintergrund der lichtvolleren Erzählung von der Salbung Sauls, die nachfolgt. (Inwieweit damit der Erzähler Überlieferungen unterschiedlicher Herkunft und Tendenz aufgreift und zusammenfügt, sei hier dahingestellt).

c) Nach 1 Sam 9; 10,1-16 (Nr. 59 und 60, 1. Abschnitt) geht die *Erwählung Sauls* ganz *von Samuel (und damit von Gott)* aus: weder das Volk noch gar Saul selbst tragen dazu irgendetwas bei. Das Königtum beruht letztlich nicht auf dem Willen und Planen der Menschen. Für den Erzähler ist es nicht ihr Werk, wenn hier in der Geschichte ein Neuanfang gesetzt wird.

Spannungsvoll dazu steht in 1 Sam 10,17-27 die *Wahl Sauls* durch *das Los;* ein Verfahren, bei dem er erst erneut aus den Stämmen Israels herausgesucht werden muß. Die „Bibel für die Grundschule" läßt diesen Abschnitt aus und umgeht damit die Frage, wie sich diese beiden Abschnitte miteinander vertragen.

Auf eine dritte Weise wird uns in 1 Sam 11 (in Nr. 60, 2. Hälfte, sehr gerafft) der Anfang des Königtums erzählt: hier geht *der Einsetzung* Sauls zum König *durch das Volk* seine eigene rettende Tat (der Sieg über die feindlichen Ammoniter) voraus. Für den in der Bibel vorliegenden Erzählzusammenhang kann dies jedoch nur eine *„Erneuerung" der ursprünglichen Erwählung* sein, die von Gott ausging. (In diesem Sinne heißt es auch in der „Bibel für die Grundschule", daß das Volk Saul nur als König „bestätigte", obwohl 1 Sam 11,15 ausdrücklich sagt, daß das Volk ihn in Gilgal zum König „machte").

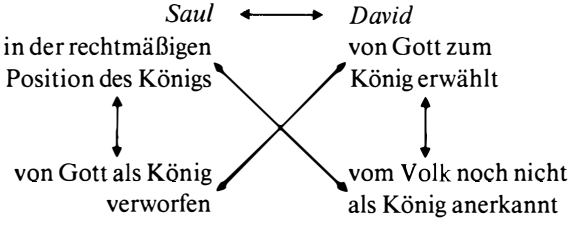
1. Samuels Initiative
2. Wahl durch das Los } Sauls Königtum
3. Einsetzung durch das Volk

d) In den Erzählungen von Saul liegen Erwählung und Verwerfung unmittelbar beieinander. Es wird ihm keine Zeit gelassen, erst zu lernen, wie sich ein König in Israel verhalten müsse. Gleich beim ersten Versuch, so wie die Könige in den umliegenden Völkern auch priesterliche Rechte zu beanspruchen (nämlich Opfer darzubringen), wird ihm die *Überschreitung seiner zugewiesenen Macht* als verhängnisvoller Fehler vorgehalten: „Jetzt aber wird deine Herrschaft nicht bestehen bleiben" (1 Sam 13,14 : Nr. 61).

Damit ist im Grunde seine Geschichte schon beendet, bevor sie richtig angefangen hat. Zwar erzählt die Bibel anschließend noch manches von ihm, aber sein politisches Schicksal ist in dieser Sicht für ihn besiegelt.

e) Lange vor Sauls letzter Niederlage und seinem Tod (1 Sam 31) wird bereits in der Geschichte Israels ein neuer Anfang gesetzt: *David wird zum König gesalbt* (1 Sam 16: Nr. 62). Auch hier wird die Erzählung wieder so erzählt, daß sie allein von Gott hergeleitet werden kann. Samuel führt nur dessen Willen aus, ohne daß er eigene Erwägungen ins Spiel brächte.

Damit ist im Aufbau der Geschichte eine besonders spannungsvolle Situation erreicht: Zwei durch den Propheten zum König Gesalbte stehen neben- und gegeneinander in der Geschichte; der eine hat noch die äußere Macht, aber er ist bereits durch das richtende Wort Samuels verworfen, der andere hat die Zukunft zugesagt, aber hat im Volk noch nicht die Herrschaftsposition.



f) Der Erzähler steigert diese Konstellation noch dadurch, daß er den bereits erwählten *David als „Waffenträger" und Vertrauten Sauls* an den Königshof bringen läßt. Es ist weit mehr als eine Idylle wenn es hier heißt: „Saul gewann ihn sehr lieb." (1 Sam 16,21: Nr. 63). Der Verlauf der Geschichte des Volkes und die zwischenmenschlichen Beziehungen zweier Einzelner sind hier tragisch miteinander verknotet. Saul ist nicht nur verworfen, sondern kann auch seine nächste Umgebung nicht durchschauen. David dagegen muß um die hintergründigen Verhältnisse wissen, kann sie aber nicht offenlegen.

g) Je mehr im folgenden David an öffentlichem Ansehen und Macht gewinnt, desto größer wird der Abstand zwischen ihm und Saul. Der Sieg Davids über Goliat und die Philister insgesamt (1 Sam 17;18,5-9: Nr. 63 und Nr. 64, 2. Abschnitt) verschafft ihm im Volk eine *Anerkennung,* die der herrschende König als *Beeinträchtigung* seiner Macht empfinden muß. Die Schulbibel scheut vermutlich den Eindruck der Aggressivität, wenn sie das bezeichnende Lied nicht zitiert, das auf den Straßen gesungen wird: „Saul hat Tausend erschlagen, David aber Zehntausend" (1 Sam 18,7).

Zwar muß bei dieser *Rivalität* David fliehen, aber der zunehmend Isolierte ist dennoch Saul; sogar sein Sohn Jonathan steht auf der Seite des Gegners.

Was die Bibel bis 1 Sam 31 noch von Saul an Vergehen und Erfolgen zu berichten weiß, kann die Schulbibel übergehen, ohne den Verlauf der Geschichte zu verzeichnen. Für das Verständnis des Königtums in Israel bedeutsam ist jedoch das Verhalten Davids gegenüber Saul, wie es in diesen Kapiteln erzählt wird: er verzichtet auf jede Möglichkeit, gewaltsam den zum König Gesalbten zu entmachten (vgl. 1 Sam 24; 26). Damit stärkt er jetzt bereits seine eigene zukünftige Position. In der Schulbibel wird diese Einstellung nur in der Klage Davids über den Tod Sauls (Nr. 65) angedeutet.

h) Wenige Ereignisschritte bringen nun David endgültig zum Königtum über das Volk: zunächst wird er in Hebron zum König über den Stamm Juda gesalbt (2 Sam 2,1-4); dann wird der Sohn Sauls Ischbaal, der noch von den nördlichen Stämmen als Herrscher über Israel anerkannt worden war, entmachtet; damit hat David auch die Zustimmung des größeren Teil des Volkes (2 Sam 4); schließlich erobert David Jerusalem (1Sam 5: Nr. 65) und macht diese Stadt, die außerhalb aller rivalisierenden Stammesansprüche liegt, zum kultischen und politischen Mittelpunkt des Volkes (Überführung der Bundeslade 2 Sam 6: Nr. 66). Damit hat die Geschichte den Stand erreicht, an dem in Zukunft alle Könige gemessen werden.

i) Die Gegenwart wird aber noch überboten von der *Verheißung des Propheten,* die dem Haus Davids bleibende Dauer verspricht: „Dein Thron wird in Ewigkeit fest stehen" (2 Sam 7,16: Nr. 69).

An dieser Stelle hat die „Bibel für die Grundschule" den Verlauf der Geschichte bedenklich verändert, in dem sie die Geschichte Davids mit

Batseba vor der Verheißung Natans erzählt und damit erstens den Zusammenhang zwischen der Errichtung des Königtums in Jerusalem und der prophetischen Zusage auseinanderreißt und zweitens das von David getane Unrecht verharmlost, da sich ihm ungetrübt das lichtvolle Wort des Propheten anschließt. So wird Davids Untat nur zur beiläufigen Episode, die durch seine Buße wieder schlechthin bereinigt zu sein scheint.

j) In der biblischen Erzählfolge leitet dagegen die verbrecherische Affäre mit Batseba (David veranlaßt die Tötung ihres Mannes) den *Niedergang der Herrschaft Davids* ein („Von jetzt an soll das Schwert nie mehr von deinem Haus weichen", 2 Sam 12,10):

1. Der erstgeborene Sohn Davids, dem die Thronnachfolge zustünde, *Amnon,* wird von seinem Halbbruder Abschalom getötet, weil er dessen Schwester vergewaltigte (2 Sam 13);

2. *Abschalom* selbst lehnt sich gegen seinen Vater auf, zwingt diesen aus Jerusalem zu fliehen, wird aber letzten Endes selbst besiegt und getötet (2 Sam 15 – 19);

3. *die Nordstämme* versuchen, sich der Herrschaft Davids zu entziehen (der Aufstand Schebas 2 Sam 20);

4. beim unmittelbaren Kampf um die Nachfolge Davids entbrennt der Streit zwischen *Adonija und Salomo;* der nachgeborene Salomo siegt dabei über seinen älteren Bruder (und bringt ihn letztlich nach dem Tod Davids sogar um – 1 Kön 1 und 2).

Man kann mit dem Verweis auf die Schuljahre, für die die „Bibel für die Grundschule" gedacht ist, rechtfertigen, daß eine derartig intrigante und gewaltsame Geschichte ausgespart wird, sollte dann aber auch sehen, wie weit man sich von dem in der Bibel erzählten Verlauf der Ereignisse entfernt. Wenigstens der harmonische Übergang von „Gottes Verheißungen an David" (Nr. 69) zu Salomos Nachfolge im Königtum (Nr. 70) hätte durch die richtige Einordnung der Batseba-Erzählung vermieden werden können.

k) Die *Geschichte Salomos* ist aufs engste mit dem vorausgehenden Unheil verbunden, denn er ist einerseits ein Sohn Batsebas, andererseits aber gerade auf diesem Hintergrund ein Zeichen der Versöhnung, denn er hat bereits als Kind vom Propheten Natan den Beinamen „Liebling des Herrn" bekommen (2 Sam 12,25: Nr. 67) – ein im Zusammenhang der Erzählungen von der Nachfolge Davids bedeutsames Moment: Salomo ist der von Anfang an besonders Ausgezeichnete. Dementsprechend setzt sich Natan, als die Auseinandersetzungen brisant werden, für ihn ein.

In gewissem Sinn übertrifft Salomo seinen Vater David noch an Ausstrahlungskraft: seine Weisheit wird über die Grenzen des Landes hinaus berühmt; er baut Gott – aber damit auch dem Volk und sich selbst – einen prachtvollen Tempel.

Doch trägt er auch zur *Zerrüttung der Gemeinschaft* bei: er gibt in seinem Lande dem Kult fremder Götter Raum. Für den Erzähler ist dies der Grund dafür, daß äußere und innere Feinde der Herrschaft Salomos

erstarken; sogar ein Prophet, Ahija aus Schilo, steht gegen ihn auf und leitet den Zerfall des Reiches ein (1 Kön 11 : Nr. 72).
l) Dem Sohne Salomos, *Rehabeam,* gelingt es nicht mehr, nach dem Tod seines Vater, die Anerkennung aller Stämme als König zu erhalten. Das Reich fällt endgültig auseinander; die Nordstämme erwählen sich einen eigenen König: *Jerobeam,* der schon zu Salomos Lebzeiten einen Aufstand gewagt hatte. Damit ist das *errichtete Fundament des Zusammenhalts zerbrochen*. Die Könige konnten die in sie gesetzten Erwartungen nicht erfüllen.

Die Zeit

Um eine Erzählung von den Königen Israels richtig zu verstehen, braucht man einen etwas längeren Atem als für eine bloße Anekdote. Wir werden in einen *Zusammenhang von Generationen* versetzt (Erwählung Sauls ca. 1020 v. Chr., Tod Salomos 931); wir müssen beim einzelnen Ereignis vorausschauen, was später daraus wird, und zurückschauen, was ihm vorausgegangen ist. Wer diese weitgreifende Abfolge auflöst, erhält nur einzelne Episoden, die vielleicht noch irgendwie spannend sind, aber bei einer weiterreichenden Besprechung leicht in oberflächlich belehrende, vor allem moralisierende Nutzanwendungen abgleiten.
Außerdem könnte man bei einer Beschränkung auf die kleinen Erzählabschnitte, wie sie die „Bibel für die Grundschule" durch ihre Zwischenüberschriften bildet, nicht mehr sehen, daß es sich hier um die Geschichte eines Volkes handelt. Der Blick wäre zu sehr auf die jeweils agierenden Einzelpersonen bezogen. Die hoffnungsvollen und enttäuschenden Konsequenzen reichen jedoch weit über diese hinaus.

Der Raum

Die Geschichte der Könige Israels verlangt nicht nur – unvermeidlich – Schauplätze; vielmehr spielen bestimmte Punkte und Gegenden des Landes für das Geschehen eine entscheidende Rolle:

Das ist einmal die Spannung zwischen den *Stämmen im Norden* (die unter dem Sohn Sauls Ischbaal zum ersten Mal – wie auch das ganze Volk – *„Israel"* genannt werden) und denen *im Süden (Juda* – mit Benjamin).
Die Gegenkraft dazu geht von dem *kultischen Zentrum* der Stämme aus, von dem Ort, an dem die Bundeslade steht. Zunächst war dies *Schilo,* ein Ort im Bereich der Nordstämme. (Die „Bibel für die Grundschule" erwähnt aus dem bewegten Geschick der Lade noch eine beiläufige Station: Baala – Nr. 66). Durch David erhält die Bundeslade ihren endgültigen Platz in *Jerusalem* – der entscheidenden Mitte unserer Königsgeschichte.
Auch das Scheitern am Ende ist durch kultische Orte markiert: dem Zentrum Jerusalem setzt Jerobeam für seine Nordstämme zwei Tempel entgegen, einen

an der nördlichen Grenze in *Dan* und einen weitern im Süden an der Grenze zu Juda in *Bet-El.*

Aus der Fülle der Orte dieses Landes, die die Königsgeschichte der biblischen Bücher nennt, hat die „Bibel für die Grundschule" nur einige wenige vermerkt, die mit der Biographie ihrer Hauptperson verbunden sind:

Rama, der Wohnsitz Samuels im Gebirge Efraim; *Gilgal,* wo Saul zum König proklamiert wurde; und das *Gebirge Gilboa,* den Ort seiner tödlichen Niederlage; den Geburtsort Davids, *Betlehem* und *Hebron,* wo er seine erste Residenz hatte; das Heiligtum *Gibeon,* in dem sich Gott Salomo offenbarte; *Sichem,* wo sich der Streit um die Nachfolge Salomos entscheidet. Wenn diese Orte uns heute – vor allem den Schülern – in ihrem Namen und ihrer geographischen Lage zumeist unbekannt sind, so sind sie dadurch für die Erzählungen doch nicht bedeutungslos: sie sind vielmehr Zeichen dafür, daß es sich um reale, wenn auch entlegene Geschichte handelt.

Die Ereignisse verweisen gelegentlich auch *über die Grenzen der israelitischen Stämme hinaus.* Im Zusammenhang *feindlicher Beziehungen* erwähnt die Schulbibel die *Philister,* deren Städte im Küstenstreifen zum Mittelmeer lagen, die *Ammoniter* und ihre Hauptstadt *Rabba* jenseits des Jordans und die *Amalekiter,* die vom Süden her das Land bedrohten. Aber auch *friedliche Außenbeziehungen* kommen zur Sprache, in der Schulbibel nur im Zusammenhang der Geschichte Salomos: die phönizische Handelsstadt *Tyros,* deren König Hiram im Libanon für den Bau des Tempels das Holz schlagen läßt; der südarabische Staat *Saba,* dessen Königin Salomo in Jerusalem aufsucht; *Ägypten,* mit dessen Pharao der König durch seine Heiratspolitik verbunden ist.

Soziale Beziehungen

Wie es für eine derartige Geschichte naheliegt, gibt es hier Mächtige und Machtlose, Freund und Feind, Arme und Reiche. Aber diese Gruppierungen liegen nicht fest; die Positionen verschieben sich im Laufe des Geschehens: der junge Hirte kann König werden; der Herrschende zum Flüchtling; der Anerkannte zum Verworfenen; der Heimatlose zum Herrscher. Eine besondere Stellung nehmen dabei diejenigen ein, die mit prophetischer Autorität den Willen Gottes ansagen, wie Samuel, Natan und Ahija von Schilo. Sie verhindern, daß sich die Machtpositionen selbstherrlich verfestigen.

Bemerkenswert in unserem Geschichtsverlauf ist darüberhinaus die Verknüpfung der privaten Verhältnisse mit denen der großen Politik. So sind etwa die Freundschaft von David und Jonatan und der Ehebruch Davids mit Batseba von erheblichem Gewicht für die Geschichte des Königtums. Es ist hier nicht möglich, das, was zwischen einzelnen Menschen geschieht, als etwas Geringfügiges von den bedeutsamen Ereignissen des Volkes abzuheben.

Gott, der Herr der Geschichte – die Selbständigkeit und Verantwortlichkeit der Menschen

Daß Gott allem Tun der Menschen überlegen ist und letztlich den Lauf der Geschichte bestimmt, ist in der Welt unserer Erzählungen unbestritten. Man wendet sich im kultischen Orakel an ihn, um den günstigen Tag für den Kampf gegen die Feinde zu erkunden (2 Sam 5,19: Nr. 65), man opfert ihm, um Erfolg zu haben (1 Sam 13,9); zu seiner Anerkennung können – nach den Gesetzen des Heiligen Krieges – alles Leben, Hab und Gut der Feinde vernichtet werden (1 Sam 15); er beauftragt seinen Propheten, künftiges Geschick mitzuteilen; von ihm kommt der „böse Geist", der Sauls Leben verdüstert, wie zuvor „der Geist des Herrn" mit ihm war, der von ihm auf David übergegangen ist (1 Sam 16,13 f: Nr. 62 und 63).

Aber dies alles verhindert nicht, daß wir es mit einer Geschichte der Menschen zu tun haben. Sie sind es selbst, die ihre Zukunft gestaltend zu verantworten haben. Die Folge der Ereignisse hat ihre innere Konsequenz nicht nur von Gott her, sondern ebenso durch das menschliche Handeln.

Dies führt sogar so weit, daß in der sogenannten „Geschichte der Thronnachfolge Davids" (2 Sam 7-20; 1 Kön 1; 2) kaum noch unmittelbar von Gott selbst die Rede ist. Die Darstellung der Ereignisse ist vorherrschend innerweltlich realistisch. Wunder haben hier keinen Platz. Alles, was geschieht, läßt sich aufgrund der geschichtlichen Akteure (zu denen freilich auch der Prophet zählen kann) begreifen. Nur vereinzelte Stellen sprechen von Gottes unvermittelter Beteiligung: Wir erfahren von seinem Mißfallen an Davids Vergehen und von seiner Zuneigung zu Salomo (2 Sam 11,27; 12,24: Nr. 67); von seiner Unterstützung Davids, indem er dessen Feinden einen militärisch unklugen Gedanken nahelegt (2 Sam 17,14).

Ausgeschlossen ist es in dieser Sicht völlig, mit bloßem „Zufall" oder blindem „Schicksal" zu rechnen. Hinter dem, was geschieht, stehen immer verantwortliche Personen. Da zu ihnen auch Gott gehört, finden wir in den Texten nie einfach unsere „profane" Welt mit ihrer Politik.

Werte

Selbstverständlich gibt es Gutes und Böses, Erhabenes und Niedriges, Nützliches und Schädliches, Erfreuliches und Bedauerliches in der Welt unserer Erzählungen. Und im allgemeinen wissen die Menschen (wie der Erzähler), woran sie jeweils sind; denn sie haben eine von Gott gegebene Ordnung, in der feststeht, wann jemand „das Recht zum Unrecht macht" und was ein gottloses Treiben" ist. Das Verwerfliche kann im kultischen Bereich geschehen (die Söhne Elis rauben das Opferfleisch, 1 Sam 2,12 ff: Nr. 57; Saul beansprucht priesterliche Vollmacht, 1 Sam 13,7-14: Nr. 61; Salomo richtet für fremde Götter Heiligtümer ein, 1 Kg 11,1-13: Nr. 72) oder in der Gerichtsbar-

keit (die Söhne Samuels nehmen Bestechungsgelder und mißbrauchen das Recht, 1 Sam 8,2 ff: Nr. 58); in den Ordnungen von Ehe und Familie (David begeht Ehebruch mit Batseba und läßt ihren Mann töten, 2 Sam 11: Nr. 67) oder in der Leitung des Volkes (Rehabeam verlangt ein Unmaß an Steuern und Frondiensten, 1 Kön 12: Nr. 73). Die Weisungen Gottes sind auf den ewigen Bestand der Gemeinschaft in Gerechtigkeit und Frieden ausgerichtet. Dementsprechend verletzt jedes Fehlverhalten sowohl die *Beziehung zu Gott* als auch die *Ordnung und Sicherheit des Volkes*. Eine Trennung zwischen religiösen, individuell-moralischen und politischen Werten ist nicht möglich.
Das *höchste Gut,* das alles andere einschließt, ist *„ein verständiges Herz"*; denn wer dieses besitzt, braucht nicht um langes Leben, Reichtum oder den Tod der Feinde zu bitten: dies alles wird ihm hinzugeschenkt werden (1 Kön 3: Nr. 70).
Mehr als es die „Bibel für die Grundschule" erkennen läßt, kann die Abwehr dessen, was die Gemeinschaft gefährdet, selbst gewaltsam aggressive Züge annehmen. In den Kriegen gegen die Feinde kann es das Gebot Gottes sein: „verschone niemand, töte Männer und Frauen, Kinder und Säuglinge, Rinder und Schafe, Kamele und Esel!" (1 Sam 15,3). Dann wird auch der schuldig, der dieser Forderung – wie Saul – nicht nachkommt. Es geht in solch „Heiligem Krieg" – selbst wenn dies für uns heute anstößig ist – um den Aufbau und den Schutz der Gemeinschaft in einer stabilen Ordnung.

Sicherheiten, Erwartungen, Befürchtungen

Die Geschichte des Königtums ist bewegt; aber einiges steht dennoch unverrückbar fest, nicht aus Naturnotwendigkeit, sondern weil Gott dafür eintritt:
Einmal sind den Menschen *verläßliche Weisungen* für das rechte Handeln gegeben. Wenn sie gegen diese gesetzte Ordnung verstoßen, erfahren sie Konsequenzen. Zweitens können sie Gewißheit aber auch den *prophetischen Verheißungen* entnehmen, die als verbürgtes Wort gelten. Besonders stabil sind diese dann, wenn sie sich nicht vom zukünftigen Handeln der Menschen abhängig machen, sondern *bedingungslos* versprechen: „Dein Haus und deine Herrschaft sollen durch mich ewig bleiben." (2 Sam 7,16: Nr. 69)
Aber so gefestigt ist die Welt nicht insgesamt: wohl wird dem Volk als ganzem und seinem Königtum Bestand gewährt, aber nicht dem Einzelnen, auch nicht jedem Herrscher für sich. Damit bleibt noch viel *Spielraum für katastrophale Ereignisse*. Die Geschichte jedes Königs gibt Anlaß genug, auch für die nachfolgende Zeit noch Schlimmes zu befürchten.

1 Sam 2,11-19; 3; 4 — Nr. 57
Gott beruft Samuel

Naheliegende Verständnisvoraussetzungen

1. Im innerbiblischen Erzählzusammenhang weiß der Leser schon mehr von *Samuel,* wenn er zu dieser Geschichte kommt, als in der „Bibel für die Grundschule". Sie setzt unvermittelt ein „Der junge Samuel . . .", als ob es sich um eine schon vertraute Gestalt handelte. Dieser Anfang kann ein Anstoß sein, nachzulesen, was in der Bibel schon von der Familie, den Umständen der Geburt und der Kindheit Samuels erzählt wird; für das Verständnis unseres Abschnittes ist dies aber nicht unbedingt notwendig. Der Leser kann hier auch nachträglich in eine Erzählfolge einsteigen; er muß dann für sich nach und nach rekonstruieren, was für eine Person dies ist, die ihm so ohne weitere Erläuterung als bekannt vorgestellt wird.

2. Der zweite entscheidende Akteur in dieser Geschichte ist *Gott;* aber der Erzähler bringt ihn insgesamt so zurückhaltend ins Spiel, daß sich der heutige Leser kaum in eine mythische Welt versetzt sieht. Er könnte leicht, wenn er wollte, das ganze Geschehen zwischen Samuel und Gott auf innerseelische Vorgänge (etwa einen Traum) reduzieren.
Doch andererseits bezieht der Erzähler Gott deutlich auf zukünftige Ereignisse; er weiß – hier wie in den folgenden Texten – genau, auf wessen Seite Gott steht und welche Folgen dies hat. So unmittelbar können wir ihn kaum noch als Hintergrund-Akteur mit unserer Welt und Geschichte in Verbindung bringen.

3. Durch die Beschränkung auf einige wenige wesentliche Elemente und durch deren mehrfache Wiederholung legt der Erzähler sein Thema eindeutig fest: die *Beanspruchung* Samuels *zur prophetischen Existenz.* Aber *zwei Gefahren* sind damit noch nicht ausgeräumt: 1. eine *zu individualistische Sicht* des Gottesverhältnisses Samuels, bei der außer acht bliebe, daß diese Berufung ein Stück der Geschichte Israels ist (s. V. 11 – in der „Bibel für die Grundschule" ausgelassen –: „Höre! Ich werde in Israel etwas tun, und jedem, der davon hört, werden die Ohren wehtun"); 2. in Abhängigkeit davon auch eine *Moralisierung der Geschichte* auf Gehorsam hin.

Strukturen des Textes

Raum und Zeit

Das Ereignis findet dort statt, wo die Bundeslade steht, im (ersten) Tempel Israels zu Schilo, damit an auserwählter Stelle. Darüberhinaus wird

aber der Ort des Geschehens hier noch einmal von aller übrigen Welt dadurch abgegrenzt, daß es Nacht ist und die Tempeltüren geschlossen sind. Wir haben damit den größtmöglichen Gegensatz zur Öffentlichkeit.

Wohl steht selbst zu dieser Stunde Samuel noch im Dienst; aber es ist auch für ihn die Zeit der Nachtruhe. Alle Geschäftigkeit des Tages ist ausgeschlossen; alle Gespräche sind verstummt. Wohl ist noch Eli irgendwo in Samuels Nähe; aber jeder ist für sich allein.

Durch diese räumlich-zeitliche Abgrenzung erhält das erzählte Ereignis einen besonders intimen Charakter. Wenn hier Gott an jemanden „herantritt" (V. 10), verstellt nichts seine Nähe oder mindert seine Gegenwart. Beide stehen einander gegenüber wie in einem kleinen, leeren Raum.

Und dennoch ist diese Offenbarungsgeschichte nicht welt- und zeitlos. Die Rede Gottes hat das Unrecht, das die Söhne Elis in Schilo tun, und die Strafe, die deshalb in Zukunft zu erwarten ist, vor Augen. Damit wird der Rahmen einer bloß persönlichen Begegnung zwischen Samuel und Gott in vertraulicher Zweisamkeit gesprengt. Gegen Ende des Textes richtet der Erzähler den Blick gar auf das „ganze Land" (3,20 „ganz Israel, von Dan bis Beerscheba"), in dem das Wort Samuels Gehör findet.

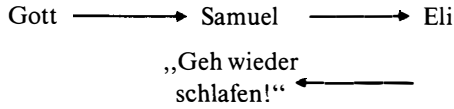
Die Akteure und ihre Beziehungen

(Die „Bibel für die Grundschule" gibt zunächst gerafft einen Einblick in die familiäre Situation Elis; was von dessen Söhnen hier erzählt wird, gehört in die Vorgeschichte, nicht in den unmittelbaren Handlungszusammenhang von 1 Sam 3)

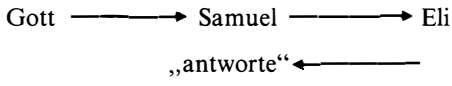
Eli und Samuel stehen Gott als Diener gegenüber; Samuel ist darüberhinaus noch Diener Elis, damit gewissermaßen an unterster Stelle. Dem Gott zugewandten Dienst entspricht nicht gleichermaßen eine erfahrbare Reaktion Gottes: „Worte des Herrn waren damals selten, und es gab kaum Visionen" (3,1). Dies ist die Ausgangslage unserer Erzählung.

Diese Situation wird in unserer Geschichte verändert. Der Vorgang vollzieht sich in mehreren Sequenzen:

1./2. Am Anfang stehen zwei gleichgestaltete *Phasen des Mißverständnisses.* Gott ruft Samuel; dieser wendet sich Eli zu. Damit mißglückt die eröffnete Redesituation:



3. Die dritte Sequenz ist zunächst ganz ähnlich angelegt; doch *Eli begreift* hier, auf wen an diesem Ort zu dieser Zeit Störungen dieser Art zurückgeführt werden müssen. Er weist Samuel *die richtige Reaktion auf den Anruf.*

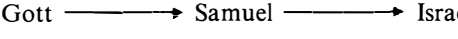


Mit diesen drei Sequenzen ist das hinderliche Mißverständnis ausgeräumt; der Vorgang kann nun von Neuem beginnen – jetzt erfolgversprechend. Deshalb heißt es hier auch eindringlicher: „Da kam der Herr, trat zu ihm und rief wie vorher: . . .“ (V. 10).

4. Nun geht die Wechselrede nur noch zwischen *Gott und Samuel.* Eli (und seine Familie) ist nur noch ihr Gegenstand. Aber auch Samuels Anteil ist nur eine Erklärung, daß er zu hören bereit ist. Dies ergibt noch kein Gespräch. Es bleibt im Grunde bei einem monologischen Gerichtswort Gottes. Samuel kann darauf schweigen; einen ausdrücklichen Auftrag, Gottes Urteil in prophetischer Rede weiterzugeben, hat er nicht erhalten (dementsprechend bewertet der biblische Erzähler das Ereignis nicht so ausdrücklich und eindeutig, wie dies abschließend die Schulbibel tut: „So wurde Samuel in den Dienst Gottes berufen.“) Aber Entscheidendes hat sich verändert: Zuvor wurde der Wille Gottes durch Kult und Priestertum vermittelt; jetzt steht einer in unmittelbarer Beziehung zu Gott, nicht aufgrund seiner sakralen Position, sondern durch Erwählung.

5. Es fällt Eli zu, das Wort zu verlangen, das Samuel mitgeteilt wurde. Dadurch erst wird es aus dem privaten Wissen herausgeholt. Von nun an kann Samuel durch die realen Ereignisse als Empfänger von Gottes Offenbarung bestätigt werden. (Deshalb erwähnt die „Bibel für die Grundschule“ hier bereits das spätere Eintreffen der angekündigten Strafe).

6. Die abschließend skizzierte Situation zeigt deutlich den Unterschied zur Ausgangslage: Eli tritt aus dem Blickfeld; die dominierende Beziehung zwischen Gott und den Menschen ist jetzt umgekehrt und richtet sich über Samuel hinaus an das ganze Volk. So kann eine weiterführende Geschichte beginnen.



Werte

Unser Text äußert sich auf drei Ebenen wertend:

1. im Verhalten *Samuels;* seine vorbehaltlose Bereitschaft macht ihn zum würdigen Adressaten der Mitteilung Gottes;
2. im Urteil *Gottes* gegen die Familie Elis;
3. in der Annahme dieses Urteils durch *Eli* selbst; als Betroffener erkennt er widerspruchslos und uneingeschränkt den Rechtsspruch an.

Damit bestehen hier trotz der unheilvollen Ankündigung keinerlei Dissonanzen. Gott wird als derjenige bejaht, der das Rechte will und auch die Macht hat, es durchzusetzen. Es hält die Welt so zusammen, daß nicht das, was sein soll, und das, was schließlich wirklich geschieht, völlig auseinandergerät.

Innerbiblische Beziehungen

Unsere Erzählung von Samuel steht *neben den anderen Geschichten, in denen Gott jemanden aus seinen bisherigen Lebensumständen herausruft* und ihn in den Dienst seiner geschichtsmächtigen Absichten stellt. So hört sich etwa auch Moses in der Einsamkeit der Wüste beim Namen gerufen und antwortet: „Hier bin ich." (Ex 3,14: Nr. 40). Damit ist der Anfang eines weiterreichenden Geschehens gesetzt, das den Berufenen voll beansprucht (vgl. auch Gen 12: Nr. 16; Jes 6: Nr. 77; Jer 1: Nr. 80; Lk 5,1-11: Nr. 110).

Wir haben mit 1 Sam 3 auch die *Erzählung einer Strafankündigung* vor uns: Gott vernichtet die Zukunft derer, die das Gesetz nicht wahren. Immer wieder ist biblische Geschichte auch derart auf kommendes Unheil ausgerichtet. Der Erzähler entfaltet in seinen Ereignissen die Ordnung, die er in den Weisungen Gottes an Moses und das Volk verpflichtend vorgegeben sieht: „Hiermit lege ich Dir heute das Leben und das Glück, den Tod und das Unglück vor." (Dtn 30,15)

Anschlüsse an die Welt des Lesers

Diese Berufungserzählung ist eine kleine *Geschichte des religiösen Lernens.* Samuel erkennt zunächst die besondere Situation nicht; er begreift den Ruf nur so, wie es ihm die Gewohnheit nahelegte. Erst als er diese aufgibt, kann er den neuen Anspruch erfahren – auch wenn wir nicht mit einem solchen Einbruch Gottes in unsere Wirklichkeit rechnen, muß unser Glaube etwas mit unseren Erfahrungen zu tun haben. Was von uns gefordert ist, kann nicht ein für allemal festliegen (etwa in allgemeingültigen Geboten); was unser Leben für Möglichkeiten enthält, darf uns nicht immer schon ausgemacht sein. Dabei haben wir vor allem zu sehen, daß es herausragende *Verant-*

wortungen gibt, für die auch wir – ohne wunderhafte Ereignisse – nach *Berufungen* Ausschau halten: Menschen werden aufgrund ihrer persönlichen Begabungen sowie der Erfahrungen und Verpflichtungen ihrer Lebensgeschichte für besondere Aufgaben beansprucht.

Die Erzählung von Samuel ist auch eine *Gehorsamsgeschichte;* aber sie reiht sich damit noch nicht in die Menge der Erzählungen von braven Kindern und unterwürfigen Menschen ein. Es geht ihr nicht darum, einen angepaßten Menschen, der für alles brauchbar ist, was von ihm verlangt wird, als Vorbild hinzustellen. Der Gehorsam, der sich an den Ansprüchen Gottes ausrichtet, verleiht vielmehr Eigenständigkeit und Macht gegenüber den Ansprüchen der Menschen.

1 Sam 8,1-22 Nr. 58
Das Volk verlangt einen König

Naheliegende Verständnisvoraussetzung

Das hier erzählte Geschehen erfährt in seiner Mitte durch Gott selbst eine entscheidende Auslegung: das Volk verwirft seinen Gott. Damit ist das Ereignis für den Leser zunächst eindeutig qualifiziert. Eine differenziertere Lektüre wird jedoch gegen eine ausschließlich düstere Einfärbung des Bildes angehen müssen. Die Erzählung ist vielschichtiger.

Strukturen des Textes

Der bedeutende Ort

Die Stelle, an der sich unser Ereignis abspielt, ist in doppelter Hinsicht ausgezeichnet: einmal als Wohnort Samuels, Richter in Israel, zum anderen jetzt darüberhinaus auch noch als Treffpunkt der Stämme. Der Ort könnte überall im Land liegen, er wäre in diesem Augenblick ein Zentrum. Was sich hier ereignet, kann mehr als nur lokale Bedeutung erhalten.

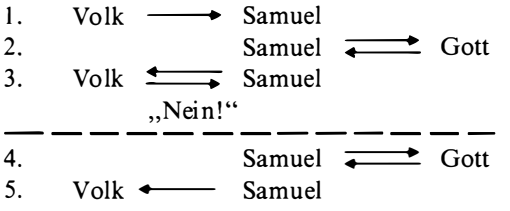
Die Zeit: Die geschichtliche Zäsur

Welche Zeit das Geschehen in Anspruch nahm – ob nur einige Stunden, einen Tag oder gar mehrere Tage –, bleibt in der Erzählung unbestimmt. Nicht

die Dauer ist entscheidend, sondern der Einschnitt zwischen Vergangenheit und Zukunft. Der Erzähler kann sich nicht wie bei einer Anekdote auf die Gegenwart des Geschehens beschränken. Sie gilt hier nicht; es geht um das, was kommen soll.

Die Akteure und ihre Beziehungen

Schematisch skizziert verläuft die Geschichte zwischen dem Volk, Samuel und Gott in folgenden Schritten:



1. Die Initiative geht vom Volk aus und richtet sich einerseits gegen Samuel, insofern seine Söhne entmachtet werden sollen; andererseits sucht sie ihn zur Unterstützung zu gewinnen. Damit steht am Ausgangspunkt nicht eine eindeutige Konfrontation.

2. Samuel gibt dem Geschehen eine Wendung, die die Lage noch komplexer macht: er bringt Gott mit ins Spiel. Dieser bestätigt zwar Samuel, daß die Absicht des Volkes verwerflich sei, und gibt den eigentlichen Grund dafür an: das Volk habe sich damit letztlich gegen ihn selbst gewandt; aber dennoch wird Samuel beauftragt, daß er dem vorgebrachten Ersuchen mit dem Hinweis auf die zu tragenden Konsequenzen stattgebe. Damit wird er erneut auf die geschichtliche Bühne geschickt.

3. Im dritten Schritt der Erzählung trägt Samuel dem Volk das Königsrecht vor, unter dem es in Zukunft zu leben haben wird. Doch kann er damit das Volk nicht von seiner Absicht abbringen, denn die jeweilige Blickrichtung der beiden Kontrahenten ist eine andere: Samuel blickt auf die innenpolitische Ordnung und sieht die Sklaverei; das Volk sieht den außenpolitischen Vorteil, im Krieg gegen die Feinde wie die anderen Völker von einem König geführt zu sein. So kommt die Auseinandersetzung keinen Schritt weiter; die Fronten sind nur entschiedener.

4. Am Vorangehenden gemessen, ist der Rest der Erzählung auffallend spannungslos: Samuel erfährt von Gott nichts anderes als die Wiederholung, daß er dem Volk entsprechen möge. Damit ist die folgende Herrschaftsordnung von Gott legitimiert.

5. Am Schluß schickt Samuel alle Männer Israels ohne weiteren Bescheid nach Hause. Damit kommt der gesamte Ereignisverlauf formal an ein Ende und bleibt doch merkwürdig offen. Entscheidendes hat sich ereignet und steht doch noch aus. (Die „Bibel für die Grundschule" verzichtet auf diese letzte Sequenz und verweist damit noch direkter auf die folgende Erzählung).

Werte

Es kann nicht schlechthin von Übel sein, was das Volk anstrebt, wenn schließlich Samuel als Beauftragter Gottes die Sache durchführen soll. Nach den eigenen Äußerungen hat das Volk folgende Werte und Unwerte vor Augen:

–	+
Die Verkehrung des Rechts zu Unrecht (Bestechungsgelder im Gerichtswesen), die mangelnde Führungsmacht in äußeren Gefährdungen.	Wahrung des Rechts, deutliche und effektive Leitung in kriegerischen Auseinandersetzungen, Selbstdarstellung und Selbstbehauptung als einheitliches Volk unter den anderen Völkern.

Von Gott, gar einer Konfrontation mit ihm ist hier ausdrücklich nirgends die Rede.

In Samuels und Gottes Einwänden erscheinen folgende Werte und Unwerte:

–	+
Verwerfung Gottes, die Versklavung des Volkes im eigenen Herrschaftssystem.	Die Anerkennung Gottes als König, eine Gemeinschaftsordnung ohne die umgreifende Verfügungsmacht eines Einzelnen.

Diese beiden Tabellen sind nicht schlechthin unversöhnbar: das irdische Königtum könnte gesellschaftlich so definiert werden, daß es die Anerkennung Gottes als oberste verbindliche Instanz des Volkes nicht einschränkt; der königlichen Verfügungsmacht könnten durch die von Gott legitimierten Weisungen Grenzen gesetzt werden. Das, was Gott bzw. Samuel hier für Übel hält, wird jedenfalls auch vom Volk nicht erstrebt; und das, was das Volk vermeiden will, muß auch aus der Sicht des Propheten schädlich sein.

Aber zweierlei verhindert eine derartige Harmonisierung der Standpunkte: 1. daß das Volk seine Absicht mit der grundsätzlichen Erklärung verbindet: *„Wir wollen wie alle anderen Völker sein!"* (V. 20) – die „Bibel für die Grundschule" läßt diesen Satz aus und begnügt sich

mit der eingeschränkteren Formulierung des Verses 4, daß der König herrschen solle, „so wie es bei allen anderen Völkern ist"; 2. daß man bei einer realistischen Sicht des zu erwartenden Königtums die *Folgelasten,* mit denen die Bevölkerung rechnen muß, jetzt schon detailliert schildern kann. Leider ist hier die Schulbibel gegenüber dem Originaltext blaß, wenn sie sagt, daß der König die Söhne „zu Soldaten machen" und die Töchter „zu allerlei Diensten" verpflichten wird.

Erwartungen

Der Spielraum der zukünftigen Möglichkeiten ist durch dieses Ereignis grundlegend eingeschränkt. Die gefällte Entscheidung zieht unumgängliche Folgen nach sich. Auch von Gott her sind keine neuen Wege zu erwarten: „Dann werdet ihr ein Geschrei erheben wegen des Königs, den ihr euch erwählt habt; aber der Herr wird euch nicht antworten." (V. 18 – die „Bibel für die Grundschule" läßt diesen Satz mit seiner nachdrücklichen Härte aus). Die Geschichte des Königtums erhält in diesem Vorgriff zwanghafte Züge. Daß die Zukunft düster verlaufen wird, ist – allein aus der Sicht dieser Erzählung – ausgemacht.

Innerbiblische Beziehungen

Alle *Unzufriedenheit mit den späteren Königen* kann als Erfüllung dessen gesehen werden, was hier bereits angesagt ist (vgl. etwa 1Kön 12,1-19: Nr. 73 über Salomos und seines Sohnes Frohnherrschaft).
Um unsere Erzählung versammeln sich aber auch alle Texte, in denen *Gott selbst als der König seines Volkes* erscheint. Besonders eindrucksvoll geschieht dies in dem Lied, das Ex 15 die Israeliten nach dem Auszug aus Ägypten singen. Hier ist Gott ihr überlegener Krieger gegen die Feinde (V. 3) und der rettende Anführer seines Volkes (V. 13). Der umfangreiche Lobpreis mündet in den Ruf: „Der Herr ist König für immer und ewig!" (V. 18).
Aber auch die ganz andere Entwicklung kann hier schon in den Blick kommen, *in der sich Gott den irdischen König erwählen wird, damit er sein eigenes ewiges Königtum in der Geschichte repräsentiere.* Hier kann in großer Zuversicht alle Zurückhaltung gegenüber der irdischen Machtinstitution aufgegeben werden. Diese Sicht setzt an mit David und reicht bis zur Erwartung des endzeitlichen Königs, der der ganzen Welt Gerechtigkeit und Frieden bringen wird (vgl. etwa Jes 32,1-4: Nr. 98; Ps 72: Nr. 99).

Anschlüsse an die Welt des Lesers

Auch wo es keine Richter und Könige mehr gibt, gibt es doch immer wieder Machtpositionen, deren Aufgabe es sein sollte, die Lebensfähigkeit der Ge-

meinschaft, Recht und Freiheit zu schützen. Aber gar zu leicht entarten sie zum Selbstzweck, verlieren ihren ursprünglichen Berechtigungsgrund aus den Augen, wollen einfach „Herr im Hause" sein. Von solchen Erfahrungen ist unsere Argwohns- und Mißtrauensgeschichte durchzogen.

1 Sam 9,1-22 — Nr. 59
Saul kommt zum Propheten Samuel

1 Sam 9,25; 12,2 — Nr. 60
Saul wird zum König gesalbt

Nr. 59 und der 1. Abschnitt von Nr. 60 gehören zusammen in eine Erzählung, die verwunderliche Begebenheiten enthält:

Der junge Saul sucht einige entlaufene Eselinnen,	aber	er findet ein Königtum;
er sucht Samuel als Wahrsager und Helfer bei verlorenen Sachen,	aber	er trifft in ihm einen, der die große Politik des Volkes macht;
er hält sich für jemand Geringfügigen aus dem Stamme Benjamin,	aber	es wird ihm gesagt, daß sich auf ihn „die große Sehnsucht Israels" richte.

Dies ist eine fast märchenhafte Geschichte. In der Bibel ist sie insgesamt farbenprächtiger und plastischer erzählt als in der „Bibel für die Grundschule", die manches Stück ausläßt, darunter auch den Schluß, in dem Saul wieder nach Hause kommt, die entlaufenen Eselinnen vorfindet und verschweigt, daß er inzwischen zum König gesalbt worden ist. Erst damit hat eigentlich die Geschichte ihr eigenartiges Ende erreicht: scheinbar ist alles wieder beim alten, in der noch verheimlichten Wirklichkeit aber hat sich für Saul und das ganze Volk Grundlegendes verändert – eine spannende Ausgangssituation für die kommenden Geschichten.
Die „Bibel für die Grundschule" erspart sich solche Umwege, macht in der Erzählung von der geheimen Salbung Sauls dort einen Schnitt, wo

Samuel von den künftigen Siegen des Königs spricht, und geht unmittelbar zu einem derartigen Erfolg gegen die feindlichen Ammoniter über (Nr. 60, 2. Abschnitt) Damit stehen hier Verheißung und Erfüllung, heimliche Salbung und öffentliche Proklamation ganz nah beieinander.

1 Sam 13,5-14; 15,22-23 Nr. 61
Saul wird von Gott verworfen

Naheliegende Verständnisvoraussetzungen

Diese Erzählung ist gleichermaßen in einer Hinsicht einfach (Verletzung einer Ordnung → Bestrafung des Täters) wie in anderer Hinsicht anspruchsvoll: einmal ist die unmittelbare Szene äußerst ereignisarm (dem Gewicht der beschuldigenden und verurteilenden Rede stehen nicht entsprechend erzählerisch entfaltete Begebenheiten gegenüber); außerdem können wir nicht recht nachvollziehen, worin das Verwerfliche in Sauls Tun bestand, denn wir leben nicht in der hier vorausgesetzten sakralen Ordnung. Damit liegt es nahe, daß sich der Blick des Lesers auf die rein formale Beziehung von *Befehl und Gehorsam* konzentriert. Die „Bibel für die Grundschule" unterstützt dies noch dadurch, daß sie in einem letzten Abschnitt von wenigen Zeilen ohne jegliche erzählerische Deutlichkeit auf das eigenmächtige Handeln Sauls bei anderen Gelegenheiten verweist. Dies verleitet leicht zum *vagen Moralisieren.*

Strukturen des Textes

Raum und Zeit

Wieder befindet sich Saul in Gilgal, wo er vom Volk als König bestätigt worden ist. Aber die Lage ist diesmal eine ganz andere: die feindlichen Philister wehren sich; die Israeliten sind auf der Flucht; Saul hat nur noch einen Teil seiner militärischen Truppe um sich. Der Platz steht ungeschützt dem Zugriff der Feinde offen.

Bedrängt und gefährdet ist Saul auch in zeitlicher Hinsicht: Tag um Tag vergeht, ohne daß der König initiativ werden kann. Der bloße Ablauf der Zeit erscheint bereits als feindselig.

Die Akteure und ihre Beziehungen

Die beiden Hauptpersonen *Saul und Samuel* stehen in einem *ungleichgewichtigen Gegensatz* zueinander. Zwar tritt Samuel erst in der zweiten Hälfte auf, als Saul bereits das für ihn verhängnisvolle Opfer dargebracht hat; dennoch ist von vornherein der König der Abhängige und Schwächere. Samuel beherrscht selbst dort die Szene, wo er gar nicht anwesend ist, aber Saul zum Warten zwingt und letztlich zur ungeduldigen Eigenmächtigkeit verleitet. Als ob Samuel es darauf angelegt hätte, tritt er nach der langen Reihe der Tage gerade dann auf, als Saul in seinen Augen schuldig geworden ist.

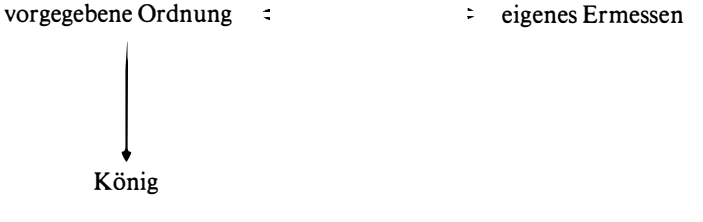
Damit ist das Verhältnis der Personen im Verlauf der Erzählung folgendermaßen angelegt:

1. Samuel beherrscht die Szene durch seine Abwesenheit;
2. Saul schafft eine knappe Zäsur, indem er selbst tätig wird;
3. Samuel beherrscht erneut die Szene, diesmal indem er von Saul Rechenschaft fordert und das Ende seines Königtums ansagt.

Werte: Die unbedingte Forderung

Samuel wirft Saul vor, daß er gegen einen „Befehl" Gottes verstoßen habe (V. 13). In unserem Text ist jedoch nirgends einer unmittelbar ausgesprochen. Man kann nur in der Konsequenz der Geschichte erkennen, daß es Saul nicht zustand, Gott Opfer darzubringen. Er selbst räumt dies auch unausdrücklich ein, wenn er trotz der Kriegsgefahr eine Woche lang auf Samuel wartet, damit dieser die Aufgabe übernehme; von herrschsüchtiger Eigenmächtigkeit des Königs kann damit keine Rede sein. Nicht Anmaßung treibt Saul, sondern die Not; er will sich der Unterstützung Gottes versichern. So gesehen, erscheint sein Verhalten wenigstens verständlich, sicher nicht als das eines moralisch verkommenen Menschen.

Aber um Sauls individuelle moralische Qualität geht es dem Erzähler nicht, sondern um das von ihm dargestellte Königtum: es sollte jederzeit *unbedingt* vom Wort Gottes abhängig bleiben. Saul dagegen will *eigenes Ermessen* ins Spiel bringen. Für eine solche Herrschaft sieht Samuel keine Berechtigung. Ein König darf in Israel nie die oberste Instanz sein; er untersteht immer einer Ordnung, die er nicht begründet hat, über die er nicht verfügt, von der aus er aber selbst beurteilt werden kann.



Innerbiblische Beziehungen

Obwohl in der Bibel wahrlich von übleren Menschen zu lesen ist, so ist Saul dennoch eine der trostlosesten und verlorensten Gestalten. Es ist im folgenden (in der „Bibel für die Grundschule" bzw. nach 1 Sam 15) von ihm nur noch die Rede, wenn die Aufstiegsgeschichte seines Nachfolgers dies verlangt. Er selbst hat keinen Eigenwert mehr. Dementsprechend hinterläßt er in den biblischen Traditionen keine Spur. Es scheint fast so, als ob der Anfang des Königtums mit diesem Menschen einfach nichtig gewesen wäre.

Anschlüsse an die Welt des Lesers

Die Gefahr, daß diese Erzählung im Unterricht moralisierend auf den Gegensatz von Gehorsam und Ungehorsam hin gelesen wird, ist groß. Deshalb sollte man von vornherein vermeiden, Sauls Geschick nach unseren Maßstäben als das eines Bösewichts oder eines leichtfertigen Gesetzesübertreters zu sehen. Die Geschichte des ersten Königs von Israel sperrt sich gegen vordergründige Verallgemeinerungen.
Wohl weist unser Text mit dem Grundsatz, daß *„Gehorsam* besser ist als *Opfer"* (1 Sam 15,22), selbst über die einmalige Situation hinaus. Er stellt zweierlei einander gegenüber:

die *eigenmächtige Leistung des Menschen,* und sei sie auch aus *religiösem Bemühen* erbracht	das *unverfügbare Wort Gottes*

Das erste muß dem zweiten untergeordnet bleiben.
Aber gerade damit zeigt der Text, daß er nicht aus dem bloßen Gegensatz von Gehorsam und Ungehorsam zu begreifen ist. Vergleiche zu unserer Lebenswelt, die sich an dieser Stelle nahelegen könnten, sollte man besser beiseite schieben; denn die Inhalte und Grundlagen unserer heutigen Verpflichtungen sind weit von denen der Erzählung entfernt.
Ein anderer Gesichtspunkt läßt sich eher verallgemeinern: Menschliche Macht – und sei es auch die höchste Macht im Lande – soll sich immer durch eine Gemeinschaftsordnung begrenzt sehen (selbst wenn sich die Herrschaftsformen wie ihre religiösen, sittlichen und rechtlichen Bindungen im Wandel der menschlichen Kultur grundlegend ändern).

1 Sam 16,1.4-13 Nr. 62
David wird von Samuel zum König gesalbt

Naheliegende Verständnisvoraussetzungen

Wenn diese Erzählung im Zusammenhang mit dem Vorausgehenden gelesen wird, dann liegen vor allem zwei Beziehungen nahe: 1. der unmittelbare Gegensatz zu der zuvor erzählten Verwerfung Sauls: wir lesen eine *Kontrastgeschichte;* 2. aber auch die inhaltliche Nähe zur Erwählung des jungen Saul (1 Sam 9: Nr. 59 und 60): wir lesen in gewissem Sinne eine *Parallele* und werden damit vor die Frage gestellt, wie aus so ähnlichen Anfängen etwas wirklich Neues hervorgehen soll.

Strukturen des Textes

Der Raum: Der Weg in die entlegene Region

Der Neuanfang in der Geschichte des Königtums rückt auch einen neuen Ort in den Blickpunkt: Samuel wird von den Stätten des bisherigen Geschehens weggeschickt nach Betlehem. Damit wird er in eine Gegend verwiesen, mit der man bisher keine herausragenden Erinnerungen oder Erwartungen verbunden hat. Der Akteur, der zuvor die politischen Fäden in der Hand hielt, wechselt scheinbar auf eine bedeutungslose Bühne über.
Im Unterschied zur „Bibel für die Grundschule" wird das Ereignis in 1 Sam 16 mit der Bemerkung beschlossen, daß Samuel wieder nach Rama zurückkehrt. Damit hat es in seinem äußeren Rahmen die Gestalt einer beiläufigen Episode, eines gelegentlichen Ausflugs. Seine wirkliche Bedeutung steht dazu in Spannung.

Die Akteure und ihre Beziehungen

Das Ereignis hat vier Beziehungsebenen:

1. das Verhältnis von *Samuel* und *Gott*. Dieses trägt die ganze Erzählung, und zwar derart, daß Gott mit seinem Auftrag und seinen Weisungen die Szene beherrscht.
2. die Beziehung *Samuels* zu den *Ältesten* der Stadt. Diese Ebene ist nachdrücklich von der vorausgehenden abgehoben. Dies wird in 1 Sam 16 noch deutlicher als in der Schulbibel. Gott gibt dort nämlich Samuel ausdrücklich den Auftrag, seine Absichten in der Öffentlichkeit zu verschleiern,

damit so bei allen Beteiligten die Angst vor Saul gemindert werde. So können aber die Ältesten in dieser Geschichte keine weitere Rolle spielen. Der Erzähler verliert sie im folgenden aus dem Blick. Die entscheidende Aktion soll geheim bleiben.

3. das Verhalten *Samuels* gegenüber *Isai und seinen Söhnen.* Auf dieser Ebene nimmt die Erzählung ihren entscheidenden Verlauf. Dabei wird die Erwählung Davids in doppelter Weise verzögert: einmal dadurch, daß der Blick des Propheten die ganze Reihe der Söhne – angefangen beim ältesten – abschreiten muß, bis er schließlich zum achten, dem jüngsten, gelangt; zum anderen aber auch dadurch, daß die Vorstellung nach dem siebten Sohn zunächst einmal innehält, als ob jetzt eigentlich schon das Ende der Reihe erreicht sei (auch die Zahl 7 unterstützt in ihrer symbolischen Bedeutung diesen Eindruck).

Samuel muß erst noch einmal erneut nachfragen, damit ihm schließlich auch David vorgestellt wird, den sein Vater eigentlich gar nicht von den Schafen weg zu diesem Opfermahl holen wollte. So haben wir hier *eine umständliche, aber konsequente Such-Geschichte* vor uns. Was von vornherein im Plan Gottes feststeht, muß erst durch die Hartnäckigkeit Samuels aufgedeckt werden.

4. Am Ende steht die entscheidende Veränderung der Verhältnisse: unmittelbare Unterstützung des Neuerwählten durch Gott. Die Erzählung ist in der sozialen Rangordnung immer weiter nach unten gegangen; verbindet jetzt aber *den Letzten* mit *dem, der von Anfang an über allem* steht. Der *„Geist des Herrn"* wirkt in *David.*

Werte: Die Umkehrung der Maßstäbe

Zweierlei Geltungen stehen in dieser Geschichte einander gegenüber:

„das, worauf der Mensch sieht": ⟷ „das, worauf ‚Gott' sieht":
„das Äußere" „das Herz"

Dabei kann der Leser nur die linke Seite deutlich ausmachen: Wer in stattlicher Erscheinung auftritt oder in der familiären Rangordnung des Alters oben steht, erhält größere Aufmerksamkeit und weckt höhere Erwartungen als die anderen. Wonach dagegen Gott urteilt, bleibt unausgeführt. Der Erzählung genügt es, daß er die üblichen Maßstäbe beiseite schiebt. Der Mensch wird zu einer geheimnisvollen Wirklichkeit, die über das hinausreicht, was man wahrnehmend bemessen kann.

Dennoch schafft der Erzähler letztlich keinen Gegensatz zwischen der Anerkennung durch Gott und dem Wohlgefallen vor den Menschen. Nachdem David aus seiner Unscheinbarkeit herausgeholt ist, steht der Erwählte vor allen auch als eine äußerlich einnehmende „schöne Gestalt" (V. 12).

Innerbiblische Beziehungen

Die Geschichte von Davids Erwählung steht neben all den Erzählungen, in denen es von Gott heißen kann: „Er stürzt die Mächtigen vom Thron und erhöht die Niedrigen" (Lk 1,52). Trotz aller gewaltigen Unterschiede kann damit auch die Geschichte Jesu in dieser Linie gesehen werden.

Diese Verbindung wird auch noch durch ein anderes Moment der Erzählung nahegelegt: auch von Jesus heißt es am Anfang seines Wirkens – bei der Taufe durch Johannes –, daß der Geist Gottes auf ihn kam (Mk 1,10). Wer so ausgezeichnet ist, repräsentiert in seinem Handeln das Wirken Gottes in dieser Welt.

Anschlüsse an die Welt des Lesers

Eine Erzählung, in der der Geringe aus seiner Unscheinbarkeit geholt und den Angesehenen vorgezogen wird, findet leicht Resonanz. Solche Umkehr- und Verwandlungsgeschichten sind zahlreich, bis hin zu Aschenputtel, das letztlich den Königsohn heiratet. Es ist nicht unangemessen, die Davidserzählung im Lichte solcher verbreiteter menschlicher Sehnsüchte zu lesen. Hier wird uns gesagt, daß es in der Welt auch einmal anders zugehen kann – ja an einer entscheidenden Stelle unserer Geschichte anders zugegangen ist – als nach dem Kräftespiel von äußerer Anerkennung und Macht.

1 Sam 16-30; 2 Sam 1-6 — Nr. 63-66
Erfolg und Aufstieg Davids

Welche Stelle diese Kapitel im Ablauf der Königsgeschichte annehmen, ist schon im vorausgehenden Gesamtüberblick (s. S. 212) besprochen. Hier sei noch auf einige wenige Besonderheiten aufmerksam gemacht:

1. Die Geschichte von *David und Goliat* läßt sich in der Bibel (1 Sam 17) nicht ganz so harmonisch in den vorausgehenden Zusammenhang einfügen, wie dies die „Bibel für die Grundschule" (Nr. 63) tut. Die originale Erzählung ist vielmehr so angelegt, daß David noch nicht zum Gefolge Sauls gehört, sondern für den König noch ein unbekannter Hirtenjunge aus Betlehem ist, der seinen Brüdern das Essen in das Heerlager bringt. Die Geschichte

mit David hat also hier einen ganz neuen, eigenartigen Anfang. Er variiert auf seine Weise das Thema, daß Gott sich den erwählt, der in den Augen der Menschen machtlos erscheinen muß.

Es stehen einander gegenüber:

Goliat	⟷	*David*
als Krieger in gewaltiger Rüstung und Bewaffnung,		ausgestattet wie ein Hirtenjunge,
an Körpergröße übermächtig (nach der Bibel maß er etwa 2 1/2 m),		spontan auftretend „im Namen des Herrn" (V. 45).
40 Tage die Israeliten schmähend.		

Die *Philister* waren ursprünglich ein Seevolk und hatten sich an den reicheren Küstengebieten Kanaans niedergelassen (von ihnen kommt der Name „Palästina"); während die Israeliten vorwiegend das kargere gebirgige Landesinnere bewohnten.

In der *Bewaffnung* unterschieden sich die beiden Völker deutlich. Vor allem waren die Philister bemüht, das Monopol über die Eisenbearbeitung und damit über die Möglichkeiten kriegerischer Ausrüstung zu behalten (vgl. 1 Sam 13,19ff). Diese Überlegenheit drückt der Text auch in der Beschreibung Goliats aus. Ihm gegenüber mußte die „Bewaffnung" Davids lächerlich erscheinen. Seine Schleuder bestand aus einem Lederriemen, in den man einen etwa olivengroßen Kieselstein einlegen konnte.

Die Praxis, Sieg und Niederlage im *Zweikampf* auszumachen, kommt auch sonst gelegentlich in biblischen Erzählungen vor und ist vor allem aus dem griechischen Raum bekannt.

Die Konfrontation unserer Erzählung aber sollte in der Sicht der Israeliten (und erst recht des Philisters) als ungleichgewichtig und unvernünftig erscheinen; deshalb baut der Erzähler (mehr als in der „Bibel für die Grundschule") *Widerstände* gegen David und *Umwege* ein: man versucht ihn zunächst von seinem Unternehmen abzuhalten und steckt ihn dann in eine Rüstung, um ihn wenigstens äußerlich etwas zum Krieger zu machen. Aber diese Verzögerungen im Ereignisablauf haben nur die Funktion, deutlich zu unterstreichen, daß hier so nicht die Wege der Selbstbehauptung sein können: Der *„Heilige Krieg"* sollte nicht durch die Zahl der Menschen und die Gewalt der Waffen entschieden werden, sondern durch die Beteiligung Gottes. (V. 45 ist das theologische Zentrum der Erzählung.)

2. In der *Freundschaft mit Jonatan* (1 Sam 18-20: Nr. 64) wird offenbar, wie oberflächlich man Davids Aufstieg verstünde, wenn man nur auf seine kriegerischen Erfolge achtete. Die herzliche Zuneigung, die David gewinnt, ist mehr als nur private Freundlichkeit, nämlich eine Gleichstellung mit dem Königssohn, die in einem eigenen „Bund" bekräftigt wird (18,3 – pathe-

tischer, aber nicht deutlicher spricht die „Bibel für die Grundschule" hier von einem „heiligen Freundschaftsbund").

Auf diesem Hintergrund nehmen sich die *Verfolgungen durch Saul* um so düsterer und dämonischer aus. So sieht es auch die Bibel, wenn sie davon spricht, daß „ein böser Gottesgeist" über den König gekommen sei (18,10 – und nicht nur wie die „Bibel für die Grundschule", daß der König „wieder einen bösen Tag" hatte).

3. Die Kapitel Nr. 65 *„David wird König"* und Nr. 66 *„David bringt die Bundeslade nach Jerusalem"* fassen gerafft und mit vielen Auslassungen umfangreiche biblische Erzählkomplexe zusammen. Dies ergibt ein Mischprodukt aus kurzer Inhaltsangabe, lückenhafter Nacherzählung und fragmentarischer Wiedergabe unveränderter Erzählstücke. Die unterrichtliche Behandlung ist damit erschwert. Die Texte erhalten verstärkt den bedenklichen Charakter einer Dokumentation historischer Ereignisse. Es wäre konsequenter, hier auf die Erzählform ganz zu verzichten und nur mit wenigen Angaben die Verbindung zu den nachfolgenden Erzählungen herzustellen: Niederlage und Tod Sauls beim Kampf gegen die Philister; Anerkennung Davids als König – zunächst nur im Süden, nach einigen Auseinandersetzungen im ganzen Volk Israel; Eroberung der Stadt Jerusalem, die weder zu den Süd- noch zu den Nordstämmen zählte; Überführung der Bundeslade, damit alle Israeliten diese eine Stadt als ihren Mittelpunkt anerkennen konnten.

Nr. 67 — : S.237
Nr. 68 ——→ S.239

2 Sam 7,1-29 Nr. 69
Gottes Verheißungen an David

Naheliegende Verständnisvoraussetzungen

Der Text ist handlungsarm; es ereignet sich in ihm unmittelbar nichts, das die äußeren Verhältnisse verändert; er besteht fast ausschließlich aus Reden. In diesen allerdings wird auf (vergangene und zukünftige) Ereignisse verwiesen – doch nicht erzählerisch entfaltet, sondern auf Grundsätzliches hin gesichtet.

Für den heutigen Leser ergibt dies zunächst eine eigenartige Situation: der Blick geht zwar durch den Lauf der Zeit hindurch bis „in Ewigkeit" – und kommt dennoch nicht bei unseren geschichtlichen Verhältnissen an; er bleibt ganz der Geschichte Israels und seinem Königtum nach den damaligen Gegebenheiten verhaftet.

Wer der Perspektive dieses Textes nach wie vor Gültigkeit zusprechen will, ist damit zu besonderen Übersetzungsbemühungen genötigt.

Strukturen des Textes

Raum und Zeit

Nicht zufällig steht am Anfang dieses Kapitels die Feststellung, daß David „in einem Palast" wohnt und die Festigung seines Königtums zur „Ruhe" gekommen ist. Die Rede des Propheten erhält ihren Platz im Zentrum des geeinigten Reiches und auf dem Höhepunkt der Geschichte. Von hier aus kann man mit Überlegenheit um sich schauen, das Erreichte bedenken und erwägen, was noch aussteht. (Die „Bibel für die Grundschule" verkürzt hier die Struktur des Textes, indem sie alle Partien, in denen der Blick in die Vergangenheit geht, streicht. Damit wird aber die Wechselbeziehung von Erinnerung und Verheißung gelöscht).

Die Akteure und ihre Beziehungen

In ihrer Grundanlage lassen sich die Reden auf folgenden Gegensatz reduzieren:

Der König	⟷	*Gott*
will ein Haus bauen für		will ein Haus bauen für
Gott.		den *König.*

Beides soll nicht nebeneinander geschehen.

(In der Skizze werden allerdings einige Momente vernachlässigt:
Es gibt einen dritten Akteur, den Propheten Natan, der aber gegenüber dem König – mit einer kleinen Ausnahme, die die Schulbibel ausläßt – nur die Position Gottes vertritt. Außerdem wird der gezeichnete Gegensatz insofern nicht konsequent durchgehalten, als Gott den künftigen Bau eines Tempels durch Salomo in Aussicht stellt).

Daß die beiden Absichten in ihrem Kontrast ungleichgewichtig sind, liegt auf der Hand. Allein Gottes Wille ist geschichtsmächtig und verheißungsvoll. Ihm gegenüber ist Davids Plan belanglos und kann ohne weitere Begründung beiseite geschoben werden. Am Ende erfährt nur Gott Anerkennung und Dank.

Damit ist der Text ein nachdrückliches Zeugnis dafür, wer in der Geschichte Israels letztlich Bauherr ist.

Werte: Die gefestigte Zukunft

Von jetzt an hat das Königtum Israels eine unverbrüchliche Garantie. In den ständigen Gefährdungen politischer Machtkämpfe ist *der Bestand auf Dauer* eigentlich *das höchst Unwahrscheinliche;* hier jedoch wird er zur *Notwendigkeit,* denn Gott hat sein Wort dafür gegeben und damit seine eigene Zuverlässigkeit daran gebunden. Selbst das Fehlverhalten künftiger Könige soll an der Zusage nichts ändern; eine Verwerfung, wie sie Saul erfahren mußte, soll bedingungslos ausgeschlossen sein.

In zwei Bildern wird die Stabilität des Königtums vorgestellt:

1. in der Festigkeit des von Gott gebauten *Hauses,* das auch in Ewigkeit nicht zur Ruine wird;
2. in der Unverbrüchlichkeit des Verhältnisses von *Vater und Sohn.*

Beide Bilder sind auf je eigene Weise mit grundlegenden menschlichen Bedürfnissen und Erfahrungen verbunden und beziehen aus ihnen ihre symbolische Kraft.

Innerbiblische Beziehungen

a) In der Natan-Weissagung ist der Ursprung aller Hoffnung auf einen kommenden *Messias* (d. h. „Gesalbten"), der „auf dem *Thron Davids* herrscht" und durch dessen Wirken man sagen kann: „der Friede hat kein Ende" (Jes 9,6: Nr. 79, vgl. auch Jes 32,1 f: Nr. 98; Ps 72: Nr. 99). Diese Linie führt weiter bis in das Neue Testament, wo es von Jesus fast gleichlautend heißt: „Gott, der Herr, wird ihm den Thron seines Vaters David geben." (Lk 1,32)

Allerdings hat diese Traditionsgeschichte auch einen gewaltigen Bruch: Seit der Eroberung und Zerstörung Jerusalems 586 gibt es geschichtlich und politisch keinen König mehr in Israel. In gewaltigem *Kontrast zur Natan-Weissagung* bricht die Klage auf: „Gott zertrat wie einen Garten seine Wohnstatt . . . in glühendem Zorn verwarf er König und Priester" (Klgl 2,6).

Die Geschichte ist ganz anders verlaufen, als die mit David grundgelegte Zuversicht es erwarten ließ. Wer jetzt die alten Verheißungen weitergibt, mußte sie gegen die äußere Realität des Volkes lesen – auf eine ganz neue Zukunft hin.

Auch das Neue Testament hebt diese Kluft nicht auf. Dem Ruf „Hosanna dem Sohne Davids!" (Mt. 21,9) folgt die Kreuzesinschrift „Das ist Jesus, der König der Juden" (Mt 27,37). Die Verheißung ging von einem Palast und einer Königsdynastie aus; aber dorthin findet sie nicht mehr zurück.

b) So ergeht es auch der Zusage „Ich will ihm *Vater* sein, und er wird mir *Sohn* sein" (2 Sam 7,14). Auch sie verfällt nicht mit den geschichtlichen Enttäuschungen, sondern wird aufgehoben für ganz neue Erfahrungen. Nach Ostern sieht sich die christliche Gemeinde berechtigt, diese Tradition aufzugreifen und Jesus zu bekennen „als *Sohn Gottes* in Macht seit der Auferstehung von den Toten" (Röm 1,4; vgl. auch die Erzählung von der Taufe Jesu Lk 3,21 f: Nr. 107).

Anschlüsse an die Welt des Lesers

Was kann für uns alles an Bedeutung mitschwingen, wenn wir sagen:
Jemand hat ein *Haus,* in dem er wohnt – oder ist *obdachlos;*
ein Kind hat einen *Vater* (und eine Mutter) um sich – oder steht *allein?*
Wenn wir so fragen, denken wir zwar nicht an einen König, der um seine Herrschaft besorgt ist; nicht an die weitreichende Zukunft eines gefährdeten Volkes; aber wir füllen die Sprache des Textes an den zentralen Stellen mit unserer Erfahrung. Zu den Bildern kommen Gegenbilder; zu den Situationen Gegensituationen.
Dann kann der Blick weiter gehen, über den privaten Umkreis, den die Wörter „Haus" und „Vater"/„Sohn" nahelegen, hinaus. Wohl treffen wir auch dann in unserem Erfahrungsbereich nicht mehr auf ein Königtum, an das sich solche Verheißungen und Erwartungen knüpfen, aber immer noch auf *gefährdete Gemeinschaft, zerstörbare Ordnung, bedrohte Zukunft.* Der Wunsch und die Hoffnung, daß die Welt auch in den *politischen und geschichtlichen Dimensionen* gefestigt sei und bewohnbar bleibe, sind dem heutigen Leser wie den Menschen vor Jahrtausenden vertraut.

2 Sam 11,1-27; 12,1-25 — Nr. 67
Davids Sünde und Buße

Zur Reihenfolge: Diese Erzählung paßt zwar nicht recht zur vorausgehenden Feststellung, daß David „Ruhe vor all seinen Feinden" hatte (7,1), denn hier steht David im Kampf gegen die Ammoniter; aber deshalb ist eine Umstellung (wie in der „Bibel für die Grundschule" – s. dazu o. S. 212f) nicht gerechtfertigt.

Zur Realistik der Ehebruchsgeschichte: Die „Bibel für die Grundschule" umgeht die Deutlichkeit und Drastik der Affäre, wie sie in der Bibel geschildert wird. Zunächst einmal in der *sprachlichen Fassung:* Wo erzählt wird, daß David mit Batseba „schlief" und sie „schwanger" wurde, sagt die Schulbibel nur: „sie blieb die Nacht bei ihm". Aber: entweder sind Schüler der Grundschule in der Lage, zu durchschauen, was sich hier abspielt – wozu dann die schüchterne Sprache? – oder sie verstehen die Erzählung nicht. Der Unterricht muß jedenfalls, wenn er sich auf die Erzählung einläßt, wieder zur originalen Deutlichkeit zurückkehren. Darüber hinaus verkürzt die Schulbibel die *Verschlagenheit Davids:* In 2 Sam 11 läßt er Urija, den Mann Batsebas, nach Hause rufen, damit dieser später als Vater des Kindes erscheinen könne; doch dieser ahnt das böse Spiel und schläft bei den Knechten des Königs. Erst dann plant der König seinen Tod.

Zur Rede Natans: Sie übermittelt nicht einfach die Verurteilung Davids, sondern läßt diesen selbst richten. *Zwei Fälle* stehen zur Verhandlung:

Natan: Ein Reicher nimmt einem Armen sein Schaf und schlachtet es für sich.	=	David: Todesstrafe
David läßt Urija töten und nimmt seine Frau „Der Mann bist du!"	=	?

Zur geschichtlichen und theologischen Dimension: Es geht hier um mehr als um private Schuld und Reue.

Erstens im *geschichtlichen Rückblick:* die vorausgehende Erwählung Davids erhält eine düstere Fortsetzung.

Natans *Verheißung:* Gott legt mit David den Grund für ein beständiges Königtum.	⟷	Natans *Urteilsspruch:* David hat gegen Gottes Ordnung verstoßen.

Damit hat bereits der erste König dieses Herrscherhauses erwiesen, daß er nicht Gottes Gerechtigkeit in dieser Welt repräsentieren und durchsetzen kann.

Zweitens im *Blick auf die Zukunft:* Eigentlich hätte der König nach dem verbrecherischen Ehebruch die Todesstrafe verdient (vgl. auch Dtn 22,22); dann wäre seine Herrschaft schon am Ende. Das Geständnis der Schuld bringt jedoch die Vergebung.

Trotzdem ist weiter von *Strafe* die Rede; denn ein solches Vergehen hat öffentliche Konsequenzen; es bedroht das Vertrauen in die Rechtsordnung: „weil du mit dieser Sache die Feinde des Herrn zum Lästern gebracht hast" (12,14). Der Tod des Kindes soll die zum Schweigen bringen, die meinen, der Gesetzlose habe nichts zu befürchten, wenn er nur die Macht hat. (Die „Bibel für die Grundschule" läßt diese Begründung für den

Tod des Kindes aus und macht ihn damit zur bloßen Vergeltungsmaßnahme gegenüber David – dem doch vergeben worden ist!) In diesem Zusammenhang steht auch noch die Ankündigung des Propheten, daß in Zukunft „das Schwert nie mehr von deinem Haus weichen" wird (V. 10). Davids Tat weist über sich hinaus auf weiteres Unheil.

Aber die Verheißung Natans (2 Sam 7) soll damit nicht aufgehoben sein. Deshalb mündet letztlich diese düstere Affäre in eine *hoffnungsvolle Wende:* der zweite Sohn Davids und Batsebas erhält die besondere Anerkennung des Propheten.

Ps 32,1-11 Nr. 68
Bekenntnis und Vergebung

Naheliegende Verständnisvoraussetzungen

Durch die Einordnung des Psalms in die Davidsgeschichten legt die „Bibel für die Grundschule" für manche Stellen des Textes, die an sich unbestimmt sind, eine konkrete Bedeutung nahe: Der hier in den ersten Zeilen gepriesen wird und danach von sich selbst erzählt, ist David; die nur ganz allgemein angedeutete schuldhafte Tat („solange ich *es* verschwieg") ist das im Vorausgehenden erzählte Vergehen des Königs.

Allerdings bringt diese präzisierte Bedeutung auch Schwierigkeiten mit sich: Im Psalm scheint das Bekenntnis der Schuld aus eigenem Antrieb und innerer Bedrängnis zu erfolgen; David aber ließ zunächst keine seelische Not erkennen und mußte erst von Natan der Tat überführt werden.

So weist der Psalm doch nur teilweise auf die Situation der vorausgehenden Geschichte.

Strukturen des Textes

Die Kommunikationsstruktur: Die wechselnden Blickrichtungen der Rede

In den ersten vier Zeilen (V. 1f) wird der gerühmt, dessen Schuld Gott vergeben hat. Dies geschieht so allgemein und grundsätzlich, daß man nicht an einen einzelnen Menschen denken muß; gemeint ist vielmehr *„jeder,* dem der Herr . . .".

Im folgenden Abschnitt (VV. 3.5) dagegen *erzählt* jemand von sich selbst („*ich*"). Der vorausgehende Lobpreis soll durch die persönliche Lebensgeschichte bestätigt werden. Der Psalmist wendet sich dabei einmal in direkter Anrede Gott zu; zum anderen, sich erinnernd, *seiner eigenen Vergangenheit.*
In V. 8 (nicht in der „Bibel für die Grundschule") *antwortet Gott* unmittelbar auf die dankende Erzählung des Psalmisten.
Die letzten zwei Zeilen schließlich (V. 11) richten sich mit dem Aufruf zur jubelnden Freude *an eine große Gemeinde.* Die „Gerechten", „alle ... Menschen mit redlichen Herzen", sind dabei nicht diejenigen, die im Gegensatz zum Psalmisten keine Schuld begangen hätten, sondern alle, die wie er Vergebung erfahren haben und in den Dank einstimmen dürfen. (Im ungekürzten Text gehen diesem Anruf an die Gemeinde noch Belehrungen zur rechten Einsicht voraus.)

Werte: Die Umkehr zu neuem Leben

Der Psalm ist polarisiert angelegt. Dabei stehen einander nicht etwa Recht und Unrecht, Schuld und Schuldlosigkeit gegenüber, sondern das *Verschweigen* und das *Bekennen* des eigenen Vergehens.
Diesem Gegensatz entsprechen jeweils auch unterschiedliche Auswirkungen für das seelische und physische Leben des Betroffenen. (Die Kürzungen der „Bibel für die Grundschule" mildern die ausdrucksstarke Sprache der Not; die nachfolgende Skizze enthält in Klammern die Auslassungen.) Stellt man die bezeichnendsten Elemente des Textes zusammen, ergibt sich dabei etwa folgende Gruppierung:

verschweigen	⟷	*bekennen*
Glieder matt		vergeben
stöhnen		(Schutz)
(Lebenskraft verdorrt)		(du rettest)
(Not)		(Jubel)
(Schmerzen)		freut euch
		jauchzt
		die Gerechten
		jubelt alle
		mit redlichem Herzen

Auf der einen Seite ist der Schuldige mit sich allein; auf der anderen Seite dagegen sieht er sich hineingenommen in die große Gemeinschaft.
In der Gestaltung dieses Kontrastes zeigt sich der Psalm als ein ausdrucksvoll bewegter Text.

Innerbiblische Beziehungen

Die Bibel spricht durchgängig davon, daß das Leben der Menschen – der einzelnen wie der Völker und der Menschheit als ganzer – von zerstörender Schuld betroffen ist; daß Gott aber vergebend denen entgegenkommt, die ihre Schuld eingestehen. Drei Beispiele, die auch in der „Bibel für die Grundschule" ausgewählt worden sind, seien hier (außer der Erzählung von Davids Schuld und Vergebung) besonders hervorgehoben:

1. der *Ruf Johannes' des Täufers zur Umkehr* (Lk 3,1-14: Nr. 106) im Blick auf die nachfolgende Verkündigung Jesu, der das „Gnadenjahr des Herrn" ansagt (Lk 4,19: Nr. 109);
2. Jesu *Erzählung „vom gütigen Vater" und dem „verlorenen Sohn"* (Lk 15,11-32: Nr. 129);
3. *Jesu Einkehr beim Oberzöllner Zachäus,* der sich selbst als „Sünder" ansieht (Lk 19,1-10: Nr. 133).

Anschlüsse an die Welt des Lesers

Man kann Ps 32 nicht unmittelbar auf das Fehlverhalten von Kindern und deren gute Versprechungen, „sich zu bessern", beziehen. Der Psalmist zeigt sich erschüttert von dem gestörten Leben, das er erfahren mußte. Dies ist etwas anderes als das übliche „schlechte Gewissen". Es wäre eine pädagogisch unkluge Dramatisierung, würde man die Sprache dieses Textes für Situationen verwenden, bei denen uns, vor allem den Schülern, derartige Betroffenheit fernliegt.

Andererseits stammt der Psalm aber auch nicht aus einer völlig anderen Welt. Selbst Kinder können schon ansatzweise wahrnehmen, wie Menschen schuldhaft ihr eigenes Glück ruinieren: einer zerstört das Vertrauen eines anderen; eine Familie geht in die Brüche; jemand verursacht leichtfertig einen Verkehrsunfall und fühlt sein ganzes Leben belastet. Dies hat nicht nur „seelisches" Leid zur Folge; Schuld beschädigt hier spürbar den ganzen Menschen.

Von solchen schwerwiegenden Vergehen her könnte schließlich aber auch das geringfügigere Fehlverhalten ernst genommen werden, das sich noch nicht so massiv auswirkt, aber dennoch das Zusammenleben belastet.

Auf solchem Hintergrund spricht der Psalm von der Vergebung Gottes. Um verständlich zu machen, was dies heißt, hat Jesus erzählt, wie ein Vater seinen Sohn mit Freude aufnimmt, trotz allem, was vorgefallen war.

Nr. 69 ——→ *S. 234*

1 Kön 3-11 Nr. 70-72
Die Erzählungen von Salomo

Salomos Geschichte steht unter dem *Gegensatz,* der sich in dem doppelten Urteil Gottes ausdrückt:

„und der Herr liebte Salomo"	⟷	„der Herr aber wurde zornig über Salomo"
(2 Sam 12,24: Nr. 68)	⟷	(1 Kön 11,9: Nr. 72)
Einerseits zeigt er sich ganz *von Gottes Weisung abhängig* und bittet ihn um ein *„verständiges Herz"* (1 Kg 3,9: Nr. 70), erhält dazu noch *Reichtum* und *weit verbreiteten Ruhm;* er baut Gott einen *Tempel* und fördert damit die *kultische Zentralisation* des Volkes.		Andererseits regiert er in der *Eigenmächtigkeit und dem Glanz eines selbstherrlichen Königs,* verpflichtet seine Untertanen zum *Frondienst* und schafft so *Unzufriedenheit* im Lande; er läßt die *Verehrung fremder Götter* zu und errichtet ihnen Altäre.

Auf der einen Seite haben wir die Elemente, die auf das *einmalige Bundesverhältnis Israels zu seinem Gott* verweisen: Hier ist die Rede von *„deinem* Volk", *„deinen* Söhnen", *„deinem* Versprechen", *„deinem* Knecht" usw. (vgl. das Gebet Salomos 1 Kön 8,22ff: Nr. 71); hier erhält der, den „selbst der Himmel und die Himmel der Himmel nicht fassen" ein *„Haus",* damit *sein „Name hier wohnen"* kann und mit dem „Namen" seine Macht (8,27.29 – die „Bibel für die Grundschule" etwas freier); hier wird nach den alten Überlieferungen erzählt, daß eine „Wolke" den Tempel erfüllt habe als Zeichen dafür, daß die „Herrlichkeit des Herrn" gegenwärtig war (8,10f; in der Grundschulbibel fällt sogar noch – nach 2 Chr 7,1 – „Feuer vom Himmel" und verzehrt das Opfer).

Aber auf der anderen Seite verwischen sich in den Erzählungen von Salomo auch die Besonderheiten des Volkes Israel; *der König* erscheint *als einer unter den vielen:* neben der Königin von Saba, auch wenn diese ihn gerade bewundert (1 Kön 10,1-13: Nr. 70), dem König Hiram von Tyros, mit dem er wirtschaftliche Verträge abschließt (1 Kön 15,15-25: Nr. 71), dem Pharao von Ägypten, mit dem ihn Heiratspolitik verbindet (1 Kön 9,16: Nr. 72). So ist die *Öffnung des Landes für fremde Götter* nur die äußerste Konsequenz solcher Nivellierung, zu der auch die Belastung des Volkes mit dem *Frondienst* gehört. Was vor langer Zeit die Ältesten Israels von Samuel verlangten: einen König, der herrscht, *„wie es bei den anderen Völkern ist"* (1 Sam 8,5: Nr. 58), scheint hier erreicht.

1 Kön 12,1-33 Nr. 73
Salomos Reich zerfällt

Die Erzählung vom Zerfall des Reiches bringt in besonderer dramatischer Gedrängtheit die Spannungen zutage, die in der Geschichte Salomos grundgelegt sind. Allerdings gehen durch die Kürzungen der „Bibel für die Grundschule" wichtige Elemente des szenischen Aufbaus verloren:

1. Der Sohn Salomos Rehabeam steht nicht nur dem Volk und seinen Forderungen gegenüber, sondern auch zwischen *zwei gegensätzlichen Gruppen von Ratgebern:* die erste empfiehlt dringend, dem Volk nachzugeben; die zweite, es mit größerer Strenge zu beherrschen.

2. *Drei Tage* lang bleibt Rehabeam *unentschieden* und läßt das Volk warten. Der Erzähler hält die Krise auf ihrem Höhepunkt an. Dann erst erfolgt der Zusammenbruch.

3. Als der König seinen *Fronaufseher* schickt, um seinen Willen trotz der Absage der Israeliten durchzusetzen, wird dieser gesteinigt.

4. Schließlich sieht der Erzähler hier als *entscheidenden Akteur Gott* im Spiel. Als der König den guten Rat ausschlägt und dem schlechten folgt, heißt es: „denn der Herr hatte es so bestimmt" (V. 12). Gott zieht hier die Konsequenzen aus der Herrschaft Salomos, wie er sie schon zu dessen Lebzeiten durch den Propheten Ahia aus Schilo angekündigt hat (1 Kön 11,29ff: Nr.72). Damit zeigt sich die Geschichte an dieser Stelle noch einmal nachdrücklich in ihrem *Wechselspiel von Freiheit und Verhängnis:* es mußte so kommen – und es hätte nicht so kommen müssen.

Die Propheten

Elija und Elischa

Elija war der bedeutendste Prophet im Nordreich Israel. Er lebte im 9. Jahrhundert v. Chr. Politisches und religiöses Wirken waren für ihn (wie für alle Propheten) untrennbar. Sein Kampf für Jahwe war ein Kampf nicht nur gegen die fremden Götter, sondern auch gegen das uneingeschränkte Königsrecht nach dem Vorbild ausländischer Herrscher. Elijas Schüler und Nachfolger war Elischa.
Von beiden Propheten lesen wir in den „Büchern der Könige". Auch wenn sich hier historische und legendäre Überlieferungen kaum mehr voneinander scheiden lassen, so erhalten wir dennoch ein eindrucksvolles Bild vom Wirken und der Wirkungsgeschichte dieser Streiter für den Glauben Israels.

1 Kön 16,29-33; 17,1-7; 18,1-45 — Nr. 74
Das Gottesgericht auf dem Karmel

Naheliegende Verständnisvoraussetzungen

Wir lesen hier von einer dramatisch bewegten Auseinandersetzung zwischen dem Glauben Israels und den religiösen Einflüssen aus seiner Umwelt. Die Konfrontation ist nachdrücklich und einprägsam auf eine Entscheidung hin zugespitzt. Am Ende steht der überragende Sieg Jahwes und seines Propheten. Die Verhältnisse sind klar und eindeutig.
Aber der Glanz dieses Ausgangs kann für heutige Leser beträchtlich getrübt sein. Denn wir hören auch von einer Geschichte der Gewalt gegen die, die nicht den „rechten Glauben" haben. Wie unter dem kriegerischen Kampfruf „Gott mit uns" werden Menschen getötet. (Dies läßt an die religiös motivierten Aggressionen in Irland und im Vorderen Orient denken, aber auch an die früheren Aufschriften auf den Koppelschlössern unserer Soldaten.)
So muß man damit rechnen, daß diese Geschichte zwiespältig aufgenommen wird.

Strukturen des Textes

Der Raum

Das Karmelgebirge im Norden Palästinas nahe der Mittelmeerküste war ein Sammelpunkt der religiösen Kulte des Orients (auch nach dem Zeugnis außerbiblischer Quellen). Hier stieß der Glaube Israels unmittelbar auf die einflußreiche Verehrung Baals. Wenn Elija an diesen Ort einlädt, will er sich den Gegnern auf deren eigenem Feld stellen.
Mit der Erwähnung, daß die mächtige Königin Isebel aus *Tyros* – einem Stadtstaat nördlich von Israel – kam, wird der politisch-religiöse Hintergrund angedeutet, in dem das Ereignis zu sehen ist. (Die Schulbibel verweist auch noch – nach 1 Kön 16,32 – auf den Baalstempel in der *Hauptstadt Samaria.*)
Außerdem bringt der Erzähler das Opfer Elijas mit dem Gottesdienst am Tempel zu *Jerusalem* in Verbindung. Der Streit auf dem Karmel hat seine entfernten geographischen Bezugspunkte.
Aber auch der *Raum der Natur* ist in die Geschichte miteinbezogen: Die Entscheidung wird vom Wetter her erwartet; der Blick richtet sich hinaus auf das Meer und empor zu Himmel und Wolken. Der Ort der Auseinandersetzung hat einen weiten Horizont.

Die Zeit

Elija tritt seinem Volk mit der vorwurfsvollen Frage: „Wie lange noch . . .?" gegenüber. Der jetzige Zustand ist ihm unerträglich. Es geht ihm nicht nur um den Nachweis des wahren Gottes, sondern vielmehr um die Neuordnung der religiösen Verhältnisse in Israel. Die Zukunft steht damit auf dem Spiel.
Das Gewicht dieser Entscheidung drückt sich auch darin aus, daß sie den ganzen Tag einnimmt. Die Baalspriester bemühen sich vom Morgen bis zum Abend um ihren Gott. Elija kann ihnen diese Zeit gewähren; denn er benötigt nur die letzten Stunden des Tages (die Zeit, zu der man auch in Jerusalem opfert). Der Untergang der Sonne bringt das Ende der Baalsanhänger.

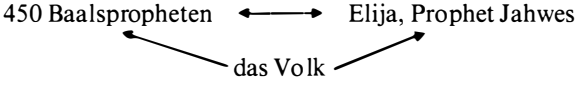
Die Akteure und ihre Beziehungen

1. Am Anfang stehen zunächst *Ahab und Isebel*, das Königspaar des Nordreichs, gegen *Elija*, der sich im Bund mit dem *Gott Israels* weiß, und die übrigen „*Propheten des Herrn*". Jede Seite setzt der anderen zu: Die Propheten werden mit der Todesstrafe bedroht und verfolgt; den König trifft besonders schwerwiegend die Strafe, die Gott über das ganze Land verhängt hat. Er muß sich als der Mächtige zeigen können und ist doch für alle sichtbar unterlegen: Es gelingt ihm nicht, die Jahwe-Diener auszurotten; er muß mühsam das Land nach Wasserstellen absuchen lassen (in der „Bibel für die Grundschule" mit V.4f ausgelassen).

Ahab	Verfolgung	Elija
Isebel		die übrigen Propheten
das ganze Land	Bestrafung	Jahwe

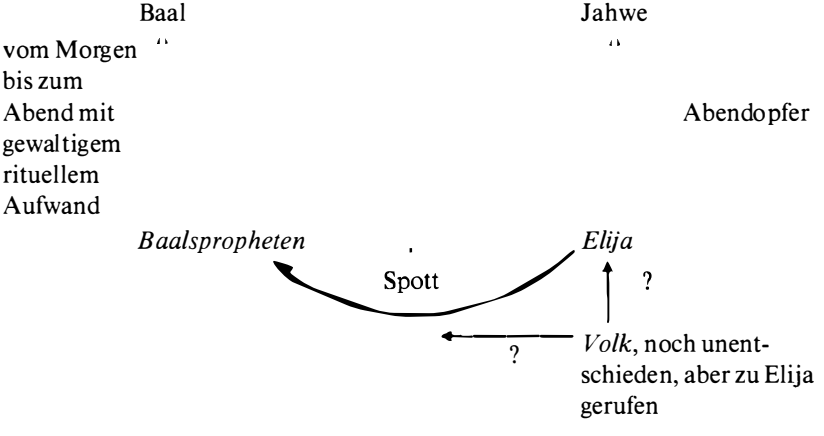
Als Ahab und Elija aufeinandertreffen, kann deshalb jeder auf seine Weise im anderen einen „Verderber Israels" sehen. Dies verlangt eine Entscheidung.

2. In der Szene auf dem Karmel ist die Konstellation dadurch anders, daß jetzt das unentschiedene *Volk* mitbeteiligt ist. Es versucht, sich zwischen den Fronten zu halten. Außerdem steht jetzt dem *einen Propheten* der Gegner in anderer Zahl gegenüber:



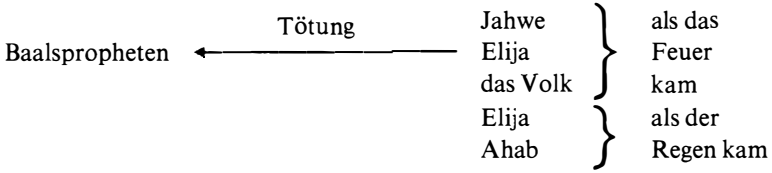
Das Gottesurteil soll aus dieser labilen Situation herausführen.

3. Das entscheidende Verfahren sieht beide Seiten in unterschiedlicher Aktion:



(An dieser Stelle erweist es sich als Nachteil, daß die „Bibel für die Grundschule" nicht von „Jahwe", sondern vom „Herrn" spricht; denn auch „Baal" heißt übersetzt „Herr"; Israel aber hat für seinen Gott einen unverwechselbaren Namen. Nach ihm heißt auch Elija: „Mein Gott ist Jah[we]".

4. Als das Feuer vom Himmel fällt, sind die Fronten eindeutig; die Baalspriester sind der Übermacht Jahwes, Elijas und des Volkes preisgegeben; sie können nicht mehr mit der Unterstützung Ahabs rechnen und werden getötet. Nach dieser Entscheidung können alle mit Geduld auf den ersehnten Regen warten: Siebenmal geht der Diener, um auf das Meer hinaus zu schauen. Als schließlich die ersten Wolken aufziehen, befiehlt der Prophet dem König, nach Hause zu gehen und läuft selbst ein Stück des Wegs vor dessen Wagen her (in der „Bibel für die Grundschule" ausgelassen).



Damit ist das Land für den Erzähler wieder in Ordnung gebracht.

Werte: Heil und Unheil

Das Land befindet sich am Anfang in einem *zweifachen Mißstand*, einem *religiösen*: die Jahwe-Religion ist unterdrückt, und einem *naturalen*: Trokkenheit und Hungersnot bedrohen das Leben. Für den Erzähler ist das zweite durch das erste bedingt. Dementsprechend ist am Ende der Geschichte zweifaches Unheil behoben.

Die politische und religiöse Situation ist nach diesem Text erst dann gut, wenn diejenigen, die für „die Gebote des Herrn" eintreten, auch die Macht haben, sich durchzusetzen. Gewalt ist nur dann verwerflich, wenn sie von der Gegenseite ausgeht; unbedenklich kann sie aber gegen die Feinde Jahwes eingesetzt werden. Der Erzähler zeigt keine Scheu, von Elija eine derart grausame Tat zu überliefern.

Dahinter steht freilich nicht bloßer Machtwille, sondern die Besorgnis um die Grundordnung des Volkes: ob sie sich noch an dem *Gott der Geschichte* und seinen Verpflichtungen ausrichte oder an dem *Gott der Naturkulte* (dessen Anhänger sich ihrerseits mit tödlicher Gewalt durchzusetzen versuchen). Es geht um den geistigen und politischen Bestand Israels in der Geschichte.

Erwartungen: die Möglichkeiten des Anfangs – das notwendige Ende

Am Anfang der Erzählung ist die Welt in Unordnung. Man weiß noch nicht, was daraus werden soll. Noch ist nicht ausgemacht, wer sich durchsetzen wird. Man kann sich für den Ausgang der Geschichte grundsätzlich noch verschiedene Möglichkeiten denken. Aber am Ende ist alles eindeutig: Wer sich dem Gott Israels entgegenstellt, hat letztlich keine Chance; notwendigerweise steht er auf der Seite der Verlierer; wer mit anderen Möglichkeiten rechnet, unterliegt einer gefährlichen Täuschung; nur die Anhänger Jahwes begreifen die wirklichen Machtverhältnisse.

Innerbiblische Beziehungen

a) Die Erzählung von Elija auf dem Berg Karmel steht in aufschlußreichem *Kontrast zu der folgenden Gottesoffenbarung am Berg Horeb.* Hier erfährt Elija (und mit ihm der Leser), daß Jahwe sich den zuvor nahegelegten Erwartungen entzieht (s. zu 1 Kön 19,1-18: Nr. 75).

b) Auch *vom Neuen Testament her* ergeben sich *Gegensätze*: Die Jünger Jakobus und Johannes möchten über ein samaritisches Dorf „vom Himmel Feuer" herunterrufen; aber Jesus wehrt ein solches Gericht ab (Lk 9,51-56: Nr. 123).
Bei der Gefangennahme Jesu greift Petrus zum Schwert; aber Jesus untersagt ihm diesen Gewaltakt (Lk 22,47-53: Nr. 139).
c) Als eine *Geschichte des Sieges über die Feinde* ruft unsere Erzählung aber auch andere Ereignisse in Erinnerung: vor allem die Überwindung der Macht des Pharao beim Auszug aus Ägypten (Ex 12-14: Nr. 41-43); den Sieg Davids über Goliat (1 Sam 17: Nr. 63).
d) Das Gottesurteil läßt auch an Jesu *Verkündigung des Weltgerichts* denken (Mt 25,31-46: Nr. 158). „Ewige Strafe" wird hier denjenigen zuteil, die sich nicht um die Bedürfnisse ihrer Mitmenschen gekümmert haben. Auch wenn der Anlaß für die Verwerfung jeweils anders ist, so läßt sich doch nicht einfach ein Gegensatz bilden zwischen einem gewaltsamen Gott im Alten Testament und einem barmherzig nachsichtigen im Neuen.

Anschlüsse an die Welt des Lesers

Der Abstand zwischen dieser Erzählung und unserer Welt ist groß: Wenn wir von Hungersnöten und Dürrekatastrophen hören, sehen wir darin kaum die Strafe Gottes.
Wenn wir politische, moralische und religiöse Unordnung erfahren, erwarten wir keine so zügige, gewaltsame und eindeutige Klärung der Verhältnisse.
Wohl gibt es auch in unserer Welt kriegerische Grausamkeiten im Namen der Religion; aber wir können sie nicht so unbefangen hinnehmen, gar bejahen, wie dies der Erzähler der Elija-Geschichte offensichtlich tut.
Eines allerdings läßt sich in unser Leben übertragen: Es gibt Situationen, in denen wir erkennen müssen, daß wir *kompromißlos in die Entscheidung gestellt* sind – vielleicht im Verhalten gegenüber einem Menschen, vielleicht angesichts politisch verhängnisvoller Möglichkeiten, vielleicht aber auch in unserem religiösen Bekenntnis. Unter diesem begrenzten Gesichtspunkt wenigstens können wir die Elija-Erzählung nachvollziehen.

1 Kön 19,1-18 Nr.75
Der Herr offenbart sich dem Elija

Naheliegende Verständnisvoraussetzungen

Wenn man diese Erzählung nach der vorausgehenden liest, tut sich ein Gegensatz auf: dort der sichere Prophet, der sich der Unterstützung seines Gottes gewiß ist und sich gewaltsam durchsetzt; hier dagegen derselbe Prophet unsicher und geängstigt. Auch Gott zeigt sich hier anders als dort. Alle gewaltsamen Züge, die bei der vorigen Geschichte den Leser irritieren konnten, scheinen getilgt. Aber damit erhebt sich gerade die Frage, was wir von den beiden Texten in ihrer spannungsvollen Zuordnung halten sollen. (Die „Bibel für die Grundschule" legt mit ihrer Überschrift nahe, daß sich jetzt erst Gott so „offenbart", wie ihn Elija sehen soll. Aber hat er nicht auch auf dem Karmel sich bereits selbst kundgetan?)

Strukturen des Textes

Der Raum: der Weg zum Gottesberg und die Rückkehr zu Israel

Man kann in dem Text *Stationen und Strecken* unterstreichen (nach der „Bibel für die Grundschule"):
Reich Israel – Juda – Wüste – Gottesberg – durch die Wüste zurück.
Rein räumlich gesehen, ist der Prophet am Ende wieder dort, wo er am Anfang war. (In 1 Kön 19,15 wird er darüber hinaus noch nach Damaskus geschickt, um dort Hasael zum König von Aram zu salben.)
An der Aufzählung der Stationen ist schon zu erkennen, daß Elija nicht einen bloßen Umweg macht; denn an dem Umkehrpunkt der Reise steht der gewichtige Namen „Gottesberg".
Neben dieser Folge von Stationen ist für unsere Erzählung noch eine weitere räumliche Differenzierung bezeichnend: Elija wird von Gott zunächst *im Innern einer Höhle* zur Rede gestellt; dann aber ruft er ihn hinaus in *das Freie*, damit er dort wahrnehme, wie sich Gott ihm zeigt. Auch durch diesen räumlichen Gegensatz ist der Gottesberg als die entscheidende Umschlagstelle der Erzählung gekennzeichnet.

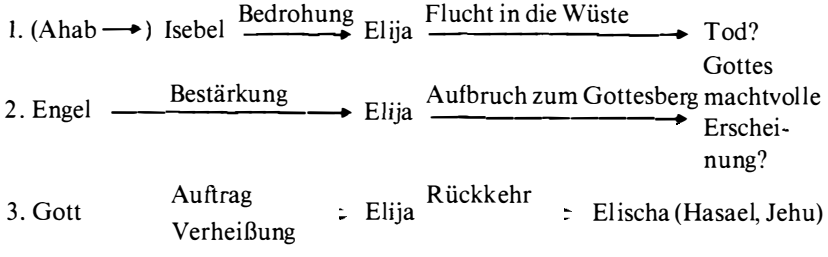
Die Zeit

Bereits der erste Satz der Erzählung weist zurück auf das, was zuvor geschehen ist. Und die abschließende Gottesrede verweist mit ihrem Auftrag voraus auf das kommende Wirken des Propheten. So ist die ganze Geschichte nur eine Zwischen-Episode (freilich eine gewichtige!). Andererseits aber erhält sie

durch eine Zeitangabe auch ein kräftiges Eigengewicht: „vierzig Tage und vierzig Nächte" ist Elija unterwegs bis zum Gottesberg.
Eigentlich müßte man annehmen, daß auch die Rückreise etwa entsprechend lang gedauert habe. Aber dies spielt für den Erzähler keine Rolle. Nachdem Elija den Auftrag Gottes erhalten hat, gibt es kein Zögern und keinen Aufschub mehr. Der erste Satz der folgenden Geschichte schließt unmittelbar an, ohne zeitlichen Abstand.

Die Akteure und ihre Beziehungen

Zwar spielt sich das entscheidende Ereignis – wie es auch die Überschrift der „Bibel für die Grundschule" anzeigt – zwischen Gott und Elija ab; doch ist diese Begegnung in vielfältige Beziehungen eingelassen:



Bei jeder der drei Stationen ist Elija derjenige, der reagiert: er wird von den anderen Akteuren gelenkt – sei es am Anfang in Angst, sei es am Schluß in Zuversicht. Nie liegt die Initiative bei ihm selbst.
So haben wir hier denselben Widerstreit wie bei der vorausgehenden Erzählung: Wer ist stärker – *Isebel*, die für Baal kämpft, oder *Jahwe*? Die Antwort erfolgt hier durch die Umkehr des Propheten. (In der verkürzten Fassung der „Bibel für die Grundschule" werden die politischen Konsequenzen nicht voll ersichtlich: außer seinen Nachfolgern Elischa und Hasael, dem künftigen König in Damaskus, wird Elija auch Jehu salben, der der Herrschaft Ahabs und Isebels ein Ende setzen wird.)
Die *Beziehungen zwischen Gott und Elija* ist ihrerseits wieder dreifach gegliedert:
1. Zunächst stehen sie einander im *Wechselgespräch von Frage und Antwort* gegenüber. Aber dabei bleibt die Situation noch ungeklärt.
2. Für Elijas Umkehr entscheidend wird erst die Erfahrung, wie *Gott „vorüberzieht"*:
- nicht im heftigen Sturm (der Berge zerreißt!),
- nicht im Erdbeben,
- nicht im Feuer,
- sondern im sanften Wind.

3. Der Erscheinung Gottes antwortet Elija mit der Verhüllung seines Gesichts. Damit gibt er zu erkennen, daß ihm das Wort genügen muß, das Gott

jetzt zu ihm spricht. Dem Menschen kommt es nicht eigentlich zu, Gott zu *sehen,* sondern auf ihn zu *hören.* Dementsprechend steht am Ende *der neue Auftrag.*

Werte und Erwartungen

Elija muß im Laufe dieser Geschichte lernen, seine Welt und Gott anders zu sehen, als es ihm zunächst naheliegt. Am Anfang nimmt er an:

wenn	Gottes Altäre zerstört und seine Propheten getötet werden,	dann	muß sich Gott mit Gewalt behaupten;
wenn	der Prophet sich mit Eifer für Gott einsetzt,	dann	muß ihn Gott siegreich über die Feinde triumphieren lassen;
wenn	aber die Verfolgung anhält,	dann	ist dies Grund zu Enttäuschung, Angst, Flucht, Selbstbeschuldigung und Lebensüberdruß.

Diesen Erwartungen entspräche auch die Vorstellung:

wenn	Gott sich dem Menschen zeigt,	dann	begleiten ihn Sturm und Feuer.

Aber Gott zieht anders vorüber; seine Rede läßt die Konsequenzen, die Elija ziehen will, nicht zu, wie auch der Engel in der Wüste dem Propheten die Resignation verwehrt hat.
Aber es wird ihm auch nicht der siegreiche Triumph in Aussicht gestellt. Es muß ihm genügen, wenn trotz aller Verfolgungen eine beträchtliche Zahl von Propheten Jahwes übrig bleibt; wenn er einen Nachfolger im Prophetenamt einsetzen darf (und wenn er sogar in die Herrschaftsverhältnisse des benachbarten Staates Aram und seines eigenen Landes Israel eingreifen kann – dies steht aber nicht in der „Bibel für die Grundschule").

Innerbiblische Beziehungen

a) Daß diese Erzählung auf das verweist, was ihr unmittelbar vorausgeht und folgt, wurde schon mehrfach angesprochen. Vor allem verhindert sie, daß sich das ungemildert gewaltsame Gottesbild, wie es die *Auseinandersetzung auf dem Karmel* nahelegt, verfestigt.
b) Der „Gottesberg", auf dem Gott an Elija „vorüberzieht", ist *derselbe Berg, auf dem Moses das Gesetz empfing: Horeb* (oder auch Sinai). Schwere Wolken, Feuer, Rauch, Erdbeben und gewaltiger Posaunenschall begleiteten dort die Begegnung mit Gott (Ex 19,16ff: Nr. 48). Auf diesem Hintergrund

der Überlieferungen seines Volkes muß Elija erfahren, daß Gott für ihn „nicht im Sturm", „nicht im Erdbeben" und „nicht im Feuer" da ist; daß Gott sich nicht schon ein für allemal in der Vergangenheit zu erkennen gegeben hat; daß er vielmehr seine Gläubigen auch dazu zwingen kann, ihn über Enttäuschung hinweg neu wahrzunehmen.

c) Auch an anderer Stelle des Alten Testaments können wir davon lesen, *daß Propheten an ihrer Aufgabe, ja an ihrem Leben verzagen.* So klagt Jeremia, als er den Untergang Jerusalems verkünden muß: „Weh mir, Mutter, daß du mich geboren . . .! (Jer 15,10); und ganz ähnlich wie Elija wünscht sich Jona den Tod: „Es ist besser für mich zu sterben als zu leben." (Jon 4,3.8). Aber alle diese Propheten werden nicht aus ihrem Auftrag entlassen, sondern von Gott über die Resignation hinausgeführt.

d) Wie Elija lernen mußte, daß Gott anders für ihn da ist, als er es erwartete, so müssen auch *die Jünger Jesu manche ihrer Vorstellungen aufgeben*: daß Jesus ihnen machtvolle Positionen verschaffe (Mk 10,35f); daß er an der gewaltsamen Durchsetzung Gefallen finden könne (Lk 9,54 – Feuer über das samaritanische Dorf, Nr. 123; 22,50 – Verteidigung mit dem Schwert, Nr. 139); daß er sein Volk aus den Händen der Feinde rette (Lk 24,21: Nr. 146). Wie Elija vor der bedrohlichen Macht Isebels flieht, so fliehen die Jünger bei der Hinrichtung Jesu; aber wie Elija umkehrt, um seinen Auftrag weiter zu erfüllen, so kommen auch die Jünger wieder nach Jerusalem, um in der neu geschenkten Zuversicht den von Jesus gewiesenen Weg weiterzugehen.

Anschlüsse an die Welt des Lesers

Obwohl Engel- und Gotteserscheinungen nicht zu unserer Umgebung gehören; kann uns diese Erzählung doch in zweierlei Hinsicht nahestehen:

Erstens kommt der Prophet an die Grenzen seiner Macht; er weiß nicht, wie es weitergehen soll; er möchte aufgeben. Seine außergewöhnliche Stellung und sein besonderes Berufungsbewußtsein schützen ihn nicht vor Enttäuschungen und Hilflosigkeit. Das Prophetenleben erscheint nicht als eine Heldengeschichte.

Auch Gott selbst zeigt sich nicht in der überwältigenden Demonstration seiner Macht, der sich niemand entziehen kann. Er nähert sich Elija erst, als die Natur unauffällig und still geworden ist. Diese Erzählung läßt es nicht zu, daß wir nur dort nach Gott Ausschau halten und dort mit ihm rechnen, wo außergewöhnliche Ereignisse die Szene beherrschen. Nach der gewaltätigen Karmel-Geschichte wird Elija hier auf eine Welt verwiesen, in der sich Recht und Wahrheit nicht mit Blitz und Donner durchsetzen.

1 Kön 19,19-21; 2 Kön 5,1-16 — Nr. 76
Der Prophet Elischa heilt den Syrer Naaman

1. Dieser Text ist aus zwei auseinanderliegenden Stücken zusammengesetzt. Der *erste Abschnitt* entspricht 1 Kön 19,19-21 und stellt den *Schluß der vorausgehenden Elija-Erzählung* (Nr. 75) dar. Schon der erste Satz zeigt, daß die Aufteilung der „Bibel für die Grundschule" in einen ursprünglichen Erzählzusammenhang eingreift und die unmittelbare Folge des Auftrags an Elija und der Erfüllung dieses Auftrags aufhebt.

Nach dem ersten Abschnitt erwartet man, daß danach Elischa „im Dienst" Elijas steht. Aber dies ist nicht der Fall. In der *Erzählung von der Heilung Naamans* ist Elischa bereits selbständig; Elija kommt nicht mehr vor (er wurde bereits 2 Kön 2 „entrückt").

2. An dem Geschehen sind *mehrere Ebenen von Personen* beteiligt: außer *Naaman und Elischa* einerseits *die Könige von Syrien und Israel* und andererseits *eine Magd und die Diener.* Die Geschichte umgreift so die ganze gesellschaftliche Rangordnung.

Die *Aktion zwischen den Königen* ruft freilich zunächst nur Angst hervor. Die Ebene der hohen Politik verursacht Schwierigkeiten.

Auch zwischen *Naaman und Elischa* tun sich zuerst Gräben auf: die Forderungen des Propheten und die Erwartungen des Syrers stimmen nicht miteinander überein. Die Geschichte droht in Zorn und Erfolglosigkeit zu enden.

Retter in der scheinbar ausweglosen Situation sind *die Diener* Naamans. Wie die entscheidende Anregung am Anfang von dem Hinweis einer Magd ausgeht, so muß sich Naaman auch an dem kritischen Punkt, an dem ihn der Prophet auf die Probe stellt, „von unten her" sagen lassen, was er zu tun hat.

3. *Zielpunkt dieser Erzählung* ist das Bekenntnis Naamans, „daß es nirgends auf der Erde einen Gott gibt außer in Israel" (2 Kön 5,15). Bemerkenswert ist dabei, daß er nicht einfach von dem „Gott Israels" spricht, der als einziger die Welt beherrscht, sondern diesen einzigen Gott nur „in Israel" lokalisiert. In V.17 (nicht in der „Bibel für die Grundschule") bittet er sogar um „so viel Erde, wie zwei Maultiere tragen können", damit er auch zu Hause etwas Boden habe, um darauf Jahwe einen Altar zu errichten. Außerdem bittet er um Nachsicht, daß er nach wie vor seinen Herrn in den Tempel des Gottes Rimmon begleiten und dort zum Gebet niederfallen muß (V. 18 – nicht in der Schulbibel). Elischa verzichtet darauf, diesem Mann Lehren und Vorschriften mit auf den Weg zu geben, sondern entläßt ihn in seine Welt mit dem tröstenden Gruß: „Geh hin in Frieden!" (V.19 – nicht in der Schulbibel).

Der Glaube an Jahwe überschreitet so die Landesgrenzen Israels; aber es ist nicht zu erwarten, daß er draußen heimisch werden wird.

Jesaja und Jeremia

Vom achten Jahrhundert an werden uns nicht nur *Erzählungen* vom Wirken der Propheten überliefert – wie zuvor von Elija und Elischa –, sondern auch deren *eigene Reden.* Im Unterschied zu den Erzählungen sind diese rhetorisch und poetisch besonders gestaltet, aber auch über diese formalen Eigenheiten hinaus in ihrem theologischen Gehalt anspruchsvoller. So ist es verständlich, daß die „Bibel für die Grundschule" aus dem Bestand der Bücher Jesaja und Jeremia nur wenig auswählen kann und dabei erzählende Abschnitte bevorzugt. Von der Vielgestaltigkeit und der Gewalt prophetischer Rede, von den leidenschaftlichen Zeugnissen prophetischen Lebens, von der politischen Bedeutung des prophetischen Handelns ist in solcher Knappheit nur noch wenig zu erfahren. Umso wichtiger ist es deshalb, zu prüfen, was die ausgewählten Abschnitte dennoch vermitteln können.
Die Kürzungen und bearbeitenden Veränderungen der ursprünglichen biblischen Texte bringen es außerdem mit sich, daß in der Grundschulbibel die Botschaft der Propheten mit ihrer Ankündigung des „Messias" und des „neuen Bundes" unmittelbar auf das neutestamentliche Evangelium ausgerichtet zu sein scheint.
Dem wird der Kommentar (wie der Unterricht) hie und da entgegensteuern müssen.

Jes 6,1-8 Nr. 77
Jesaja wird zum Propheten berufen

Naheliegende Verständnisvoraussetzungen

Der Text der „Bibel für die Grundschule" legt schon in seinem Druckbild nahe, daß der erste Abschnitt nur eine erläuternde Einführung darstellt. Sie hat im Buch Jesaja keine unmittelbare Entsprechung. Der Leser kann jedoch in dieser Schulbibel nicht mehr erkennen, daß auch der nachfolgende Text in einer wesentlichen Hinsicht verändert worden ist: In Jes 6 wird nicht in der dritten Person erzählt, sondern der Prophet berichtet selbst: „Im Todesjahr des Königs Usija sah *ich* den Herrn . . .". Damit hat der originale biblische

Text einen grundlegend anderen Charakter: Hier bezeugt jemand seine eigene prophetische Berufungserfahrung. Wo „ich" gesagt wird, hören wir den Betroffenen selbst. Die Veränderung der Schulbibel ist in diesem Punkt nicht zu rechtfertigen. Ihr Nachteil wird auch nicht dadurch ausgeglichen, daß später innerhalb der Erzählung Jesaja in direkter Rede spricht; denn dies ist dann schließlich auch nur ein von einem unbekannten Erzähler vermitteltes Zitat.

Ein kleiner Teil des Textes, der Lobpreis Gottes durch den Engel mit seinem dreimaligen „Heilig" (V. 3), ist weithin aus unserem heutigen Gottesdienst bekannt. Die Nähe dieser prophetischen Berufungserzählung zur kultischen Praxis wird darüber hinaus noch durch andere Elemente betont, die auf den Jerusalemer Tempel und seine Liturgie verweisen. Schließlich legt dies gerade auch der einleitende Abschnitt in der „Bibel für die Grundschule" nahe. Dadurch wird es erleichtert, einzusehen, daß die prophetische Vision Gott und himmlische Mächte so zu Gesicht bringt, wie es durch die gottesdienstlichen Vermittlungen naheliegt. Der innerlichen Betroffenheit des Propheten gehen bereits die Vorstellungen voraus, die der Kult aufgebaut hat.

Strukturen des Textes

Die Zeit

Im Unterschied zur „Bibel für die Grundschule", die hier alle zeitlichen Festlegungen vermeidet, ist die Berufung in Jes 6,1 auf das *Todesjahr des Königs Usija* datiert, d. h. auf das Jahr *739 v. Chr.* Dies ist eine Zeit, in der die feindliche Bedrohung für das Südreich Juda beängstigend zunimmt. Assyrien dehnt seine Macht bis nach Ägypten aus, von keiner Seite her kann Juda mehr sicher sein.

Die prophetische Berufung hat damit deutlich einen geschichtlichen und politischen Ort. Dies wird auch in der Rede Gottes, die Jesaja vernimmt, deutlich: Sie stellt den Propheten in seine Aufgabe, „bis die Städte verödet sind und unbewohnt, die Häuser menschenleer, bis das Ackerland zur Wüste geworden ist" (V. 11). Diese Terminierung fehlt freilich in der „Bibel für die Grundschule"; in ihr hat die prophetische Sendung zunächst noch keine Beziehung zur zeitgeschichtlichen Situation.

Der Raum

Die Vision findet im *Tempel* statt, also in dem geistigen Zentrum des Volkes, in dem man Gott selbst gegenwärtig glaubt und die Hoffnung auf eine friedvolle und beständige Zukunft wachhält. Die „Engel", die Jesaja sieht, stehen in ähnlicher bildhafter Gestaltung über der Bundeslade, die im Allerheiligsten des Tempels als Thron Gottes aufgestellt ist. Die kultische Umgebung wird auch durch V. 6 in die Vision einbezogen, wo ein Engel eine glühende Kohle

von dem Räucheraltar nimmt. (Die Tempelliturgie kannte nicht wie unser heutiger Gottesdienst das bewegliche „Weihrauchfaß".) Schließlich hat auch die akustische Dimension dieser Berufungsszene (V. 4) ihre Parallele in den üblichen lauten gottesdienstlichen Gesängen und Rufen mit deren Begleitung durch musikalische Instrumente.
Doch obwohl sich die Vision derart an die Realität des Jerusalemer Tempels anlehnt, öffnet sie doch zugleich den Blick auf das *himmlische Heiligtum Gottes*; denn allein der Saum des Mantels, den Gott trägt, füllt bereits den irdischen Tempel aus. Außerdem weist der Ruf der Engel auf *„die ganze Erde"* hin, die von seiner Herrlichkeit erfüllt ist.

Die Akteure und ihre Beziehungen

Das Geschehen wird von zwei Seiten her aufgebaut: auf der einen steht *Jesaja,* dem diese Erscheinung zuteil wird; auf der anderen Seite *Gott* als himmlischer König. Über ihm schweben dienende Wesen seines Hofstaats. (Die Bibel nennt sie hier nicht allgemein „Engel", sondern „Serafim".) Daß sie mit zwei Flügelpaaren ihr Gesicht und ihren Körper bedecken, ist ein besonderer Ausdruck der Ehrfurcht gegenüber ihrem Herrn, dem Gott der himmlischen „Heere" („Jahwe Zebaot" – die „Bibel für die Grundschule" läßt diese Kennzeichnung Gottes im Ruf der Engel aus).
Die Begegnung zwischen diesen beiden Seiten erfolgt in mehreren Schritten:
Zuerst sieht und hört Jesaja die himmlische Szene, die sich noch nicht auf ihn bezieht.
Diese Vision versetzt ihn in tiefsten Schrecken. (In der „Bibel für die Grundschule" heißt es verharmlosend: „Jesaja staunte sehr ..."; aber dieser Satz steht nicht im Originaltext.) Der Mensch erfährt hier die Wirklichkeit Gottes als eine Bedrohung; denn diese Begegnung rückt zugleich den tiefgreifenden Gegensatz von göttlicher Heiligkeit und menschlicher Schuld ins Bewußtsein.
Deshalb vernimmt Jesaja auch nicht sofort die Berufung durch Gott selbst, sondern zunächst das vergebende Wort eines Engels, der ihm zugleich zeichenhaft mit einer glühenden Kohle die Schuld ausbrennt. Damit ist Jesaja bereits aus seinem „Volk mit unreinen Lippen" (V. 5) herausgenommen und für die prophetische Aufgabe bereitgestellt.
Nun erst hört Jesaja die Fragen Jahwes, die nach einem Propheten Ausschau halten; aber auch sie richten sich noch nicht ausdrücklich an ihn selbst, sondern mehr an die himmlische Umgebung („Wer wird für *uns* gehen?").
Doch Jesaja gibt die Antwort, mit der er sich uneingeschränkt zur Verfügung stellt.
Jetzt erst richtet Gott sein Wort an Jesaja. Jetzt erst ist eine Wechselrede zwischen beiden möglich. (Aber dieser Teil der Berufungsszene, VV. 9-13, ist nicht mehr in die „Bibel für die Grundschule" aufgenommen. Damit fehlt hier – im Widerspruch zur Überschrift – die entscheidende Berufungsrede: „Geh und sag diesem Volk: ...")

Das ganze Ereignis hat demnach im skizzierten Verlauf folgende Gestalt:

Da die ganze Szene nur im Wechselspiel dieser zwei Seiten aufgebaut ist und sonstige Akteure auch in der Umgebung nicht vorkommen, verfehlt die Illustration auf S. 105 der „Bibel für die Grundschule" den Text, wenn sie noch eine lobsingende Gemeinde beteiligt sein läßt.

Erwartungen

Mit der Berufung Jesajas ist die eigentliche Geschichte dieses Mannes erst eröffnet, nicht abgeschlossen. Er selbst steht jetzt seinem Volk, das er in Schuld befangen sieht, als Bote Gottes gegenüber. Dies ist eine dramatische Ausgangssituation für die nachfolgenden Ereignisse.

Jesaja	*das Volk*
durch die Vergebung Gottes auf dessen Seite gestellt,	von Unwahrheit und Ungerechtigkeit eingenommen,
zum Propheten berufen	damit im Widerspruch zu Gottes Gesetz

Innerbiblische Beziehungen

Die Berufung Jesajas verweist vor allem auf eine Reihe weiterer *Berufungsgeschichten*, z. B. auf die Abrahams (Gen 12,1-8: Nr. 16), die des Mose (Ex 3: Nr. 40), die Samuels (1 Sam 3: Nr. 57), die Jeremias (Jer 1,1-19: Nr. 80), aber auch die der Jünger Jesu (Lk 5,1-11: Nr. 110; Lk 5,27-32: Nr. 112; Lk 6,12-16: Nr. 113) und des Apostels Paulus (Apg 9,1-22: Nr. 173). Immer wieder

wird dabei deutlich, wie Menschen bedingungslos für die Aufgabe beansprucht werden, zu der sie Gott – bzw. Jesus – bestellt. Sie werden berufen, ohne daß sie selbst besondere Fähigkeiten aufwiesen und sich durch herausragende Leistungen ausgezeichnet hätten. Sie sind letzten Endes nur in Dienst genommen für eine Geschichte, die nicht allein ihnen persönlich, sondern vor allem dem ganzen Volk Gottes gilt.

Die Vision Jesajas kann den Leser auch an andere Texte erinnern, in denen einem Menschen *die himmlische Welt Gottes eröffnet* wird, z. B. an die Erzählung, in der Jakob träumt, daß er auf einer Treppe Engel zwischen Himmel und Erde auf und nieder steigen sieht (Gen 28,11-19: Nr. 25), die Vision Ezechiels von der Erscheinung Gottes inmitten himmlischer Mächte (Ez 1), die Taufe Jesu am Jordan mit der sichtbaren Herabkunft des Geistes und der hörbaren Stimme Gottes (Lk 3,21-23: Nr. 107), die Vision des neuen Himmels und der neuen Erde durch den Seher auf Patmos (Offb 21: Nr. 193). Der Vergleich solcher Texte mit ihren wechselnden Vorstellungen läßt die jeweiligen Bilder leicht in ihrem symbolischen Charakter erkennen.

Anschlüsse an die Welt des Lesers

Der Erzählung von der Vision Jesajas geht es letztlich nicht um das Jenseits Gottes, sondern um den Anspruch des Propheten in seiner Umgebung: Er will sein Wort so verpflichtend sagen, als ob man nicht ihn, sondern Gott hörte. Das forderte schon zu Jesajas Zeiten die Hörer auf, sich zu entscheiden, nach wem sie sich richten wollten; denn neben diesem einen, gab es noch manche andere, die beanspruchten, daß man ihnen folge. Diese Situation legt auch uns die Frage nahe: Wessen Wort hat für uns Gewicht? Von wem lassen wir uns Verpflichtendes sagen? Wessen Weisung nehmen wir ernst?

Es gibt „falsche Propheten" – in der Politik wie in der Religion –, die den Menschen große Versprechungen machen, sie aber letztlich doch im Stich lassen oder sogar ins Unheil führen. Solche Erfahrungen können das Mißtrauen gegen alle „Propheten" stärken. Aber andererseits erheben auch in unserer Welt Menschen ihre Stimme, die in ihrem Glauben und in ihrer sittlichen Verantwortung ein besonderes Gespür für das zeigen, was in bedrängten Situationen – wie soziale Not, politische Wirren, religiöse Trägheit – gefordert ist. Auch wenn diese sich dann nicht als Propheten Gottes ausgeben und wir sie aus unserer Sicht auch nicht mit Jesaja auf eine Stufe stellen wollen, so können wir uns doch gleichermaßen aufgerufen fühlen hinzuhören. Wir müssen bereit sein, uns „ins Gewissen reden" zu lassen, wenn wir nicht von vornherein selbstsicher auf unser „gutes Gewissen" bauen wollen.

Das Wort Jesajas: „Hier bin ich! Sende mich!" kann schließlich auch daran erinnern, daß jeder Christ in einem bestimmten Maß, je nach den lebensgeschichtlichen Voraussetzungen, aufgerufen ist, sich in den Dienst für Gottes Wort nehmen zu lassen.

2 Kön 16,1-8; Jes 7,1-14 — Nr. 78-79
Weissagungen des Propheten Jesaja

Vorbemerkungen

Diese zwei Kapitel der „Bibel für die Grundschule" lassen sich unter mehreren Gesichtspunkten zusammenschließen:
a) Beide sind aus Teilen von 2 Kön 16 und dem Buch Jes aufgebaut;
b) in beiden Kapiteln stehen als Hauptgestalten einander gegenüber der König Achaz und der Prophet Jesaja;
c) jedes Mal wird betont, daß Gott sein Volk bzw. die Stadt Jerusalem „nicht verließ", „obgleich" dort Untreue und Bosheit herrschten;
d) die Weissagung des „Messias" wird in Kap. 79 ausdrücklich mit der Weissagung des „Immanuel" von Kap. 78 identifiziert;
e) die politische Einstellung des Achaz, trotz der Warnungen des Propheten sein Vertrauen auf den König von Assur zu setzen (Nr. 78), findet ihre unheilvolle Konsequenz in der Eroberung Jerusalems durch eben dieses Volk der Assyrer (Nr. 79 – die „Bibel für die Grundschule" läßt bei dieser kürzenden Wiedergabe der biblischen Geschichte nicht mehr erkennen, daß es sich in 2 Kön 16 und 18 um zwei verschiedene assyrische Könige handelt, nämlich einmal um Tiglat-Pileser, zum anderen um Sanherib).

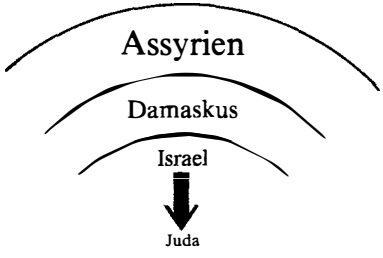
Naheliegende Verständnisvoraussetzungen

Die Überschriften dieser beiden Kapitel sprechen von „dem" Immanuel und „dem" Messias, als ob für die damaligen Hörer der prophetischen Rede wie für die heutigen Leser eine ganz bestimmte und bekannte Gestalt angesagt werde. Da der Name „Immanuel" in Advents- und Weihnachtsliedern begegnet und auch der Titel „Messias" in der Sprache des Neuen Testamentes aufgegriffen wird, scheint hier Jesaja in einem viele Jahrhunderte übergreifenden Vorausblick Jesus Christus anzukündigen. Aber dies trifft nicht zu – jedenfalls nicht so einfach und undifferenziert. (Auch was das „Kleine Bibellexikon" im Anhang der „Bibel für die Grundschule" unter dem Stichwort „Messias" schreibt, wird unseren Texten nicht gerecht.) Jesaja selbst hat die politische und religiöse Lage seiner Zeit – des 8. Jahrhunderts – und die nicht gar zu ferne Zukunft seines Volkes im Blick.

Strukturen des Textes

Der Raum

Wir werden in die Stadt Jerusalem versetzt, die von außen her durch feindliche Mächte bedroht wird: einmal aus unmittelbarer Nähe durch das Nordreich Israel, dann darüber hinaus durch Damaskus und schließlich vor allem durch die entscheidende Großmacht Assyrien. Wer über die Grenzen Judas schaut, erblickt demnach eine dreifach gesteigerte bedrohliche Übermacht.



Die Zeit

Im Unterschied zur „Bibel für die Grundschule" läßt Jes 7,1 den genaueren zeitlichen Ort der Szene erkennen: Seit der Berufung des Propheten „im Todesjahr des Königs Usija" (Jes 6,1, 739 v. Chr.) sind schon einige Jahre vergangen; denn Jesaja hat es in unserem Text bereits mit dessen Enkel Achaz zu tun (der 735 den Thron bestieg).
Der prophetische Blick Jesajas richtet sich einmal auf die bedrohte Gegenwart; dann aber auch auf die rettende Zukunft. Darin unterscheidet er sich zunächst nicht von Achaz; auch dieser schaut in seinen politischen Bedrängnissen über den anstehenden Tag hinaus auf die Möglichkeiten, die ihm verbleiben; und andererseits denkt auch Jesaja sicher an die Zukunft, mit der seine Generation noch rechnen kann. Aber trotzdem ist Jesajas zeitliche Perspektive offener: Letztlich verspricht er den Frieden, der „kein Ende" haben wird, da Gott selbst für ihn einsteht (9,6).

Die Akteure und ihre Beziehungen

König Achaz (eigentlich hätte die „Bibel für die Grundschule" nach der ökumenischen Vereinbarung „Ahas" schreiben müssen) nimmt die militärischen Kräfteverhältnisse wahr und gerät bei der Lagebeurteilung, die er für realistisch ansieht, in äußersten Schrecken. Er erblickt nur noch den einen Ausweg, Assyrien für sich zu gewinnen und damit die bedrohlichen Mächte selbst gegeneinander auszuspielen.
Ihm gegenüber steht *Jesaja*, der darauf dringt, alle solche Taktik beiseite zu

lassen und einzig auf Gott zu vertrauen. Für die „realistische" Sicht des Königs muß dies eine sehr windige Hoffnung sein.
Dieser Gegensatz ist umso schärfer, als Jesaja nicht im eigenen Namen spricht, sondern seine Rede als Rede Gottes ausgibt („So spricht der Herr: . . ."). Die Auseinandersetzung erfolgt in drei Schritten:

die Angst des *Königs* und seine Suche nach militärischer Unterstützung	←	der Trost des *Propheten* und seine Warnung vor der Zuflucht zu militärischer Stärke
	←	Aufforderung, von Gott ein bestärkendes Zeichen zu erbitten
Verweigerung	←	Ankündigung eines Zeichens

Der König hat sich demnach durchgehend gegenüber dem Propheten und seinem Wort versperrt. Deshalb ist auch nicht anzunehmen, daß *das Zeichen,* das der Prophet am Ende in Aussicht stellt, für Achaz schlechthin erfreulich sein soll. Aber es ist auch nicht die Ankündigung der Niederlage, von der zuvor mahnend die Rede war. So bleibt dieses Wort des Propheten zunächst noch zwiespältig und undeutlich. Es ist nicht verwunderlich, daß es zu den am meisten umstrittenen Stellen des Alten Testamentes zählt.
Festzuhalten ist zunächst, daß die Übersetzung der „Bibel für die Grundschule", nach der eine „Jungfrau" einen Sohn gebären wird, nicht eindeutig auf den hebräischen Urtext zurückgeführt werden kann, sondern nur auf die griechische Übersetzung. Ursprünglich ist einfach von einer „jungen Frau" die Rede. Doch wer damit gemeint ist, wird nicht gesagt.
Das angekündigte „Zeichen" wird am ehesten verständlich, wenn man von den hoffnungsvollen Erwartungen, die in der Zeit Jesajas bestanden, ausgeht. Wenn das Volk sich von Gott her Rettung versprach, dann richtete sich seine Zuversicht immer wieder auf einen zukünftigen König. Er sollte es fertigbringen, daß das ganze Volk mit Freude bekennen kann: Gott ist mit uns. Diese Hoffnung wird in dem Wort Jesajas bestärkt. Zugleich verwehrt der Prophet es seinen Hörern aber auch, ihre Zuversicht auf den König Achaz selbst oder dessen Sohn, der ihm auf den Thron nachfolgen wird, zu setzen. Hätte der Prophet den Blick entschieden auf die gegenwärtige Königsfamilie richten wollen, hätte er dies deutlicher tun können. Er zieht es dagegen vor, seine Zusage unbestimmter zu formulieren und damit die Zukunft des Achaz im Ungewissen zu belassen.
Wenn man die Rede Jesajas weiter liest, als sie in der „Bibel für die Grundschule" aufgenommen ist, wird offensichtlich, daß der Blick des Propheten nicht in entlegene Zeiten geht; denn „bevor das Kind versteht, das Böse zu meiden und das Gute zu wählen", sollen Syrien und Israel, vor deren Königen Achaz gegewärtig noch Angst hat, selbst erobert und verödet sein. (V. 16)
Der Fortgang der Geschichte (Nr. 79) zeigt zunächst, wie berechtigt die Warnung Jesajas war, nicht auf die Hilfe der assyrischen Großmacht zu bauen.

Aber die Predigt des Propheten kann (in den hier ausgewählten Abschnitten) trotz der düsteren Lage die Hoffnung weiter bestärken – in einer entscheidenden Hinsicht jetzt sogar deutlicher als gegenüber Achaz: Der ersehnte Retter wird ausdrücklich aus dem Hause Isais (des Vaters Davids), also aus der herrschenden judäischen Königsdynastie, erwartet (11,1). Die „Bibel für die Grundschule" hätte auch am Ende noch den Vers 9,7 hinzunehmen können, in dem es deutlich heißt, daß der erwartete König „auf dem Thron Davids" herrschen wird.

Werte und Erwartungen

Jesaja will seinen Hörern nicht nur eine Auskunft, eine Nachricht zukommen lassen; es geht ihm nicht einfach darum, über etwas nüchtern zu informieren; sondern er will zur Umkehr bewegen, ermutigen, in Hoffnung bestärken. Dabei spielt die Gestalt seiner Rede eine wichtige Rolle. Mit gewaltigen Bildern entwirft er die Zukunft, auf die hin sein Volk leben soll. Manches ist dabei in seiner Sprache unmißverständlich nur ein Bild – wie der Baumstumpf, der neue Zweige schlägt –, anderes konnten die Hörer des Propheten als unmittelbare Wirklichkeit nehmen – wie die Herrschaft des verheißenen Königs. Aber selbst in diesem letzten Fall weisen bestimmte Elemente der Rede über die gewöhnliche Welt hinaus. Auf jeden Fall spricht Jesaja insgesamt in bildkräftiger Sprache, ob wir sie an einzelnen Stellen nun mehr oder minder auch „wörtlich" nehmen können oder nicht.

Die gegenwärtige Lage als „Finsternis"

Das Volk weiß in seiner Not nicht mehr aus noch ein; es sieht nicht mehr, was auf es zukommt; es findet sich in seiner Welt nicht mehr zurecht. Jesaja stellt dies vor im Gegensatz von

Finsternis ⟷ (Licht, Helligkeit, Tag)

Wo es dunkel ist, kann man nicht sicher und zielgerichtet gehen, sondern man „tappt herum".

Die neuen Triebe des „Baumstumpfes"

Wenn ein Baum umgehauen ist, scheint ihm alles Leben genommen zu sein. Die Wurzeln sind von Stamm, Ästen und Blättern abgeschnitten.

Zu erwarten ist nur noch:		Aber zugesagt wird:
Moder und Fäulnis	⟷	Neue Zweige, neue Frucht

Der Prophet stellt damit nicht nur allgemein Leben in Aussicht, sondern eines, das alle Erwartungen übersteigt.

Dadurch, daß Jesaja selbst vom „Baumstumpf Isais" spricht, richtet er ausdrücklich den Blick auf das in Jerusalem herrschende Königshaus. Aber die Zukunft, die diesem zugesagt wird, gilt damit zugleich auch dem ganzen Volk.

Das neugeborene „Kind"

In der Geburt eines Kindes erfahren wir wie kaum sonst den *Anfang* einer Geschichte; *Neues* ereignet sich; die Macht des *Lebens* steht gegen Alter und Tod, die eröffnete *Zukunft* gegen den Verfall.
Versteht man Jes 7,14 (wie es die „Bibel für die Grundschule" tut) mit der griechischen Bibelübersetzung so, daß eine „Jungfrau" einen Sohn gebären wird, dann tritt diese Aussage in ihrer Unwahrscheinlichkeit neben das Bild von dem Baumstumpf, der wieder Frucht bringen wird. Jesaja stellt eine Geschichte in Aussicht, die die Maßstäbe dessen, womit man sonst rechnet, übersteigt.

Der rettende König

Keiner der bisherigen Könige von Jerusalem konnte die Erwartungen erfüllen, die das Volk auf diese Dynastie gesetzt hat. Frieden und Gerechtigkeit sollten in dieser Welt so machtvoll durchgesetzt werden, daß man um ihren Bestand nie mehr fürchten müßte. Stattdessen aber erwies sich die Macht der Könige als begrenzt, schwach, ständig gefährdet, oft sogar als verwerflich, gemessen an den Ordnungen, an die sich das Volk von Gott gebunden sah. Diesen bedrückenden Erfahrungen stellt Jesaja sein Bild künftiger Herrschaft entgegen: Der König wird die *Fülle der Macht* mit der *Fülle geistiger Überlegenheit und moralischer Vollkommenheit* verbinden. Damit kann der König *die Herrschaft Gottes selbst* sichtbar gegenwärtig setzen. Jesaja unterstreicht dies in den ausgewählten Textstellen rhetorisch auf doppelte Weise: 1. indem er den *„Geist des Herrn"*, der den König erfüllt, *sechsfach entfaltet* – in drei parallelen Zeilen je zwei Nennungen (11,2) –; 2. indem er das königliche Kind bereits mit *vier gewaltigen Herrschertiteln* auszeichnet (9,6). Besonders überraschend, fast anstößig ist es, daß dieser König sogar „Starker Gott" und „Vater in Ewigkeit" heißen darf; denn damit scheint die unüberschreitbare Grenze zwischen Mensch und Gott in anmaßender Sprache aufgehoben. Aber Jesaja stellt nicht eine selbstherrliche Macht in Aussicht, sondern eine, die verliehen ist: Gott gibt Anteil an seiner Herrschaft. Letztlich geht es dabei nicht um die Größe dieses Königs, sondern um den Zustand der Welt: „der Friede hat kein Ende", „Recht und Gerechtigkeit" werden gefestigt sein „jetzt und für alle Zeiten". (9,6)
Somit ist die *Stellung des Königs* insgesamt charakterisiert durch die beiden Pole

„Gottesfurcht" (11,2) ⟷ Benennung als *„Starker Gott"* (9,6)

Innerbiblische Beziehungen

Zunächst weist die Erwartung eines zukünftigen Königs zurück auf die *Verheißung des Propheten Natan an David* (2 Sam 7: Nr. 69). Dort wird schon zugesagt, daß das Königshaus „ewig bleiben" und der König als „Sohn" Gottes eingesetzt sein wird. Auch waren die Könige der Vergangenheit schon „*Gesalbte*" („*Messias*"), denn sie waren bereits durch die Königssalbung als Repräsentanten der Herrschaft Gottes gezeichnet.

An die Weissagungen Jesajas schließen sich dann vor allem *spätere Hoffnungen* an, die sich in einem besonderen Sinn auf „*den*" Messias richten – teilweise sogar in das Jesaja-Buch aufgenommen sind (vgl. Jes 32,1f: Nr. 98).

Schließlich weisen die Worte Jesajas in das *Neue Testament*: Matthäus übernimmt in seiner *Kindheits*geschichte ausdrücklich Jes 7,14 in der griechischen Übersetzung, nach der „die Jungfrau" einen Sohn gebären und ihm den Namen „Immanuel" geben wird (Mt 1,23); bei Lk kündigt der Engel bereits an, daß Jesus „den Thron seines Vaters David" einnehmen und „in Ewigkeit herrschen" wird (1,32f: Nr. 101).

Wie es in Jes 11,1 heißt, daß „der Geist des Herrn" auf dem Nachkommen Davids sich „niederläßt", so wird bei der *Taufe Jesu am Jordan* erzählt, daß „der Heilige Geist" auf Jesus „herabkam" (Lk 3,21f: Nr. 107).

Zwischen den Königs-Weissagungen Jesajas und dem Neuen Testament zeigen sich aber auch Spannungen: Petrus will Jesus als *„den Messias Gottes"* anerkennen; doch dieser verwehrt ihm, es weiterzusagen, und hält ihm entgegen, daß er von den Mächtigen seines Volkes *verworfen und getötet* werden wird (Lk 9,18-22: Nr. 143). Diesem Zwiespalt entspricht auch die Tafel über dem Kreuz, die Jesus verächtlich als „*König der Juden*" kennzeichnet; die Umstehenden und sogar einer von denen, die mit ihm hingerichtet werden, verlachen ihn als „Messias" (Lk 23,35-39: Nr. 143).

Aber zuletzt können die Christen nach Ostern die *Auferstehung* Jesu *als königliche Inthronisation* ansehen, die ihn „über alle erhöht" und die alle bekennen läßt: „Jesus Christus ist der Herr" (Phil 2,9-11: Nr. 192).

Sogar *der Name „Christus"* allein schließt schon an die Verheißungen eines Königs des Friedens und der Gerechtigkeit an, denn dieser Name ist nichts anderes als die griechische Übersetzung des hebräischen Wortes „Messias", d. h. „Gesalbter".

Anschlüsse an die Welt des Lesers

Bei unseren politischen Verhältnissen spielen Könige keine große Rolle mehr; den Kindern sind sie mehr aus Märchen vertraut. Von daher ist der Ernst der prophetischen Verkündigung nicht mehr ohne weiteres nachzuvollziehen. Auch die eigenartigen Auszeichnungen durch „den Geist des Herrn" in seiner sechsfachen Entfaltung und die machtvollen Inthronisationsnamen, gar die

Geburt durch eine „Jungfrau", betonen eher die Ferne dieses Textes zu unserer Welt, als daß sie ihn uns naherückten.
Aber wenn es von Achaz und dem Volk heißt, daß sie in Schrecken versetzt wurden und zitterten „wie die Bäume des Waldes im Wind", dann dürfte es nicht schwer fallen, dies auch aus heutigen Situationen verständlich zu machen, in denen Menschen von Krieg und Not tief betroffen sind.
Doch auch diejenigen, die einigermaßen in Sicherheit sitzen, können heute so wenig wie zu den Zeiten Jesajas sagen, daß sie in einer friedlichen, gerechten und endgültig stabilen Welt leben. Die Frage, was aus der Geschichte letzten Endes werden soll, kann alle bewegen. Was immer der Einzelne dabei von Jesajas Zukunftsschau halten mag, auf jeden Fall entwirft sie Bilder, die uns mit unserer Gegenwart nicht zufrieden sein lassen.
Jesajas Absicht freilich geht weiter; er will, daß die Menschen auch in aller Gefährdung zu sich selbst und einander sagen können: „Habt doch keine Angst!" Wir sollten in unsere Welt, auf unser Leben sehen und uns fragen, wo wir diesen beruhigenden Zuspruch nötig hätten und wieweit es uns gelingt, ihm zu vertrauen.

Jer 1; 7; 26; 31; 37; 38 — Nr. 80-84
Der Prophet Jeremia

Naheliegende Verständnisvoraussetzungen

Durch Auswahl, Kürzungen und Veränderungen hat die „Bibel für die Grundschule" eine *gedrängte Erzählfolge* geschaffen, in die einige wenige, aber gewichtige theologische Themen der Verkündigung Jeremias eingelassen sind. Dies legt es nahe, die fünf Kapitel auch im folgenden als eine gegliederte Einheit zu besprechen.
Die Aktionen der Widersacher Jeremias sind mehrfach besonders *aggressiv* zugespitzt. Dies erleichtert einerseits die Beschreibung der *dramatischen Abläufe;* kann aber auch andererseits dazu führen, daß in einer oberflächlichen Gegenüberstellung der Positionen die Reden des Propheten nur vergröbert wahrgenommen werden.
Das Stichwort *„neuer Bund"* ist aus der Gegenüberstellung alt- und neutestamentlicher Geschichte weithin bekannt. Allerdings kann dieses Vorverständnis den Zugang zu der ursprünglichen Verheißung Jeremias teilweise erschweren. Leider hat die „Bibel für die Grundschule" bei ihrer Textauswahl (Nr. 82) einen Satz ausgelassen, der besonders geeignet ist, das uns naheliede, aber verkürzte Verständnis zu verhindern. Der Kommentar wird also an dieser Stelle auch der Schulbibel entgegensteuern müssen.

Strukturen des Textes

Der Raum

Zunächst wird unser Blick auf *die unmittelbaren Schauplätze* der Handlung gerichtet: auf Jerusalem mit seinem Tempel, in dessen Vorhof Jeremia predigt (Nr. 81), mit dem Kerker, in den Jeremia eingesperrt wird, und dem Wachhof des Königspalastes, in dem man ihn anschließend haftmildernd festhält (Nr. 83), wo man ihn schließlich aber auch in die Zisterne wirft (Nr. 84).

Nur wenig von Jerusalem entfernt (etwa 5 km nordöstlich) liegt der *Geburtsort* Jeremias, *Anatot.* Diese kurze Strecke ist Anlaß dafür, daß Jeremia gelegentlich in den Verdacht gerät, er wolle Jerusalem verlassen und zu den anrückenden Feinden überlaufen (Nr. 83).

Bereits die Berufungsgeschichte öffnet jedoch diesen engen Bereich, wenn in ihr Jeremia „zum Propheten für *die Völker*" bestellt wird (1,6: Nr. 80). In den sich anschließenden Kapiteln ist das Land Juda vor allem betroffen von den *Babyloniern,* die *aus dem Norden* zur Eroberung des Landes heranrücken; aber auch die *Ägypter* greifen *vom Süden her* in die Auseinandersetzungen ein (Nr. 83). Juda ist demnach von den Großmächten und deren Machtpolitik eingeschlossen.

Schon die Lokalisierung des Geschehens und seine räumlichen Erstreckungen lassen also die Ereignisse um Jeremia als eine vielfältige *Gefährdungsgeschichte* erkennen.

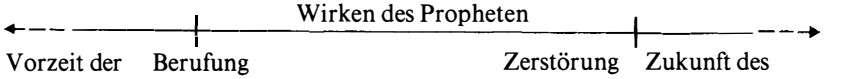
Die Zeit

Im Unterschied zur „Bibel für die Grundschule" datiert Jer 1,2 *die Berufung des Propheten* auf das 13. Jahr der Regierung des Königs Joschija, d.h. *627 v. Chr.* Die endgültige *Eroberung Jerusalems,* von der am Ende (Nr. 84) die Rede ist, fand *586 v. Chr.* statt. (Das Buch Jeremia weiß noch davon zu erzählen, daß der Prophet einige Zeit später gegen seinen Willen mit anderen nach Ägypten fliehen mußte.)

Diese Zeit des öffentlichen Wirkens Jeremias hat unter theologischer Perspektive eine *Vor- und Nachgeschichte,* die sich nicht gleichermaßen datieren läßt:

Der Berufung voraus geht die *Erwählung Gottes,* „noch bevor ich dich im Mutterleib formte" (1,5: Nr. 80). Die Geltung des Propheten ist nicht in der begrenzten Situation seine öffentlichen Auftretens begründet, sondern im göttlichen Willen, der allen Datierungen vorausliegt.

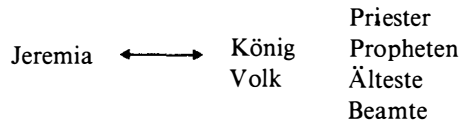
Ähnlich gibt auch die Verheißung des *„neuen Bundes"* alle zeitlichen Fixierungen auf und verweist in eine offene Zukunft: „Es werden Tage kommen" (31,31: Nr. 82). Zwar wird auch dies gesagt um der Gegenwart und ihrer konkreten geschichtlichen Situation willen, aber es ist in ihr selbst nicht mehr unterzubringen.



Die Akteure und ihre Beziehungen

Die Berufungserzählung (Nr. 80) zeigt Jeremia bereits in dem doppelten Verhältnis, das seine ganze Geschichte bestimmt: auf der einen Seite sieht er sich *Gott* gegenüber, der ihn beauftragt; auf der anderen Seite steht er „gegen *die Könige, Beamten und Priester von Juda* und gegen *das Volk auf dem Land*" (1,18), ja sogar gegen *die „Völker"* (1,4.10).
Beide Beziehungen sind für den Propheten – wenn auch auf ganz unterschiedliche Art – zwiespältig:
Die *Beanspruchung durch Gott* läßt den Propheten erschrecken, weil er sich von ihr überfordert sieht. Sein Lebensalter und seine Redefähigkeit erscheinen ihm nicht hinreichend, um gegen Könige und die herrschenden Gruppen im Volk anzugehen. Aber Gott sagt ihm zweimal zu, daß er ihn „retten" werde (VV. 8.19); in zwei machtvollen Bildern hält er ihm vor Augen, wie gefestigt er seine Existenz sehen darf: wie eine „eiserne Säule" und eine „eiserne Mauer" (V. 18). Diese Zusage ist für den Propheten auch zusammengefaßt in dem einen Satz: „Ich bin mit dir" (V. 19). Damit scheint alle Zwiespältigkeit im Verhältnis Jeremias zu Gott beseitigt. In anderen Teilen des Buches Jeremia, die nicht in die „Bibel für die Grundschule" aufgenommen worden sind, kann man leicht erkennen, daß dies nicht der Fall ist (z.B. dort, wo Jeremia Gott betroffen bittet: „Werde nicht zum Schrecken für mich" – 17,17 –, oder erschüttert feststellt: „Du hast mich betört, oh Herr, und ich ließ mich betören" – 20,7).
Wenn Jeremia *dem König und dem Volk* gegenübertritt, ist diese Konfrontation deshalb nicht eindeutig, weil seine Rede wohl mahnen, drohen und Unheil ankündigen, aber nicht schlechthin verurteilen und verwerfen soll. Auch sind die, die ihm gegenüberstehen, ihm nicht durchweg feindlich gesinnt. Wohl ist einmal davon die Rede, daß ihn „die Priester, die Propheten und alles Volk" ergreifen und seinen Tod fordern, als sie seine Predigt gegen den Tempel hören (26,7f); aber dann sind es in derselben Szene doch auch wieder „die Beamten und alles Volk" und „einige von den Ältesten des Landes" (V. 16f), die für das Leben des Propheten eintreten. (Nr. 81 der „Bibel für die Grundschule" harmonisiert geringfügig.) Ähnlich zwiespältig ist *König Zidkija* selbst: einerseits schickt er Boten zu Jeremia, um seine Fürsprache zu gewinnen (37,3: Nr. 83); andererseits läßt er zu, daß der Prophet in den Kerker und in die Zisterne geworfen wird, setzt sich schließlich aber doch wieder zu seinen Gunsten ein (Nr. 83/84).
Bezeichnenderweise tritt uneingeschränkt für Jeremia gerade der afrikanische Höfling *Ebed-Melech* ein, also einer, der nicht zum Volk gehört. Er veranlaßt

beim König die Rettung des Propheten und kümmert sich auch selbst um sie (Nr. 83).
Im Laufe der Lektüre ergeben sich demnach immer wieder wechselnde Konstellationen zwischen Jeremia und seinen Hörern in ihren verschiedenen Gruppierungen.

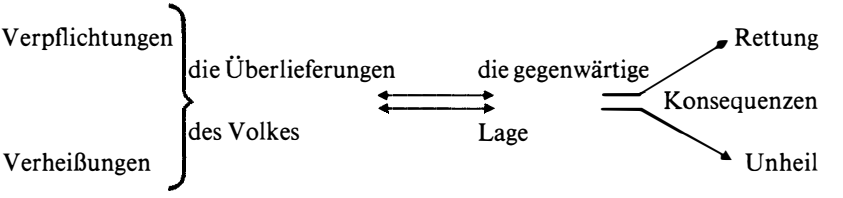


Schließlich ist auch noch das Verhältnis Jeremias zu den Großmächten *Babylonien und Ägypten* zu differenzieren: Die Eroberung Jerusalems durch die Babylonier schien ihm so unausweichlich, daß er dringend davor warnte, sich von den Ägyptern noch eine Unterstützung zu erwarten. Dies brachte ihn sogar in den Verdacht, daß er mit den Babyloniern sympathisiere und zu ihnen überlaufen wolle (Nr. 83).

Werte

Jeremia beurteilt die Lage seines Volkes auf dem Hintergrund der überkommenen *Bundesverpflichtungen.* Er fordert dabei: wahres Zeugnis und gerechten Entscheid vor Gericht, Schutz der Fremden, Witwen und Waisen, des unschuldigen Lebens und des Eigentums, Treue in der Ehe und im Verhältnis zu Gott. Die Gemeinschaft des Volkes beruht auf *Bedingungen* (fünfmal steht in Nr. 81 „Wenn . . ."!).
Jeremia hat auch die *Verheißungen* vor Augen, die dem Volk in der Vergangenheit zuteil geworden sind, aber er kann sich mit ihnen nicht so wie seine Zeitgenossen in Sicherheit wiegen; denn für ihn sind die Verheißungen nicht von den Verpflichtungen ablösbar. Deshalb muß er auch zu den Überlieferungen des Volkes die *realistische Beurteilung der gegenwärtigen Lage* mit hinzunehmen. Nur so sieht er sich berechtigt, Konsequenzen für die Zukunft zu ziehen.
Was der Prophet dabei in *Aussicht* stellt, ist zunächst *düster*: die Zerstörung des Tempels und die Deportation des Volkes (7,14ff: Nr. 81), die Eroberung und Zerstörung Jerusalems (37,8-10: Nr. 83), die Gefangennahme des Königs durch die Babylonier (37,17: Nr. 83) und schließlich den Tod aller, die in der Stadt zu bleiben versuchen und nicht zu den Babyloniern hinausgehen (38,2: Nr. 84). So wird denen, die Jeremia mit dem Tod bedrohen (26,11: Nr. 81, und 38,4: Nr. 84) selbst Untergang und Tod angekündigt.
Andererseits kann aber Jeremia die in der Vergangenheit gestifteten Hoffnungen auf eine *erfüllte Zukunft* nicht aufgeben. Deshalb stellt er seiner Gegenwart im gewaltigen Kontrast *„einen neuen Bund"* gegenüber. Dies bedeutet eine *Verurteilung der Gegenwart* (denn sie wird damit zum „alten Bund" gerechnet und gilt als überholt); aber die Verheißung ist zugleich auch eine *Zusage der Rettung* (denn in diesen „neuen Bund" hineingenommen sind wie am

Anfang des Volkes „das Haus Israel" und „das Haus Juda" – die Gemeinschaft der zwölf Stämme).



Erwartungen

In Jer 31,31-84 (Nr. 82) kündigt der Prophet nicht nur eine Verbesserung, sondern eine grundlegende Umgestaltung der Wirklichkeit des Volkes an. Es soll einen neuen Anfang geben, wie beim Auszug aus Ägypten, aber nicht als Neuauflage des alten, als weiterer Versuch, doch noch das damals gesetzte Ziel zu erreichen; die zukünftige Gemeinschaft soll von vornherein anders angelegt sein:

alter Bund	⟷	*neuer Bund*
Gott als „Gebieter" (V. 32)		eigene Einsicht
Gesetze auf steinernen Tafeln		Verpflichtungen im „Inneren", in das „Herz" eingeschrieben
Es gibt solche, die andere belehren, und solche, die belehrt werden müssen.		„Keiner wird mehr den anderen belehren, und man wird nicht zueinander sagen: Erkennt den Herrn!" (V. 34)

Die „Bibel für die Grundschule" läßt die zwei Stellen aus, die hier mit Versangabe zitiert sind. Dadurch wird leider Wesentliches übergangen: der nachdrückliche Hinweis darauf, daß im neuen Bund nicht allein die Gesinnungen und Handlungen der einzelnen Menschen anders sein werden, sondern auch die gesellschaftlichen Strukturen; man wird niemanden benötigen, der einen über Glaube und Sittlichkeit belehrt; jeder kann sich von seiner eigenen Einsicht leiten lassen. An den Maßstäben gemessen, die hier Jeremia entwirft, steht nicht nur für seine Zeit, sondern auch für unsere letztlich der „neue Bund" noch aus. Der „Bibel für die Grundschule" scheint dieser Gedanke zu anstößig gewesen zu sein.
Daß es dennoch berechtigt sein kann, diese Verheißung Jeremias auf die neutestamentliche Geschichte Jesu Christi zu beziehen, soll im folgenden Kapitel mitbedacht werden.

Innerbiblische Beziehungen

Vor allem unter vier thematischen Gesichtspunkten kann der Blick des Lesers über die ausgewählten Abschnitte hinausgehen – in die Vergangenheit Israels und in die Zukunft der neutestamentlichen Geschichte –:

1. Die *Berufung* Jeremias zum Propheten läßt – wie schon bei Jesaja – wieder an die anderen herausragenden Erwählungen denken, diesmal vor allem aber an die des Mose, der sich mit ganz ähnlich lautenden Einwänden der Beanspruchung durch Gott zu entziehen versucht:

Mose	*Jeremia*
„doch Mose sagte zum Herrn: ‚Aber bitte, Herr, ich bin keiner, der gut reden kann, weder gestern noch vorgestern, noch seitdem du mit deinem Knecht sprichst. Mein Mund und meine Zunge sind schwerfällig.'" (Ex 4,10)	„da sagte ich: ‚Ach, mein Herr und Gott, ich kann doch nicht reden. Ich bin ja noch so jung.'" (Jer 1,6: Nr. 80)

2. Wenn Jeremia den *Tempel* in Jerusalem als *„Räuberhöhle"* bezeichnet, (7,11: Nr. 81) erinnert dies an das gleiche Wort Jesu bei der Szene der „Tempelreinigung" (Lk 19,46 – die „Bibel für die Grundschule" hat in ihre Auswahl diese Erzählung nicht mit aufgenommen). Bei Jeremia ist es allerdings nicht der Anblick der Händler und Käufer, der ihn zu solcher Scheltrede veranlaßt, sondern das gesetzwidrige Handeln, das er überall im Lande erblickt und von den Menschen in den Tempel hineingetragen sieht. Deshalb kündigt er die *Zerstörung des Tempels* an. Ähnliches sagt auch Jesus voraus – bei Lukas unmittelbar vor der Tempelreinigung –, wenn er gegen Jerusalem ankündigt, daß die Feinde „keinen Stein auf dem anderen lassen" werden, weil die Stadt „die Zeit der Gnade nicht erkannt" hat. (19,44) Gegen Jeremia stellen sich nach seiner Unheilsbotschaft „die Priester, die Propheten und alles Volk" und schreien: „Jetzt mußt du sterben!" (Jer 25,8: Nr. 81). Auch im *Prozeß Jesu* spielt die Rede gegen den Tempel eine Rolle, auch wenn dabei die Zeugen einander widersprechen und ihre Aussage selbst entwerten (Mk 14,58f). Und selbst bei der *Anklage gegen Stephanus* heißt es noch: „Wir haben ihn nämlich sagen hören: ‚Dieser Jesus, der Nazarener, wird diesen Ort zerstören . . .'" (Apg 6,14).

Indem sie den Tempel in ihre mahnende Verkündigung einbezogen, berührten Jeremia wie Jesus einen empfindlichen Nerv des Selbstbewußtseins ihres Volkes.

3. Das Leben des Jeremia steht einerseits unter den bedrohlichen Worten: *„Dieser Mann muß mit dem Tod bestraft werden"* (38,4: Nr. 84), andererseits aber unter der Zusage Gottes, ihn zu *„retten"* (1,8.19: Nr. 80). Darin entspricht das Geschick Jesu dem Jermias. Freilich bleiben die Erzählungen

von dem Leiden und den Errettungen Jeremias hinter dem Zeugnis von der Hinrichtung und der Auferweckung Jesu zurück.

4. Daß die Ankündigung des „*neuen Bundes*" im Kontrast zum *Bundesschluß am Sinai* zu sehen ist, wurde bereits angesprochen. Als Bezugstext legen sich hier die „Zehn Gebote" nahe, die mit der ständig wiederholten Forderungsformel „*Du sollst . . .*" nachdrücklich unterstreichen, daß die Verpflichtung dem Volk von außen her autoritativ auferlegt wird. (Ex 20,1-17; Dtn 5,6-21: Nr. 49).

Im *Neuen Testament* begegnet uns der Hinweis auf den „neuen Bund" wieder in dem Wort, das Jesus bei seinem *letzten Mahl* über den Kelch spricht: „Dieser Kelch ist der neue Bund in meinem Blut, das für euch vergossen wird" (Lk 22,20: Nr. 137 – Matthäus und Markus sprechen an dieser Stelle nur vom „Bund"). Im Leiden und Sterben Jesu sahen die Christen nach Ostern das realisiert, was Jeremia ankündigte: die Erfüllung des Willens Gottes, ohne daß es irgendeiner äußeren Verpflichtung bedürfte. Was Jesus auf sich nahm, ist in dieser Sicht ganz *Wille des Vaters* und ebenso ganz *von Jesus bejaht.* Diese Gemeinschaft mit Gott, die die Jünger im Leben und Sterben Jesu verwirklicht sahen, erfuhren sie bestätigt in seiner Auferweckung und dem Geist, der ihnen geschenkt wurde. Damit konnten sie bekennen, daß der „neue Bund" für sie gegenwärtig ist und alle Menschen grundsätzlich an ihm Anteil bekommen können (vgl. Hebr 8,7-13).

Dies darf uns jedoch nicht übersehen lassen, in welchem Maße wir in unserem persönlichen Leben und in unseren sozialen Beziehungen, auch im Aufbau der Kirche, nicht das verwirklicht haben, was Jeremia verheißt. Das Neue Testament sieht die Geschichte auch nach Ostern unter der Spannung von „schon" und „noch nicht"; dies gilt auch für den „neuen Bund": Wir können nicht einfach sagen, daß die Christen den „alten" hinter sich gelassen hätten; sie können sich auch weiterhin noch mit den jüdischen Hoffnungen verbunden sehen, die auf die ausstehende Ankunft des Messias und der Herrschaft Gottes ausgerichtet bleiben.

Anschlüsse an die Welt des Lesers

Religiöser Glaube steht oft unter dem Verdacht, daß er den Blick beruhigend auf eine jenseitige Erfüllung richte, dadurch die Verantwortlichkeit gegenüber dieser Welt mindere und so dazu beitrage, daß sich die Menschen letztlich gelassen mit den üblen Verhältnissen und Mächten ihrer Zeit abfinden. Das Wirken Jeremias macht demgegenüber nachdrücklich deutlich, wie das Vertrauen auf Gottes Zukunft den Menschen gerade im *Unmut und Widerstand* gegen seine Umwelt bestärken kann.

Unzufriedenheit begegnet uns in zwei grundlegend entgegengesetzten Formen: einmal als verdrießliche, selbstbezogene Mißstimmung, dann aber auch als kritische Empörung – wissend, daß die Welt der Menschen ganz anders

sein könnte und sollte. Jeremia steht bei all denen, die in diesem letzten Sinn sich nicht mit dem abfinden wollen, was sie um sich her wahrnehmen. Für den Vorwurf, Religion sei zu harmlos und lähme den Protest, ist hier kein Platz.
Zugleich steht Jeremias Wirken aber auch gegen alle *Zuversicht, daß menschliche Anstrengungen allein schon hinreichten, um die Welt in Ordnung zu bringen.* Erzieherische und politische Programme und Aktionen, die von optimistischem Selbstvertrauen erfüllt sind, bleiben hinter der Kritik Jeremias zurück. Seine Sicht der menschlichen Verhältnisse zwingt ihn, *von Gott zu reden*, wenn er noch tröstend reden will.
Jeremia erfährt auf seine Reden aggressive Reaktionen. Das erinnert an die *Geschichten* aller Zeiten, *in denen Menschen „mundtot" gemacht werden sollen,* wenn sie in ihrer Kritik gar zu deutlich werden. Man muß dabei nicht nur an Situationen denken, die gleichermaßen lebensbedrohlich sind wie die Jeremias. Auch in weniger dramatischen Verhältnissen gibt es „Mächtige", die moralischen Widerstand mit Intrige und Gewalt zum Schweigen bringen wollen.

Strafe und Rettung von Gott

2 Chr 36,14-21 Nr. 85
Die Verbannung des Gottesvolkes

Naheliegende Verständnisvoraussetzungen

In der komprimierten Darstellung der Zerstörung Jerusalems und der Verbannung des Volkes tritt das theologische Interesse des biblischen Erzählers besonders deutlich vor Augen: Die Katastrophe soll als von Gott beabsichtigte Strafmaßnahme erscheinen. Damit unterscheidet sich dieser Text beträchtlich von den Ausführungen eines profanen Geschichtsbuchs oder von den politischen Informationen und Kommentaren unserer Nachrichtensendungen. Dieser Erzähler weiß genau Bescheid, warum die Jerusalemer Bevölkerung so schlimme Erfahrungen machen mußte; er durchschaut die Zusammenhänge der Ereignisse bis in ihre letzte Begründung.
In dieser Überlegenheit kann uns der Erzähler wenigstens ebenso fern stehen wie Nebukadnezzar und seine Babylonier.
Andererseits ist aber das kriegerische Geschehen, von dem er berichtet, trotz seines zeitlichen Abstands unserer Vorstellungskraft sehr nahe.

Strukturen des Textes

Der Raum

Die Erzählung hat zwei Zentren: zunächst *Jerusalem,* die Hauptstadt von Juda; ihr gilt vom Anfang des Textes bis zu seinem Ende das eigentliche Interesse. Aber die Bewegung der Geschichte geht vom entfernten *Babel* aus und führt dorthin wieder zurück: Von dieser Stadt kommt das feindliche Heer, um Jerusalem zu zerstören; sie ist der Zielort für den Zug der Verbannten. Von jetzt an gibt es für die Juden Heimat und Exil.

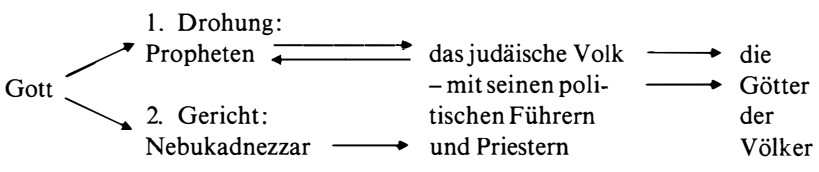
Die Zeit

Der Text der Schulbibel blickt von der Katastrophe aus nur zurück in die Vergangenheit, in der die Ursache für das spätere Unheil liegt. „Immer

wieder" hatten die Propheten gewarnt, aber kein Gehör gefunden: „So ging das Wort in Erfüllung", in dem nur von Strafe die Rede ist. Einen Ansatz für eine neue Zukunft läßt dieser Text an keiner Stelle erkennen.
Anderes liest man dagegen in der Bibel (V. 21): Sie zitiert nicht das ausweglose Wort aus Jer 19,15, sondern erinnert im Gegenteil daran, daß der Prophet ein Ende der Verwüstung Jerusalems in Aussicht gestellt hat (etwa Jer 29,10). Damit führt der originale Text den Leser bereits an dieser Stelle über die Zeit des Exils hinaus: es sollte nur währen, „bis siebzig Jahre voll waren". (Dies ist freilich eine symbolisch runde Zahl. Der Tempel wurde 587 zerstört; 538 ordnete der persische König Kyros seinen Wiederaufbau an.)

Die Akteure und ihre Beziehungen

Am Anfang (VV. 14-16) steht das *Volk von Juda mit seinen führenden Männern* gegen *Gott und seine Propheten,* teils in direkter Konfrontation, teils dadurch, daß sie sich den Göttern fremder Völker zuwenden.
VV. 17-21 bringen die politische Konsequenz: *Nebukadnezzar* ist der gehorsame Vollstrecker des Zornes Gottes.
In der Skizze ergibt dies folgende Beziehungen:



Wie total das Gericht ist, zeigen die absoluten Formulierungen, nach denen Nebukadnezzar *„alle"* besiegt, *„keinen* jungen Mann, *keine* junge Frau, *keinen* Alten und *keinen* Greis" verschonte; an *„alle* Paläste" Feuer legte; *„alle* wertvollen Geräte" mitnahm – *„die großen und die kleinen",* die Schätze *des Tempels und des Königs;* schließlich führte er *„alle,* die dem Schwert entgangen waren" (man sah zuvor eigentlich schon alle getötet) in die Verbannung.
Hier wird niemand und nichts von der Verwüstung und Deportation ausgenommen. (Die historische Realität sah etwas anders aus; ein Teil der Bevölkerung blieb in der zerstörten Heimat zurück.)

Werte

Die Erzählung kennt doppeltes Unheil: *die von dem Volk gewählte Unordnung* und *die durch Nebukadnezzar angerichtete Verwüstung.* Aber dennoch kann nicht beides in gleichem Sinn negativ bewertet werden; denn was die Babylonier tun, ist durch Gottes Willen und das verwerfliche Handeln der judäischen Bevölkerung gerechtfertigt. Die Strafe erfüllt das Wort des Propheten. Sie ist die düstere Konsequenz der besorgten und geduldigen Zuwendung

Gottes zu seinem Volk: damit steht sie trotz der *schlimmen* Folgen auf der positiven Seite:

„böse Taten" („Greueltaten")	⟷	1. „Mitleid"
„Untreue"		2. „Zorn"
sie „verhöhnten" und „verspotteten" die Propheten, „verachteten" das Wort		„Erfüllung" des Wortes

Erwartungen: das vernichtende Ende

In der Mitte des Textes steht der schwerwiegende Satz, „daß es *keine Heilung mehr* gab" (V. 16). Alle Zukunft scheint damit abgeschnitten; denn wo ein Arzt ein solches Urteil fällt, sagt er den Tod an.
Gottes Bemühen, sich auf dieser Welt ein Volk nach seinem Willen zu schaffen, ist damit zunächst gescheitert. (Die Schulbibel hat also nicht einfach Unrecht, wenn sie ihren Text – entgegen 2 Chr 36,14-21 – ausweglos enden läßt.)
Wenn die Geschichte weitergehen soll, wird dies ein Neuanfang sein müssen gleich der Auferweckung eines Toten.

Innerbiblische Beziehungen

Unser Text schließt sich an die vielen vorausgehenden Texte an, in denen Gott seinem Volk den Weg weist, dieses aber sich von ihm abwendet, um nach anderen Göttern und anderen Lebensordnungen Ausschau zu halten. Man denke etwa an die Erzählung vom Tanz um das goldene Kalb (Ex 32: Nr. 50), vom Abfall zur Zeit der Richter (Ri 2,6-16: Nr. 54), von Salomos Bundesbruch (1 Kön 11: Nr. 72), von der Unentschiedenheit des Volkes zwischen Jahwe und Baal (1 Kön 18: Nr. 74), von der Ablehnung Jeremias (Jer 37f: Nr. 83 und 84).
Durch die äußerste Zuspitzung der gesamten Geschichte Israels auf die Katastrophe hin, weist unsere Erzählung zugleich aber auch über sich hinaus und läßt die Leser fragen, wie es wohl danach überhaupt noch weitergehen könne.

Anschlüsse an die Welt des Lesers

Vertreibung, Gefangenschaft, Heimatlosigkeit gehören heute wie damals zu den politischen Realitäten.

Auch wenn für uns die Welt mit ihren Katastrophen nicht mehr so rational durchschaubar ist wie für den biblischen Chronisten, so müssen wir dennoch wie er davon ausgehen, daß wir für den Verlauf unserer Geschichte verantwortlich sind; daß wir für Chaos-Erfahrungen nicht den Zufall, die Notwendigkeit, mythische Mächte oder ähnliches in Rechnung stellen dürfen; daß wir schließlich in der Lage sind, uns so zerstörerisch zu verhalten, daß es für uns und unsere Welt „keine Heilung mehr" gibt.

Ps 137,1-6 Nr. 86
Klage an den Strömen Babels

Naheliegende Verständnisvoraussetzungen

Dieser Text beginnt einerseits wie eine Erzählung, erscheint in seiner rhythmischen Gliederung und im Druckbild der Zeilen andererseits aber auch als „Gedicht".
Da sich die in der „Bibel für die Grundschule" ausgewählten VV. 1 – 6 nicht ausdrücklich auf Gott beziehen (nur einmal die „Lieder des Herrn" erwähnen), hebt sich der Text in seiner Struktur deutlich von den übrigen Psalmen ab.
Aber auch wenn man die restlichen Verse noch hinzunimmt, stellt Ps 137 ein außergewöhnliches Stück biblischer Literatur dar – anstößig und befremdlich in den abschließenden Flüchen gegen die Feinde.
Das Stichwort „Babel" und die beklagte Situation lassen schnell den Zusammenhang mit der vorausgehenden Erzählung erkennen.

Strukturen des Textes

Die Akteure und ihre Beziehungen

Die Sprecher:
In VV. 1-4 hören wir die Gruppe derer, die in der Gefangenschaft waren („*wir*"). Von V. 5 ab spricht nur noch ein Einzelner („*ich*"); aber wir können ihn als einen aus der Gruppe ansehen. Immer kommt die unmittelbare Betroffenheit derer zur Sprache, die die Herrschaft der Feinde selbst erfahren haben.

Die Angesprochenen:
An keiner Stelle sehen wir uns als Leser oder Hörer ausdrücklich angeredet. Stattdessen wenden sich V. 5f an *Jerusalem,* V. 7 – nicht mehr in der Schulbibel – an *Gott;* V. 8f an die Feinde *Edom* und *Babel.* Hier ist kein Platz für jemanden, der unbeteiligt außen steht. Wohin die Gedanken gehen, dahin richtet sich auch rhetorisch das Wort. Die eingangs gewählte Erzähldistanz wird nicht durchgehalten.

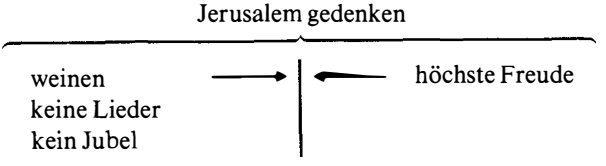
Die Perspektive:
Dem Anfang können wir entnehmen, daß dieser Text selbst nicht mehr in der Gefangenschaft gesagt wurde; die Zeit, in der man weinend an den Flüssen Babels saß, liegt bereits zurück (grammatisches Tempus: Präteritum; Ortsadverb „dort", Demonstrativpronomen: in *„jenem"* Land).
Aber die dramatisierende Sprache bringt es mit sich, daß auch diese Distanz verschwindet. „Fern auf fremder Erde" zu sein ist das Schicksal, das diese Rede auch jetzt noch durch und durch bewegt (V. 4). Der so spricht, hat die Sache noch nicht hinter sich gebracht.
Die bedingte Selbstverfluchung (V. 5f) und die grausame Verwünschung der Feinde und ihrer Stadt (VV. 7-9) bezeugen die innere Erregtheit.
Der lebhaften Vergegenwärtigung entspricht es auch, daß in diesem Text die Peiniger selbst zu Wort kommen. Die Gefangenschaft wird dramatisch in Szene gesetzt. Der Psalm ist insgesamt gleicherweise Erzählung wie Aufführung.

Die Szene in Babel

Aus den vielen denkbaren Situationen, in denen die Verbannten ihr Exil als bedrückend erfahren konnten, greift der Psalm nur eine einzige heraus: *„An den Strömen"* versammeln sich die Deportierten zur klagenden Erinnerung. Der Ort erscheint als *Gegenbild zum fest gefügten Tempel in Jerusalem:* Dort hatte man ein Haus, um die Gemeinschaft des Volkes und die Gegenwart Gottes zu feiern; hier dagegen trifft man sich im Freien – an den Flüssen, wo sich selbst die Natur unstet zeigt.
Auf das Gegenbild der kultischen Feier in Jerusalem verweist auch der besondere Einsatz der Harfen: Man läßt sie nicht einfach zu Hause, sondern man gebraucht sie, um den Verzicht auf die Lieder ausdrücklich aufzuführen, indem man die Instrumente an die Weiden hängt. Auch hier wird demnach die Natur in die szenische Gestaltung der Trauer einbezogen.
Die babylonischen „Zwingherrn" freilich verlangen Entgegengesetztes: nämlich „Jubel" und „Lieder" (dreimal in V. 3f dieses Wort!). Damit aber überfordern sie die Israeliten, die sich mit gewaltigem emotionalem Widerstand dagegen wehren, den Graben zwischen dem Leben in Jerusalem und dem in Babel spielerisch zu überbrücken.

Der höchste Wert: Jerusalem

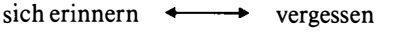
Äußerst zwiespältig bezieht sich dieser Psalm auf Jerusalem: die Erinnerung an diese Stadt bringt die Verbannten einerseits zum Weinen und verwehrt ihnen Lieder; andererseits aber müssen sie diese Stadt jederzeit zu ihrer „höchsten Freude" erheben. Dies scheint seelisch nicht realisierbar zu sein. Aber die Trauer ist hier gerade die Form, in der der Psalmist öffentlich bekundet, wie sehr ihm Jerusalem am Herzen liegt. Auch wenn diese „höchste Freude" abwesend ist, kann nichts anderes ihre Stelle einnehmen. Die Erinnerung hält die Gegensätze zusammen:



Theologisch könnte es zunächst anstößig erscheinen, wenn ein Gläubiger in seinem Leben etwas anderes zum „Höchsten" erklärt als Gott. (Für den Beter von Ps 43,4 ist gerade er der Inbegriff der Freude.) Aber Jerusalem ist das geschichtlich gewonnene, kulturell greifbare Symbol der Gegenwart Gottes in seinem Volk. Wer sich dorthin wendet, richtet sich auf ihn. Auch der Glaube, daß Gott doch „allgegenwärtig" sei, könnte nicht die Klage derer beschwichtigen, die fern sind von Jerusalem.

Erwartungen

Daraus, daß Jerusalem der höchste Wert in der Welt dieses Psalms ist, ergibt sich auch die beunruhigendste Gefahr:



Dreimal leiten die Selbstverfluchungen von V. 5f einen Bedingungssatz ein: „Wenn ich . . .". In beschwörender Eindringlichkeit stellen sie die größte Verfehlung vor Augen, die der Psalmist sich hier denken kann: Jerusalem zu vergessen. Wenn dies geschähe, ginge dem Volk sein Mittelpunkt verloren, um den es sich auch noch in der Fremde versammeln kann, sei es auch nur in der Kraft der Erinnerung. Diese Stadt bürgt selbst zerstört noch für den Zusammenhalt; denn sie zeugt von der Geschichte Israels und von seinen hoffnungsvollen Erwartungen; zu ihr sollten einmal sogar alle Völker ziehen (Jes 2,2f); Gott selbst müßte einstehen für diese Stadt, die er so „fest wie die Erde" gebaut hat, „für immer gegründet" (Ps 78,69). Wer Jerusalem aufgibt, sagt sich damit von Gott los. „Vergessen" ist hier die Todsünde im eigentlichen Sinn. Dies läßt auch die schrecklichen Verwünschungen der Feinde verstehen, mit denen dieser Psalm in seiner vollen Fassung ausklingt. Wer den Bestand Jerusalems gefährdet, bedroht damit in der Sicht des Psalmisten alle Hoffnungen der Geschichte. Die Feinde taten dies durch die äußere Zerstörung der Stadt; schlimmer aber – weil endgültig – wäre ihr Untergang, wenn man sie vergäße.

Esr 1,1-11; 5,14-16; 6,8-22 Nr. 87
Die Heimkehr des Gottesvolkes

Naheliegende Verständnisvoraussetzungen

Wie die Verbannung (Nr. 85) so ist auch die Rückkehr des Volkes zugleich ein politisches Ereignis, in dem sich die Herrschaftsverhältnisse der damaligen Großmächte auswirken, und eine Tat Gottes. Einerseits ist die innerweltliche Geschichte so realistisch erzählt, daß man sie leicht wiedergeben kann, ohne sich auf Gott zu beziehen; andererseits verändert man aber damit wesentlich die Struktur und theologische Aussageabsicht dieses Textes. Er ist eine historische Quelle und ein religiöses Bekenntnis in einem. Wir können das eine von dem anderen trennen; dem biblischen Autor ist dies nicht möglich.

Strukturen des Textes

Räume

Die Erzählung vom Ende des Exils ist die Umkehrung der anderen von der Gefangennahme: Die Verbannung wird rückgängig gemacht; der *Weg* darf jetzt wieder *von Babel nach Jerusalem* führen.
Theologisch bedeutsam ist, daß dieses begrenzte Ereignis in den umfassenden *Rahmen der Weltgeschichte,* ja *des ganzen Kosmos* eingeordnet wird; so stehen nebeneinander:
„Gott des *Himmels*" – „mir *alle Reiche der Erde* verliehen" – „in *Jerusalem* ein Haus zu bauen".

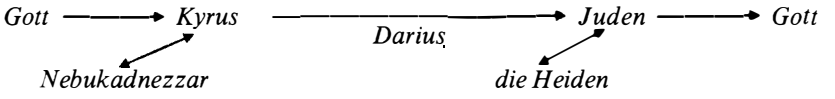
Die Zeit

Auch hier wird wie in Nr. 85 auf die Predigt des Propheten Jeremia zurückverwiesen; diesmal wählt die Schulbibel das verheißungsvolle Wort Jer 29,10 aus, in dem der Gefangenschaft eine Frist gesetzt wird (symbolische *„70 Jahre"* statt der historischen Zeit von 587 – 538).
Die Rückkehr und die Erbauung des Tempels nehmen mehr als zwei Jahrzehnte ein. Unser Text macht dies deutlich, indem er noch von dem Nachfolger des Königs Kyrus spricht. Das erwähnte *„sechste Jahr der Herrschaft des Darius",* das Jahr der Tempelweihe, war *515 v. Chr.*
Schließlich setzt unser Text der ganzen Exilsgeschichte einen glanzvollen Schlußpunkt mit der *Feier des Pascha-Festes,* das *„sieben Tage"* dauert und damit der Zeit der Gefangenschaft symbolisch gegenübersteht.

Die Akteure und ihre Beziehungen

Hier ist zum ersten Mal in der Textauswahl der „Bibel für die Grundschule" von den *„Juden"* die Rede und nicht mehr von den „Israeliten". Dieser Wechsel in der Beziehung verweist darauf, daß das babylonische Exil die politische und religiöse Lage verändert hat. Die „Juden" (so sagten zunächst vorwiegend die Angehörigen der anderen Völker) waren von jetzt ab weit mehr als zuvor von den fremden Großmächten abhängig, bildeten nicht mehr gleichermaßen ein geschlossenes „Volk" (nicht alle kehrten aus der Zerstreuung zurück); man mußte den Zusammenhalt jetzt verstärkt durch religiöse Elemente bekunden: das Sabbatgebot und die Forderung der Beschneidung bekamen herausragende Bedeutung.
Die Geschichte geht ohne Widerstand voran; es gibt *keine Gegner.* Kyrus wie die Juden lassen das hinter sich, was zuvor feindselig oder gefährdend einem solchen Ausgang entgegenstand: einerseits die *gewaltsame Politik Nebukadnezzars* und andererseits *die „Sünden der Heiden".*
Die Bewegung, die von Gott ausgeht, führt in der abschließenden Paschafeier wieder zu ihm zurück.

Graphisch ergibt sich dabei etwa folgende Struktur:



Werte

In dieser Erzählung ist alles Üble überwunden. Die Gegenwart läßt nur Erfreuliches erfahren; nichts Schlimmes steht für die Zukunft zu erwarten. Sucht man im Text nach den dafür bezeichnendsten Stellen, stößt man etwa auf folgende dominierenden Wörter:
am Anfang: besiegt – erobert – erfüllt – zurückführen;
in der Mitte: Heimat/heim; Tempel – wiederaufgebaut;
am Ende: gerettet – Freude – Fest.

Innerbiblische Beziehungen

Der Zusammenhang mit den unmittelbar vorausgehenden Texten wurde bisher schon ständig angesprochen. Im Rückblick auf die Geschichte Israels legt sich aber auch noch sehr Entferntes nahe: *der Auszug aus Ägypten.* Hier wie dort kommt man aus Unfreiheit in das Land, das schon den Vätern verheißen ist und in dem man „Volk" sein darf. „Bahnt für den Herrn einen Weg durch die Wüste! Baut in der Steppe eine Straße für unseren Gott!" ruft Deuterojesaia (Jes 40,3), damit man erkenne: Hier ist wieder *Exodus* (vgl. dasselbe Wort dann in der Predigt Johannes des Täufers Lk 3,4: Nr. 106!).

Unser Blick kann noch weiter gehen: „Der Gott des Himmels" ist es, der den Geist des Kyrus „erweckt". Der Schöpfer der Welt setzt einen neuen Anfang. Was hier geschieht, kann man mit dem Siebentage-Werk der Genesis zusammensehen: „Ich bin der Herr, der alles bewirkt, der ganz allein den Himmel ausgespannt hat, der die Erde gegründet hat aus eigener Kraft ... der zu Kyrus sagt: Mein Hirt – alles, was ich will, wird er vollenden!, der zu Jerusalem sagt: Du sollst wieder aufgebaut werden!, und zum Tempel: Steh wieder da!" (Jes 44,24.28)

Anschlüsse an die Welt des Lesers

Wenn es plötzlich *keine Feinde mehr* gibt, wo sie zuvor gewaltsam geherrscht haben; wenn man wieder *nach Hause gehen* darf, wo zuvor alle Wege versperrt waren; wenn man wieder *froh sein und feiern* kann, wo man zuvor nur klagte – da ist die Welt wie durch ein Wunder verwandelt. Für viele Menschen ist dies alles höchstens ein Wunsch.

Aber dennoch ist unsere Erzählung gewiß keine bloße Wunsch-Geschichte, sondern berichtet uns von einer wirklichen Heimkehr. Doch man kann dagegenhalten, wie damals die Dinge weitergegangen sind und heute noch weitergehen: Es gab erneut Unterdrückungen, Kriege, Elend; die Welt kam letztlich nie zur Ruhe; die erhoffte „Heimkehr" in ein befriedetes Land und das wirkliche Leben als „Gottesvolk" stehen noch aus. Unter dieser Perspektive erzählt unser Text nicht nur davon, „wie es wirklich war", sondern noch mehr, wie es eigentlich sein sollte.

Die Erzählungen aus dem Buch Daniel

Dan 1; 3 — Nr. 94-96
Daniel und seine Freunde in Babel

Naheliegende Verständnisvoraussetzungen

1. Von der „Verbannung des Gottesvolkes" durch Nebukadnezzar ist schon in Nr. 85 die Rede. Damit steht das, was hier erzählt wird, in einem bekannten zeitlichen und sachlichen Zusammenhang. Wird uns aber dort gesagt, daß *alle* Gefangenen als Sklaven dienen mußten, so lesen wir hier von dem außergewöhnlichen Schicksal einiger weniger, die gegenüber den übrigen Israeliten besonders erwählt und ausgezeichnet sind – durch Gott und den babylonischen König.
Wir werden in die Welt abenteuerlicher Wunder geführt. Lesen wir die Texte ausdrücklich als *Legenden,* d.h. als phantastische Erzählungen vom herausragenden Leben gläubiger Menschen, dann tun wir uns mit ihnen leichter, als wenn wir versuchen wollten, ihre Begebenheiten wie geschichtlich reale Ereignisse zu nehmen.
2. Die *Auswahl der „Bibel für die Grundschule"* ergibt keine geschlossene Erzählung. In der zentralen Geschichte von der Rettung aus dem Feuerofen (Nr. 95 und 96) kommt Daniel, auf den vor allem sich Nr. 94 (und schließlich auch der Titel dieses biblischen Buches) bezieht, nicht vor. Andererseits hat aber dieser vorangestellte Text Nr. 94 auch kein erzählerisches Eigengewicht. (Er bringt nur stark gekürzt und gerafft einen Auszug aus Dan 1 und 2). Er ist nicht mehr als eine unbeholfen umständliche Einleitung zum eigentlichen Ereignis. So brauchen wir uns nicht bei ihm aufzuhalten und können unsere Aufmerksamkeit schnell auf das richten, was uns der geschlossene Text von Nr. 95 und 96 (aus Dan 3) erzählt.

Strukturen des Textes

Der Raum

„*Mitten in der Provinz Babel*" geschieht, was uns erzählt wird; nicht irgendwo entlegen in dem weiten Herrschaftsgebiet des Königs, sondern dort, wo die Fäden seiner Macht zusammenlaufen. Hierher ruft er seine Beamten „aus allen Völkern, Nationen und Sprachen" (3,4 – in der „Bibel für die Grundschule" ausgelassen). So erhält das Geschehen in der Welt dieser Erzählung schon durch seine Lokalisierung ein unüberbietbares Gewicht.

Die Zeit

Nur wenige Zeilen benötigt diese Erzählung, um uns in die eigentliche Szene zu versetzen, obwohl doch der Bau des Standbildes, die Einladung aller Beamten des Reichs und deren Anreise eine beträchtliche und ereignisvolle Zeit eingenommen haben müssen. Aber diese Vorgeschichte wird belanglos, gemessen an dem, was jetzt ansteht: entweder folgen alle sofort dem Befehl, das königliche Monument anzubeten, oder es werden „noch zur selben Stunde" die Widerspenstigen in den Feuerofen geworfen. Was auch sonst noch an Feierlichkeiten zur Einweihung des Denkmals vorgesehen sein mag, es spielt hier keine Rolle. Das Ereignis ist zeitlich äußerst komprimiert.
Allerdings sprengt der Ablauf des Geschehens am Ende diesen engen zeitlichen Rahmen: einmal richtet sich abschließend der Blick des Erzählers noch auf das von nun an gesicherte Leben der Geretteten. Vor allem aber ist das Lob Gottes nicht auf heute und jetzt begrenzt, sondern zeitlos gefaßt: „Es gibt keinen anderen Gott . . .". Damit erzählt unser Text einerseits von einem *punktuellen* Ereignis und deckt andererseits doch das auf, was für ihn *immer* gilt.

Die Akteure und ihre Beziehungen

1. Am Anfang steht eine eindeutige, geschlossene und ungestörte Verteilung der Rollen:

der König	⟷	*die Untertanen*
dokumentiert seine Macht im goldenen Standbild, beruft die Beamten, läßt den Befehl und die Androhung der Todesstrafe verkünden.		befolgen den Befehl und beten das Standbild an.

Dieses extrem asymmetrische Machtverhältnis wird – wie in dieser Skizze – so auch im erzählerischen Aufbau des 1. Abschnittes deutlich: der Aktion der Untertanen kommt nur ein einziger Satz zu.

2. Die Erzählung könnte mit dem Vorausgehenden (V. 7) zu Ende sein, käme nun nicht eine Störung dazwischen. Die Gruppe der Untertanen erweist sich nicht als so geschlossen, wie dies zuvor erschien: „Es sind da einige Juden ...". Von jetzt an hat es der König mit *Anklägern* und *Angeklagten* zu tun; die ersten stehen auf seiner Seite, die anderen ihm gegenüber; die ersten sind in großer Zahl, die anderen nur zu dritt. Damit wird das Gefälle von Macht und Ohnmacht nocht mehr gesteigert.

der König mit *allen, die ihm gehorchen*	⟷	drei jüdische Männer

3. In einem Dreischritt drängt nun das Ereignis zur Katastrophe: Der König stellt noch einmal die entscheidende Frage – die drei jüdischen Männer bekennen sich zu ihrer Weigerung – der König befiehlt die Hinrichtung.

Mehrere Momente der Erzählung verweisen hier nachdrücklich darauf, daß an dieser Stelle eigentlich das Ereignis zu seinem Ende kommen müßte: „siebenmal stärker" als es sonst üblich war und ausreichte, ließ Nebukadnezzar in seiner Wut den Ofen heizen; „einige der stärksten Männer" sollen die Hinrichtung ausführen (3,20 – in der „Bibel für die Grundschule" ausgelassen); obwohl diese sich nur dem Ofen nähern müssen, werden sie dennoch von den Flammen getötet; die drei Männer aber fallen gefesselt in das Innere des glühenden Feuers. Das Kräfteverhältnis zwischen der vernichtenden Macht einerseits und den Verurteilten andererseits ist bizarr.

Aber gerade an dieser Stelle, an der der Text *zum zweiten Mal an einen vermeintlichen Abschluß* kommt, schlägt das Geschehen in die *wunderbare Rettung* um.

4. Im Folgenden hat die Szene eine *Innen-* und einen *Außenraum*: im Inneren des Ofens ist es – in Verkehrung aller Realität – kühl, außen dagegen erfassen die Flammen jeden, der sich nähert. (Daß damit die Knechte des Königs eigentlich den Ofen nicht immer noch weiter heizen könnten, kümmert unseren Erzähler nicht.)

die Absicht des Königs	⟷	*die Verurteilten*
richtete sich auf den *Tod;*		fanden *Freiheit* und *Gemeinschaft,* im Lob Gottes vereint mit einem *„Engel des Herrn".*

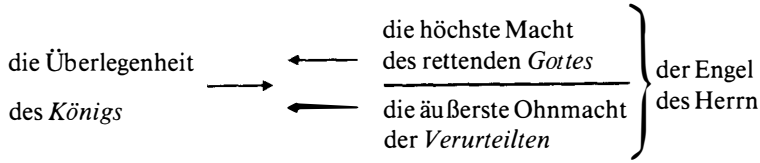
Der Ort der Vernichtung im Feuer wird damit wunderbar verwandelt in einen himmlischen Ort der Rettung.

5. Mit dem Erschrecken Nebukadnezzars wendet sich auch die äußere Szene in wenigen Zügen zum Guten. Der König ruft die drei aus dem Ofen heraus (der Engel entschwindet ebenso geheimnisvoll, wie er gekommen war); der Befehl ist nicht mehr der eines wütenden Herrschers, sondern bereits Anerkennung des „höchsten Gottes" und seiner Diener. Die Geretteten werden zum öffentlichen Beweis der wirklichen Machtverhältnisse: „Nun drängten auch die Satrapen, Präfekten, Statthalter und die königlichen Räte herbei. Sie sahen sich die Männer an und fanden, daß . . ." (V. 27 – diese Kontrolle durch die Umstehenden ist in der Schulbibel ausgelassen).
6. Die Erzählung endet mit dem ausdrücklichen Lobpreis Gottes durch Nebukadnezzar und einer doppelten Maßnahme des Königs in der Folge seines neuen Bekenntnisses: 1. droht er allen, die vom Gott dieser drei Männer noch verächtlich reden sollten, eine grausame Hinrichtung an (diese erneute, wenn auch umgekehrte Tötungsabsicht wird in der „Bibel für die Grundschule" ausgelassen; dies ist zwar verständlich, verändert aber den Ausgang des Geschehens erheblich); 2. sorgt er für das zukünftige Wohlergehen derer, die er vernichten wollte. Die Erzählung hat damit ihr Happy-End.

Werte

Die Welt unserer Erzählung ist zunächst beherrscht von einer offensichtlich und uneingeschränkt *dominierenden Postion*: der *des Königs*. Seine Überlegenheit zeigt sich in dem Glanz seiner Umgebung und der Selbstherrlichkeit seiner Maßnahmen:
das Standbild ist „golden" und von kolossalen Ausmaßen (30 m hoch, 3 m breit); „hohe Beamte" sind zu seinen Diensten; ein Herold verkündet seine Befehle „mit mächtiger Stimme"; eine Vielzahl von Instrumenten schafft einen prächtigen Klangraum. Dies alles erfährt seine höchste Anerkennung durch die geforderte *Anbetung*.
Die Machtposition des Königs sehen wir in einem *doppelten Kontrast*. Der *erste* gefährdet die königliche Überlegenheit nicht, sondern bestätigt sie weitgehend: Der erhabenen *Würde* steht komplementär die *Verworfenheit derer* gegenüber, *die sie nicht anerkennen*: der „siebenmal stärker" als gewöhnlich geheizte Ofen und die „haushohen Flammen" sind die negativen Entsprechungen zum Glanz der königlichen Macht.
Zugleich aber ist in diesem Kontrast die Stellung Nebukadnezzars eingeschränkt; denn wenn auch die drei Männer vernichtet werden sollten: sie haben die Anbetung des Königs verweigert; Grenzen seiner Anerkennung wurden offenbar.
Die *zweite*, entscheidende Gegenposition aber erfährt der König durch das Eingreifen *Gottes*. Ihm gegenüber ist seine Verfügungsmacht am Ende. Stand am Anfang die Forderung des Königs, ihn anzubeten, so muß er schließlich selbst bekennen: „Es gibt *keinen anderen* Gott."
Diese beiden Positionen, die der Anerkennung des Königs entgegenstehen,

werden erzählerisch durch den *„Engel des Herrn"* miteinander verbunden. Wir können diese Verhältnisse demnach in folgender Skizze festhalten:



Erwartungen:
Der wirkliche Gott und die mögliche Rettung

Unser Text macht an zwei Stellen deutlich, daß er nicht nur erzählen will, was war und ist, sondern auch von dem, womit wir rechnen sollten, selbst wenn es nicht geschieht. Am deutlichsten kann man dies in V. 17f erkennen, wo die drei Männer zu Nebukadnezzar sagen, daß ihr Gott sie retten *„kann"* und daß sie auch dann bei dieser Zuversicht bleiben, „wenn er es *nicht tut*". Dieses Bekenntnis übernimmt schließlich am Ende auch Nebukadnezzar selbst: „Es gibt keinen anderen Gott, der auf solche Weise retten *kann*".

Man hat demnach den Text noch nicht hinreichend verstanden, wenn man nur wahrnimmt, was in seiner Welt bei dieser Gelegenheit einmal geschah; er legt sein Schwergewicht vielmehr vor allem auf das, was grundsätzlich und immer *möglich* ist und worauf sich die Erwartungen der Menschen richten dürfen, obwohl sie auch wissen müssen, daß Gott nicht jederzeit so das Martyrium verhindert.

Innerbiblische Beziehungen

Zunächst kann man einmal eine Verbindungslinie zurück in die Vergangenheit Israels ziehen: auch den *Auszug aus Ägypten* hat das Volk als eine Rettungstat Gottes gegenüber der gefährdenden Macht des herrschenden Königs erfahren (in der Auswahl der „Bibel für die Grundschule" vor allem Nr. 38, 42, 43 aus dem Buch Exodus mit Nr. 44 : Ps 124). Allerdings führt dort Gottes Eingreifen nicht so weit, daß sich auch der ihm entgegenstehende Pharao schließlich zu ihm bekennt; allein das Volk Israel wird durch seine Erfahrungen zum Lob Gottes hingeführt. Aber *Ägypten* wie *Babel* sind Widermächte gegen das Volk Jahwes; ihrer Gewalt gegenüber bezeugt sich Gott als Retter.

Wir können auch auf die *Josefsgeschichte* schauen: Wie Daniel im Ausland, unter fremder Herrschaft, zunächst verworfen, dann aber durch das Eingreifen seines Gottes von Nebukadnezzar anerkannt und in eine bevorzugte Stellung gehoben wird, so geschieht es auch Josef, der vergessen im ägyptischen Gefängnis liegt, schließlich aber vom Pharao erhöht wird, da offenbar der Geist Gottes mit ihm ist (Nr. 28-30).

Auch die *Geschichte Jesu* läßt sich mit der Erzählung von den drei Männern im Feuerofen verbinden. In der Passion stehen dem Gefangenen die Mächtigen seines Volkes und der Statthalter des römischen Reiches gegenüber, um ihn zu vernichten. Wohl bleibt er nicht wie die jüdischen Gerechten des Danielbuchs unversehrt, sondern wird schmerzvoll zu Tode gebracht; aber Gott rettet ihn wie jene aus dem Verderben.

Anschlüsse an die Welt des Lesers

Wir leben nicht in der Wirklichkeit dieser Legende mit ihrer wundervollen Rettung. Gerade in unserem Jahrhundert haben Menschen, die die Macht innehatten, für andere, die ihnen im Wege zu stehen schienen, Feueröfen aufgestellt. Aber von denen, die in diese hineingeworfen wurden, konnte man später nicht sagen: ,,nicht einmal Brandgeruch war an ihnen".
Dennoch darf man nicht nur diesen Abstand zwischen dem Text und unserer Wirklichkeit sehen; versucht die Erzählung doch gerade, solche erschreckenden Erfahrungen zu verarbeiten. Die Frage ist demnach nicht, ob es in unserer Welt genauso wunderbar zugeht wie in dieser Erzählung, sondern ob man mit dem Bekenntnis, daß es bei Gott Rettung gibt, auch dann noch übereinstimmen kann, ,,wenn er es nicht tut". Dies läßt sich nicht allgemeingültig beantworten. *Wir erfahren aber von Menschen, deren Glauben auch auf dem Weg in die Feueröfen nicht zerbrach* – im Vertrauen darauf, daß der Gott, der retten kann, mächtiger ist als die, die jetzt in den Tod schicken.
So verbindet sich diese Legende des Danielbuchs mit allen bitterernsten Geschichten von der tödlichen Bedrohung der Gerechten und dem Leiden der Märtyrer, auch wenn wir *deren Geschichte nicht auf ein derart handgreifliches Happy-End hin* erzählen können. Wir finden noch den in äußerster Gefährdung bewährten Glauben, wenn sich ihm auch kein so offenbar ungetrübter Ausgang anschließt.

Vereinzelte Texte von Hoffnung und Rettung

2 Makk 6,18-30 Nr. 97
Die Juden leben und leiden unter Fremdherrschaft

Zum Text der „Bibel für die Grundschule": In einem Vorspann gibt die Schulbibel einen gerafften Überblick über die jüdische Geschichte von der Rückkehr aus dem babylonischen Exil (6. Jh.) bis zur syrischen Fremdherrschaft unter Antiochus IV. (2. Jh.). Dieser Abschnitt ist erzählerisch bedeutungslos. Er gibt die erklärte Absicht des 2. Makkabäerbuchs, seine Leser „zu unterhalten" (2,25) und wie ein „Dekorateur und Maler" (2,29) die Überlieferung schmuckvoll auszustatten, völlig auf. Außerdem ist dieser Vorspann für das Verständnis der nachfolgenden Geschichte um Eleasar weitgehend überflüssig. Es genügt zu wissen, daß sie in einer Zeit spielt, als ein fremder König über das jüdische Volk herrscht.
Bei der Erzählung vom Martyrium des Eleasar läßt die Schulbibel alle die Elemente aus, in denen der Erzähler das Ereignis noch einmal zusätzlich zu den Äußerungen seines Helden verallgemeinernd und moralisierend kommentiert. Dadurch wird der Text erzählerisch einheitlicher und dem Leser gegenüber etwas weniger lehrhaft aufdringlich.

Naheliegende Verständnisvoraussetzungen

Dadurch, daß Eleasar seine eigen Einstellung ausführlich rechtfertigt, ist sein Heroismus offengelegt; der Text entbehrt jeder Hintergründigkeit.
Einzig die Tatsache, daß das Essen von Schweinefleisch eine so gravierende Rolle spielt, muß erläutert werden, da hierzu der Text keine Auskunft gibt: Die Einhaltung der Speisegesetze ist den Juden ein Ausdruck dafür, daß sie ihr Leben nach einer von Gott gegebenen Ordnung ausrichten wollen.

Strukturen des Textes

In dieser Erzählung ist der Ablauf des Geschehens äußerst einfach und verlangt keine besondere Aufmerksamkeit: Eleasar wird auf die Probe gestellt

und lehnt die Übertretung des Gesetzes ab – man schlägt ihm einen taktischen Ausweg vor, den er wiederum ablehnt – er wird hingerichtet. Entscheidend ist aber, welche Ordnungen seiner Welt er dabei offenlegt:

Werte

a) *Die sittlich-religiöse Wertordnung*
Eleasar sieht sich in seiner Situation nur vor zwei Möglichkeiten gestellt:

die Beachtung des Verbots, Schweinefleisch zu essen, d.h. sich öffentlich zu Gott zu bekennen	⟷	Schweinefleisch zu essen, d.h. die Treue zu Gott und zur eigenen Lebensgemeinschaft aufzugeben

Diese Grenzziehung ist äußerst einfach und eindeutig. Sie bleibt es für Eleasar auch dann, wenn man die Konsequenzen hinzufügt, die sich in dieser Situation religiöser Verfolgung daraus ergeben:

Hinrichtung ⟷ Straffreiheit

Kompliziert wird die Entscheidungssituation erst durch den Vorschlag der angeblichen „Freunde", das Feld der Entscheidung durch eine neue Möglichkeit zu erweitern:

die *private* Beachtung des Verbots, Schweinefleisch zu essen	|	unter dem *öffentlichen* Anschein, das Speisegesetz zu mißachten.

Straffreiheit

Für Eleasar ist es nicht möglich, dieses Verhalten noch der Gottesverehrung zuzuordnen. Seine sittlich-religiöse Ordnung verträgt die Aufspaltung in eine private und eine öffentliche Dimension nicht.
Damit ist er genötigt, diesen Vorschlag auch als Verrat an Gott zu bewerten. Die ursprüngliche Eindeutigkeit der Entscheidung ist damit wiederhergestellt.

b) *Die anthropologische Ordnung*
In der Sicht Eleasars ist der Mensch ein Gebilde aus Leib und Seele. Diese Unterscheidung macht es ihm möglich, sich dem Zugriff derer, die ihn bedrohen, zu entziehen. Er ist nie als Ganzer ausgeliefert. Man kann dies in folgender Skizze veranschaulichen:

Leib	⟷	*Seele*
irdische Strafe: Folter, Leiden		göttliche Strafe
irdischer Vorteil: am Leben bleiben		göttlicher Lohn: Freude

Bezeichnend ist dabei, daß Eleasar jetzt bereits – und nicht etwa erst in einem Jenseits – sagen kann, daß seine Seele von Freude erfüllt ist. Die menschliche

Wirklichkeit hat für ihn einen Kern, den alle Folter nicht berühren kann. Damit bleibt ihm die Grausamkeit letztlich äußerlich.

c) *Die gesellschaftliche Ordnung*

Ein entscheidendes Motiv seines Verhaltens sieht Eleasar in der geforderten Wechselbeziehung von *Alter* und *Jugend*: die an Lebensjahren Gereiften haben *Beispiel* zu sein; die jungen Menschen haben die ältere Generation zu achten und ihrem Vorbild zu folgen, soweit sie sich nicht „Schimpf und Schande" zugezogen hat.

In dieser dreifachen Ordnung ist die Welt Eleasars absolut gefestigt; auch die aggressivste Bedrohung kann sie nicht erschüttern.

Innerbiblische Beziehungen

Wenn man auf die (in der „Bibel für die Grundschule" vorausgehende) Erzählung von den drei Männern im Feuerofen schaut, erkennt man (bei aller Unterschiedlichkeit der Ereignisse) dort wie hier denjenigen, der sich trotz der angedrohten Todesstrafe an Gottes Gesetz hält, so beschützt, daß ihm niemand etwas antun kann. Gott beläßt in beiden Fällen den Bedrohten einen Raum, in den Angst und Schmerzen nicht eindringen können. Im Grunde bleiben die Märtyrer jedesmal der Marter entzogen.

Wenn man demgegenüber auf die Passionsgeschichte Jesu schaut, so greift hier das Leiden tiefer. Im Garten Getsemani hat die „Freude" keinen Platz mehr, sondern die „Angst" (Lk 22,44: Nr. 138).

Anschlüsse an die Welt des Lesers

Wenn wir leidende Menschen sehen, können wir kaum den Menschen so in einen für Schmerzen anfälligen Leib und in eine unbetroffene, gar freudvolle Seele aufteilen, wie dies in der Geschichte von Eleasar geschieht. Unser Leben erscheint im Glück und in der Qual viel stärker als eine leib-seelische Einheit.

Aber wir müssen nicht unbedingt nach der psychologischen Glaubwürdigkeit unserer Erzählung fragen. Entscheidend ist vielmehr, ob dieses Vertrauen, von dem sie durchzogen ist, Menschen auch in realer Gefährdung bestärken kann. Damit stehen wir wieder vor derselben Überlegung wie bei der vorangehenden Erzählung von den drei Männern im Feuerofen: Gibt es die Gelassenheit derer, die selbst in äußerster Lebensbedrohung noch auf Gott vertrauen, nur in solchen Erzählungen oder auch dort, wo das Leben tödlich ernst betroffen ist?

Der Glaube braucht, wenn er sich durchsetzen soll, gelebte Zeugnisse, auch heroische. Wir müssen sehen können, wie jemand in der Treue zu Gott treu ist auch zu sich selbst und zu der Gemeinschaft, in der er steht. Bloße Glaubensbekenntnisse reichen nicht aus; wir müssen von Menschen erzählen können.

Jes 32,1-2; 35, 4-6.10 Nr. 98
Ein König wird kommen

Naheliegende Verständnisvoraussetzungen

Zunächst kann dem Leser auffallen, daß die „Bibel für die Grundschule" die ausgewählten Abschnitte aus dem Buch Jesaja nicht dort einordnet, wo zuvor vom Propheten Jesaja und seiner Verkündigung die Rede ist (Nr. 77-79). Dies geschieht aber literargeschichtlich zu recht; denn diese Texte stammen aus späteren Jahrhunderten und wurden nachträglich in die Sammlung der Reden des Propheten eingetragen. (Die „Bibel für die Grundschule" läßt dies freilich nicht erkennen, wenn sie einfach sagt, daß wir „beim Propheten Jesaja" lesen . . .)

In der Komposition der Grundschulbibel, die zwei Abschnitte aus verschiedenen Kapiteln zusammennimmt, legen die prophetischen Worte zweierlei nahe:

Erstens, der hier angesprochene König sei schlechthin „*der* Gesalbte des Herrn"; auf ihn richte sich die ganze Hoffnung Israels; und in dieser intensiven Erwartung des Messias sei die Nähe zur neutestamentlichen Geschichte Jesu von Nazareth angezeigt. Dem steht aber entgegen, daß in Jes 32,1f nicht wie im Einleitungstext der „Bibel für die Grundschule" von *dem* „Messias", *dem* „Gesalbten des Herrn", die Rede ist, sondern von „*einem König*" und darüber hinaus noch von „*Fürsten*, die herrschen, wie es recht ist". Hätte die Grundschulbibel diesen Vers voll übernommen, wäre die vermutlich angestrebte enge Hinordnung des Textes auf das Neue Testament weniger leicht gefallen.

Zweitens scheint es, daß man im Blick auf diesen König ausrufen kann: „Seht, hier ist euer Gott" (35,4 – „Er selbst wird kommen"). Aber in diesem zweiten Abschnitt ist (trotz der Überschrift des Kapitels!) überhaupt nicht von einem König die Rede. Die suggerierte Vorstellung, daß der Messias zugleich Gott sei, liegt dem alttestamentlichen Glauben völlig fern. Die Schulbibel geht bei ihrer Auswahl hier sehr leichtfertig vor (und doch wohl absichtlich; denn auch die redaktionellen Einleitungen zu den Kapiteln Nr. 98 und 99 lassen deutlich das Bemühen erkennen, einen schlüssigen Übergang zum Neuen Testament zu erreichen – das dann bezeichnenderweise mit der vollen Kapitelzahl 100 einsetzt.)

Doch trotz der fragwürdigen Komposition von Nr. 98 verdienen die einzelnen Texte Aufmerksamkeit; denn in ihrer Bildkraft sind sie nachdrückliche Zeugnisse biblischer Hoffnungen.

Strukturen des Textes

Die Kommunikationssituation

An mehreren Stellen enthalten die Textabschnitte sprachliche Signale, die darauf verweisen, daß hier *Zuhörer vehement angesprochen und aufgerufen* werden. Dreimal erscheinen Imperative, die die Aufmerksamkeit auf die Rede selbst richten: „Seht" (32,1), „Sagt" (35,4), „Seht" (ebd.). Das, was für die Zukunft in Aussicht gestellt wird, soll die Hörer jetzt schon gefangen nehmen und sie selbst wiederum zu Verkündigern werden lassen.
Dieser Ausrichtung auf die Hörer hin entspricht auch die dreifache pronominale Anrede „euch" bzw. „euer" in 35,4.
Zugleich aber ist die Zusage insgesamt *nicht auf die unmittelbaren Adressaten begrenzt;* von den Geretteten, Geheilten und Befreiten wird auch in der dritten Person gesprochen.
Der prophetische Rufer selbst wird in diesen Texten nicht erkenntlich. Wer solches anzukündigen hat, kann von sich ganz absehen.

Die prophetische Mitteilung

Die Zeit

Die verheißungsvollen Worte blicken fast ausschließlich in die unbegrenzte Zukunft („ewige Freude", 35,10). Zwar werden die „Verzagten" angesprochen (35,4) und ist von der Rückkehr der „Befreiten" vom Zion die Rede – damit auch von vorausgehender Not („Kummer und Seufzen", V. 10). Im übrigen sind die Verse aber derart von Begeisterung über die kommende Heilszeit erfüllt, daß für die Wahrnehmung von Gegenwart und Vergangenheit darüberhinaus kein Platz bleibt.

Der Raum

So unbegrenzt wie die heilvolle Zukunft erscheint, so unbestimmt weit ist auch der Raum. Nirgends ist ein Land oder eine Region im Blick, in der kein Grund zu jubeln wäre. Die Welt schlechthin scheint in Ordnung zu kommen.
Zwar heißt es, daß *„hier"* Gott selbst sein wird (35,4), aber damit wird auf keinen abgegrenzten Ort verwiesen, sondern nur auf die Anwesenheit dessen, der den Verzagten beistehen wird. Dennoch ist in dieser umfassend geretteten Welt eine Stelle herausgehoben: *der Zion* (35,10). Der Tempelberg Jerusalems ist der Sammelpunkt aller Befreiten und das Zentrum der Freude.

Die Akteure und ihre Beziehungen

Einerseits ist in den Texten von einem *Retter* die Rede (nicht immer von demselben), andererseits von den *Geretteten*. An keiner Stelle werden etwa darüber

hinaus noch *Feinde* erwähnt, gegen deren Widerstand die heilvolle Zukunft durchgesetzt werden müßte. Es ist überflüssig geworden, auf sie auch nur noch ein Wort zu verwenden. (Allerdings hat die „Bibel für die Grundschule" in 35,4 den Hinweis auf die „Rache Gottes" und „seine Vergeltung" getilgt. Doch selbst hier werden die Widersacher nicht erwähnt.) Der erste Text Jes 32,1f richtet seinen Blick so intensiv auf den *König*, daß selbst die Untertanen, die von seiner friedvollen und gerechten Herrschaft Gewinn haben, unerwähnt bleiben.

Anders ist es in den folgenden Versen: obwohl hier *Gott* selbst der Retter ist, kommen vor allem diejenigen zur Sprache, die gerettet werden. Aber dies ist nur scheinbar eine Änderung der Blickrichtung. Denn vom Helfer wird gesprochen um derentwillen, denen geholfen wird; von diesen wiederum kann man nicht reden, ohne des Helfers zu gedenken.

Daß dieses Kapitel insgesamt von zwei Helfern spricht – einem *König* und *Gott selbst* – läßt nach deren wechselseitigem Verhältnis fragen. Beide dürfen jedenfalls nicht miteinander identifiziert werden. Aber offensichtlich gleichen sie einander in ihrer Funktion. Der irdische Herrscher kann als derjenige angesehen werden, der die Macht Gottes gegenwärtig setzt.

Werte

Was die Menschen erschrecken könnte und worüber sie sich freuen, wird in diesen Zeilen nicht einfach nüchtern gesagt, sondern in einer Vielzahl von Bildern entfaltet. Die lassen sich in einigen *sprachlichen Feldern* zusammenfassen: dem des *Naturerlebens,* dem der *physischen gesundheitlichen Verfassung,* dem der *emotionalen Betroffenheit* und schließlich dem der *politisch-sozialen Verhältnisse.* (Eine eigene *religiöse* Dimension läßt sich nicht gesondert danebenstellen.) Der *politisch-soziale* Bereich kommt am wenigsten ausdrücklich zur Sprache; auf ihn beziehen sich aber gerade alle übrigen Bildfelder.

Listet man den Text unter diesen Gesichtspunkten auf, ergibt sich folgende Zusammenstellung:

	Unheil		*Heil*
	Sturm		Zuflucht
naturhaft	Gewitter	⟷	schützendes Dach
	Dürre, trockenes Land		Wasser, Schatten
	Blindheit		sehende Augen
menschlich-physisch	Taubheit	⟷	hörende Ohren
	Lähmung		Fähigkeit, zu springen „wie ein Hirsch"
	Stummheit		jauchzende „Zunge"
	Kummer		Freude
emotional	Seufzen	⟷	Jubel
	Verzagen, Furcht		Mut
politisch-sozial	Ungerechtigkeit	⟷	gerechte Regierung

In den hier ausgewählten prophetischen Versen wird nicht nur ein beiläufiger Trost gegeben, sondern eine radikale Wende zum Guten in Aussicht gestellt. Man könnte alles Gesagte in dem einen Wort zusammenfassen: Seht, es wird nicht mehr so sein wie bisher! Daß diese Umkehr der Verhältnisse nach menschlichem Ermessen äußerst unwahrscheinlich ist, wird dabei ausdrücklich mitgesehen; denn daß der Lahme springt „wie ein Hirsch", gibt es sonst nur in Märchen und Wundergeschichten.

Innerbiblische Beziehungen

Von dem *königlichen Retter*, dem „*Messias*", ist schon in den Verheißungen des Propheten Jesaja von Nr. 79 die Rede. Das dort Gesagte sollte hier mitgesehen werden (wie auch die Ankündigung eines „neuen Bundes" durch Jeremia (Jer 31,31-34: Nr. 82).
Durch den Hinweis auf die „*Befreiten*" und ihre *Rückkehr zum Zion* (35,10) werden wir an das Ende der Gefangenschaft in Babel (Nr. 87) erinnert.
Selbstverständlich stehen die Jesaja-Zitate dieses Kapitels Nr. 97 auch in einer sachlichen Beziehung zu dem, was die „Bibel für die Grundschule" im Vorausgehenden von Israels Bedrängnis erzählt (nach 2 Makk 6,18-30: Nr. 97) und im nachfolgenden Psalm von den geschichtlichen Hoffnungen des Volkes mitteilt (Ps 72: Nr. 98).
Die Beziehung zum *Neuen Testament* ist vor allem durch die *Rede Jesu* selbst gegeben, mit der er *auf die Frage Johannes des Täufers* antwortet, ob er derjenige sei, „der kommen soll" oder ob wir „auf einen anderen warten" müssen (Lk 7,18-32, in die „Bibel für die Grundschule" nicht aufgenommen). Indem Jesus darauf verweist, daß „Blinde wieder sehen, Lahme gehen . . .", stellt er sich als denjenigen vor, in dem die Hoffnungen des Propheten an ihr Ziel kommen. Zugleich ist dadurch Jes 35,4-6 mit den neutestamentlichen *Wundererzählungen* verbunden.
In der endzeitlichen Perspektive steht die Verheißung „eines neuen Himmels und einer neuen Erde" aus der „Offenbarung des Johannes" nahe (Offb 21,1-5: Nr. 193). Hier wie dort wird Gottes Gegenwart angekündigt, die alle Trauer und Klage tilgen wird.

Anschlüsse an die Welt des Lesers

Die prophetischen Zusagen können in Anbetracht der Verhältnisse, unter denen die Menschen nach wie vor leben, leicht als bloße *Illusion* erscheinen. Endlos sind die *realistischen Geschichten*, in denen „Kummer und Seufzen" ihren Platz haben. Wer von der Welt anders redet, redet *phantastisch*.

Aber auch *Wünsche* sind schon Realität. Wer sich wenigstens danach sehnt, daß die Welt so werde, wie der Prophet sie sieht, hat sich schon ein kräftiges Stück auf seine Seite gestellt. Er übernimmt diese Texte vielleicht auch als *Forderungen*, daß es so sein sollte, wie es der Prophet ansagt.
Aber dies ergibt noch nicht die Zuversicht, die wir lesen. Sie kann nur für denjenigen glaubwürdig werden, der – mit den Augen der Bibel – in der Geschichte (auch seines eigenen Lebens) *Versprechungen* einer erfüllten Zukunft erfährt. Wer sich darauf einläßt, hat Grund, auch *phantastische* Texte für „*wahr*" zu halten (selbst wenn er nicht weiß, wie sie je mit seiner Welt zusammenpassen werden).

Ps 72 Nr. 99
Der gerechte Herrscher

Naheliegende Verständnisvoraussetzungen

Die „Bibel für die Grundschule" macht schon durch ihr Schriftbild auf den poetischen Charakter dieses Textes aufmerksam. Meistens sind zwei Zeilen zu einer Einheit zusammengefaßt, gelegentlich drei. Dadurch kommt das Stilmittel des *Parallelismus*, d. h. der sinngemäßen Entsprechung benachbarter Zeilen, deutlich zum Ausdruck. Der Psalmist greift zu Variationen, die einander bestärken oder ergänzen, um das, was er sagen will, nachdrücklich zur Sprache zu bringen.
Durch diese poetische Gestaltung des Textes steht der Psalmist mit seiner eindringlichen Bitte und seiner freudigen Gestimmtheit dem Leser deutlich vor Augen.
Nicht genau ersichtlich ist dagegen, in welcher Situation und aus welchem Anlaß dieser Psalm wohl gesprochen worden ist; vielleicht bei der Krönung eines Königs (dann nicht bezogen auf einen noch ausstehenden Messias, wie es die „Bibel für die Grundschule" in ihrem Vorspann zu Nr. 99 nahelegt).

Strukturen des Textes

Die Kommunikationssituation

Von den ersten Zeilen her zeigt sich der Psalm deutlich als ein Gebet: Jemand wendet sich unmittelbar Gott zu, um ihm seine Bitten vorzutragen. Von sich selbst kann der Beter dabei völlig absehen; kein Element des Textes läßt auch

nur erkennen, ob hier ein Einzelner spricht (vielleicht gar der König selbst, wie die Bibel mit ihrer nachträglichen Überschrift „Von Salomo" nahelegt) oder die ganze Gemeinde. Der Text ist in dieser Hinsicht so offen, daß grundsätzlich jeder die Rolle des Sprechenden übernehmen könnte.
Die Hinwendung zu Gott ist formal jedoch nur in den ersten beiden Versen gegeben, hier eindringlich unterstrichen durch das viermalige Possessivpronomen „dein". Dann aber richtet sich der Blick ausschließlich auf das, was für den König erbeten wird. Auch wenn damit die anfängliche Grundhaltung nicht einfach aufgegeben wird – schließlich ist es nach wie vor Gott, auf den alle Erwartungen zurückgeführt werden können –, so ist die Aufmerksamkeit doch deutlich verlagert.
In den letzten zwei Versen schließlich wird von Gott (und nicht mehr vom „Friedenskönig") nur noch in der 3. Person gesprochen als demjenigen, der in aller Welt gepriesen werden soll. Dieses hymnische Schlußstück gehört formal nicht mehr zum vorausgehenden fürbittenden Königslied.

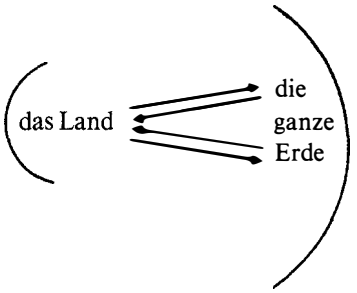
Die Mitteilung

Der Raum

Der Psalm ist von der Spannung erfüllt, daß der Beter einerseits für *sein Volk und sein Land* Friede und Gerechtigkeit ersehnt, aber gerade deshalb andererseits die Herrschaft des Königs auf *die ganze Erde* ausgedehnt sehen will (so weit, wie im letzten Vers auch das Lob Gottes). So stehen einander folgende räumliche Perspektiven gegenüber:

das Volk (3mal), die Berge und Hügel des Landes	das Gebiet „vom Meer bis zum Meer", vom Strom bis an die Grenzen der Erde,
	die Städte und Regionen Tarschich, Saba und Seba (die in Spanien, Arabien und Nordafrika gelegen haben könnten),
	„die Inseln" (wohl des Mittelmeers),
	alle Völker (2mal),
	die ganze Erde.

Der Binnenraum des eigenen Volkes und der Außenraum der ganzen übrigen Erde stehen dabei nicht statisch nebeneinander, sondern sind dynamisch aufeinander bezogen: von dem einen Land geht die Herrschaft des Königs über die ganze Erde aus; von den entfernten Ländern „kommen" die Könige und „bringen" ihre Huldigungsgaben. Die Welt ist durchzogen von einer wechselseitigen Bewegung – von einem Zentrum aus und auf dieses Zentrum hin.



Die Zeit

Der Psalmist blickt hoffnungsvoll in eine grenzenlose Zukunft. Dies wird in dem vollständigen Text noch intensiver gesagt als in der „Bibel für die Grundschule" (was in ihr ausgelassen ist, steht in der folgenden Auflistung in Klammern). Mit einer ganzen Reihe sprachlicher Elemente hebt der Psalmist alle zeitlich absehbaren Beschränkungen auf:
(solange die Sonne bleibt und der Mond, bis zu den fernsten Geschlechtern); bis der Mond nicht mehr da ist; (allezeit); (stets); ewig; solange die Sonne bleibt.
Dennoch gibt es hier eine entscheidende zeitliche Grenze: nämlich zwischen der Gegenwart des Psalmisten und der von ihm erbetenen Zukunft. Er erwartet nicht die Fortsetzung dessen, was für ihn schon erlebte Realität ist, sondern tritt für das ein, was noch aussteht, „dann" (V. 3) aber kommen soll. Auf eine genauere zeitliche Festlegung läßt sich dieser Psalm nicht ein.

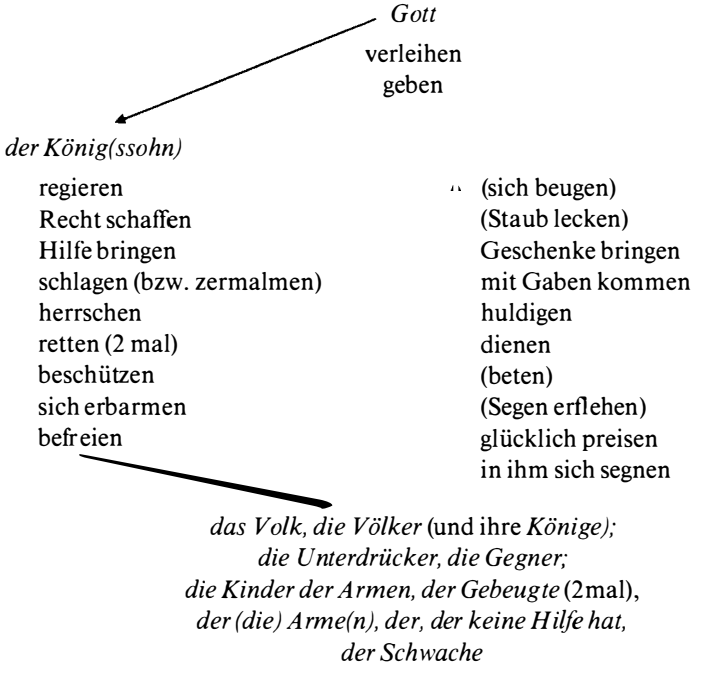
Die Akteure und ihre Beziehungen

Der Text zeigt insgesamt drei Positionen:
An oberster Stelle steht *Gott*, der den *König* in seine Herrschaft einsetzen soll. Das Verhältnis zwischen diesen beiden Akteuren wird nur im ersten Vers kurz angesprochen und ausschließlich in der Zuwendung Gottes zum König gesehen, nicht etwa in einer wechselseitigen Beziehung.
Dem König gegenüber stehen *mehrere Gruppen:* einmal das eigene Volk, dann die fremden Völker und deren Könige; schließlich werden aber auch besonders die herausgehoben, die seiner Hilfe bedürfen (zumeist sogar im Singular: der König wendet sich dem Einzelnen zu), sowie diejenigen, die der König um ihrer gewaltsamen Ungerechtigkeit willen „zermalmt" (oder „niedertritt", jedenfalls nicht nur – wie es in der „Bibel für die Grundschule" heißt: „schlägt").
Diejenigen, auf die sich der König bezieht, beziehen sich ihrerseits wieder auf ihn zurück. Bezeichnenderweise werden dabei fast ausschließlich Aktionen genannt, die von den fremden Völkern und Königen ausgehen; nur einmal heißt es allgemein, daß „man" für ihn beten solle (V. 15 – nicht in der „Bibel für die Grundschule"), und wenn ihn „alle Völker" (V. 17) preisen, wird das eigene sich selbstverständlich daran beteiligen.

Die Ausdrucksformen, mit denen sich die dem König Unterstellten auf ihn anerkennend zurückbeziehen, reichen von dem königlichen Geschenk bis zur Selbsterniedrigung der Gegner, die unterwürfig „Staub lecken" (V. 9 – in der „Bibel für die Grundschule" ausgelassen).

Von besonderem theologischen Gewicht ist die Aussage, daß alle Völker „in ihm sich segnen" sollen (V. 17); denn hier greift der Psalmist auf die Verheißungen zurück, nach denen durch Abraham alle Menschen der Erde gesegnet sein werden (Gen 12,3: Nr. 16) bzw. mit den Nachkommen Abrahams „alle Völker der Erde" „sich segnen" werden (Gen 22,18: Nr. 23). In dem erbetenen König soll diese Verheißungslinie, die von den Patriarchen bis in die Gegenwart des Beters reicht, ihre Erfüllung finden.

Wie reich der Psalm die Beziehungen entfaltet, deren zentrale Gestalt der König ist, zeigt sich in der folgenden Auflistung:



Man könnte die Liste dieser Akteure noch erweitern; denn in der ausdrucksvollen Sprache dieses Psalms sollen auch „die Berge" für den Frieden fruchtbar werden (V. 3), „die Gerechtigkeit" und „großer Friede" wie sonst die Blumen des Landes aufblühen. Die sprachlichen Grenzen zwischen den Ereignissen der Natur und denen des politischen Handelns werden verwischt. (So kann auch vom König gesagt werden, daß er „wie Regen" auf die Felder herabströmt, „wie Regenschauer" die Erde benetzt, V. 6 – nicht in der „Bibel für die Grundschule".)

Werte

Der zentrale Begriff für die ersehnte Welt, die der König mit seiner Macht durchsetzen soll, ist *„Gerechtigkeit"*. (Man beachte die massive Häufung der von „richten" und „recht" abgeleiteten Wörter in den ersten Versen!) Es ist leicht zu erkennen, daß in diesem Psalm „Gerechtigkeit" mehr meint als eine unvoreingenommene Verteilung der Güter, bei der niemand bevorzugt ist und jeder das bekommt, was ihm zusteht. Weit über unseren gewöhnlichen Sprachgebrauch hinaus bezeichnet „Gerechtigkeit" hier die machtvolle Ordnung, in der alle „richtig" leben können. Fast dasselbe besagt das Wort, das in Vers 3 parallel steht: *„Frieden"*. Gott und die Menschen finden zu der Gemeinschaft, die durch kein Unheil mehr gestört oder gar ruiniert werden kann.

Die Lebenskraft, die von dieser Ordnung ausgehen soll, wird letztlich auch die Natur erfüllen: das Land wird fruchtbar sein und reiche Ernte bringen (V. 16 – nicht in der „Bibel für die Grundschule").

Angesichts dieser reichen Zukunft müssen alle, die der „Gerechtigkeit" und dem „Frieden" entgegenstehen, als äußerst verwerflich erscheinen. Wenn die Feinde „sich beugen" und „Staub lecken" sollen (V. 9 – in der „Bibel für die Grundschule" ausgelassen), dann ist dies nicht einfach ein aggressiver Wunsch, der die Macht des Königs uneingeschränkt durchgesetzt sehen will, sondern eine radikale Verwerfung all der Kräfte, die einer gelungenen Gemeinschaft und einem erfüllten Leben entgegenstehen.

Erwartungen

Der Psalm ist deutlich Fürbitte; das, was er ersehnt, ist noch nicht Wirklichkeit. Aber der Text wechselt in der vorliegenden Übersetzung zwischen Imperativen und Konjunktiven des Wunschs einerseits und indikativischen Aussagen andererseits hin und her.

Verleih . . .	⟷	Er wird Recht verschaffen . . .
Gib . . .		Die Könige . . . bringen Geschenke
Er regiere . . .		Er rettet den Gebeugten
Die Gerechtigkeit blühe . . .		. . .

(Diese Auflistung läßt sich fortsetzen.)

Dieser Wechsel macht deutlich, wie sehr der Beter in seiner zuversichtlichen Erwartung die erbetene Zukunft schon als Realität aussagen kann.

Innerbiblische Beziehungen

Von der *Hoffnung auf einen König*, der die Geschichte Israels und der Menschheit insgesamt aus aller Gefährdung rettet, war schon in vorausgehenden Kapiteln (Nr. 79 und 98) die Rede.

Ebenso wurde schon im vorausgehenden angesprochen, wie sich die Hoffnung dieses Psalms an die *Abrahamsverheißungen* anschließt.
Um zu begreifen, was „Gerechtigkeit" hier meint, sollten zum Kontrast die Texte mitgesehen werden, in denen von grundlegender *Störung der menschlichen Gemeinschaft* und des Verhältnisses zu Gott erzählt wird: etwa von der Knechtung der Israeliten durch die Ägypter (Ex 1: Nr. 38), von Davids verbrecherischem Ehebruch (2 Sam 11: Nr. 67), vom Zerfall der Einheit des Volkes in ein Nordreich Israel und ein Südreich Juda (1 Kön 12: Nr. 73), von den tödlichen Bedrohungen des Propheten Jeremia (Nr. 81 und 84), von der Verbannung Judas in die babylonische Gefangenschaft (Nr. 85), aber auch etwa von den Katastrophen der biblischen Urgeschichte (der erste Sündenfall Gen 3: Nr. 9; der Brudermord Kains an Abel Gen 4,1-16: Nr. 11; der Turmbau zu Babel Gen 11,1-9: Nr. 15).
Für die biblische Geschichte bezeichnend sind gerade die Erfahrungen, daß der Gerechte von der Ungerechtigkeit lebensgefährdend bedroht wird. In christlicher Sicht wurde dies am eindringlichsten in der Lebensgeschichte Jesu von Nazaret offenbart. Diese bedrückenden Erfahrungen sind aber zugleich der Boden, aus dem die Hoffnungen auf eine endgültige und machtvolle Gerechtigkeit erwachsen.

Anschlüsse an die Welt des Lesers

Die Hoffnungen so wie unser Psalm auf einen *König* zu setzen liegt bei den politischen Erfahrungen und Wertmaßstäben, die die neuzeitliche Geschichte mit sich brachte, fern. Selbst in der bildhaften Verwendung ist ein König für uns im allgemeinen keine ernsthafte Repräsentationsfigur mehr für machtvoll gelungene menschliche Ordnung und Gemeinschaft.
Aber nahe steht uns nach wie vor die Forderung einer weltweiten Durchsetzung von *Gerechtigkeit und Frieden* – wie uns auch die Kontraste einer ungerechten und friedlosen Welt immer noch ständig eindringlich vor Augen gestellt werden.
In der Zuversicht, daß die menschliche Geschichte einmal von einer mächtigen Instanz an ein endgültig zufriedenstellendes Ziel geführt werde, erscheint dieser Psalm wie ein Zeugnis politischer Ideologie. Aber für ein solches Verständnis fehlt ihm – jedenfalls für uns – jede realistische Grundlage (und es wäre auch schon durch das neutestamentliche Bekenntnis zu einem hingerichteten „Messias" entwertet).
So gibt uns der Psalm Hoffnungsbilder, ohne daß wir schon sagen könnten, wie sie sich für unsere Welt verwirklichen lassen. Wir dürfen sie aber auch nicht auf eine nur „geistige" und „jenseitige" Erlösung hin umdeuten, wenn sie ihren geschichtlichen Erfahrungsgehalt und ihre sprachliche Ausdruckskraft behalten sollen. Der Psalm ist jedenfalls ein nachdrückliches Zeugnis für den Wunsch nach einer Welt, in der „der Gebeugte, der um Hilfe schreit", und der „Arme, der keine Helfer hat", gerettet werden.

ZUGÄNGE ZU BIBLISCHEN TEXTEN

Eine Lesehilfe zur Bibel
für die Grundschule

Neues Testament

Beiträge von
Hans Zirker, Georg Hilger, Tullio Aurelio,
Claus Bussmann, Franz Joseph Schierse,
Karlheinz Sorger

Ausgabe der Anteile von Hans Zirker
mit Inhaltsverzeichnis und Vorwort

PATMOS

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek
Zugänge zu biblischen Texten: e. Lesehilfe
zur Bibel für die Grundschule /
Autoren: Hans Zirker ... – Düsseldorf: Patmos Verlag
NE: Zirker, Hans [Mitverf.]
Neues Testament. – 2. Aufl. 1986.
ISBN 3-491-78013-6

© 1980 Patmos Verlag Düsseldorf
Alle Rechte vorbehalten
2. Aufl. 1986
Umschlagentwurf: Ralf Rudolph
Satz: Genreith + Gerards, Kaarst
Druck u. Bindung: Bercker GmbH, Kevelaer
ISBN 3-491-78013-6

Inhalt

Verzeichnis der Texte der „Bibel für die Grundschule“ 9
Zur neuen „Bibel für die Grundschule“ 11

Bibel-Lesen – Zur Methode *(H. Zirker)* 17

Die Kindheitserzählungen *(T. Aurelio)* 29

Das Kindheitsevangelium nach Lukas 30
Der Engel Gabriel verheißt die Geburt des Johannes
(Lk 1,5-25: Nr. 100) 33
Der Engel des Herrn verheißt die Geburt Jesu (Lk 1, 26-38: Nr. 101) ... 36
Maria besucht Elisabet (Lk 1,39-49.56: Nr. 102) 40
Der Täufer wird geboren (Aus Lk 1,57-80: Nr. 103) 42
Jesus wird geboren (Lk 2,1-21: Nr. 104) 45
Der zwölfjährige Jesus im Tempel (Lk 2,41-51: Nr. 105) 50

Das Kindheitsevangelium nach Matthäus 52
Die Weisen aus dem Osten ehren Jesus (Mt 2,1-12: Nr. 149) 55
Die Flucht nach Ägypten (Mt 2,13-23: Nr. 150) 58

Der Täufer und Jesus *(H. Zirker)* 65
Johannes weist auf den Kommenden hin (Lk 3,1-20: Nr. 106) 65
Jesus läßt sich von Johannes taufen (Lk 3,21-23: Nr. 107) 69
Johannes der Täufer wird hingerichtet (Mk 6,17-29: Nr. 151) 71

Das öffentliche Wirken Jesu *(H. Zirker)* 73
Jesus lehrt und heilt (Lk 4,1.14.15.40: Nr. 108) 73
Jesus wird in Nazaret abgelehnt (Lk 4,16-30: Nr. 109) 73
Jesus beruft die ersten Jünger (Lk 5,1-11.15.16: Nr. 110) 77
Jesus beruft den Levi und hält Mahl mit den Zöllnern
(Lk 5,27-32: Nr. 112) 81
Jesus erwählt die zwölf Apostel (Lk 6,12-16: Nr. 113) 83
Jesus lehrt in der Ebene (Lk 6,17.18.20: Nr. 114) 84
Jesus lehrt, auch die Feinde zu lieben (Lk 6,27-36: Nr. 115) 85
Jesus warnt vor lieblosem Richten (Lk 6,37-38.41-42: Nr. 116) 88
Frauen begleiten Jesus (Lk 8,1-3: Nr. 118) 90

Petrus bekennt Jesus als den Messias (Lk 9,18-22: Nr. 122) 91
Ein Dorf in Samaria nimmt Jesus nicht auf
(Lk 9,51-56: Nr. 123) *(C. Bussmann)* 94
Jesus kehrt bei dem Oberzöllner Zachäus ein
(Lk 19,1-10: Nr. 133) *(H. Zirker)* 98
Jesus segnet die Kinder (Mk 10,13-16: Nr. 152) 102
Jesus lehrt die Jünger beten (Mt 6,7-13: Nr. 153) 103

Die Erzählungen von den Wundern Jesu
(H. Zirker) 113
Jesus heilt einen Gelähmten (Lk 5,17-26: Nr. 111) 117
Jesus heilt den Knecht des Hauptmanns (Lk 7,1-10: Nr. 117) 117
Jesus stillt den Sturm auf dem See (Lk 8,22-25: Nr. 119) 118
Jesus erweckt die Tochter des Jairus (Lk 8,40-42.49-55: Nr. 120) 122
Jesus sättigt die Fünftausend (Lk 9,10-17: Nr. 121) 127
Jesus heilt am Sabbat (Lk 14,1-6: Nr. 126) 132
Der dankbare Samariter kehrt zu Jesus zurück (Lk 17,11-19: Nr. 130) . 133
Jesus heilt einen Blinden bei Jericho (Lk 18,35-43: Nr. 132) 136
Jesus ist Gast bei der Hochzeit zu Kana (Joh 2,1-11: Nr. 160) 140

Die Gleichnisse Jesu *(K. Sorger)* 141

Gleichnisse aus den synoptischen Evangelien 145
Das Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Lk 10,25-37: Nr. 124) ... 145
Das Gleichnis vom törichten Reichen (Lk 12,15-21: Nr. 125) 150
Das Gleichnis vom Festmahl (Lk 14,15-24: Nr. 127) 151
Die Gleichnisse vom verlorenen Schaf und von der verlorenen
Drachme (Lk 15,1-10: Nr. 128) 153
Das Gleichnis vom barmherzigen Vater (Lk 15,11-32: Nr. 129) 157
Das Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner (Lk 18,9-14: Nr. 131) 162
Das Gleichnis vom Sämann (Mk 4,1-10.13-20: Nr. 154) 165
Der unbarmherzige Knecht (Mt 18,23-35: Nr. 155) 166
Die Arbeiter im Weinberg (Mt 20,1-16: Nr. 156) 171
Das Gleichnis von den Talenten (Mt 25, 14-30: Nr. 157) 173
Jesus verkündet das Weltgericht (Mt 25,31-46: Nr. 158) 175

Bildreden aus dem Johannesevangelium 179
Jesus ist der gute Hirt (Joh 10,11-18: Nr. 161) 179
Jesus ist der wahre Weinstock (Joh 15,1-8: Nr. 163) 182

Passion und Auferstehung *(C. Bussmann)* 185

Die Erzählungen aus dem Lukasevangelium 185
Vom Leiden und Sterben Jesu (Lk 19,28-23,49: Nr. 134-143) 185
Jesus zieht in Jerusalem ein (Lk 19,28-40: Nr. 134) 188
Eine arme Witwe opfert (Lk 21,1-4: Nr. 135) 192
Judas verrät Jesus (Lk 22,1-6: Nr. 136) 193
Jesus feiert das Paschamahl (Lk 22,7-23.33.34: Nr. 137) 196
Jesus betet im Garten Getsemani (Lk 22,39-46: Nr. 138) 200
Jesus wird gefangengenommen (Lk 22,47-53: Nr. 139) 202
Petrus verleugnet Jesus (Lk 22,54-62: Nr. 140) 204
Der Hohe Rat verhört Jesus (Lk 22,63-71: Nr. 141) 207
Jesus steht vor Pilatus (Lk 23,1-5.13-25: Nr. 142) 210
Jesus wird gekreuzigt (Lk 23,26-49: Nr. 143) 214
Von der Auferweckung Jesu (Lk 23,50-24,53: Nr. 144-148) 217
Jesus wird begraben (Lk 23,50-56: Nr. 144) 220
Engel erscheinen den Frauen am leeren Grab (Lk 24,1-12: Nr. 145) ... 223
Der Auferstandene erscheint den Jüngern auf dem Weg nach Emmaus (Lk 24,13-35: Nr. 146) 226
Jesus erscheint den Jüngern in Jerusalem – Der Vater nimmt seinen Sohn in den Himmel auf (Lk 24,36-44.49-53: Nr. 147-148) 230

Erzählungen aus anderen Evangelien 234
Jesus sendet seine Jünger aus (Mt 28,16-20: Nr. 159) 234
Jesus wäscht seinen Jüngern die Füße (Joh 13,1-15: Nr. 162) 237

Die johanneischen Ostergeschichten 240
Das leere Grab (Joh 20,1-10: Nr. 164) 242
Jesus begegnet Maria Magdalena (Joh 20,11-18: Nr. 165) 244
Jesus begegnet seinen Jüngern (Joh 20,19-23: Nr. 166) 246
Jesus begegnet dem Thomas (Joh 20,24-29: Nr. 167) 249

Die Apostelgeschichte *(F. J. Schierse)* 253
Einführung 253
Matthias wird zum Apostel erwählt (Nach Apg 1,13-26: Nr. 168) 267
Der Heilige Geist kommt über die Gemeinde in Jerusalem (Aus Apg 2,1-47: Nr. 169) 270
Die Sieben werden gewählt (Nach Apg 6,1-6: Nr. 170) 276
Stephanus bezeugt Jesus und wird gesteinigt (Nach Apg 6,8-8,3: Nr. 171) 278
Das Wort Gottes wird in Samarien und Judäa verkündet (Nach Apg 8,4-40: Nr. 172) 281
Saulus wird bekehrt – Saulus kommt zu den Aposteln (Apg 9,1-22; aus Apg 9,23-31: Nr. 173-174) 284

Der Heide Kornelius wird in die Kirche aufgenommen
(Nach Apg 10; 11: Nr. 175) 287
Der Apostel Jakobus wird hingerichtet, aber Petrus wird befreit
(Nach Apg 12,1-19a: Nr. 176) 290
Barnabas und Paulus werden zur Heidenmission berufen
(Nach Apg 11,19-20; 13,1-14: Nr. 177) 292
Paulus heilt einen Gelähmten in Lystra
(Nach Apg 14,6-20: Nr. 178) 294
Paulus bekehrt die Purpurhändlerin Lydia
(Nach Apg 15,40-16,15: Nr. 179) 297
Paulus und Silas werden befreit (Nach Apg 16,16-40: Nr. 180) 299
Die Predigt des Paulus und der Aufruhr der Silberschmiede in
Ephesus (Nach Apg 19,8-20,1: Nr. 181) 301
Die Leiden des Paulus im Dienste Christi (2 Kor 11,23-28: Nr. 182) .. 304
Verhaftung, Gefangenschaft und Prozeß des Paulus
(Nach Apg 21-28: Nr. 183-189) 304
Schiffahrt in der Antike 308

Aus den Schriften der Jünger an die Gemeinden
(F.J. Schierse) 311

Aus den Paulusbriefen 311
Das Herrenmahl wird als Gedächtnis Christi und brüderliches Mahl
gefeiert (1 Kor 11,23-29: Nr. 190) 311
Das älteste christliche Glaubensbekenntnis (1 Kor 15,1-8: Nr. 191) 311
Ein altes Christuslied (Phil. 2,6-11: Nr. 192) 311

Aus der Offenbarung des Johannes 314
Gott wird die Schöpfung neu machen (Offb 21,1-5: Nr. 193) 314

Schulbibel und Zielfelderplan – Einige Anregungen
(G. Hilger) 317
1. Schuljahr 319
2. Schuljahr 322
3. Schuljahr 327
4. Schuljahr 333

Kopiervorlage 1: Palästina 340
Kopiervorlage 2: Palästina 341
Kopiervorlage 3: Jerusalem 342
Kopiervorlage 4: Der Mittelmeerraum 343

Verzeichnis der Texte der „Bibel für die Grundschule“

„Bibel für die Grundschule“ Nummer	Seite in diesem Buch	„Bibel für die Grundschule“ Nummer	Seite in diesem Buch	„Bibel für die Grundschule“ Nummer	Seite in diesem Buch
100	33	132	136	164	242
101	36	133	98	165	244
102	40	134	188	166	246
103	42	135	192	167	249
104	45	136	193	168	267
105	50	137	196	169	270
106	65	138	200	170	276
107	69	139	202	171	278
108	73	140	204	172	281
109	73	141	207	173	284
110	77	142	210	174	284
111	117	143	214	175	287
112	81	144	220	176	290
113	83	145	223	177	292
114	84	146	226	178	294
115	85	147	230	179	297
116	88	148	230	180	299
117	117	149	55	181	301
118	90	150	58	182	304
119	118	151	71	183	304
120	122	152	102	184	304
121	127	153	103	185	304
122	91	154	165	186	304
123	94	155	166	187	304
124	145	156	171	188	304
125	150	157	173	189	304
126	132	158	175	190	311
127	151	159	234	191	311
128	153	160	140	192	311
129	157	161	179	193	314
130	133	162	237		
131	162	163	182		

Zur neuen „Bibel für die Grundschule“

Die im Jahr 1979 erschienene „Bibel für die Grundschule“ weist vor allem zwei Besonderheiten auf:
– Sie ist offiziell von der *Deutschen Bischofskonferenz* herausgegeben, stellt also nicht das private Werk eines einzelnen Autors oder einer im Auftrag eines Verlags arbeitenden Autorengruppe dar.
– Dem Text liegt die revidierte *Einheitsübersetzung* zugrunde.

1. Die Deutsche Bischofskonferenz hat während ihrer Vollversammlung vom 24.-27. 9. 1973 in Fulda eine Kommission eingesetzt, die eine Auswahlbibel für die Primarstufe und eine Auswahlbibel für die Sekundarstufe I erstellen sollte. Am 25.10.1974 teilte sich die Kommission in eine Arbeitsgruppe für die Auswahlbibel Primarstufe und in eine Arbeitsgruppe für die Auswahlbibel Sekundarstufe I. Die Arbeitsgruppe für die Primarstufe wurde von Prof. Dr. Aloys Heck (Bonn) geleitet.

Am Zustandekommen der Grundschulbibel waren anerkannte Exegeten und Religionspädagogen beteiligt. In ihrer Arbeitsgruppe gab es auch kontroverse Meinungen bezüglich der Auswahl, der Überschriften, der Bebilderung und des Anhangs.

Von den ersten Vorschlägen bis zur endgültigen Gestaltung war ein weiter Weg, und es wäre ein vergebliches Bemühen, den Anteil des einzelnen Kommissionsmitglieds genau bestimmen zu wollen. Außerdem zeichnet die Deutsche Bischofskonferenz für die endgültige Fassung des Buches voll verantwortlich. Sie ist es, die durch ihren Vorsitzenden Joseph Kardinal Höffner den Kindern „die gute Botschaft der Bibel in die Hand und ans Herz“ legt. Dieser Tatbestand hat große kirchenpolitische und religionspädagogische Bedeutung.

2. Die Bibel für die Grundschule hält sich, wie das Impressum sagt, an die revidierte Einheitsübersetzung. Eine Überprüfung ergibt allerdings, daß der Text der vorläufigen Fassung von 1972 weit näher steht als dem endgültigen Wortlaut der Einheitsübersetzung von 1979/80. Hinzu kommen zahlreiche Stellen, an denen der biblische Originaltext gekürzt oder zusammengefaßt wird. So hat sich die Absicht der Bischofskonferenz, schon den Kindern der Grundschule die neue Einheitsübersetzung nahezubringen, leider nur unvollkommen erfüllt, und man wird sehen, ob spätere Auflagen diesen Mangel beheben. Doch es besteht schon jetzt die Möglichkeit, anhand der am Rand gebotenen Stellenangaben den Auswahltext mit dem Wortlaut der Vollbibel zu vergleichen, ein in zahlreichen Fällen unumgängliches Verfahren, das auch in unserem Lehrerkommentar geübt wird. Es war das erklärte Ziel der bischöflichen Arbeitsgrup-

pe, sowohl in der Form des Textes als auch in der Auswahl – so gut es eben geht – die Vollbibel widerzuspiegeln. Wenn schon nicht die Grundschüler (was niemand erwarten kann) die Vollbibel benützen, dann sollten jedenfalls die Religionslehrer in ihr ein wichtiges Hilfsmittel für die Unterrichtsvorbereitung sehen.

Die Bibel für die Grundschule ist, wie könnte es anders sein, eine Auswahlbibel. Bei jeder Auswahl stellt sich die Frage nach den Kriterien. In einem Bericht über den Stand der Arbeit an den Auswahlbibeln, der dem Ständigen Rat der Deutschen Bischofskonferenz am 5. April 1976 zugeleitet wurde, sind die wichtigsten Auswahlkriterien genannt:

- die heilsgeschichtlichen
- die formalen
- die didaktischen.

Als *heilsgeschichtliche* Auswahlkriterien gelten das theologische, das kanonische und das christologische Auswahlprinzip. Die heilsgeschichtliche Linie, die in der Grundschulbibel aufgezeigt werden soll, wird demnach nicht einfach auf ein künstliches messianisches Schema von alttestamentlicher Verheißung und neutestamentlicher Erfüllung reduziert. Vielmehr steht wirklich der *theologische* Gesichtspunkt im Vordergrund, das heißt, es wird dargestellt, wie *Gott* im Alten Testament an seinem Volk Israel und dessen Repräsentanten, den Patriarchen, Richtern, Königen und Propheten gehandelt hat – und welche Erfahrungen das Volk und seine Auserwählten mit Gott gemacht haben. Ebenso wird im Neuen Testament das Augenmerk zuallererst auf Gott selbst gerichtet, im Grunde eine Selbstverständlichkeit, die aber oft aus einem falschen christologischen Interesse aus dem Blick gerät. Es geht vielmehr immer und überall, gerade wenn Jesus von Nazaret, der Sohn Gottes, erscheint, um Gott den Vater, seinen heiligen Willen und seine Ehre, sein Gericht und Erbarmen, seine Schöpfermacht und Menschenfreundlichkeit. Wer sich in der Theologie des Lukasevangeliums und der Apostelgeschichte auch nur ein wenig auskennt, weiß, warum diese Schriften bei der Auswahl des neutestamentlichen Teils der Grundschulbibel bevorzugt wurden.

Das *kanonische* Auswahlprinzip besagt zunächst, daß die Grundschulbibel nicht nach der historischen Entstehung der einzelnen biblischen Bücher oder nach systematischen Gesichtspunkten (Themen der Glaubens- und Sittenlehre; Wundergeschichten; Gleichnisse; Offenbarungsreden; Verheißungen usw.) aufgebaut ist. In der Regel richtet sich die Reihenfolge der Texte nach der Anordnung des Kanons, angefangen von der Genesis bis zur Offenbarung des Johannes. Eine Ausnahme bilden nur die Psalmen, die bei passender Gelegenheit eingefügt werden (z.B. Nr. 44.68), und manche Prophetentexte, die an ihrem vermutlich historischen Ort im Rahmen der Königsbücher erscheinen (Nr. 77-84) oder als messianische Zeugnisse Verwendung finden (Nr. 98). Auch im neutestamentlichen Teil wird das kanonische Prinzip gelegentlich einem historischen (Nr. 182) oder systematischen (Nr. 149-159) Interesse untergeordnet, wie überhaupt die Kapitelüberschriften meist inhaltlich und thematisch orientiert

sind. Eine lupenreine Anwendung des kanonischen Auswahlprinzips hätte sicher die Möglichkeiten einer Grundschulbibel überfordert.
Klarer als das kanonische Kriterium fügt sich das *christologische* und *soteriologische* Auswahlprinzip in die heilsgeschichtlich-theologische Linie ein. Da Gott, der in beiden Testamenten zu uns spricht, von Anfang an das Heil der Menschen will, ist Christus, das Heil der Welt, gewiß vom ersten Wort an in der Bibel gegenwärtig (vgl. Gen 1,1; Joh 1,1). Außerdem ist zu bedenken, daß die Liturgie alttestamentliche Texte auf Christus hin ausgewählt und interpretiert hat. Man sollte deshalb die von der Vollbibel her sicher problematischen Überschriften und Zusammenstellungen der ausdrücklich als „messianisch" gekennzeichneten Texte nicht zu streng beurteilen.
Als *formale* Auswahlkriterien werden von den Bearbeitern der Grundschulbibel die *Erzählbarkeit* und die *Anschaulichkeit* genannt. Insgesamt lassen sich kaum bessere formale Kriterien als die der Erzählbarkeit und Anschaulichkeit finden, und sie entsprechen auch durchaus dem Trend heutiger Theologie zur Narrativität und Visualisierung. Grundsätzlich ist es darum zu begrüßen, daß man sich trotz mancher Bedenken entschlossen hat, die Josefsgeschichte und das Buch Tobit in die Auswahl aufzunehmen. Auch die Bevorzugung der Lukasschriften ist (neben dem schon erwähnten heilsgeschichtlich-theologischen Aspekt) in ihrer anschaulichen Erzählweise begründet.
Am schwierigsten ist ohne Zweifel die Frage nach den *didaktischen* Auswahlkriterien zu beantworten. Der schon mehrfach zitierte Bericht beschränkt sich hier auf eine Art Absichtserklärung: „Die Grundschulbibel soll – und das ist das spezifisch Neue an ihr – dem definitiven Zielfelderplan für die Grundschule zugeordnet und damit in den Religionsunterricht und das Leben des Kindes integriert werden." Wie dieses Programm realisiert werden kann, zeigt das Schlußkapitel unseres Buches „Schulbibel und Zielfelderplan – Einige Anregungen" (Georg Hilger).
Der bischöfliche Plan, wieder Schulbibeln in eigener Verantwortung herauszubringen, hängt mit dem erwarteten Erscheinen der Einheitsübersetzung zusammen. Schon Anfang der siebziger Jahre verbanden die Bischöfe ihre Genehmigung von Schulbibeln mit der Auflage, daß in späteren Ausgaben der Text der Einheitsübersetzung verwendet werden solle. Der begreifliche Wunsch, den mit solcher Mühe zustandegekommenen Einheitstext zur Grundlage aller kirchlichen Verkündigungen (in Gottesdienst und Schule) zu machen, hat sicher zum Entschluß beigetragen, das Bibelprojekt selbst in die Hand zu nehmen.
Um die Grundschulbibel im Sinn ihrer Herausgeber zu benutzen, ist es gut, sich an einige Selbstverständlichkeiten zu erinnern, die man immer wieder leicht vergißt:

1. *Die Bibel ist ein Buch der Kirche.* Wie uns die Formgeschichte gelehrt hat, sind die Schriften der Bibel von Gläubigen für Gläubige (und solche, die es werden sollten) geschrieben. Sie verdanken ihre Existenz Männern, die das Traditionsgut ihrer Glaubensgemeinschaften gesammelt, gesichtet und auf die jewei-

lige aktuelle Situation hin redigiert haben. In ihnen spiegeln sich Glauben und Leben der Gemeinde, ihre Erfahrungen, Ängste und Zweifel, ihre Hoffnungen, Kämpfe und Versuchungen. Wie die einzelnen Schriften ursprünglich mit bestimmten Kreisen, Gruppen, Persönlichkeiten und Gemeinden verbunden waren, so ist die gesamte Bibel der ganzen Kirche zugeordnet und von ihrer Autorität getragen, wie umgekehrt die Kirche ihre Legitimation aus der Schrift bezieht.
Bibel und Kirche lassen sich also nicht voneinander trennen, und niemand kann Schrifttexte nur dazu verwenden, um die Kirche zu kritisieren und sich von ihr zu distanzieren. Sicher „beginnt das Gericht beim Hause Gottes" (1 Petr 4,17), und der Spiegel des Gotteswortes, den sich die Kirche jederzeit vor Augen halten muß, ist unnachsichtig und klar. Er entlarvt jede Heuchelei und Ungerechtigkeit. Auf der anderen Seite aber übt die Bibel nicht nur notwendige Selbstkritik an der Kirche, sie ruft ständig zu positiver Mitarbeit und Mitverantwortung, zu gegenseitigem Sich-Mut-Machen und Stärken, zum Miteinander-Sich-Freuen und Feiern auf. Auch wenn der Religionslehrer Grund haben mag, der Kirche insgesamt oder ihren zeitweiligen Repräsentanten kritisch gegenüberzustehen, so entbindet ihn dies nicht von der Aufgabe, in den ihm anvertrauten Kindern die Liebe zur Kirche Jesu Christi und den Geist dankbarer Treue zu wecken.

2. *Die Bibel ist ein Buch gegenwärtig bleibender Vergangenheit.* Die Bibel erzählt Geschichten aus einer längst vergangenen Zeit, von Menschen, die einst in einem fernen, fremden Land mit anderen, eigentümlichen, uns heute kaum mehr verständlichen Sitten und Gebräuchen gelebt haben. Dies macht den Bibelunterricht oft so schwierig. Im Zeitalter der historisch-kritischen Exegese schien es die Hauptaufgabe auch schon des Grundschulbibelunterrichts zu sein, archäologische, geographische und zeitgeschichtliche Kenntnisse zu vermitteln. Daß solche Informationen bis zu einem gewissen Grad unumgänglich sind, wenn man die Texte verstehen will, zeigt der Anhang, den die Herausgeber ihrer neuen Grundschulbibel mit auf den Weg gegeben haben (S. 230-250). Es wäre jedoch verfehlt, die Bibel nur wie ein Dokument der Vergangenheit zu behandeln und sich mit historischen Erklärungen zu begnügen. Das notwendige Wissen um die Entstehung der Texte und ihr Verhältnis zur Zeitgeschichte kann immer nur ein Mittel sein, um die Frage nach ihrer aktuellen Bedeutung, ihrem Gegenwartsbezug auf richtige Weise zu stellen. So kommt die Arbeit des Exegeten erst da zum Ziel, wo der heutige Leser mit dem Anspruch der Texte konfrontiert wird. Vor allem dieser Arbeit hat sich unser Buch gewidmet, es will dem Bibelleser helfen, sich selbst mit seiner (oft so andersgearteten) Erfahrungswelt den Sinngebungen und Wertvorstellungen der Texte auszusetzen. Dem Verdacht, der Lehrer könne damit zu einer subjektiv willkürlichen Auslegung ermutigt werden, entzieht die durchgängig angewandte methodische Strenge den Boden (vgl. die folgende Einführung).
Die angewandte Methode entspricht aber auch genau den theologischen Inten-

tionen und Voraussetzungen der Texte: „Alles, was einst geschrieben worden ist, ist zu *unserer* Belehrung geschrieben, damit *wir* durch Geduld und den Trost der Schrift Hoffnung haben" (Röm 15,4), und „jede von Gott eingegebene Schrift ist nützlich zur Belehrung, zur Widerlegung, zur Besserung, zur Erziehung in der Gerechtigkeit" (2 Tim 3,16). Dies gilt nicht nur für die Generation des Paulus und seiner Schüler, sondern auch für die Christen späterer, unserer Zeit. Der Grund liegt in dem, wie die Theologie sagt, „eschatologischen", endzeitlichen Charakter des Christusgeschehens: Alles, was Jesus von Nazaret gesagt und getan hat, sein Leiden, Sterben und Auferstehen ist „ein für allemal" gültig und maßgebend (vgl. Hebr 9,12; 10,10). Und weil er sich an Ostern als ein bei Gott Lebender bezeugt, haben die Gläubigen jeder Generation Gemeinschaft mit ihm und dem Vater (1 Joh 1,3). Sie können ihn sehen und hören, ihm begegnen und nachfolgen, mit ihm zu Tische sitzen, mit ihm leiden und sterben – oder ihn verleugnen und verraten. Wie ist diese Erfahrung der Unmittelbarkeit, des Dabei- und Beteiligtseins an den historisch längst vergangenen Ereignissen der Jesusgeschichte möglich? Weil das „Wort des Lebens", der auferstandene Christus, in den Evangelien Schrift, Heilige Schrift, geworden ist, weil die Vergangenheit im glaubwürdigen Zeugnis der Kirche aufbewahrt wurde und gegenwärtig bleibt.

3. *Die Bibel ist ein Buch umfassender Sinngebung.* Der Bibelunterricht hat den Vorzug, Sinnzusammenhänge erzählerisch aufzeigen zu können. Die Heilige Schrift denkt in umfassenden Horizonten, sie schließt Zeit und Ewigkeit, Anfang und Ende, Himmel und Erde, Pflanzen, Tiere und Menschen, Leid und Freude, Armut und Reichtum, Krieg und Frieden, Gesundheit und Krankheit, Leben und Tod in ihre Erzählungen ein. Dies geschieht nicht nur in den großen hymnischen und visionären Texten, die von der guten Schöpfung des Anfangs und von dem neuen Himmel und der neuen Erde des gottgewirkten Endes singen. Auch wenn von scheinbar provinziellen oder rein privaten Ereignissen berichtet wird, auch wenn manche Geschichten Schrecken verbreiten, wenn sie von Verzweiflung, Untergang und Widersinn reden, das letzte Wort ist immer Trost und Zuversicht oder zumindest eine Deutung, die nachdenklich stimmt. So ist die Bibel insgesamt wie in ihren einzelnen Teilen ein Buch, das zur Sinnfindung anleitet, das auch schon dem Kind und Heranwachsenden helfen kann, die oft widersprüchlichen Erfahrungen seines Lebens zu deuten. Wer die Texte kennt, weiß, daß solche Sinngebung nicht auf platt rationalistische, aufklärerische Weise geschieht, sondern in ehrfürchtiger Wahrung des Geheimnisses. Es kommt deshalb nicht in erster Linie darauf an, aus den Geschichten Nutzanwendungen zu ziehen oder allgemeine Lehrsätze abzuleiten. Der Bibelunterricht beteiligt sich vielmehr auf seine besondere Weise an der Aufgabe, Verständnis zu wecken für die Haltungen, die Gott dem Menschen gegenüber und die Menschen Gott gegenüber einnehmen, zum Beispiel:
Freude am Guten und Abscheu vor dem Bösen
Veruteilung der Sünde und Versöhnung mit dem Sünder

Teilgeben am eigenen Leben statt alles für sich selbst haben zu wollen
Danken statt unzufrieden oder gleichgültig zu sein
Loben und preisen statt zu schimpfen, zu fluchen, schlecht zu machen
Staunen und bewundern statt alles für selbstverständlich anzusehen, zu murren, herumzumäkeln
Hören und sehen statt Ohren und Augen zu verschließen
Gehorchen und aufbrechen statt zu verweigern und stehenzubleiben
Loslassen und nachfolgen statt alles an sich raffen zu wollen und eigene Wege zu gehen
Für andere dasein nach dem Beispiel Gottes und seines Sohnes Jesus Christus statt einer egoistischen Selbstverwirklichung ohne Vorbild und Sinn.

Alle diese Haltungen und Verhaltensweisen sind im Grund nur Vorstufen, Voraussetzungen oder auch Umschreibungen dessen, was wir „Glauben" nennen. Der Bibelunterricht kann wirklich nichts Besseres tun, als die Texte mit Bedacht zu lesen, sie zu erklären, ihren Sinn zu suchen und damit das Angebot des Glaubens zu entdecken. In ihm, dem Angebot Gottes, können Lehrer und Schüler, jeder für sich und alle gemeinsam, den Sinn ihres Lebens finden.

Bibel-Lesen
Zur Methode

Der Bibelunterricht hat vorwiegend Erzählungen zum Inhalt; das macht ihn – wenigstens in den unteren Schuljahren – einigermaßen beliebt. Andererseits rücken die Erzählungen aber auch besonders deutlich ins Bewußtsein, daß das, was der Religionsunterricht zu vermitteln hat, in wesentlichen Stücken nicht aus der uns unmittelbar umgebenden Welt stammt. Manches erscheint uns im kulturellen und geschichtlichen Abstand weniger vertraut und gibt uns zu Fragen Anlaß. Wir verfügen nicht ohne weiteres über die Kenntnisse, die die biblischen Texte voraussetzen. Unvermeidlich stoßen wir auf Stellen, bei denen wir die Auskunft eines Fachmannes, eines Lexikons oder eines Kommentars benötigen. Diesem Sachverhalt will auch das vorliegende Buch entsprechen. Seine eigentliche Absicht aber reicht über die bloße Information hinaus: es will eine Hilfe sein, die den Leser zunehmend zu größerer Eigenständigkeit bei seiner Bibellektüre führen soll. Man möge hier demnach *nicht nur einige Auskünfte über die ausgewählten Texte suchen,* sondern vor allem *der Methode nachgehen*, mit der immer wieder Text um Text erschlossen wird.
Damit dies möglichst leicht gelinge, seien die wesentlichen Absichten und Voraussetzungen erläutert:

1. Bibel-Lesen soll soweit wie möglich einfach bleiben. Vorrangige Aufmerksamkeit sollte das verdienen, was wir selbst wahrnehmen können, wenn wir mit geübtem Blick, mit Sorgfalt und Gelassenheit lesen.

Die historisch-kritische Wissenschaft hat viele aufschlußreiche Erkenntnisse gebracht: über die Entstehungszeit der biblischen Texte, die Autoren und ihre Absichten, die religiös-kulturelle Umgebung, die verarbeiteten Überlieferungen, die literarischen Formen usw. Aber wer nach all dem fragt, dessen Blick muß immer weit über den Text hinausgehen, der gerade vor ihm liegt und vielleicht für sich allein schon hinreichend viel zu sagen hat. Es besteht die Gefahr, daß wir ihn aus dem Blick verlieren, wenn wir gleich viel mehr wissen wollen, als wir selbst in ihm lesen können.

2. Wer liest, bringt immer sich selbst mit ins Spiel. Deshalb sollten wir nicht nur den Text wahrnehmen, sondern auch die Voraussetzungen, unter denen wir ihn lesen.

Wenn wir jemandem etwas mitteilen, wissen wir noch nicht, ob er es genauso aufnimmt, wie wir es gerne möchten. Vielleicht trifft es ihn ernster, als wir es meinten, vielleicht aber auch weniger gewichtig; vielleicht beschäftigt ihn noch lange gerade das, was wir nur am Rand wahrnehmen, während er unsere „Hauptsache" bald wieder vergessen hat. Ähnliches gilt auch für unsere Lektüre. Manchmal können wir uns und unsere Welt in einem Text ganz wiederfinden; ein andermal bleibt uns aber auch das, was wir lesen, weithin fremd, vielleicht sogar unzugänglich, obwohl wir die einzelnen Wörter alle kennen und die Sätze wohl verstehen.

Der Text allein ist nicht mächtig genug, zu bestimmen, wie wir ihn „richtig" aufzunehmen haben. Wir sind immer schon von unseren Erwartungen, Fragen, Interessen, Kenntnissen, Überzeugungen usw. mitgelenkt. Es liegt letztlich immer beim Leser, für was er das Gelesene hält und wohin er es stellt.

Freilich wird niemand dies einfach nach völligem Belieben entscheiden. Erstens können wir *wahrnehmen, auf welche Situationen unseres Lebens sich das, was wir lesen, beziehen läßt und wie es uns dabei hilft;* zweitens sehen wir aber auch, *was andere Menschen um uns her von diesem Text halten.* Dabei ist vor allem zu beachten: *Die primäre Lesegemeinschaft der Bibel ist die Kirche.* Wer sich mit ihr verbunden weiß, für den wird diese Lektüre aus aller übrigen durch ihre besondere Geltung herausragen. Dadurch hat dieses Buch für den Religionsunterricht seine unverwechselbare Bedeutung.

Aber selbst der gläubige Christ wird die einzelnen Texte in unterschiedlicher Nähe und Ferne zu seinen sonstigen Lebensorientierungen erfahren. Erst recht werden alle diejenigen, die den biblischen Texten nicht von vorneherein mit einem so gewaltigen Vertrauensvorschuß entgegenkommen (und dazu gehören sicher viele der Schüler), nach dem Ausschau halten, worin sie sich selbst und ihre Umgebung wiederfinden können.

Ein guter Bibelunterricht kann sich demnach nie allein mit der Bibel beschäftigen. Seine Aufgabe ist es nicht, eine fertige Botschaft vom Text zum Leser (Schüler) zu bringen; daß eine Botschaft überhaupt zustande kommt, setzt schon die Beteiligung des Lesers voraus.

3. Die Wirklichkeit, die wir in einem Text aufgebaut finden, nennen wir im folgenden, auch wenn sie noch so begrenzt ist, seine „Welt". Sie läßt sich unter einigen ordnenden Gesichtspunkten beschreiben:

a) Der Raum

Die meisten Texte, vor allem wenn es sich um Erzählungen handelt, besitzen eine räumliche Dimension. Es gibt etwa einzelne *Orte*, an denen man sich trifft; *Wege*, auf denen man zueinander kommt oder voneinander weggeht; *Gegenden*, die man überschaut usw. Es gibt vielleicht *rechts und links*, *oben und unten*, *vorne und hinten*, *nah und fern* usw. Nicht selten ist es für das Verständnis des Textes von erheblicher Bedeutung, wie in dieser Hinsicht die Szene aufge-

baut ist. Manchmal verändert sie sich auch innerhalb eines Textes, so etwa in der österlichen Erzählung von den zwei Emmaus-Jüngern, in der wir einmal den Weg zu beachten haben – nämlich von Jerusalem fort nach Emmaus und wieder nach Jerusalem zurück –, zum anderen aber auch den Wohnraum, die Plätze um den Tisch, wo man gemeinsam zu Abend ißt. Oft kann eine räumliche Dimension bloß durch wenige Worte angedeutet sein, z. B. wenn es nur heißt: „Er erhob seine Blicke zum Himmel und sagte ... "

b) Die Zeit

Im menschlichen Leben, im Verlauf der Geschichte, ja bei jeglichem Ereignis gibt es ein *Früher* und ein *Später*. Meistens lassen die Texte deutlich solche zeitlichen Dimensionen und Gliederungen erkennen. Einmal geschieht dies vielleicht dadurch, daß sich jemand an entlegene Vergangenheit erinnert und *„damals"* sagt; ein andermal setzt der Erzähler orientierende Punkte im Ablauf eines Geschehens: *„dann"*, *„nach einiger Zeit"*, *„als es Abend geworden war"*; wieder ein andermal geht vielleicht der Blick über die Gegenwart hinaus auf zukünftige Zeiten. Manchmal ist der Zeitraum, der so zur Sprache kommt, *weit gespannt*, vielleicht sogar vom Anfang der Welt bis zu ihrem Ende; manchmal greift aber ein Text vielleicht auch nur eine *zeitlich ganz knappe Episode*, vielleicht gar nur einen *Zeitpunkt* auf.

Selbst wenn ein Text völlig *zeitlos* formuliert ist (wie etwa das kurze Bekenntnis „Jesus Christus ist der Herr"), ist eben gerade dieser Verzicht auf jede zeitliche Differenzierung bedeutsam.

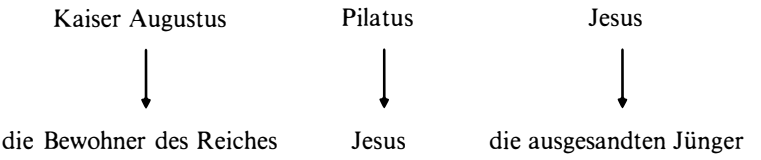
c) Die Akteure und ihre Beziehungen

In den meisten Texten ist von handelnden Personen die Rede. Das heißt vor allem von Menschen, aber auch von Gott, hie und da von Engeln und dämonischen Mächten. Gelegentlich kann auch einmal eine unpersönliche Kraft so in das Geschehen einbezogen werden, daß sie zu einem selbständigen Handlungsträger wird, wie z. B. der Sturm auf dem See, dem Jesus gebietend gegenübertritt und der gehorcht. Es muß auch nicht immer ein einzelner sein, der im Ereigniszusammenhang eine bestimmte Position einnimmt; eine Gruppe kann handelnd ebenso eine Einheit bilden. Deshalb wird in diesem Kommentar immer wieder ganz allgemein von „Akteuren" gesprochen und nicht einfach von „Personen". Für die Welt eines Textes ist es vor allem bezeichnend, in welchen Beziehungen die einzelnen Akteure zueinander stehen. Einige grundlegende Konstellationen kehren häufig wieder, z. B.

– *die der Gegnerschaft:*

David ⟷ Goliat
Israeliten ⟷ Ägypter
Jesus ⟷ die Hohenpriester

– *das Verhältnis von Herr und Knecht, König und Untertan, Befehlender und Beauftragter:*



Die Beispiele zeigen schon, daß hinter dem gleichen Muster jeweils wieder recht unterschiedliche Verhältnisse stehen können;
– *die helfende Zuwendung, der Beistand:*

der Samariter ⟶ der von den Räubern Zusammengeschlagene

– *die ausgeglichene wechselseitige Zuordnung, etwa im Gespräch oder in der freundschaftlichen Zuneigung:*

David ⟷ Jonatan

Die gesamte Welt eines Textes kann durch eine Vielzahl solcher sozialer Linien charakterisiert sein. Für den Verlauf von Ereignissen ist es aufschlußreich, ob sie sich insgesamt *durchhalten oder verändern*; ob *neue Beziehungen aufkommen*, die es zunächst gar nicht gab; ob *vorhandene Verhältnisse verschwinden*.

d) Werte

Wo Menschen ihre Welt wahrnehmen und in ihr handeln, gibt es für sie Gutes und Schlechtes (oder Böses), Schönes und Häßliches, Nützliches und Schädliches; aber auch Gutes und noch Besseres, Schlimmes und noch Schlimmeres usw.

Nicht immer stellt ein Text ausdrücklich diese Ordnung vor. Häufig erfahren wir sie nur indirekt, wenn wir darauf achten, was die Menschen sich wünschen und was sie befürchten, was ihnen verboten und was erlaubt scheint; was sie beseitigen und was sie aufbauen.

Auch die Wertordnungen müssen wie die vorher genannten Verhältnisse von Raum, Zeit und Akteuren in einem Text nicht einheitlich und immer gleichbleibend sein. Einzelne Menschen, Gruppen, Völker können gegeneinander stehen, weil sie sich an unterschiedlichen Verpflichtungen und Zielen orientieren, so etwa Elija als Prophet Jahwes gegen die Baalsdiener. Was jemandem anfänglich als gut erschien, so wie dem „verlorenen Sohn" der Weggang aus dem Haus seines Vaters, das kann er später als Verfehlung bereuen.

e) Erwartungen

Wenn Menschen sich in ihrer Welt zurechtfinden wollen, ist es nötig, daß sie etwa wissen, womit sie bei all dem, was sie tun, rechnen können und rechnen

müssen. Manches halten sie für *wahrscheinlich*, anderes für *unwahrscheinlich*; manches für *möglich*, anderes für *unmöglich*; manches für *notwendig*, anderes wiederum nur für *zufällig*. Davon lassen sie sich bei ihren Absichten und Planungen leiten.

Enttäuschungen wie freudige Überraschungen beruhen gerade darauf, daß die Wirklichkeit sich den Betroffenen anders zeigt, als sie zuvor mit ihr gerechnet haben. Dadurch werden Menschen immer wieder genötigt, sich auf Neues einzustellen, zu lernen.

Für die biblischen Texte ist dieser Gesichtspunkt von besonderer Bedeutung; denn ihre Welt und die Menschen in ihr sind nicht an ihrem endgültigen Ziel angekommen, sondern unterwegs, immer wieder Erfahrungen und Entscheidungen ausgesetzt, die zum Umdenken nötigen. So war es etwa für die Israeliten, die unter ihrem König Saul den Philistern kriegerisch gegenüberstanden, äußerst unwahrscheinlich, daß der junge, machtlose Hirte David den mächtigen und bewaffneten Goliat besiegen könnte. So wie sie ihre Welt bisher erlebt hatten, konnten sie damit nicht rechnen. Ganz anders sah dies dagegen David selbst: für ihn war es äußerst wahrscheinlich, ja unzweifelhaft, daß ihm der Sieg zufalle, da er im Namen Jahwes kämpfte.

Ähnliches können wir bei den neutestamentlichen Wundererzählungen feststellen: Jesus begegnete den Menschen als einer, der sie Hilfe erwarten läßt, mit der sie zuvor nach ihren alltäglichen Erfahrungen nicht rechnen konnten. Das, was bisher unwahrscheinlich war, vielleicht nur zaghaft in Hoffnungen als möglich erschien, wird hier Wirklichkeit.

Den tiefgreifendsten Umbruch erfährt in dieser Hinsicht die Welt der biblischen Texte in den Erzählungen von der Hinrichtung und Auferstehung Jesu. Zunächst brachen die Erwartungen zusammen; das, womit die Jünger gerechnet hatten, erfüllte sich nicht; Enttäuschung und Angst griffen um sich. Dann aber geschah das, was sie erneut dazu zwang, umzudenken: sie erfuhren den Hingerichteten als lebend. Jetzt stellte sich ihnen die Wirklichkeit grundlegend anders dar. Die Osterevangelien gehen bis zum Phantastischen, um zu sagen: wir haben eine neue Welt und ein neues Leben.

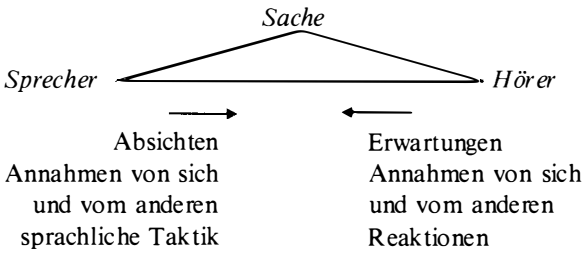
4. Wenn wir nicht-erzählende Texte betrachten – z. B. Gebete, prophetische Reden oder Briefe –, dann haben wir nicht nur auf deren Inhalt zu achten (soweit es sich ergibt, nach den vorhergehenden Gesichtspunkten), sondern vor allem auch auf die zugrunde liegende kommunikative Beziehung: daß jemand so zu jemandem spricht.

Der spricht, hat bestimmte Absichten. Es ist zu fragen, woraus man diese entnehmen kann.

Er sieht sich und den anderen, an den sich seine Rede richtet, in einem bestimmten Verhältnis (z. B. sich, den Beter, hilflos und abhängig gegenüber Gott, von dem er mächtige Hilfe erwartet).

Er wählt bestimmte stilistische, rhetorische Mittel, um diese Mitteilungssitu-

ation wirksam zu gestalten (z. B. die Kürze der Gleichnisreden, die Reihung der Bitten im Vaterunser).
Die Gesichtspunkte, auf die es hier zu achten gilt, stellen sich in einer Skizze folgendermaßen dar:



Oft gibt der Text dabei unmittelbar nur über „Sprecher" und „Sache" Aufschluß, höchstens indirekt etwas über den „Hörer".

5. Jeder einzelne Text, den wir lesen, kann uns an andere erinnern, sei es wegen ihrer Gemeinsamkeiten oder ihrer Gegensätze. Eine solche Umgebung mitwahrzunehmen bereichert die Lektüre. Deshalb achtet dieser Kommentar bei seiner Lesehilfe besonders auf die Textelemente, unter denen sich weiterreichende innerbiblische Beziehungen ergeben.

Jeder Text hat bestimmte vorherrschende Merkmale, unter denen man ihn mit anderen zusammenstellen oder auch von diesen unterscheiden kann. So können wir etwa unter dem Gesichtspunkt der Raumstruktur die Texte benachbart finden, bei denen Menschen *unterwegs* sind von einem Ort zum anderen, z. B. die Patriarchenerzählungen (Abraham bei seinem Aufbruch von Chaldäa nach Kanaan usw.), die Exodus-Geschichte (die Israeliten bei ihrem Zug von Ägypten nach Kanaan), die Überlieferungen vom Ende des Exils (die Rückkehr der verbannten Judäer nach Jerusalem), die Kindheitsgeschichte Jesu nach Matthäus mit der Flucht nach Ägypten und der Rückkehr nach Nazaret usw.
Bei einer solchen Zusammenstellung verschiedener Texte unter begrenzten Gesichtspunkten kann es nicht darum gehen, schon wegen dieser thematischen Gemeinsamkeiten die voneinander entfernt liegenden Stücke in eine traditionsgeschichtliche Abhängigkeit zu bringen. Es steht nicht die Frage im Vordergrund, ob man etwa in der Kindheitsgeschichte deshalb von einer Flucht nach Ägypten und einer Rückkehr von dort liest, weil dieser Weg auch am Anfang des Volkes Israel steht und Gott im Alten Testament schon (wie Mt 2,15) sagen kann: „Aus Ägypten habe ich meinen Sohn gerufen." (Hos 11,1)
Freilich können kräftige thematische Brücken dieser Art auch solche Vermutungen nahelegen. Vorrangiges Interesse soll jedoch sein, daß sich die Texte dort, wo sie sich so berühren und dabei auch wieder unterscheiden, wechselseitig beleuchten.

Wie sich bei dem vorangehenden Beispiel einige Erzählungen unter dem Motiv *„Weg"* zusammenfanden, so ist es ein andermal vielleicht das Motiv *„Berg"* (Mose und das Volk Israel am Sinai; Jesus bei der Bergpredigt, bei der Verklärung „auf einem hohen Berg" oder bei der nachösterlichen Sendung der Jünger in alle Welt). Auch dabei schafft wieder ein lokales Motiv die Verbindung. Unter dem Gesichtspunkt der Zeit wie der sozialen Beziehungen schließen sich die Texte einander an, in denen davon erzählt wird, daß *„am Abend"*
– Jesus die Menge von fünftausend Menschen wunderbar speiste,
– mit seinen Jüngern das Abschiedsmahl feierte,
– sich den Jüngern von Emmaus beim Brotbrechen zu erkennen gab;
– daß aber auch schon Israel in Erinnerung an den Auszug aus Ägypten zu dieser Tageszeit die Paschalämmer schlachtete.
Wenn wir so über die einzelnen Texte hinausblicken, hat *das Besondere, das wir gerade lesen,* immer zugleich auch Anteil an *übergreifenden Zusammenhängen:* Wir lesen die unverwechselbare Erzählung vom Sturm auf dem See Genesaret, aber zugleich eine *Gefährdungs-, Angst- und Rettungsgeschichte* neben anderen; wir lesen vom Turmbau zu Babel, und die Erzählung gewinnt als eine *„Sprachen"-Geschichte* besondere Aussagekraft neben der Pfingsterzählung; die Geschichte von Gottes Gericht über Sodom ist bei all ihrer Eigenart dennoch nur eine *„Feuer-vom-Himmel"-Erzählung* neben den anderen von Elijas Kampf gegen die Baalspriester (Feuer verzehrt das Opfer des Propheten) und von Jesu Zug durch Samaria (wo seine Jünger das Strafgericht Gottes über ein Dorf rufen wollen).
Wenn sich auf diese Weise Texte zusammenschließen, hat nicht nur jeder einzelne für sich die eng begrenzte Welt seines eigenen Inhalts, sondern auch noch eine weiterreichende *offene Umgebung*; er verweist auf eine größere Textwelt, der er als kleines Stück angehört.

6. Der Kommentar nimmt zwar grundsätzlich seine Texte immer wieder nach demselben Grundmuster wahr, bleibt dabei aber für naheliegende Variationen flexibel.

In der vollständigen Form haben die Ausführungen zu den biblischen Texten jeweils folgenden Aufbau:

a) Naheliegende Verständnisvoraussetzungen
In diesem Abschnitt geht es darum, auf solche Momente des Textes zu verweisen, die vermutlich bereits den ersten Zugang des Lesers (sei es des Lehrers oder auch des Schülers) beeinflussen dürften. Einiges wirkt vielleicht sofort auffallend vertraut, anderes unübersehbar befremdlich; einmal kann man erwarten, daß ein paar knappe lexikalische Auskünfte die Unklarheiten bereinigen, ein andermal wird man mit schwerwiegenderen Barrieren rechnen, die nicht so schnell mit einigen wenigen Informationen zu beseitigen sind; der eine Text wirkt beim ersten Lesen bereits in sich so geschlossen und vollständig, daß er

sich selbst genügt, der andere zwingt dazu, auch nach der Vor- und Nachgeschichte Ausschau zu halten; die eine Sache stellt sich uns deutlich als ein Stück der Erwachsenenwelt vor, bei der anderen dagegen sind wir schnell geneigt, sie auch Kindern weiterzugeben; beim einen Text spüren wir gleich, als was wir ihn nehmen sollen – als historischen Bericht, als erbauliche Legende, als Gleichnis oder ähnlich –, beim anderen sind wir unsicher, wie wir ihn einordnen sollen usw.

Was dieser erste Abschnitt erläuternd anmerkt, muß sich nicht jedem Leser aufdrängen. Hier spielt gelegentlich Subjektives eine gewichtige Rolle. Aber eine reflektierte Lektüre setzt gerade voraus, daß wir fragen, was wohl – von vornherein leicht erkennbar – unseren Zugang mitbeeinflussen dürfte. Dies dient sowohl der Selbsteinschätzung des Lesers wie der weiteren sorgfältigen Beschäftigung mit dem Text.

b) Strukturen des Textes

Dieser in sich noch einmal detailliert untergegliederte Abschnitt macht meistens den umfangreichsten Teil der einzelnen Erläuterungen aus. Hier soll der Blick ganz auf den Text gerichtet sein; der Leser mit seinen Einstellungen und Neigungen soll so weit wie möglich zurücktreten; die Frage lautet allein: Was liegt im Aufbau des Textes vor? Dieser wird als ein selbständiges literarisches Gebilde betrachtet, das in solcher methodischen Selbstbeschränkung von jedem auch ohne die Frage: Was halte ich davon? wahrgenommen werden kann.

Wenn wir in dieser Weise mit Sorgfalt und Geruhsamkeit die Texte bis in ihre Details hinein verfolgen, entgehen wir der Gefahr, daß wir sie voreilig auf die „wichtigen Glaubensgehalte" reduzieren, ebenso wie der anderen, das wir sie leichtfertig als für unser Leben unergiebig beiseite schieben.

Wenn wir die biblischen Texte als literarisches Gebilde wahrnehmen, sollten wir uns auch nicht von dem fragwürdigen didaktischen Motto irritieren lassen: Wir betreiben Religions- und nicht Deutschunterricht. Wer theologisch die Bibel als „Wort Gottes" begreifen will, kann diese Qualifikation nicht nur auf das beziehen, was der Text „eigentlich meint". Wenn wir ihn zu schnell so auf bestimmte Glaubensaussagen komprimieren wollen, kann es leicht sein, daß wir am Ende von seiner ganzen Fülle nur noch dürftige Sätze in Händen halten. Dann müßten wir uns fragen, warum ein solches „Wort Gottes" überhaupt noch den Umweg über eine Erzählung, ein Gedicht, ein Streitgespräch, einen Brief usw. genommen hat.

Um die Struktur der Texte differenziert zu erfassen, geht der Kommentar nach den zuvor schon erläuterten Einzelaspekten vor, d. h. bei den Erzählungen folgendermaßen:

- *Der Raum*
- *Die Zeit*
- *Die Akteure und ihre Beziehungen*
- *Werte*
- *Erwartungen.*

Bei Texten, die deutlicher als die Erzählungen auf ihre eigene Mitteilungssituation verweisen, wie z. B. bei prophetischen Texten, Gebete, Briefe, muß man außer der darin angesprochenen Sache die *„kommunikative Situation"* (oder eventuell genauer die *„Redesituation", „Gesprächssituation", „Gebetssituation" usw.)* erheben.

c) Innerbiblische Beziehungen
Hier wird der Text – wie bereits erläutert – in einen größeren Lektürezusammenhang, in die thematisch begründete biblische Umgebung gestellt.

d) Anschlüsse an die Welt des Lesers
Dieser Abschnitt macht im Aufbau des Kommentars jeweils abschließend noch einmal darauf aufmerksam, daß wir bei einer bedachten Lektüre unabdingbar das Verhältnis des Textes zu unserer sonstigen Umgebung, zu dem, was wir sonst als Wirklichkeit erfahren und wonach wir uns sonst handelnd richten, wahrnehmen müssen.
Dabei wäre es ein *Mißverständnis,* wollte man meinen, daß in diesem letzten Abschnitt schließlich der Kommentar auf „das Wesentliche" zu sprechen käme. Was hier noch erwähnt wird, kann vielmehr nie für sich allein den Texten gerecht werden. Die Bibel sagt durchweg mehr, als sich uns auch aus unserer eigenen Welt her schon nahelegt. Aber sie benötigt andererseits auch solche Anschlußstellen, damit sie uns überhaupt noch betreffen kann.
Zumeist weist der Kommentar auf diese Beziehungen nur knapp hin. Wenn sich der Unterricht auf sie einläßt, darf er sich nicht auf die hier gegebenen Andeutungen beschränken, sondern muß ihnen sorgfältiger nachgehen. Dann rücken neben die biblische Perikope Texte aus unserer eigenen Wirklichkeit, sei es, daß wir auf literarische Vorlagen zurückgreifen oder – wohl viel häufiger – uns einfach auf das beziehen, was wir – Schüler und Lehrer – selbst zur Sprache bringen können; was sich uns von unseren Erfahrungen her nahelegt, wenn wir den biblischen Text lesen. Wir werden dabei Entsprechungen und Gegensätzliches wahrnehmen. Manchmal wird vielleicht der biblische Text in der ihm zugesellten Umgebung noch an Kraft gewinnen, uns noch mehr ansprechen und herausfordern; wir müssen aber auch damit rechnen, daß er manchmal angesichts dessen, was ein Leser ihm entgegen hält, Verlegenheiten, Zweifel, Ratlosigkeit schafft, vielleicht gar ausdrückliche Ablehnung erfährt.

Nicht jeder Text der Schulbibel wird in diesem Kommentar Punkt für Punkt nach dieser Gliederung besprochen. Manchmal ist der eine oder andere Aspekt zu wenig ergiebig, als daß er ausdrücklich aufgegriffen werden müßte; manchmal ist es angebracht, zwei Aspekte miteinander zu verbinden; manchmal wurden auch Texte nur beiläufig besprochen, weil es leicht fallen dürfte, sie in Anlehnung an die vorausgehenden Stücke selbständig zu entfalten. Es stellt also nicht unbedingt eine theologische oder didaktische Wertung dar, wenn der eine Bibeltext ausführlicher und der andere kürzer besprochen wird.

Insgesamt – dies sei noch einmal betont – stehen grundsätzlich hinter den Texterläuterungen immer die Gesichtspunkte der oben als Grundmuster dargelegten Gliederung, auch wenn die Überschriften der einzelnen Abschnitte gelegentlich variieren.
Vereinzelt sind darüber hinaus bei bestimmten Textgruppen ausnahmsweise noch Ausführungen unter historisch-kritischer Perspektive beigefügt.

7. Der vorliegende Kommentar versteht sich zwar in erster Linie als eine Lese-Hilfe für den Lehrer selbst; doch liegen die Konsequenzen der gewählten Methode für die unterrichtliche Erschließung biblischer Texte nahe.

Die Texterläuterungen dieses Kommentars sind nur selten derart auf Unterricht bezogen, daß sie unmittelbare methodische Vorschläge geben. Es ist kaum von *freiem Erzählen, Tafelskizzen, Spielmöglichkeiten, Notizen am Text, Umsetzung von Texten in Bilder, Formulierung von Zwischenüberschriften* usw. die Rede. Dennoch wird all dies durch den hier gewählten Weg entscheidend vorbereitet:
Die meisten der im folgenden häufig *gezeichneten Strukturen* lassen sich auch im Unterricht erarbeiten und schriftlich fixieren.
Wer eine Erzählung in das *Spiel* übertragen will, wird sich Gedanken über die Akteure, ihre Beziehungen und die Sequenzen des Ereignisverlaufs machen müssen.
Oft helfen *Wortunterstreichungen* (eventuell in zwei Farben), um zu den entscheidenden thematischen Gruppierungen zu kommen, z. B. in Nr. 109, wo es um die Predigt Jesu in Nazaret geht (Lk 4,16-30):

den Armen		Heilsbotschaft
den Gefangenen	⟷	Befreiung
den Blinden		Augenlicht
...		...

Manchmal kann auch eine im Text nur knapp bezeichnete thematische Beziehung durch eine *zusätzliche und weiterführende Wortauflistung* entfaltet werden, z. B. zu Nr. 152, wo es um das Verhältnis geht von

„Reich Gottes"	⟷	*„Kinder"*
königlich		abhängig
herrschaftlich		hilflos
überlegen		schwach
machtvoll		...
...		

Um herauszufinden, ob das, was man an einem Text bemerkt hat, für ihn auch erheblich ist, kann man sich versuchsweise *vorstellen, der Erzähler hätte nicht diese Möglichkeit, sondern eine andere gewählt.* Dabei ergibt sich dann etwa die Frage: Was wäre, wenn die Erzählung von der Brotvermehrung dieses Ereignis

nicht in entlegener Gegend lokalisierte? Wenn die lukanische Kindheitsgeschichte Jesus nicht in der Nacht geboren werden ließe? Wenn nicht Jesus zunächst den Oberzöllner Zachäus, sondern dieser Jesus anspräche? Solche versuchsweisen Änderungen greifen nicht nur spielerisch in die nun einmal gegebenen Strukturen ein, sondern erhellen auch deren weiterreichende Aussagefähigkeit. Dies hilft zu vermeiden, daß die Texte in ihrer Funktion zu vordergründig auf die Übermittlung von Fakten fixiert werden.
Weiterhin dient die hier gewählte Methode beim *Vergleich verschiedener Umformulierungen eines Textes,* sei es, daß Schüler ihn nacherzählen und man sich hinterher überlegt, welche Veränderungen dies mit sich gebracht hat, sei es, daß man literarisch vorliegende Transformationen (Nacherzählungen, vielleicht aber auch Lieder) auf ihre Akzentsetzungen, Verschiebungen, Auslassungen, Erweiterungen hin prüft.
Vor allem aber soll die *doppelte Orientierung dieses Kommentars* einmal am Text mit seinen Strukturen, zum anderen aber auch (wenigstens andeutungsweise und vermutend) am Leser mit seiner Welt dazu anregen, den Unterricht gleichermaßen als ein *zweipoliges offenes Gespräch* anzulegen.
Ein *Mißverständnis* wäre es allerdings, wollte man die in diesem Kommentar gewählte Abfolge der Texterschließung als einen *unterrichtsmethodischen Weg* verstehen. Was in der hier gewählten Reihenfolge am Anfang und am Ende steht, muß nicht auch im Unterrichtsverlauf gerade diese Stellen einnehmen.

Die in der Schulbibel den Texten beigefügten *Bilder* werden im folgenden nicht berücksichtigt. Doch ist es nicht schwer, ihr Verhältnis zu den Texten – wo sie ihnen entsprechen, hinter ihnen zurückbleiben oder über sie hinausgehen; auf welche Sequenz des erzählten Ereignisses sie sich etwa beziehen, ob auf einen zentralen Punkt oder auf einen geringfügigen – gerade anhand der in diesem Kommentar gewählten strukturalen Gesichtspunkte zu prüfen. Dies hilft auch, zu beurteilen, ob die Bilder nur bestimmte Textabschnitte illustrativ wiederholen – wenn auch noch so schön bunt – oder zu deren besserem Verständnis und zum weiterführenden Gespräch etwas Eigenständiges beitragen.

8. Der Kommentar widmet sich vor allem den von der „Bibel für die Grundschule" ausgewählten Texten. Dabei hat er aber zugleich, wo es angebracht ist, ein kritisches Verhältnis zu diesem Schulbuch.

Der Grundschulbibel liegt offensichtlich daran, eine große geschichtliche Linie aufzuzeigen, die vom Anfang der Welt, dem ersten Schöpfungstag, bis zu ihrer Erneuerung am Ende der Zeiten reicht. Eine solche Konstruktion verlangt eine größere Stimmigkeit, als die gesamte Bibel mit der Vielfalt ihrer Überlieferungen sie aufweisen kann. Deshalb sollte dieser Kommentar da und dort, wo die Schulbibel stark harmonisiert und gar zu einfache Vorstellungen nahelegt (vor allem bei dem geschichtlichen Weg des Alten Testaments und seiner Ausrichtung auf das Neue), wenigstens für den Lehrer auf die komplexeren Verhältnisse hinweisen.

Auch wenn durch die Auswahl bestimmte Aspekte der biblischen Welt ausfielen, wurde diese Differenz zur Gesamtbibel angemerkt (so z. B., daß in den Jesusgeschichten alle Hinweise auf Teufel und Dämonen getilgt sind). Dabei können derartige Veränderungen pädagogisch durchaus gerechtfertigt sein; man sollte aber von ihnen Kenntnis haben.

Da und dort setzt die Schulbibel auch durch verkürzende Paraphrasen, die Zusammenstellung voneinander getrennter Verse, Textauslassungen und die von ihr selbst formulierten Überschriften besondere Akzente, die im Vergleich mit dem biblischen Original fragwürdig erscheinen können.

Schließlich gibt auch die Auswahl gerade dieser Texte für die Grundschule hie und da Anlaß zu fragen, wie es um die altersspezifische Eignung steht. Gewiß haben wir dazu keine einfachen Kriterien; die Bibel ist insgesamt ein Buch für Erwachsene. Doch kann es gerade durch die Komplexität der Strukturen eines Textes oder durch den Abstand seiner Welt von der der Schüler im Einzelfall besonders fragwürdig werden, ob er sich in der Grundschule schon sinnvoll behandeln läßt.

Auch in dieser Hinsicht versteht sich demnach dieser Kommentar *nicht* als *eine unmittelbare Handreichung für den Unterricht,* sondern als eine – freilich unterrichtsnahe – *Hilfe für das Bibelverständnis des Lehrers.*

Der Täufer und Jesus

Wie die Kindheitsgeschichte hat Lukas auch die Geschichte des öffentlichen Wirkens Jesu mit dem Blick auf Johannes den Täufer eingeleitet. Damit unterstreicht er, daß die Verkündigung Jesu nur zu verstehen ist, wenn man sie im Zusammenhang der vorausgehenden Verheißungen und Hoffnungen sieht. Jesus steht in einer ihn übergreifenden Geschichte:
Wer von ihm erzählen will, darf nicht erst mit ihm anfangen.
Da Lukas das Ende des Täufers nur in einem Vers (3,20) erwähnt, übernimmt die „Bibel für die Grundschule" die umfangereichere Erzählung von seiner Hinrichtung aus dem Markusevangelium.

Lk 3,1-20 Nr. 106
Johannes weist auf den Kommenden hin

Naheliegende Verständnisvoraussetzungen

Johannes ist für uns ganz in die Rolle des „Vorläufers" Jesu hineingenommen (vgl. auch die Überschrift der „Bibel für die Grundschule"). Dies entspricht wohl einerseits der Funktion, die er im Neuen Testament weitgehend hat, und bringt doch andererseits die Gefahr mit sich, daß der Leser den Text nur mit eingeschränkter Perspektive wahrnimmt. Die Rede des Täufers greift über die bloße Ankündigung Jesu hinaus. Einmal ist von diesem ausdrücklich nirgends die Rede; zum anderen ist die Ankunft des „Herrn" (V. 4) eingelassen in den umfassenden Anbruch der Endzeit.

Strukturen des Textes

Der Raum

1. Die Szene liegt abseits der Dörfer und Städte. Wenn die Menschen das Wort des Propheten hören wollen, müssen sie „zu ihm hinaus" (V. 7); sie können nicht geruhsam an ihren gewohnten Orten bleiben. So gehört schon die Loka-

lisierung des Predigers und seiner Rede (V. 2: in der *Wüste;* V. 3: in der *„Gegend am Jordan")* mit zu der Mitteilung, die die Menschen aus ihrer Welt herausholt und ihnen eine neue Wendung der Dinge ansagt.
2. Die Verkündigung findet zwar an entlegener Stelle statt, übersteigt in ihrer Perspektive aber jede Grenze: Der Blick richtet sich auf *„alle Menschen"* (V. 6).
3. Das Ende (das nicht in die Schulbibel aufgenommen ist) setzt zu beidem einen kräftigen Kontrast: Lukas erwähnt im Vorausgriff, daß der Täufer schließlich „ins Gefängnis" geworfen wird (V. 20). Der Text mündet so räumlich in die Enge und Ausweglosigkeit.

Die Zeit

1. Manche Erzählungen beginnen „Es war einmal"; ganz anders hier, wo das Geschehen an mächtigen geschichtlichen Daten festgemacht wird. Den umfassendsten *Bezugsrahmen* gibt die *Geschichte der damaligen Welt* ab: Der Erzähler orientiert sich an der Regierungschronologie des Kaisers. Dann umgrenzt er den zeitlichen Ort nach den politischen und sakralen Herrschaftsverhältnissen in den verschiedenen Regionen des Landes.
Nach unserer Datierungsweise dürfte es sich um einen Zeitpunkt zwischen 26 und 29 n. Chr. handeln. Aber diese historische Zuordnung ist hier letztlich belanglos. Entscheidend ist das Gewicht, das dem Ereignis durch eine solche Einordnung in die Weltgeschichte zugesprochen wird.
2. Eine andere zeitliche Dimension ist hier noch wichtig: Der Blick auf die *Verkündigung des Propheten Jesaja.* Das neutestamentliche Ereignis erhält so seine weitreichende *Vorgeschichte.* Was sich jetzt ereignet, löst zurückliegende Erwartungen Israels ein.
3. Schließlich schaut der Text in die *Zukunft.* Aber hier geht der Blick am wenigsten weit: Die entscheidenden Ereignisse stehen drängend bevor.

Die Akteure und ihre Beziehungen

1. Das gesamte Ereignis wird durch Gottes Handeln eröffnet: Von ihm geht „der Ruf" an Johannes (V. 2). Dieser hat damit keine Eigenständigkeit, sondern leitet nur seinerseits als rufende „Stimme" (V. 4) das fordernde und verheißungsvolle Wort weiter.

Gott ⟶ Johannes ⟶ Volk

Von Jesus – oder einem kommenden Messias – ist in diesem Abschnitt (bis V. 9) noch nicht die Rede, jedenfalls nicht so, daß die Hörer dies vernehmen könnten. Die Aufforderung, daß sie „dem Herrn" (V. 4) den Weg bereiten mögen, kann sich in ihrem Verständnis nur auf Gott beziehen. (Deshalb vermuten sie in V. 15, daß vielleicht Johannes der Messias sei).
Das Volk ist in diesem Abschnitt allerdings nicht nur hörender Adressat; es macht sich vielmehr selbst auf den Weg und läßt sich damit auf die Herausfor-

derung ein. Diese erste Reaktion ist bereits ein Stück Antwort. Aber die Bereitschaft geht noch darüber hinaus, denn die Menschen kommen ausdrücklich, „um sich von ihm taufen zu lassen" (V. 7). Damit übernehmen sie das Zeichen „der Umkehr zur Vergebung der Sünden" (so wörtlicher als die Einheitsübersetzung V. 3). Sie geben dadurch ein Versprechen und nehmen auch ihrerseits ein Versprechen entgegen, nämlich das der göttlichen Versöhnung.
In VV. 7-9 (von der „Bibel für die Grundschule" ausgelassen) macht aber die Schelt- und Mahnrede des Täufers deutlich, daß das *Zeichen* der Umkehr und die *Wirklichkeit* noch auseinanderfallen können. Es bleibt die kräftige Drohung des Gerichts.

2. Erst in V. 10 richten die Leute ihrerseits ein Wort an Johannes. Sie übernehmen nun die letzte Konsequenz dessen, daß sie sich auf seine Bußpredigt eingelassen haben:
Sie sind gekommen, um zu hören – sie haben sich taufen lassen – sie sind bereit, danach zu handeln.
Dementsprechend gibt jetzt Johannes konkrete Anweisungen: An *alle* die Forderung, den eigenen Besitz für die Versorgung der Notleidenden einzusetzen; *den Zöllnern* die Anweisung, das Recht zu wahren; danach dasselbe auch den *Soldaten* nach ihrer Weise. Dies ergibt eine offene Reihung; die Gruppierungen könnte man grundsätzlich fortsetzen.

3. Über die „Bibel für die Grundschule" hinaus bringen nun die VV. 15-17 die Frage nach dem *Messias* und den Hinweis des Johannes, daß nach ihm einer kommen wird, der ihm in der vergebenden und richtenden Macht Gottes überlegen ist (da er „mit Heiligem Geist und mit Feuer taufen" wird).

4. Die beiden letzten Verse (wiederum in der „Bibel für die Grundschule" ausgelassen) setzen Johannes einen Kontrahenten gegenüber, der ihn zum Schweigen bringen kann: *Herodes,* von dem bereits in V. 1 die Rede war. Der ganze Text ist damit umrahmt von dem Blick auf die politische Macht. Dennoch ist nicht sie die insgesamt dominierende Größe, sondern der angesagte „Herr".

Werte: Die Wertordnung der Umkehr

Eine Gerichtspredigt polarisiert:

Auf der einen Seite ist von den krummen und unebenen Wegen die Rede; von den Bäumen, die keine guten Früchte bringen; von den Menschen als Schlangen; von der Spreu, die der Wind verweht; von den Schandtaten und Sünden, über die das Gericht ergehen wird.

Auf der anderen Seite richtet sich der Blick auf die bereiteten, ebenen und geraden Wege; auf die Bäume, die gute Früchte bringen; auf den Weizen, der in die Scheunen eingebracht wird; auf das fürsorgende und gerechte Handeln; schließlich auf Gottes Heil.

Erwartungen: Alte und neue Wirklichkeit

Das Gute und das Schlechte der Wertordnung stehen nicht einfach nur zueinander in Gegensatz, sondern sind in eine geschichtliche Dynamik einbezogen. Der Text ist beherrscht von Imperativen und Forderungen dessen, was sein „soll". *Das eine ist Wirklichkeit, hat aber keine Zukunft mehr; das andere hat sich noch nicht durchgesetzt, doch auf seiner Seite steht die Macht Gottes.* Die Ankündigung „Es kommt aber einer . . . " (V. 16) heißt deshalb hier zugleich: Die Welt wird neu.

Innerbiblische Beziehungen

In dem Rückgriff auf die *Prophetie Israels* und in der Ankündigung des *endzeitlichen Gerichts* nimmt unser Text eine so zentrale Stelle ein, daß sich in ihm die Fülle heilsgeschichtlicher Beziehungen bündelt. Er faßt Vergangenheit und Zukunft an einem entscheidungsvollen Punkt zusammen.
In seiner Bußpredigt und seiner Ankündigung von göttlichem Gericht und Heil steht *Johannes* in der Nähe und im Abstand zu der späteren Predigt *Jesu*. Bei Johannes dominiert das Mahn- und Drohwort (allerdings nicht in dem gekürzten Text der „Bibel für die Grundschule"); das Heil Gottes ist für ihn zwar nahe, steht aber noch völlig aus. Jesus dagegen blickt nicht nur in die Zukunft, wenn er das „Reich Gottes" verkündet, sondern sieht es in seinem Wirken bereits gegenwärtig. Er kann „heute" die Hoffnung der Propheten schon erfüllt sehen (Lk 4,21: Nr. 109), selbst wenn auch er auf das kommende Gericht verweist (Mt 25,31-46: Nr. 158).

Anschlüsse an die Welt des Lesers

1. Die Frage: *„Was sollen wir also tun?"* ist im Text die Stelle, an der die Rede des Johannes mit dem Alltag seiner Hörer verbunden wird. Hier kann sich aber auch jeder anschließen, der es überhaupt für nötig hält, sein Leben verantwortlich zu überdenken und möglicherweise neu auszurichten. Zwar werden uns in unserer Situation nicht so unmittelbar die Antworten mitgegeben wie den Fragenden in unserem Text; aber die Richtung wird deutlich gewiesen: Auf *die unmittelbare soziale Umgebung, in der Menschen Not leiden und von anderen – vielleicht von uns – geschädigt werden.*
2. Es geht unserem Text allerdings nicht um einen allgemeinen, zeitlosen moralischen Appell, sondern um die Ankündigung des bevorstehenden Gerichts. *Diese zeitlich drängende Perspektive der Strafandrohung liegt unserer Welt fern.* (Sie fällt auch bei der Textwahl der „Bibel für die Grundschule" aus.) Damit muß aber die nachdrückliche Forderung der Umkehr nicht ihre Kraft verlieren. Das Bild, nach dem die Axt *schon* an die Wurzel der Bäume gelegt ist,

die keine guten Früchte bringen, ist von der Erwartung einer nahen Endabrechnung unabhängig.
Das „schon" gründet letztlich nicht in den Maßen des Kalenders, sondern in der Qualität der Existenz, die keine Zukunft haben soll. Der Ankündigung des *nahen* Gerichts müßten wir heute immer noch mit der *dringenden Erwartung* einer besseren Welt und mit unserer *unverzüglichen Bereitschaft,* uns zu ändern, entsprechen können.

Lk 3,21-23 Nr. 107
Jesus läßt sich von Johannes taufen

Dieser kurze Text schließt an den vorausgehenden an und läßt ihn zugleich hinter sich. Jetzt ist ausdrücklich von Jesus die Rede; Johannes wird nicht einmal mehr mit Namen genannt. Dies fällt in der „Bibel für die Grundschule" weniger auf als im Lukasevangelium; denn dort ist gerade *zuvor* in V. 4.19 f. erzählt worden, daß Herodes den Täufer in das Gefängnis geworfen habe. Damit ist der Erzählfolge nach sein öffentliches Wirken bereits abgeschlossen, als Jesus getauft wird. Gewiß will das Lukasevangelium damit nicht nahelegen, daß Jesus von einem anderen getauft worden sei; aber es läßt Johannes neben Jesus völlig zurücktreten.
Darüber hinaus ist aber im ersten Satz dieses kurzen Textes die vorherige Szene der Taufe am Jordan noch unverändert; Jesus ist einer unter den vielen:

(Johannes) ⟶ *Volk,* darunter *Jesus*

Strukturen des Textes

Der Raum: Die szenische Umgestaltung

Der entscheidende Umbruch erfolgt durch den *Heiligen Geist* und die *Stimme Gottes.* Der Raum ist jetzt nach oben geöffnet (zweimal ist in den wenigen Sätzen vom „Himmel" die Rede). Die Umgebung mit Johannes dem Täufer und den übrigen Menschen kommt nicht mehr zur Sprache. Die Szene ist ganz auf die Konstellation einer persönlichen Anrede zurückgeführt:

Heiliger Geist, Stimme

↓

Jesus

Die Verhältnisse der vorhergehenden Welt sind durchbrochen: die jenseitige Wirklichkeit Gottes nimmt sichtbare und hörbare Gestalt an. Wollte man fragen, wie dies denn „in der Wirklichkeit" gewesen sei und wie man sich den Heiligen Geist „*körperlich* wie eine Taube" vorzustellen habe (die Übersetzung der „Bibel für die Grundschule" schwächt hier ab), wäre dies unergiebig; denn wir bekommen außerhalb unseres Textes keinen Boden unter die Füße; das historische Ereignis kennen wir nicht.

Die Akteure und ihre Beziehungen: Das Verhältnis von Vater und Sohn

Das Ziel des kurzen Textes ist es, Jesus als „geliebten Sohn" Gottes darzustellen. Doch richtet sich die Stimme nicht (wie Mt 3,17) an die Öffentlichkeit, um dies *von* Jesus auszusagen („*Das* ist ..."); das Wort ist vielmehr ganz *Zusage* („Du bist ...; an dir..."). Es ergeht an ihn, „während er betet". Damit verkündet diese Szene nicht nur die innige Verbundenheit von Jesus und Gott, sondern realisiert auch gerade deren wechselseitige Zuwendung.
Bereits in der Kindheitsgeschichte (1,35: Nr. 101) wird Jesus als „Sohn Gottes" angekündigt, da er aus der „Kraft des Höchsten", des „Heiligen Geistes" gezeugt sein wird. Deshalb wird bei der Taufe am Jordan kein völlig neues Verhältnis proklamiert. Aber es wird andererseits auch nicht einfach nur mitgeteilt, was Jesus immer schon ist. Er erhält hier vielmehr den Geist Gottes als wirksame Ausstattung und Bekräftigung zu seiner öffentlichen Tätigkeit (vgl. bald darauf 4,1 – Nr. 108: „Vom Heiligen Geist erfüllt ..."); dazu erfährt er sein Sohnesverhältnis zu Gott nun auch im Wort zuverlässig bestätigt.
Wir könnten geneigt sein, an dieser Stelle schon das spätere christologische Bekenntnis der Kirche herauszuhören und Jesus als zweite Person der Trinität angeredet zu sehen. Aber dieses Verständnis wäre zu eng. Als „Sohn Gottes" konnte in ganz ähnlicher Weise der von Gott erwählte König Israels (Ps 2,7) angesprochen werden, der kraft seiner Salbung in dieses Verhältnis eingesetzt wurde. Hier geht es noch nicht um eine Verbundenheit im „Wesen" oder aufgrund göttlicher „Natur", sondern um die Berufung zu einer geschichtlichen Aufgabe in der Vollmacht Gottes. Freilich übersteigt die Stellung Jesu im Verständnis des Evangeliums die eines israelitischen Königs. Diese Zusage gilt hier allein ihm.
Gegenüber der geheimnisvollen Dramatik dieser knappen Szene leitet V. 23, der letzte Abschnitt von Nr. 108, auffallend nüchtern den folgenden Stammbaum Jesu ein. Da die „Bibel für die Grundschule" diesen jedoch (verständlicherweise) wegläßt, scheint der Text nun auf den Gegensatz zugespitzt: Jesus ist Sohn Gottes und nicht Sohn Josefs. Doch liegt ihm ursprünglich diese Aussagetendenz fern.

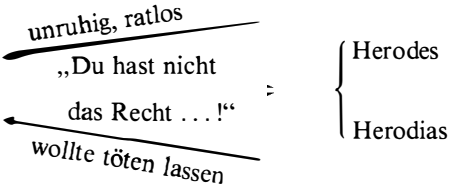
Mk 6,17-29 Nr. 151
Johannes der Täufer wird hingerichtet

Die Erzählung vom Märtyrertod des Johannes ist im Kräftespiel der Akteure *dramatisch bewegt,* in ihrem Ende *grausam,* in ihrem moralischen Gehalt *heroisch.*
Das Geschehen wird in ausgeprägter Deutlichkeit entfaltet; es gibt keine dunklen Hintergründe; dem Leser liegt alles offen zutage. Auch wer *Herodes Antipas war,* kann er für das Verständnis des Textes hinreichend schon dem Zusammenhang entnehmen: einer, der die Macht hatte, nach seiner Willkür in das Gefängnis werfen und töten zu lassen. (Für die Kenntnis der biblischen Zeitgeschichte aufschlußreich ist, daß er der Sohn Herodes des Großen war, des Königs, der aus der Kindheitsgeschichte Jesu nach Matthäus allgemein bekannt ist. Herodes Antipas war Herrscher – „Tetrarch" – über Galiläa und ein Gebiet östlich des Jordan. Daß er Johannes den Täufer hinrichten ließ, wird auch von dem jüdischen Geschichtsschreiber Josephus Flavius berichtet.)

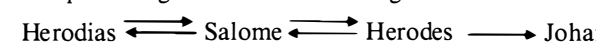
Strukturen des Textes

Die Akteure und ihre Beziehungen

Die Erzählung ist in die *Vorgeschichte* und das folgenschwere *Hauptereignis* gegliedert:
1. Von Anfang an ist der Text nicht auf den radikalen Gegensatz zweier Gestalten hin angelegt. Dem Gerechten in seiner äußeren Ohnmacht steht nicht ein mächtiger Herrscher in völliger Verworfenheit gegenüber. Die Beziehungen sind bereits in der *Vorgeschichte* zwiespältiger:



Das eindeutig scharfe Urteil des Johannes wird nur von *Herodias* mit ebenso eindeutig tödlichem Haß beantwortet; aber sie hat von sich aus nicht die Macht, ihren Willen durchzusetzen. *Herodes* andererseits ist zwar der eigentlich Beschuldigte, schätzt aber Johannes als „gerechten und heiligen Mann". Dies ist insgesamt eine labile Situation, die nach einer – wenn auch katastrophalen – Lösung drängt.
2. Die Konsequenz zeigt sich in der Handlungsstruktur des *zweiten Abschnitts*:



Der innere Zwiespalt des *Herodes* wird hier zwar nicht aufgehoben (es heißt: er wurde „traurig"); aber er sieht sich durch seine eigenen Worte in Vollzugszwang gesetzt. *Johannes* ist nur noch die ohnmächtige Gestalt, die vernichtet wird. Der Erzähler räumt ihm darüber hinaus keinerlei Anteil am Geschehen ein. – So kommt dem Handeln des Täufers in der Rollenverteilung der ganzen Erzählung nur ein einziger Satz zu; dieser aber hat die entscheidende moralische und dramatische Kraft.
Die spannungsvollen Beziehungen der Personen sind dramaturgisch in *weitere Kontraste* eingebettet:

Werte

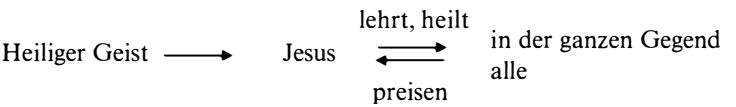
1. Die *festliche Gesellschaft* der Geburtstagsfeier wird konfrontiert mit der *Hinrichtung.* Dem *Gastmahl* und dem *gefälligen Tanz Salomes* folgt der *Auftritt des Henkers,* der den abgeschlagenen Kopf des Johannes präsentiert. Der *Umbruch der emotionalen Atmosphäre* könnte nicht gewaltiger sein.
2. Der Herrscher, der doppelt das Recht brach – als er die Frau seines Bruders heiratete und Johannes wegen seiner Kritik in das Gefängnis werfen ließ –, sieht sich an einen Schwur gebunden, den er leichtfertig vor seinen Gästen abgelegt hat. *Das äußerste Unrecht* dieser Erzählung – die Hinrichtung des Johannes – geschieht damit unter dem *Anschein einer sittlichen Verpflichtung.* Herodes handelt demnach nicht einfach unmoralisch, sondern nach einer völlig perversen Moral.
3. Der Rahmen der Erzählung berichtet uns von der *Macht des Königs* gegenüber Johannes: er läßt ihn eingangs ins Gefängnis werfen und am Ende hinrichten; dazwischen aber erscheint er *gegen seinen eigenen Willen abhängig* von Herodias, Salome und seinem eigenen Schwur. Er kann sich nicht nach seinen eigenen Absichten behaupten.
Der eine Satz des Johannes, mit dem er sich gegen das widerrechtliche Verhalten des Königs gewandt hat, bleibt *die ganze Erzählung hindurch unangefochten.* Keine der gewaltsamen Maßnahmen kann ihn beseitigen oder seine Berechtigung bestreiten. Ein moralisches Urteil läßt sich nicht hinrichten. Der Getötete verfolgt den König weiter (vgl. Mk 6,14: „man sagte: Johannes der Täufer ist von den Toten auferstanden"). So stehen nach wie vor einander gegenüber

der die Macht hat *hinzurichten*	⟷	der die Macht hat *zu richten.*

Das öffentliche Wirken Jesu

Lk 4,1.14.15.40 Nr. 108
Jesus lehrt und heilt

Dieser Text der Schulbibel faßt verschiedene Stellen aus Lk 4 zu einem Sammelbericht zusammen. Das prägnante Bild, das er vom Anfang des öffentlichen Auftretens Jesu entwirft, gibt einen kontrastreichen Hintergrund zur nachfolgenden Szene in Nazaret ab.
Die Situation läßt sich in folgender Skizze wiedergeben:



Was hier unternommen wird, gelingt ohne Einschränkung. Nirgends tut sich ein Hindernis auf oder erhebt sich Widerstand; niemand wird in seinen Erwartungen enttäuscht. In vierfacher Formulierung unterstreicht der Text, daß hier keine Grenzen gesetzt sind: „in der ganzen Gegend" spricht man von Jesus; „von allen" wird er gerühmt; „jedem Kranken" legt er die Hände auf und „alle" heilt er. Hier scheint bereits erfüllt, was Johannes zuvor (3,6) mit dem Wort des Propheten Jesaja angekündigt hat: „alle Menschen werden das Heil sehen, das von Gott kommt". Die Kraft des verliehenen Geistes setzt sich durch.

Lk 4,16-30 Nr. 109
Jesus wird in Nazaret abgelehnt

Naheliegende Verständnisvoraussetzungen

Der Text kann dem Leser aus zwei Gründen leicht Verständnisschwierigkeiten bereiten:

1. Er führt in die jüdische Synagoge mit ihren gottesdienstlichen Gewohnheiten und ihrem vertrauten Zugang zu biblischer Literatur (hier den Prophetien Jesajas und den Erzählungen von Elija und Elischa);
2. Es fällt schwer, den Umbruch der Erzählung „psychologisch" nachzuvollziehen: daß die Heimatgemeinde Jesu ihm zunächst wohlgefällig zuhört, dann aber ihn töten will.
Doch andererseits gibt gerade diese Wendung ins Gegensätzliche der Erzählung eine offensichtliche Dramatik, die sich auch dann leicht verfolgen läßt, wenn man ihre psychischen Erwägungen vernachlässigt.

Strukturen des Textes

Der Raum

Betont wird am Anfang festgestellt, daß das Geschehen dort stattfand, „wo er aufgewachsen war". Auch Jesus selbst unterstreicht in der zweiten Hälfte des Textes, wo es zur Krise kommt, zweimal (in der „ Bibel für die Grundschule" wegen einer Auslassung nur einmal), daß er sich hier in seiner „*Heimat*" befindet. Dies trägt zur inneren Spannung der Erzählung bei, denn mit dem Wort „Heimat" assoziieren wir zunächst anderes als die Aggressivität, die hier schließlich aufkommt.
Die *Synagoge* ist der Ort der Lehre und des Gebets; damit steht hier Jesus in einer offizielleren Öffentlichkeit, als wenn er sonst irgendwo in Nazaret die Menschen angesprochen hätte.
Diesen besonderen Ort des Ereignisses – „hier" – stellt nun Jesus in weitreichende Beziehungen: 1. zu *Kafarnaum*, wo man schon Jesus als Wundertäter erfahren hat; 2. gar zu den nichtjüdischen Regionen von *Syrien und Sidon*, wo einst Elija und Elischa mit machtvollen Wundern Hilfe brachten (der Witwe von Sarepta 1 Kön 17,8-24; dem Syrer Naaman 2 Kön 5: Nr. 76). Die räumliche Polarisierung *dort – hier* ist mit provozierender Bedeutung aufgeladen: den *Fernen* werden die zeichenhaften Taten gewährt, den *Nahestehenden* nicht.

Die qualifizierte Zeit: „Heute"

Mehreres zeichnet die Erzählung in zeitlicher Hinsicht aus: 1. Es ist *Sabbat*, der geheiligte Tag der Woche. Aber dies führt allein noch nicht aus dem Üblichen heraus. (Lukas verweist sogar ausdrücklich darauf, daß Jesus an diesem Tag „wie gewohnt" zur Synagoge ging; seltsamerweise läßt dies die „Bibel für die Grundschule" aus).
2. Bedeutsamer ist darüber hinaus, daß dieses Geschehen im Lukasevangelium am *Anfang des öffentlichen Auftretens Jesu* steht. Wohl wird von ihm schon vorausliegendes Wirken in Kafarnaum erwähnt, aber es wurde keiner eigenen Erzählung gewürdigt. Der bezeichnende Einsatz der Lebensgeschichte Jesu soll mit diesem Tag gegeben sein.

3. Das größte Gewicht bekommt das „Heute" durch die Rede Jesu selbst, in der er das *Schriftwort des Propheten Jesaja* jetzt gerade für *erfüllt* erklärt. Damit ist für ihn hier der entscheidende Zeitpunkt, auf den die Vergangenheit hin ausgerichtet war und mit dem die befreiende Endzeit beginnt. Die Geschichte der Menschheit ist an ihr Ziel gekommen – eine höchst anspruchsvolle und anstößige Bewertung des Tages, der sich in der kalendarischen Reihe wie einer neben beliebig anderen ausnimmt.

Die Akteure und ihre Beziehungen

In der Erzählung stehen von Anfang bis zu Ende zwei Akteure einander gegenüber: Jesus und die Gemeinde. Nach ihrem wechselnden Verhältnis, wie es sich in zwei Textelementen ausdrückt, kann man das Geschehen gegensätzlich aufteilen:

„Seine Rede fand bei allen Beifall."	⟷	„Als die Leute ... das hörten, gerieten sie alle in Wut."

Der Umbruch wird nicht etwa darauf zurückgeführt, daß die Gemeinde an Jesu selbstbezogener Auslegung des Jesaja-Zitats Anstoß genommen hätte. Gerade diese wird noch wohlfällig aufgenommen. Man könnte höchstens sagen, daß in der abschließenden Frage dieses ersten Teils – „Ist das nicht der Sohn Josefs?" (V. 22) – wenig Verständnis, vielleicht sogar skeptischer Vorbehalt gegenüber der gehörten Predigt mitschwingt.
Die entscheidende Provokation geht vielmehr von Jesus selbst aus, ohne daß ihm seine Zuhörer einen ausdrücklichen Anlaß gegeben hätten. Er unterstellt der Gemeinde eine abweisende Haltung, wie sie erst durch die nachfolgende Reaktion im Übermaß belegt wird. Das Gegenüber von Jesus und seinen Zuhörern gerät zur tiefgreifenden Opposition. Dies wird vor allem deutlich, wenn man berücksichtigt, wen Jesus auf seine Seite stellt und damit der Gemeinde entzieht:

Der Geist des Herrn Jesus Elija Elischa	⟷	die Gemeinde von Nazaret

Am Ende hebt Jesus diese Konfrontation äußerlich auf, indem er sich denen entzieht, die ihn töten wollen; doch dies betont gerade den innerlich bleibenden Gegensatz.

Werte

Aus den Textelementen, die wir besonders deutlich wertend aufnehmen, lassen sich zwei gegensätzliche Reihen bilden:

„den Armen“		„Heilsbotschaft“
„den Gefangenen“		„Befreiung“
„den Blinden“	⟷	„Augenlicht“
„den Zerschlagenen“		„Freiheit“ (in der „Bibel für die Grundschule“ ausgelassen)
		„Gnadenjahr des Herrn“
		„Beifall“
„kein Prophet ... anerkannt“		Anerkennung
„Hungersnot“		Beseitigung der Not
„Aussätzige“	⟷	„geheilt“
„Wut“ und Tötungsversuch		ungefährdeter Weggang

Diese zwei Seiten stehen nicht einfach in ihrer Gegensätzlichkeit nebeneinander, sondern sind auf Jesus bezogen, der die eine Wirklichkeit ablösen und eine neue durchsetzen wird.
Er, der „*gesalbt*“ ist wie einst die *Könige Israels* (V. 18), hat dazu die überlegene Macht.

Die eröffneten Möglichkeiten

Durch dieses Ereignis ist die Geschichte in einer neuen und doppelten Weise offen: Weder die angekündigte Rettung der Welt noch der Versuch, Jesus zu beseitigen, sind zu ihrem Ende gebracht. Der Widerstreit kann weitergehen. Jesus hat eine verheißungsvolle, aber ihn zugleich gefährdende Geschichte eingeleitet.

Innerbiblische Beziehungen

Die Verweise auf biblische Texte und Themen, die Jesus selbst ausdrücklich vornimmt, wurden bereits erwähnt. Darüber hinaus ist vor allem zu sehen, wie hier komprimiert im Vorgriff die gesamte Geschichte Jesu angedeutet wird: Seine Verkündigung an das Volk – seine Zeichen der Rettung – die zur Hinrichtung führende Ablehnung – aber letztlich auch seine Überlegenheit gegenüber den lebensbedrohenden Kräften.
Nur wenn man den Text in diesen Zusammenhang stellt, verliert er seine Anstößigkeit: daß sich nämlich Jesus in einer Predigt von der Synagogengemeinde absetzt, bevor diese sich eigentlich gegen ihn gewandt hat. Der Erzähler läßt Jesus prophetisch das zwiespältige Verhältnis aufdecken, in das er zu seinem Volk geraten wird. Die Szene in der Synagoge zu Nazaret spiegelt die noch ausstehende Zukunft.

Anschlüsse an die Welt des Lesers

Jesus kündigt die Überwindung der Verhältnisse an, in denen es Armut, Unfreiheit, Krankheit und Unterdrückung gibt. Es ist nicht schwer, darin auch noch unsere Welt zu erkennen. Die täglichen Nachrichten geben genügend Belege. Die Erlösung der Welt steht noch im Wort (auch wenn wir dieses als wirksam und zuverlässig glauben). Aber wie Jesus Zeichen dafür gesetzt hat, daß seine Verkündigung keine leere Rede ist, so können und sollen auch wir Zeichen dafür setzen, daß wir mit einer neuen Welt rechnen: Die Armen, die Gefangenen, die Blinden, die Zerschlagenen müssen es glaubhaft erfahren können.

Lk 5,1-11.15.16 Nr. 110
Jesus beruft die ersten Jünger

Naheliegende Verständnisvoraussetzungen

Diese Berufungserzählung läuft deutlich auf das abschließende Bildwort zu, nach dem Petrus in Zukunft nicht mehr Fische, sondern Menschen „fangen" wird. Diese Metapher ist eingängig und im Zusammenhang des vorausgehenden erstaunlichen Fischzugs besonders bildkräftig und überzeugend.
Durch das abschließende Wortspiel erhält auch das erzählte Wunder gleichnishaften Charakter. Ob wir es deshalb nur als ein Sinnbild oder wie ein reales Ereignis lesen wollen, ist vom Text her freilich nicht auszumachen. (Markus und Matthäus wissen in ihren parallelen Berufungsgeschichten nichts von einem derartigen Wunder.)
Relativ unmotiviert dürfte heutigen Lesern die spontane Reaktion des Petrus auf den überwältigenden Fischfang sein: daß er sich nämlich selbst als „Sünder" bekennt. Um dies verstehen zu können, müssen wir den Text erst als Erzählung einer Offenbarung göttlicher Macht (Epiphanie) begreifen.

Strukturen des Textes

Der Raum

Der See Gennesaret ist hier zugleich
Ort der Verkündigung Jesu – und – *Arbeitsplatz der Fischer.*
Diese räumliche Einheit gibt die äußere Grundlage ab für das spätere Berufungswort, das auch den *Prediger* als einen *Fischer* sehen läßt.

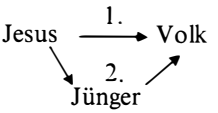
Noch ein weiteres wird durch diesen Schauplatz nahegelegt: Berufung der Jünger heißt hier, daß Jesus sie dort abholt, wo sie zu Hause sind; daß er sie aus der gewohnten Umgebung herausruft; daß man am Ende sagen kann: „Dann verließen sie alles und folgten ihm."

Die Zeit: Die Berufung als zeitliche Zäsur

Der Anfang der Erzählung läßt das Ereignis zeitlich völlig unbestimmt; daß Jesus am See Gennesaret stand und das Volk sich um ihn drängte, ergab sich häufig. Dennoch ist diese Szene nicht einfach eine unter anderen; denn in ihr heißt es gegen Ende (V. 10) „Von jetzt an ...". Für die Berufenen ist hier der Anfang eines neuen Lebens. Ihre Biographie erhält einen scharfen Einschnitt, der das Frühere von dem, was sich anschließt, deutlich abheben läßt. Berufung erscheint nicht als innere Konsequenz eines Lebensweges, den jemand im Grunde immer schon eingeschlagen hat, sondern als Eröffnung von überraschend Neuem. Die Lebensgeschichte läßt sich nicht als eine gerade Linie zeitlicher Abfolge sehen; sie erfährt vielmehr an entscheidender Stelle eine grundlegend andere Ausrichtung. Auf diesen Punkt blickt unsere Erzählung.

Die Akteure und ihre Beziehungen

Der Text verbindet zwei Aktionen miteinander: die Predigt Jesu an das Volk (VV.1-3) und die Berufung der Jünger (VV.4-11). Durch die erzählerische Abfolge der beiden Abschnitte und ihren unterschiedlichen Umfang erscheint die Situation der Rede Jesu zu dem Volk nur als der äußere Umstand für die Begegnung Jesu mit Simon und seinen Gefährten. Aber beides ist innerlich aufeinander bezogen: Der Ruf in die Nachfolge und die Beanspruchung als „Menschenfischer" verweist auch die Jünger in der Gemeinschaft mit Jesus auf das Volk.



So bleibt die innere Bewegung der Geschichte insgesamt dieselbe.
Unsere Erzählung berichtet zwar von der Nachfolge dreier Jünger, nämlich von Simon Petrus, Jakobus und Johannes; aber eigentlich spielt sich die Berufung nur zwischen Jesus und Petrus ab; von den beiden anderen ist nur beiläufig die Rede, ohne daß sie zur Struktur der Erzählung irgendetwas beitrügen.
Dieser Hauptabschnitt ist in eine *Reihe von Sequenzen* gegliedert:
1. Jesus unterwirft Simon in gewissem Sinne einer *Prüfung*:
nach einer anstrengenden und ertraglosen Nacht fordert er ihn auf, noch einmal die Netze auszuwerfen. Simon steht dabei in einem Zwiespalt:

berufliche Erfahrung ⟷ das bloße Wort Jesu
alltägliche Gewißheit

Diese „Prüfung" besteht Simon auf die einfachste Weise und mit der schlichtesten Begründung: „Wenn Du es sagst".
2. Betont ausführlich und dramatisch schildern VV. 6 ff das *Ergebnis*, das auch die äußersten Erwartungen übertrifft: In der Überfülle reißen die Netze, und die Boote drohen unterzugehen.
3. Die folgende Sequenz setzt dem Ereignis in gewissem Sinne einen Abschluß: Simon begreift, daß hier Gottes Macht am Werk war; er bekennt *Jesus als „Herrn"* (zuvor sprach er ihn in V. 5 mit „Meister" an) und sieht sich selbst in der Distanz eines unwürdigen Menschen, der in Gottes Nähe nicht bestehen kann. Auch die Umstehenden sind „erstaunt und erschrocken".
Die Erfahrung des Wunders hat die ihr entsprechende Antwort gefunden.
Bezeichnend ist, daß in dieser bekenntnishaften Sequenz Simon unvermittelt den bedeutungsvollen Beinamen „Petrus" erhält, der ihm eigentlich erst später von Jesus verliehen wird (vgl. 6,14: Nr. 113).
4. Wie es biblischen Offenbarungsszenen entspricht, begegnet Jesus dem Schrecken des Jüngers mit dem Wort: „Fürchte dich nicht!" Die knappe *Berufung* fängt die Betroffenheit auf (V. 10b). Ebenso kurz schließt sich die Erzählung der *Nachfolge* an. An Stelle der vorausgehenden Dramatik gibt es hier nur nüchterne Konsequenz.
Die Bibel für die Grundschule fügt an dieser Stelle noch VV. 15 ff an, die eigentlich eine Wundererzählung abschließen. Der Berufungsgeschichte angehängt, deuten sie an, *in welche Öffentlichkeit und Einsamkeit die Jünger zukünftig Jesus begleiten.*

Werte: Der bedingungslose Anspruch

Dreimal wendet sich in unserem Text Jesus an Simon: zuerst (V. 3) mit der Bitte, ihn von seinem Boot aus predigen zu lassen; dann (V. 4) mit der Aufforderung, noch einmal zum Fischfang auszufahren; und schließlich (V. 10) mit der Feststellung – die aber zugleich den kräftigsten Anspruch erhebt –, daß Simon künftig „Menschen fangen" wird. Am Anfang steht damit der bescheidene Wunsch, am Ende die völlig neue Verpflichtung.
An keiner der drei Stellen gibt Jesus Simon eine besondere Begründung dessen, was er von ihm erwartet. Ebensowenig fragt dieser nach Grund und Berechtigung; was er zu tun hat, läßt er ausschließlich vom Wort Jesu her bestimmt sein: die geringfügige Gefälligkeit des Anfangs wie die abschließende Nachfolge.
Einen anderen Maßstab kennt auch der gesamte übrige Text nicht.

Erwartungen: Die Aufhebung der alltäglichen Lebenswirklichkeit

Am Anfang unseres Textes sehen wir die gewöhnliche Szene der Fischer: die Boote am Ufer, die Männer, die ihre Netze waschen. Selbst das nachfolgende Wunder hebt diese vertraute Welt nicht auf: Man wirft die Netze aus, ruft einander über das Wasser zu Hilfe, zieht gemeinsam die Fische in die Boote.

Daran gemessen, bleibt die neue Lebensgeschichte der Jünger in unserem Text noch auffallend leer und farblos. Wir lesen nur, daß sie „alles" verlassen; aber wir erfahren noch nicht, was an die Stelle des bisherigen alltäglichen Lebens tritt – nur daß der Fischfang jetzt durch das „Menschen-fangen" abgelöst wird. Dazu müssen die Jünger das, was ihnen in der familiären und beruflichen Umgebung gewohnt und selbstverständlich war, aufgeben können.

Innerbiblische Beziehungen

a) Als *Berufungsgeschichte* steht dieser Text neben den vielen anderen, in denen Gott Menschen aus ihrem bisherigen Lebenszusammenhang herausruft, um ihnen eine besondere Aufgabe anzuvertrauen. So können wir uns etwa an Moses Berufung erinnern (Ex 3: Nr. 40), an die Samuels (1 Sam 3: Nr. 57), Jesajas (Jes 6: Nr. 77, mit ähnlich erschrockener Reaktion des Berufenen); Jeremias (Jer 1: Nr. 80); vor allem aber an die Abrahams, der auf den Befehl Gottes hin seine Heimat und seine Verwandtschaft verließ und einen neuen, unbekannten Weg einschlug; von ihm heißt es im Neuen Testament: „Er zog weg, ohne zu wissen, wohin er kommen würde" (Hebr 11,8).
b) An unseren Text schließt sich aber auch die gesamte künftige *Lebensgeschichte der Jünger* an, in der sich erst zeigt, was es mit sich bringt, wenn man Jesus „nachfolgt". Die familiäre Stelle der „Mutter" und „Brüder" können dann die einnehmen, „die das Wort Gottes hören und danach handeln" (Lk 8,19-21). Die Berufung der Jünger führt schließlich auf den Weg zur Passion und Kreuzigung Jesu, aber auch darüber hinaus zur österlichen Verkündigung der Auferstehung.
c) Unsere Berufungserzählung ist aber zugleich auch eine *Petrus-Geschichte*. Er nimmt neben den beiden anderen Jüngern die herausragende Stellung ein. Dies läßt an andere Texte denken: an die Erzählung seines Messiasbekenntnisses (Lk 9,18-22: Nr. 122), im Matthäusevangelium erweitert durch die besondere Auszeichnung mit dem Beinamen Kefa/Fels und die Verleihung der Schlüsselgewalt (16,18 ff); an seine Sonderstellung gegenüber den „Brüdern" in Lk 22,31 ff (trotz der nachfolgenden Verleugnung Jesu 22,54-62: Nr. 140) an seine besondere Beauftragung durch den Auferstandenen in Joh 21,15-19 (auch hier nach einem wunderbaren Fischfang!); an die herausragende Stellung, die ihm nach der Apostelgeschichte in der nachösterlichen Jerusalemer Gemeinde zukam (z. B. bei der Wahl des Matthias 1,15 ff: Nr. 168; bei der Pfingstpredigt 2,14 ff: Nr. 169; bei der Aufnahme des ersten Nichtjuden in die christliche Gemeinde 10-11: Nr. 175; beim Apostelkonzil 15,7 ff).

Anschlüsse an die Welt des Lesers

a) Daß jemandem nach einer langen, mühsamen und enttäuschenden Arbeit plötzlich ein solcher Erfolg geschenkt wird, entspricht heute sowenig wie da-

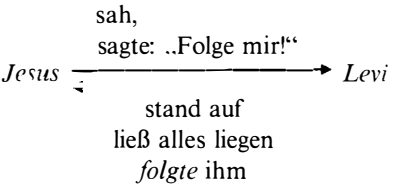
mals den Erwartungen. Aber gerade davon lebt diese Geschichte: Daß wir es gut nachvollziehen können, was es heißt: die „*ganze*" Zeit gearbeitet... „*nichts*" erreicht. Niedergeschlagenheit und Verbitterung liegen nahe.
b) Unter den vielen Berufen, die wir kennen, beanspruchen einige die Menschen mehr, andere weniger. Sie lassen unterschiedlich Spielraum für ein privates Leben, für Familie, für Freizeit, für persönliche Wünsche, für Ruhe und Erholung usw. Wohl sagt uns unsere Erzählung nicht, wie der Alltag der berufenen Jünger zukünftig aussah, in welcher Beziehung zu ihren Familien und zu ihrer gewohnten Umgebung sie nach wie vor dennoch blieben; doch haben wir sie zu sehen als Menschen, die nun ganz von ihrer neuen Aufgabe eingenommen sind und nicht mehr über sich selbst verfügen können.
c) Das Wort vom „Menschen fangen" hat für uns zunächst einen schlechten Beiklang. Dies nicht nur, wenn wir an „Gefangennahme" und „Gefangenschaft" im wörtlichen Sinne denken; auch wirtschaftliche Werbung und politische Propaganda locken den Menschen in ihre Netze. Das Bild hat etwas Hinterhältiges und Gewaltsames an sich. Aber dies kann hier nicht gemeint sein; wenn jemand ganz von einer Sache „gefangen" ist, so kann dies auch anderes heißen: Daß sie ihn begeistert; daß sie ihn überzeugt und so nicht mehr losläßt; daß er sie allem anderen vorzieht. In diesem Sinne sollen die Jünger – selbst „Gefangengenommene" – andere Menschen für ihre Sache oder genauer: für das Evangelium Jesu gewinnen.

Nr. 111 ⟶ *S. 117*

Lk 5,27-32 Nr. 112
Jesus beruft den Levi und hält Mahl mit den Zöllnern

Der kleine Text enthält zwei verschiedene Szenen:
– die Berufung an der Zollstätte
– das Gastmahl im Haus des Zöllners.
1. *Die Berufung* wird in einer äußerst knappen Form erzählt und dabei zugleich präzise gestaltet. Der Blick richtet sich ausschließlich auf die beiden entscheidenden Personen. *Jesus* ist unterwegs, Levi dagegen sitzt an der Zollstätte, an der er als Angestellter eines „Oberzöllners" vom vorbeiziehenden Warenverkehr Gebühren zu erheben hat. Auch wenn man hier noch nichts von der öffentlichen Einschätzung der Zöllner liest, ergibt dies doch *eine Situation, bei der man üblicherweise nicht mit einer besonderen persönlichen Zuwendung rechnet: für die Reisenden* ist diese Kontrollstelle wenigstens lästig, wenn nicht är-

gerlich; *für den Zöllner* sind die Vorüberziehenden das berufsbedingte tägliche Publikum, dem gegenüber die störungsfreie Routine das beste ist. Doch als *Jesus* vorbeigeht, verändert sich die Situation grundlegend:



Es wäre bei dieser Begegnung müßig zu fragen, was denn Levi vor dieser Begegnung schon von Jesus erfahren habe, daß er sich so schnell auf ihn einläßt. In der Sicht unseres Textes beruht die Nachfolge auf nichts anderem als auf der gebietenden Aufforderung Jesu. Sein Wort wirbt nicht mit Freundlichkeit und Versprechen. Für psychologisierende Ausmalungen der Szene gibt die Erzählung keinen Ansatz; sie stilisiert vielmehr *ein Muster der „Umkehr"* (wäre es anders, müßte man auch fragen, ob ein Zöllner einfach „alles", also auch seine Kasse, „liegenlassen" könne).

2. *Das Gastmahl,* zu dem der Zöllner einlädt, ist ein öffentliches *Zeichen der Gemeinschaft, der Freude und des Dankes.* Zugleich wird es aber auch zum *Zeichen des Zwiespalts*: die Zuwendung Jesu zu den Zöllnern wirkt bei der verbreiteten religiösen Einschätzung dieser Gruppe (wegen ihrer anrüchigen finanziellen Geschäfte) anstößig. Bezeichnenderweise wenden sich die Pharisäer nicht an Jesus selbst, sondern an seine Begleiter; sie versuchen damit den Zwiespalt in diese Gemeinschaft hineinzutragen. Doch Jesus antwortet für seine Jünger und zieht dadurch wieder die vorherige Grenze der Konfrontation, ja er bestärkt sie sogar noch durch die bildkräftige Erläuterung seiner Rolle. Wir können die Szene in folgende Skizze bringen:

Jesus und seine Jünger im *Festmahl* mit *Zöllnern und „Sündern"*,	⟷	Pharisäer und Schriftgelehrte („unwillig")
der „*Arzt*" bei den „*Kranken*" zur „Heilung" / „Umkehr"	⟷	die „*Gerechten*", die „*Gesunden*"

Eines bleibt dabei für die Zuhörer Jesu und die heutigen Leser verwirrend offen: wie „gesund" sind in Wirklichkeit die, die hier den Arzt nicht brauchen? Und wie „gerecht" die, die den Ruf zur Umkehr nicht auf sich beziehen? Die Auskunft Jesu bereinigt also nicht einfach die Szene, sondern zwingt dazu, weiterzudenken: Muß sich nicht ihm gegenüber die Selbsteinschätzung ändern?

Dieser Erzählung von der *Berufung des Zöllners Levi* steht die andere von dem *Besuch Jesu bei dem Oberzöllner Zachäus* (Lk 19,1-10: Nr. 133) nahe.

Lk 6,12-16 Nr. 113
Jesus erwählt die zwölf Apostel

Die Erwählung der Zwölf ist eine Symbolhandlung, die allein aus diesem kurzen Textstück nicht hinreichend verständlich werden kann. Außerdem verlangt die doppelte Benennung der erwählten Gruppe – einmal als „die Zwölf", daneben aber auch als „Apostel" – eine besondere Erklärung. Der Unterschied läßt sich traditionsgeschichtlich begründen:

Die Ausgewählten sind

für Jesus zunächst	*für Lukas in nachösterlicher Zeit* (und demnach auch schon für Jesus in unserem Text)
„*die Zwölf*" als *Zeichen für das ganze Volk Israel* (12 Stämme), das er um sich versammeln will.	„*Apostel*" (d. h. „Gesandte") zur *Verkündigung* des Lebens, des Sterbens und der Auferstehung Jesu *aufgrund ihrer Zeugenschaft*.

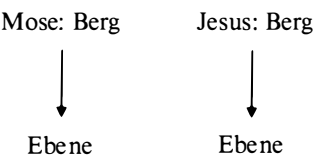
Bei der Wahl der Zwölf ging es Jesus nicht darum, in Anlehnung an die Stämme Israels ein „*neues* Volk Gottes" grundzulegen; das prophetische Zeichen sollte vielmehr allen deutlich machen, daß Jesus das *ganze* Israel (und nicht nur einen besonders erwählten Teil) ansprechen und gewinnen will. Diese symbolhafte Bedeutung war auch von der nachösterlichen Gemeinde in Jerusalem noch als so wichtig genommen worden, daß sie für den aus der Gruppe herausgefallenen Judas einen Nachfolger wählte (Apg 1,13-26: Nr. 168).
Über den Sprachgebrauch des Lukas (in seinem Evangelium und der Apostelgeschichte) hinaus konnten in der nachösterlichen Zeit auch andere (z. B. Paulus) „Apostel" genannt werden, ohne daß sie zu dem Kreis der Zwölf gehört hätten.

Zur Struktur des Textes
Die Apostelwahl ist ein räumlich, zeitlich und sozial abgegrenztes Ereignis:
1. Jesus begibt sich für diese Wahl auf einen *Berg* (man kann daran denken, daß auch Mose mit Erwählten seines Volkes auf den Berg gerufen wurde – Ex 24,1.9) und steigt danach (V. 17: Nr. 114) wieder von ihm hinab.
2. Jesus hebt die Wichtigkeit der Wahl dadurch hervor, daß er die ganze *Nacht* im Gebet verweilt und im frühen Morgengrauen seine Jünger zu sich ruft.
3. Die räumliche und zeitliche Absonderung hat auch zur Folge, daß der *Abstand zu den übrigen Menschen* betont wird.
In dem ganzen Text *handelt allein Jesus*. Von den Zwölf und den übrigen Jüngern wird noch nicht einmal die geringste Reaktion erwähnt (etwa daß sie gekommen seien, als Jesus sie rief).
Der größte Teil des Textes besteht nur aus einer paarweisen *Aufzählung der Zwölf*. Dabei ist allerdings die Reihenfolge nicht völlig beliebig: Am Anfang

steht Simon mit dem besonderen Beinamen Petrus, am Ende dagegen Judas, der Verräter; Jakobus und Johannes, die schon 5,11 (Nr. 110) Mitarbeiter des Petrus waren, finden sich auch bei dieser Reihenfolge in seiner Nähe.
Zu einigen dieser Namen können wir heute über den Text hinaus wenig oder gar nichts mehr sagen. Dies ist nachträglich noch einmal ein Zeichen dafür, daß es hier auf die Symbolkraft der Zwölf, nicht auf die Bedeutung einzelner Persönlichkeiten ankommt.

Lk 6,17.18.20 Nr. 114
Jesus lehrt in der Ebene

Die wenigen Zeilen dieses Textes geben den nachfolgenden Reden Jesu einen bedeutungsvollen Ort und eine bezeichnende Umgebung: wie einst Mose von dem „Berg" herunterstieg, um zu seinem Volk zu sprechen (Ex 34,29: Nr. 50), so hier auch Jesus. Er tritt aus der Nähe zu Gott, in der er sich die Nacht über befunden hat, heraus, um jetzt in der Öffentlichkeit Gottes Willen zu verkünden.
Um Jesus stehen zunächst seine Jünger. Sie sind die vorrangigen Adressaten seiner Rede; auf sie richtet er seinen Blick. Zwar gilt das, was er sagt, der ganzen Zuhörerschaft; aber es geht zunächst an die kleinere Gemeinschaft, die ihm zugehört.



Über das jüdische Land und Volk hinaus verweist die Erwähnung des „Küstengebiets von Tyrus und Sidon". Die Rede Jesu wird auch von Menschen jenseits der Grenzen Palästinas gehört.
Der Text gibt damit in konzentrischen Kreisen an, wem sich Jesus mit seinem Wort zuwendet:

Jesus	die *Gemeinde* seiner *Jünger*	sein *Volk Israel*	alle Menschen der *Welt*

Dabei gehört für Jesus wie für das Volk zum *Lehren* das *Heilen.* Jesus spricht nicht nur ein verheißungsvolles *Wort,* sondern er setzt auch wirksame *Zeichen* (siehe auch S. 73 zu Nr. 108).

Naheliegende Verständnisvoraussetzungen

Mit den Forderungen dieser Predigt geht Jesus gegen solche Einstellungen an, die man zunächst als „natürlich" und allgemein einleuchtend empfinden kann: gegen den Willen zur Selbstbehauptung, die Verteidigungsbereitschaft, die Absicht, das eigene Vermögen gegenüber dem leichtfertigen Zugriff anderer zu sichern. Dabei wird die Rede Jesu so anstößig konkret, daß die „Bibel für die Grundschule" einzelne Forderungen ausläßt: daß man auch noch die andere Backe hinhalte, wenn man auf die eine geschlagen werde; daß man demjenigen, der den Mantel wegnehme, auch noch das Hemd gebe; daß man sein Eigentum, das einem geraubt worden ist, noch nicht einmal mehr zurückverlange (V. 29 f). Es ist sicher richtig, daß derartige Erwartungen das Einsichtsvermögen und die naheliegenden Verhaltensweisen der Kinder übersteigen. Zu fragen bleibt dann allerdings nur, ob dies nicht für den ganzen Text gilt, der im Grundsätzlichen kaum hinter diesen wenigen provokativen Stellen zurückbleibt.
Jesus begründet seine Forderungen damit, daß er auf Gott verweist, der auch „gegen die Undankbaren und Bösen" gütig ist (V. 35).
Dies schafft eine Spannung zu allen Texten, in denen von Gottes Strafe an den Sündern die Rede ist. Vermutlich läßt die Schulbibel auch deshalb diese Stelle aus. Doch kann man diesmal die Streichung nicht mit einem Hinweis auf kindgemäßes Denken und Verhalten rechtfertigen. Hier wird der Rede Jesu eine entscheidende Pointe genommen (wohl steht immer noch zu lesen, daß Gott „barmherzig ist", aber diese abgeschliffene Aussage ist bei weitem nicht gleichermaßen deutlich). Die „Bibel für die Grundschule" macht somit durch ihre Auslassungen gerade auf die besonderen Verständnisbedingungen dieses Textes aufmerksam.

Strukturen des Textes

Man kann die zentralen Wörter des Textes nach naheliegender *positiver* und *negativer Wertung* in zwei Spalten ordnen und erhält dann etwa folgende Aufstellung (in Klammern stehen hier die Elemente, die in der „Bibel für die Grundschule" ausgelassen sind):

hassen		Gutes tun
verfluchen		segnen
mißhandeln		lieben/geliebt werden
(schlagen)	⟷	Dank erwarten
(wegnehmen)		leihen/zurückbekommen
		(gütig sein)
		barmherzig sein
		reicher Lohn
Feinde, Sünder, (Undankbare)		Söhne des Höchsten (euer Vater)

In dieser Aufteilung kann man aus dem sprachlichen Material zwei verschiedene Welten bilden: rechts eine gute, links eine schlechte. Beide stehen dann zueinander in grundsätzlichem Gegensatz.
Aber *an einer solchen eindeutigen Aufteilung hindert uns der Text:* Einmal heißt es, daß *auch die „Sünder" lieben, Gutes tun, leihen;* freilich tun diese es nur, wenn sie keinen Nachteil davon erwarten. Zum andern ist *das „Dank-erwarten"* in der Sicht Jesu gerade eine *unzulängliche Einstellung.* Die in seinem Sinn gütig sind, verhalten sich anders: sie bleiben bei der von ihnen gewählten Grundrichtung ihres Handelns auch dann, wenn es sich für sie nicht auszahlt. Sie erkennen für ihr eigenes Denken und Tun keine Grenze an. Ihre Welt kann nicht so in zwei Bereiche aufgeteilt werden, wie es die oben stehende Tabelle des Wortschatzes nahelegt.
Unterschiedslos werden die Feinde zu den „anderen" gezählt, von denen die „Goldene Regel" sagt: „Was ihr euch von anderen wünscht, das tut auch für sie" (V. 31). Es spielt dann keine Rolle mehr, auf welcher Seite diese „anderen" selbst stehen: bei denen, die mißhandeln, oder bei denen, die Gutes tun. Die Grenze ist aufgehoben.
Zur Eigenart dieses Textes gehört auch, daß er

einerseits verlangt, nicht nach *Dank* Ausschau zu halten,	⟷	andererseits dennoch abschließend *Lohn* verheißt.

Jesus stellt nicht einfach rigorose moralische Forderungen auf, sondern ruft zu einem Leben auf, bei dem man gewiß sein darf, daß man nicht Schaden nimmt. Um dieser Gewißheit willen verweist er auf Gott.

Innerbiblische Beziehungen

In der parallelen Stelle bei Matthäus lesen wir: „Ihr habt gehört, daß gesagt worden ist: ‚Du sollst deinen Nächsten lieben und deinen Feind hassen' " (5,43). Dies hat zu der verbreiteten Vorstellung geführt, daß nach dem alttestamentlichen Gesetz und der jüdischen Moral der Haß der Feinde eine sittliche Forderung gewesen sei. Dies trifft gewiß nicht zu. Andererseits denkt die Tora aber nur an den Volksgenossen, wenn sie in Lev 19,18 verlangt, den „Nächsten" zu

lieben. Nirgends wird der Fremde, gar der Feind so unterschiedslos zu allen „anderen" gestellt, mit denen wir zu tun haben.
In der Konsequenz seiner eigenen Forderung lehnt Jesus nicht nur bei seiner Gefangennahme jede gewaltsame Verteidigung ab (Lk 22,47-53: Nr. 139), sondern bittet bei seiner Hinrichtung noch für diejenigen, die ihn kreuzigen (Lk 23,34: Nr. 143).
Dieselbe Haltung gegenüber seinen Feinden nimmt in der Apostelgeschichte Stephanus ein, wenn er für diejenigen bittet, die ihn steinigen (7,60: Nr. 171).

Anschlüsse an die Welt des Lesers

Diese Rede Jesu setzt bereits von sich aus eine *Spannung zum üblichen Verhalten seiner Hörer* voraus; ja es scheint, daß er mit bestimmten Forderungen den Gegensatz auf die Spitze treiben will (Laßt euch widerstandslos schlagen! Laßt euch ohne Einwände berauben!). So liegt es zunächst nahe, die Rede als eine rhetorische Maßnahme anzusehen, die zwar die Menschen aufrütteln und zu einer veränderten Einstellung führen will, aber nicht wörtlich befolgt zu werden braucht. Die Umstände, unter denen wir miteinander leben, lassen es kaum jemandem als vernünftig erscheinen, diese radikalen Weisungen bis in ihre letzten Konsequenzen für sich zu übernehmen. Zu allen Zeiten hielten es Christen nicht für verantwortungslos und leichtfertig, wenn sie hier Abstriche machten. (Die „Bibel für die Grundschule" tut dies auf ihre Art durch Auslassungen).
Aber auch dann bleibt noch immer die Frage: Wo hört die rhetorische Zuspitzung auf und wo fängt die ernste und unausweichliche Forderung an? Der Text zieht keine Grenzlinie. Damit bleibt es uns überlassen, die Absicht Jesu nach den Bedingungen und Möglichkeiten unseres Lebens zu realisieren. Dabei können wir nicht mehr mit einhelligen Ergebnissen rechnen. Der eine wird etwa sagen, daß ein solcher Verzicht auf Selbstbehauptung nur von einzelnen in ihren unmittelbaren mitmenschlichen Beziehungen verantwortet werden könne, während andere auch die Konsequenzen in den politischen Raum hinein verfolgen und z. B. den Wehrdienst verweigern.
Mit derartigen Überlegungen, wie sich die Weisungen Jesu angemessen in unserer jeweiligen Umgebung realisieren lassen, dürften freilich Grundschüler weitgehend überfordert sein. Auch wäre es pädagogisch schlecht, diese Rede unvermittelt in moralisierender Mahnung auf die kindlichen Feindschaften und Streitigkeiten zu beziehen. Sie richtet sich zunächst an die Erwachsenen (denen sie aber auch Schwierigkeiten bereiten muß). Dies schließt nicht aus, daß man auch Kindern die von Jesus geforderten Grundhaltungen vorzustellen versucht und sie anfangsweise mit seinen Wertungen vertraut macht.

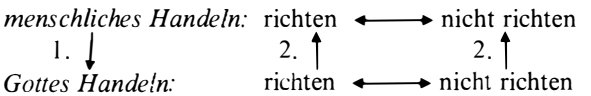
Lk 6,37-38.41-42 Nr. 116
Jesus warnt vor lieblosem Richten

Naheliegende Verständnisvoraussetzungen

Noch mehr als bei der vorausgehenden Rede zur Feindesliebe wendet sich Jesus hier gegen ein Verhalten, das alltäglich naheliegt:
die Beurteilung der anderen, denen gegenüber wir uns wenigstens durch solche Bewertungen überlegen zeigen wollen.
Die Forderung Jesu, darauf zu verzichten, schafft zunächst weniger Verlegenheit als die zuvor zugemutete veränderte Einstellung gegenüber den Feinden: sie scheint nicht so schwerwiegend in die Selbstbehauptung einzugreifen und kommt auch nicht zu ähnlich anstößigen rhetorischen Zuspitzungen, die dazu verleiten, an den radikalen Forderungen Abstriche zu machen. (Die Auslassungen der „Bibel für die Grundschule" dienen nur der thematischen Geschlossenheit des Textes).
Eine unnötige Beeinflussung des Lesers in seiner Blickrichtung und seinem Textverständnis stellt allerdings die Überschrift der „Bibel für die Grundschule" dar: Jesus warnt nicht nur vor „lieblosem" Richten, um damit gleich daran zu erinnern, daß ein „liebevolles" Richten selbstverständlich erlaubt sei. Er formuliert vielmehr seine Forderungen grundsätzlicher, damit sie nicht – wie eben diese Überschrift – die Hintertüren für das Urteil über die Mitmenschen wieder öffnen.

Strukturen des Textes

Zwei Gegensätze bestimmen im ersten Abschnitt deutlich die Rede:
1. Man kann über andere *richten* oder dies *unterlassen*.
2. Wo jemand *richtet*, ist auch jemand, der *gerichtet wird*.
Diese Gegensätze liegen so offen zutage, daß man sie kaum betonen muß. Eine für die Rede Jesu entscheidende Beziehung kommt jedoch noch hinzu, die in dem Text sprachlich etwas verdeckt bleibt: Hier ist nicht nur von dem Richten der *Menschen* die Rede, sondern auch von dem *Gottes* (ohne daß dieser irgendwo ausdrücklich genannt würde). Beide Ebenen, die des menschlichen und die des göttlichen Handelns stehen in einer grundsätzlichen Abhängigkeit: Gott läßt sich von dem, was die Menschen tun, bestimmen, übernimmt ihre Verhaltensweise und wendet diese gegen sie selbst. Damit ergibt sich für unseren Text folgende Skizze:



In dieser Grundstruktur ist die Rede Jesu einmal eine dringliche *Warnung,* wenn sie betont, daß Gott „mit dem Maß, mit dem ihr meßt", seinerseits reagieren wird. Zugleich ist sie aber auch eine *Verheißung,* denn sie verspricht ein „reiches, volles, gehäuftes, überfließendes Maß" demjenigen, der selbst großzügig sein kann. Dies ist nicht mehr die bloße *Vergeltung* für das vorausgehende menschliche Handeln, sondern ausdrücklich *Geschenk.*

Der zweite Abschnitt dieser Rede Jesu ist bildkräftig wie eine Karikatur. In scharfen Kontrasten wird das gegenwärtig zwischenmenschliche Verhalten der Zuhörer als unvernünftig – nicht etwa nur als unmoralisch – hingestellt. (Im Unterschied zum ersten Abschnitt redet hier Jesus seine Zuhörer nachdrücklich als einzelne mit „du" und nicht nur in ihrer Gesamtheit mit „ihr" an.)

In eine Skizze gebracht, ergeben sich folgende Beziehungen:

Balken		Splitter
bei uns selbst	⟷	beim anderen („Bruder")
nicht sehen.		sehen.

Derartiges dürfte es eigentlich gar nicht geben – ist im wörtlichen Sinne auch schlechthin unmöglich – und ist dennoch, auf das menschliche Verhalten übertragen, die Realität.

Man könnte diese skizzierte Unvernunft auf doppelte Weise leicht beseitigen: einmal dadurch, daß man einfach die beiden Elemente „Splitter" und „Balken" miteinander vertauscht und ihnen einen Platz auf der anderen Seite zuweist. So aber wäre die Sache zwar vernünftig, doch sicher nicht im Sinne Jesu geregelt; denn damit hätten wir uns erst recht der notwendigen Selbstkritik entzogen. Als zweite Möglichkeit ergibt sich, „sehen" und „nicht sehen" miteinander zu vertauschen. Damit haben wir sicher die entscheidende Korrektur vorgenommen. Allerdings bleibt gegenüber der Absicht Jesu letztlich noch eine kleine Unstimmigkeit. Der andere soll nicht so völlig aus unserer Verantwortung herausgenommen werden; schließlich wird er hier ja ausdrücklich als unser „Bruder" bezeichnet. So müssen wir schließlich das geforderte Verhalten – wenn wir bei der Skizze bleiben wollen – folgendermaßen auflisten:

Balken		Splitter
bei uns selbst	dann	beim anderen
sehen,	⟶	(sehen)
herausziehen.		*versuchen* herauszuziehen.

Aus diesen Überlegungen ergibt sich auch, was in unserem Text die vorwurfsvolle Anrede der Zuhörer als *„Heuchler"* meint. Jesus erhebt damit eigentlich nicht nach unserem Sprachgebrauch den Vorwurf, daß sie sich verstellen und sich wider besseres Wissen einen moralisch und religiös guten Anschein geben; „Heuchler" meint hier vielmehr, daß sie (bewußt oder unbewußt) an der Realität vorbeigehen, ihre eigene Situation nicht durchschauen, gar nicht wahrnehmen, was man doch eigentlich nicht übersehen könnte. In solchem Sinn „Heuchler" zu sein, ist letztlich noch gefährlicher, als wenn man sich nur äu-

ßerlich einen falschen Anschein gäbe, im Inneren aber genau wüßte, wie es um einen steht.

Anschlüsse an die Welt des Lesers

Nichts hindert uns, diese Rede Jesu ganz unmittelbar und uneingeschränkt auf unser alltägliches Verhalten zu beziehen. Es fällt leicht, die Gelegenheiten zu benennen, bei denen wir ständig über andere urteilen; und leicht lassen sich auch *Ursachen und Folgen* erkennen: einerseits *Selbstgefälligkeit und das Bedürfnis zur Selbstbestärkung,* andererseits aber auch *Unsicherheit und gegenseitiges Mißtrauen.* Selbst Kindern kann eine solche kritische Sichtung des eigenen Verhaltens zugemutet werden.
Freilich gibt es auch die Gelegenheiten, wo die Beurteilung anderer unumgänglich ist: Eltern tadeln Kinder, Lehrer benoten Schüler, bestrafen sie gar usw. Die von der „Bibel für die Grundschule" mit ihrer Überschrift des Kapitels nahegelegte Unterscheidung von „lieblosem" und „liebevollem" Richten bleibt noch emotional oberflächlich. Zwei andere Unterscheidungen sind nüchterner und praktikabler:
1. Es ist etwas anderes, ob wir *über* jemanden abwertend reden oder ob wir urteilend *zu* ihm sprechen. Im ersten Fall sind wir kaum darauf aus, dem anderen zu helfen.
2. Es ist ein Unterschied, ob wir bestimmte Maßstäbe nur anderen eilfertig vorhalten oder ob wir selbstverständlich bereit sind, solche Kritik auch uns von anderen sagen zu lassen. Die Voraussetzungen, unter denen wir vielleicht nicht gereizt, ärgerlich, aggressiv, enttäuscht o. ä. reagieren, müssen dann auch die Leitlinien für das Verhalten gegenüber anderen abgeben.

Nr. 117 ⟶ *S. 117*

Lk 8,1-3 — Nr. 118
Frauen begleiten Jesus

Dieser kleine Abschnitt stellt keine Erzählung dar, sondern nennt uns zwei Sachverhalte des öffentlichen Auftretens Jesu, die aus den vorausgehenden Texten noch nicht zu entnehmen waren:
1. daß Jesus jetzt mit seiner Verkündigung systematisch die Ortschaften des Landes durchzieht;
2. in welcher Begleitung er sich befindet.

Die Frauen werden dabei nicht irgendwo in seinem weiten Gefolge beiläufig miterwähnt, sondern ausdrücklich unmittelbar neben die Zwölf gestellt. Außerdem werden – wie bei deren Erwählung so auch hier – Namen genannt. Dies verhindert eine anonyme Unscheinbarkeit, bei der die Anwesenheit der Frauen leicht überlesen werden könnte. Darüber hinaus deutet der Text noch an, daß es sich nach der Anzahl um eine beträchtliche Gruppe handelte. (Im Unterschied zur „Bibel für die Grundschule" erwähnt Lukas, daß einige der Frauen von Dämonen geheilt worden seien).
Eine derartige Begleitung ist zur Zeit Jesu ungewöhnlich und kann als anstößig empfunden werden. Aber dies macht sie zu einem Zeichen dafür, daß Jesus in einer neuen und umfassenderen Weise Gemeinschaft stiften will.
Den Frauen kommt hier (wie bei der Aufgabenverteilung der nachösterlichen Gemeinde) die Fürsorge für den Lebensunterhalt zu.
Ohne daß es in unserem Text ausdrücklich angesprochen wird, ergibt sich hier eine Beziehung zu den späteren Texten der Passion und Auferstehung: „die Frauen, die ihm von Galiläa gefolgt waren" stehen dort als Zeugen der Kreuzigung (23,49: Nr. 143) und begleiten Jesus noch bei seinem Begräbnis (23,55: Nr. 144); einige von ihnen sind auch am Ostermorgen die ersten Boten der Auferstehung (24,10: Nr. 145).

Nr. 119 ⟶ *S. 118*
Nr. 120 ⟶ *S. 122*
Nr. 121 ⟶ *S. 127*

Lk 9,18-22 — Nr. 122
Petrus bekennt Jesus als den Messias

Naheliegende Verständnisvoraussetzungen

Dieser Text verweist mit einer Vielzahl von Bezügen über sich hinaus, so daß er nicht aus sich allein heraus verständlich werden kann. Wir erfahren, wie man auf *drei verschiedenen Ebenen* versucht, für Jesus die rechte Sprache zu finden:
– aus *der Sicht des Volkes*
– aus *der der Jünger* und
– aus *der Jesu selbst.*
Jeweils werden dabei andere biblische Überlieferungsmomente aufgegriffen, die uns nicht mehr unmittelbar vertraut sind. Dies führt hier sogar zu der eigenar-

tigen sprachlichen Erscheinung, daß die Übersetzer unseres Textes an einer Stelle auf das hebraisierende Fremdwort *(Messias)* zurückgriffen, da der griechische Begriff, den sie vorfanden *(Christos)*, für uns schon zum Nachnamen Jesu geworden ist und die bloße Übersetzung *„Gesalbter"* ebenfalls zu wenig aussagt. Der Text verlangt also, wenn er überhaupt verständig gelesen werden soll, ein kleines Stück biblischer Traditionsgeschichte.

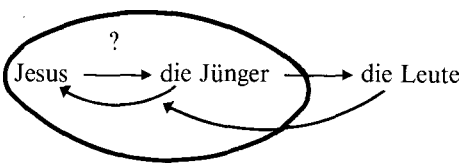
Strukturen des Textes

Der Raum: Der einsame Ort

Wie bei der Berufung der Zwölf (siehe bei Nr. 113) hat sich hier Jesus mit seinen Jüngern aus der Öffentlichkeit zum Gebet zurückgezogen. Damit erhält dieses Gespräch ein besonderes Gewicht, denn es schließt sich an das Zwiegespräch Jesu mit Gott an. Die Fragen an die Jünger stehen nicht in der Umgebung vieler anderer alltäglicher Worte, sondern haben Anteil an dem Ernst dieser Zeit des Gebets.

Die Beziehungen der Akteure in Frage und Antwort

Jesus nimmt in diesem Text eine *doppelte Stellung* ein: er ist *der Fragende* und zugleich *derjenige, auf den sich die Fragen richten.* Er macht sich selbst zum Gegenstand des Gesprächs und kann dabei voraussetzen, daß die Menschen um ihn her bereits über ihn gesprochen haben.



1. Jesus gegenüber stehen *die Jünger als die Befragten;* aber sie haben in dem ersten Schritt des Gesprächs nicht über sich selbst Rechenschaft zu geben, sondern *über die Menge der Menschen,* unter denen Jesus auftritt und aus der sie selbst herausgenommen sind. Was man in der Öffentlichkeit von Jesus zu sagen weiß, ist – nach der Auskunft der Jünger – insgesamt anerkennend (als ob es eine Reaktion wäre auf das vorausgehende Wunder der Brotvermehrung), zugleich aber in der Vielstimmigkeit auch ein Ausdruck der Verlegenheit. Den *drei verschiedenen Versuchen,* Jesus zu begreifen, ist gemeinsam, daß sie mit der *Auferweckung und Wiederkehr früherer Gesandter Gottes* rechnen. Das Auftreten Jesu wäre damit zwar ein machtvolles Zeichen der Überwindung des Todes, würde aber nicht über die vorausgehende Prophetie hinausführen. – Jesus nimmt zu diesen Deutungen nicht Stellung, sondern läßt sie mit der nächsten Frage einfach beiseite.

2. In zweierlei Hinsicht unterscheidet sich *die Reaktion der Jünger* von der der Öffentlichkeit: *Erstens* gibt es bei ihnen *nicht mehr eine Vielzahl von Deutungen Jesu,* sondern nur noch eine (deshalb kann auch einer, nämlich Petrus, für alle sprechen), und *zweitens* greift sie auf einen *biblischen Titel* zurück und nicht auf eine vergangene Gestalt: *„Messias Gottes"*. Damit erinnert sie an die Heilshoffnungen, die die Könige Israels geweckt hatten, ohne sie je erfüllen zu können. Die „Gesalbten", die man in der Geschichte erlebt hatte, hatten enttäuscht, aber doch nicht die Erwartung vernichtet, daß es einmal den König Gottes geben werde, der Friede und Gerechtigkeit dieser Welt endgültig realisiert.
Es bleibt hier völlig offen, welche Vorstellungen die Jünger sich machten, wenn sie auf Jesus diesen königlichen Titel anwandten.
Wieder nimmt Jesus nicht ausdrücklich zu der Deutung, die man auf ihn bezieht, Stellung; aber das Verbot, sie weiterzusagen, ist doch eine zurückhaltende Art der Anerkennung. Freilich will Jesus wenigstens jetzt – vor seinem Leiden und seiner Auferstehung – noch nicht, daß man diesen hoheitsvollen Titel ihm öffentlich zuspricht. Deshalb gebraucht er für sich eine andere Sprache.
3. Auch das Wort *„Menschensohn"*, mit dem Jesus sich selbst bezeichnet, stammt aus den Hoffnungen seiner Zeit auf einen *gottgesandten Retter* (Vgl. „Kleines Bibellexikon" im Anhang der „Bibel für die Grundschule"); zugleich aber verweist es deutlich auf die *irdische Existenz* des Erhofften – eines „Menschensohnes" unter den „Menschenkindern". Aber um zu verstehen, wie Jesus sich gesehen wissen will, genügt es nicht, auf einen *Titel* zu schauen; wichtiger ist das *Geschick,* das er hier von sich aussagt:

vieles erleiden ⟶ verworfen und getötet werden ⟶ auferstehen

Mit dieser Selbstdarstellung Jesu endet der Text. Die Jünger gehen auf das, was Jesus von sich selbst sagt, nicht ein. Damit fehlt jede Andeutung dafür, daß sie ihn verstanden hätten. Insgesamt bleiben die verschiedenen Äußerungen über Jesus zu diesem Zeitpunkt weitgehend beziehungslos. (Die Überschrift der „Bibel für die Grundschule" wird demnach dem Text nur teilweise gerecht).

Werte: Die Rangordnungen

Jesus wird von den verschiedenen Standorten unseres Textes aus nicht nur mit jeweils anderen Namen bezeichnet, sondern auch in unterschiedlich hoher Position gesehen. Der Maßstab dafür ist die besondere Erwählung durch Gott und die herausragende Stellung in der Geschichte:
Die *allgemeine Öffentlichkeit* sieht Jesus als einen der *Propheten* ausgezeichnet, aber damit zugleich in deren Reihe von der Vergangenheit her eingeordnet.
Für *Petrus* ist Jesus eine einmalige Gestalt der Heilsgeschichte: *„der" Messias Gottes,* der alles Unheil enden wird. Dieser königliche Rang kann – von den Hoffnungen Israels her gesehen – nicht mehr überboten werden.
Daran gemessen ist *Jesu eigene Äußerung* zwiespältig. *Einerseits* gibt es Mäch-

tigere als den „Menschensohn", nämlich die „Ältesten, Hohenpriester und Schriftgelehrten" (d. h. die angesehenen Vertreter des Volkes, die obersten Instanzen der kultischen Hierarchie und die Autoritäten der Gesetzesauslegung); sie bilden den „Hohen Rat" und können den „Menschensohn" „verwerfen". *Andererseits* aber erfährt dieser im Gegensatz zu der tiefsten Erniedrigung auch die äußerste Erhöhung: Gott „erweckt" ihn von den Toten und läßt ihn damit an seinem Leben teilhaben.
Die Äußerung Jesu über sich selbst unterscheidet sich also von dem Bekenntnis des Petrus nicht einfach nur dadurch, daß sie einen anderen Titel aufgreift („Menschensohn" statt „Messias"), sondern vor allem dadurch, daß sie *Ablehnung und höchste Anerkennung unauflösbar zusammenschließt.*

Petrus: „*der Messias* Gottes"	⟷	*Jesus:* „*Menschensohn*"	
der Gesandte zur Errichtung der *Königsherrschaft* Gottes		der von den Mächtigen und Angesehenen *Verworfene*	der von Gott aus dem Tod *Gerettete,* zu göttlichem Leben *Erhöhte*

4. Vgl. zu dem *innerbiblischen Geflecht der Petrus-Geschichten* die Ausführungen zu Nr. 110, S. 77ff.

Lk 9,51-56 Nr. 123
Ein Dorf in Samaria nimmt Jesus nicht auf

Naheliegende Verständnisvoraussetzungen

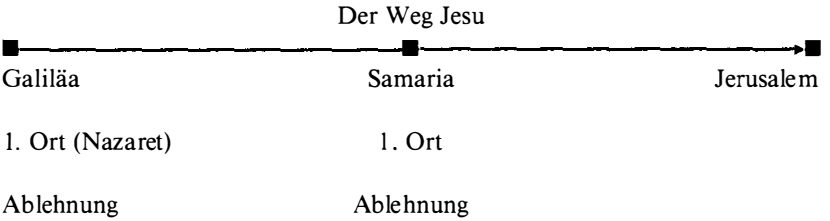
Diese kurze Geschichte gehört zu den weniger bekannten Geschichten des Lukasevangeliums. Auffällig ist, daß Jakobus und Johannes über die Fähigkeit zu verfügen glauben, Feuer vom Himmel fallen zu lassen. Derart überdimensionale Kraftgefühle können heute leicht anstößig wirken.
Der Leser muß wissen, daß zur Zeit Jesu Juden und Samariter wie verfeindete Brüder lebten. Trotz des gemeinsamen Jahwe-Glaubens gab es religiöse und abstammungsbedingte Gegensätze. Die Samariter galten den Juden als unrein; sie hatten sich auf dem Berg Garizim ein eigenes Heiligtum erbaut.(Eine kleine Gruppe von Samaritern gibt es übrigens heute noch.) Die Feindschaft wirkte

sich unter anderem darin aus, daß die Samariter die Wallfahrten der Juden aus Galiläa nach Jerusalem behinderten. Jesus wird mit seinen Jüngern Opfer dieser Feindschaft.

Strukturen des Textes

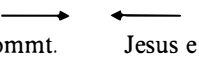
Der Raum

Der Leser weiß aus dem vorher Erzählten, daß Jesus sich in *Galiläa* aufgehalten hat. Mit dieser Geschichte beginnt ein neuer Abschnitt: *Der Weg nach Jerusalem.* Dieser Weg führt durch *Samaria*. Die kurze Begebenheit ist der *erste Schritt* auf dem Weg nach Jerusalem.



Die Zeit

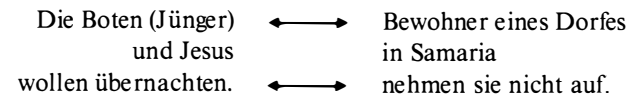
Der Zeitpunkt des Aufbruchs nach Jerusalem ist nicht gleichgültig; es fällt auf, daß von der „Zeit seines Todes" wie von einem selbständig Handelnden gesprochen wird.



Die Zeit hat eine vom Willen Jesu unabhängige Bedeutung. Hinter ihr wird so etwas wie ein „göttlicher Fahrplan" erkennbar, der in Jerusalem sein Ziel erreichen wird. Die „Uhr", nach der sich Jesus richtet, ist der Wille des Vaters.

Die Akteure und ihre Beziehungen

Jesus, seine Boten, die Bewohner eines samaritischen Dorfes und die Jünger Jakobus und Johannes sind die Akteure.
Zu Beginn stehen sie in einer deutlichen Opposition:



Aber das ist die traditionelle Opposition, die in dieser Szene nur den Hinter-

grund abgibt, auf dem die Durchbrechung dieser Opposition erkennbar wird. Die neue Opposition besteht zwischen Jesus und seinen Jüngern Jakobus und Johannes.

Jakobus und Johannes	⟷	Jesus
wollen vernichten.	⟷	will retten.

Jakobus und Johannes entsprechen in ihrer Vorstellung der traditionellen Opposition zwischen Juden und Samaritern. Diese läuft auf Vernichtung hinaus. Daß das Feuer vom Himmel fallen soll, signalisiert, daß Jakobus und Johannes in der Vernichtung dieses samaritischen Dorfes ein Werk *göttlicher Strafgerechtigkeit* sehen. Der Gegensatz zwischen Jesus einerseits und den beiden Jüngern andererseits besteht letztlich also in der Antwort auf die Frage, was die Absicht Gottes mit dem sündigen samaritischen Dorf ist. Jesus durchbricht das traditionelle jüdische Denkmodell, das nach dem *Freund/Feind-Schema* funktioniert. Er kritisiert auch seine Jünger, die dieses Modell verinnerlicht haben. Er verweist auf einen Geist, der dem Geist des Denkens in diesem Freund/Feind-Schema zuwider handelt.

Geist der Vernichtung	⟷	Geist des Menschensohnes Jesus

Die Geschichte erzählt nicht, wie Jakobus und Johannes reagiert haben. Sie ist an dieser Stelle auf den Leser hin offen.

Werte

Ausgangspunkt ist die traditionelle Opposition:

Freundschaft ⟷ Feindschaft

Der Feindschaft zugeordnet ist die Vernichtung. Jesus bringt eine neue Wertorientierung ein bezüglich der Art, wie das traditionelle Freund/Feind-Schema überwunden wird:

traditionell	⟷	*Jesus*
Überwindung durch Vernichtung, Änderung der Ablehnenden		Überwindung durch Rettung, Änderung der Abgelehnten

Erwartungen

Für das Geschick Jesu läßt die Geschichte nichts Gutes ahnen. Nicht nur daß das Dorf ihn ablehnt, auch seine Jünger denken nicht so wie er. Und Jesus ändert seine Jünger nicht einfach, sondern fordert sie zur Änderung auf. Die Geschichte mahnt.

Innerbiblische Beziehungen

a) Im Wort der beiden Jünger wird ausdrücklich ein innerbiblischer Bezug hergestellt, und zwar durch wörtliche Wiedergabe eines Textteils von 2 Kön 1,10-12. Dort erweist sich *Elija* als Gottesmann dadurch, daß er Feuer vom Himmel kommen und dadurch die Soldaten des ihm feindlich gesinnten Königs von Israel vernichten läßt. Diese Geschichte ist in der „Bibel für die Grundschule" nicht enthalten; dafür aber das „Gottesgericht auf dem Karmel" (1 Kön 18: Nr. 74), wo Feuer vom Himmel das Signal für die Tötung der Baalspropheten ist. Wahrscheinlich liegt es für die meisten Bibelleser näher, eine Beziehung zum Gericht Gottes über Sodom und Gomorra (Gen 19,1-28: Nr. 22) herzustellen. Dann fällt sofort auf, daß in der einen Geschichte das Feuer Zeichen des göttlichen Gerichtes ist, in der anderen das Feuer als Gericht gerade nicht dem göttlichen Geist entspricht. Eine Umwandlung des Feuermotivs begegnet in Apg 2: Nr. 169 (Pfingsten).
b) Eine Beziehung besteht auch zur Geschichte vom *Einzug Jesu in Jerusalem* (Lk 19,28-40: Nr. 134). Auch dort schickt Jesus Boten in ein Dorf, dessen Bewohner allerdings freundlicher reagieren als die Samariter in diesem Text.
Der Einleitungssatz verweist auf die Passion:
Auch dort in Jerusalem wird Jesus abgelehnt; Nazaret, das Dorf in Samaria und Jerusalem sind Stationen der Ablehnung Jesu, die ihm schon zu *Beginn seines Lebens* widerfahren ist: In der Herberge war kein Platz für ihn (Lk 2,7: Nr. 104).

Anschlüsse an die Welt des Lesers

Jeder macht die Erfahrung, daß er angefeindet oder abgelehnt wird. Es stellt sich die Frage, wie man mit dem „Gegner" umgeht: aggressiv oder resignativ? Oder gibt es eine fruchtbare Alternative? Muß man nicht auch Ablehnung durchzustehen versuchen? Es kann nicht darum gehen, auf eine „heile Welt" zu warten, in der Feindschaft nicht vorkommt, sondern darum, nach Wegen zu suchen, wie trotz bestehender Gegensätzlichkeiten gemeinsames Leben möglich wird.

Nr. 124 → *S. 145*
Nr. 125 → *S. 150*
Nr. 126 → *S. 132*
Nr. 127 → *S. 151*
Nr. 128 → *S. 153*
Nr. 129 → *S. 157*
Nr. 130 → *S. 133*
Nr. 131 → *S. 162*
Nr. 132 → *S. 136*

Lk 19,1-10 Nr. 133
Jesus kehrt bei dem Oberzöllner Zachäus ein

Naheliegende Verständnisvoraussetzungen

Diese Erzählung schafft eine bewegte Szene, die bei aller Ernsthaftigkeit auch ein belustigendes Element enthält.
Das Geschehen führt zu deutlich voneinander abgehobenen Positionen, die sich in direkter Rede und Gegenrede selbst artikulieren.
Einige Elemente des Textes allerdings lassen sich nicht unmittelbar aus dem Textzusammenhang oder unserer eigenen Alltagswelt erschließen: daß Zachäus „Oberzöllner" ist; daß Jesus bei ihm einkehren „muß"; daß er in ihm einen „Sohn Abrahams" sieht; daß er von der Ankunft des „Menschensohns" spricht.
Die Erzählung setzt offensichtlich einige Kenntnisse biblischer Sozialverhältnisse und Glaubenstraditionen voraus.

Strukturen des Textes

Der Raum: der Wechsel der Schauplätze

Das ganze Ereignis spielt sich in Jericho ab – in der Fortsetzung des Weges, auf dem zuvor die Blindenheilung stattfand (Lk 18,35-43: Nr. 132); aber es gibt hier einen doppelten Schauplatz:

zunächst *in der Enge der Straßen,* durch die Jesus zieht;

dann *im Haus des Zachäus.*

Dieser Ortswechsel ist bedeutungsvoll:
Zuerst ist Jesus im Gedränge der Menschen; in gewissem Sinne für alle da, die ihm begegnen; und doch für niemanden einzelnen, schon gar nicht für einen, der sich gegenüber den vielen Leuten nicht durchsetzen kann. Durch den Einfall des Zachäus erhält die Straßenszene eine „zweite Etage". Das soziale Umfeld Jesu wird damit an einer geringfügigen, aber sichtbaren Stelle auffällig verändert.
Schwerwiegender jedoch ist der Wechsel von der Straße ins Innere des Hauses: damit konzentrieren sich die Blicke aller – auch die des Lesers – auf den, der hier wohnt, und seinen Besucher. Die Öffentlichkeit bildet nur noch die kommentierende Umgebung.

Die Zeit: der herausragende Tag

Zweimal sagt in diesem Text Jesus betont *„heute"*:
Die Erzählung unterstreicht: zwischen gestern und morgen, der zurückliegenden Zeit und der kommenden, ragt dieser Tag in seiner Besonderheit heraus; die

Situation, die hier gegeben ist, läßt sich nicht einfach austauschbar in das einordnen, was sonst noch immer an Auffallendem geschehen sein mag oder noch geschieht.

Die Akteure und ihre Beziehungen

Der Erzähler stellt schon mit den ersten Sätzen *Jesus und Zachäus* nebeneinander und hält sie doch gleichzeitig *in Abstand,* denn zwei ganz verschiedene *Momente* scheinen es zu *verwehren, daß diese beiden einander nahekommen:* Einmal *gehört Zachäus zu den Reichen am Ort;* er ist Unternehmer; in einem Pachtvertrag haben ihm die Römer das Recht zugesprochen, im Warenverkehr Gebühren zu erheben; aber dies tut er noch nicht einmal selbst, sondern läßt andere für sich arbeiten. Das trägt ihm *beim Volk Mißtrauen* ein; aber es bringt ihm auch Wohlstand – doch *Jesu Weg führt zu den Bedürftigen.*
Zum anderen ist Zachäus durch einen lächerlichen Umstand daran gehindert, Jesus auch nur zu sehen: er ist *in der Menge zu klein.*
In einem überraschenden Zusammenspiel überwinden Zachäus und Jesus den Abstand. Am Anfang bewegt den Zöllner vielleicht nicht mehr als Neugierde; am Ende steht das gemeinsame Mahl:

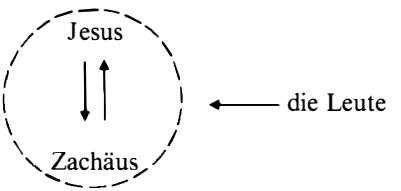
Jesus – die vielen Leute || die soziale Stellung – *Zachäus*

„wollte gerne sehen"

„Komm herunter!"

„nahm freudig auf"

Die Rollen sind dabei eigenartig verteilt: *nicht vom Gastgeber* kommt *die Einladung,* sondern vom *Gast.* (Überraschend und im Zusammenhang der Erzählung unerklärbar spricht dabei Jesus einen einzelnen aus der Menge mit seinem Namen an.) Diese Bevorzugung und Auszeichnung eines Zöllners ruft den Widerstand der übrigen Leute hervor. Der Vorwurf, daß Zachäus ein „Sünder" sei, richtet sich wie auf ihn selbst so auch gegen Jesus, der seine Gemeinschaft sucht.



Beide lassen sich jedoch nicht unmittelbar auf eine Entgegnung ein, sondern reagieren auf je eigene Weise mit einer *Zusage,* die die üblichen Maße sprengt: *Zachäus* gibt aus seinem Vermögen außergewöhnliche Anteile als Almosen für die Armen und als Vergütung für die Geschädigten; *Jesus* erkennt ihn als „Sohn Abrahams" an, d. h. als ein Mitglied des Volkes, dem

sich Gott für immer verbunden hat. Die Geschichte, die mit der Erwählung Abrahams begann, sollte nach der Hoffnung der Juden mit der Ankunft des „Menschensohnes", eines von Gott gesandten Retters, enden. Mit ihm soll die endgültige Gegenwart Gottes offenbar werden. Demnach versichert Jesus dem Zöllner, daß für ihn heute die Geschichte Israels an ihr hoffnungsvolles Ziel gelangt ist. Dabei widerspricht er dem Vorwurf, daß Zachäus „Sünder" sei, nicht, sondern wendet sich ihm gerade als solchem zu. Dies führt in VV. 9 f zu einer eigenartig zwiespältigen Rederichtung: „Da sagte Jesus *zu ihm:* ‚. . . auch *dieser Mann* ist ja ein Sohn Abrahams . . .' " Eigentlich sind die Worte Jesu eine Verkündigung für alle; dennoch richten sie sich im Aufbau dieser Szene nur an den einen Auserwählten, den Oberzöllner.

Werte

Für *„die Leute"* der Erzählung lassen sich die Menschen in zwei Gruppen aufteilen:

„Sünder" ⟷ Nicht-„Sünder", d. h. Gerechte

Zachäus hat dabei (wegen der Unehrlichkeit und Unehrenhaftigkeit seiner Geldgeschäfte) seinen Platz auf der linken Seite.
Jesus plaziert ihn nun nicht etwa auf der Gegenseite, sondern schiebt dieses Wertungsschema beiseite:

Zachäus

im *Vorwurf der Leute:* als „Sünder" verachtenswert, von Gott verworfen, aus der Gemeinschaft ausgeschlossen.	⟷	In der *Zusage Jesu:* als „Sohn Abrahams" angesprochen im Bemühen, „das Verlorene zu suchen und zu retten".

Zachäus seinerseits versucht nicht erst, sich selbst auf die eine oder andere Weise zu bewerten. Er richtet seinen Blick dorthin, wo für ihn eindeutig das Gute liegt: auf die *Unterstützung der Armen und* (von ihm) *Geschädigten.*

Zachäus ⟶ tätige Hinwendung zu den anderen

So überwindet Zachäus mit seinem Handeln die Grenzen, die ihn in seiner Position als Zöllner zuvor bedrückt haben.

Erwartungen: Die notwendige Einkehr

Was die Umgebung Jesu als ein ärgerliches Verhalten empfindet, ist für diesen selbst eine Notwendigkeit: er *„muß"* den Zöllner zu Hause besuchen und an seinem Tisch zu Gast sein. Jesus kann nicht nur – wie es eingangs von Zachäus heißt – sagen, daß er ihn „gerne sehen wollte". Was er hier tut, ist nicht in sein

Belieben gestellt. Die Einkehr bei dem Verachteten ist für Jesus nicht eine gelegentliche und zufällige Episode, sondern ein unverzichtbares Stück der ihm auferlegten Geschichte.

Innerbiblische Beziehungen

1. Am nächsten liegt der Blick zurück auf die *Berufung Levis* (Lk 5,27-32: Nr. 112). Zwar sind deutlich erzählerische und theologische Unterschiede gegeben (Zachäus wird nicht wie Levi zur Nachfolge aufgefordert); doch sind auch Gemeinsamkeiten leicht erkennbar: in beiden Fällen sucht Jesus die Gemeinschaft mit einem Zöllner, wird diese Zuwendung in einem Gastmahl bekundet, nehmen viele daran Anstoß, verkündet Jesus abschließend die Grundrichtung seines Wirkens.
Bezeichnenderweise steht die eine Zöllnererwählung ziemlich am Anfang des öffentlichen Auftretens Jesu, die andere vor seinem Einzug in Jerusalem. So umgreifen sie einen wesentlichen Teil seines Wirkens.
2. Jesus greift auf Worte zurück, mit denen sich Ez 34,16 Gott selbst als der *gute Hirt* vorstellt: „Die verirrten Tiere will ich suchen, die vertriebenen zurückbringen, die verletzten verbinden, die schwachen kräftigen. . . " Damit wird auch eine Beziehung zu Joh 10,11-18 (Nr. 161) nahegelegt.
3. Jesus selbst verweist gegenüber Zachäus auf die *Geschichte Abrahams*. Dort verheißt Jahwe: „Dein Gott will ich sein und der Gott deiner Nachkommen" (Gen 17,7: Nr. 19). So schlägt unsere Erzählung einen großen Bogen von der Zeit der Patriarchen bis zur Ankunft des „Menschensohns" im Haus des Zachäus.

Anschlüsse an die Welt des Lesers

Neugierde und Überraschung, Freude und überfließender Dank, aber auch Neid und Mißgunst bestimmen diesen Text. Wer darauf seinen Blick richtet, liest die Erzählung schon im Licht seiner eigenen Erfahrungen, auch wenn sie darüber hinaus selbstverständlich eine besondere und einmalige Jesus-Geschichte ist.
Jesus hält dem „Sünder" nicht seine Taten vor, sondern bietet ihm seine *Freundlichkeit* und *Gemeinschaft* an. Damit weist er den Christen den Weg, den sie wählen sollten, wenn sie sich um das schlechte oder minder gute Leben anderer kümmern.
Der Zöllner seinerseits macht deutlich, daß *Umkehr* sich *nicht nur* in der religiösen *Innerlichkeit* des einzelnen vollziehen kann, sondern sich in der *Sorge für andere ausdrücken muß*. Im biblischen Sinn heißt dies vor allem: vom eigenen Hab und Gut denen zu geben, die bedürftiger sind.

Mk 10,13-16 Nr. 152
Jesus segnet die Kinder

Die Überschrift der „Bibel für die Grundschule" trifft diesen Text nur teilweise; denn in seinem Mittelpunkt steht nicht die Zuwendung Jesu zu den Kindern, sondern die *Jüngerbelehrung.* Zentrales Thema Jesu ist hier wie auch sonst das „Reich Gottes".
Nach den *Vorstellungen der Jünger* hat dies mit der *Kinderwelt* nichts zu tun. Wenn es nach ihnen ginge, könnte man etwa folgenden Gegensatz auflisten:

„Reich Gottes"	⟷	*Kinder*
königlich		abhängig
herrschaftlich		hilflos
überlegen		schwach
machtvoll		unwissend
stark		unfertig
groß		klein
siegreich		...
...		

Diesen Gegensatz läßt Jesus nicht bestehen, sondern spricht das „Reich Gottes" gerade nur dem zu, der noch sein kann, „als wäre er ein Kind". Um dies zu begreifen, ist es notwendig, die Liste noch etwas zu erweitern und das einzutragen, was das Kind in Jesu Augen derart auszeichnen soll. Dabei wäre es unrealistisch und unbiblisch, wollte man die Vorzüge des Kindes etwa in Güte, Gehorsam, Friedsamkeit, Unschuld o. ä. sehen. Dies würde nur zur Verniedlichung der Szene beitragen und ihren Ernst verfehlen. Der Absicht Jesu entspricht anderes: Kinder sind sich gewöhnlich *ihrer eigenen Abhängigkeit bewußt* und *suchen Geborgenheit;* sie sind schnell *zum Vertrauen bereit,* wenn ihnen jemand liebevoll begegnet; sie *lassen sich gern beschenken* und *zeigen ihre Freude.*
Deutlich wird in dieser Sicht auch, daß das „Reich Gottes" nicht einfach den „Himmel" meint, in den man – nach heutiger religiöser Umgangssprache – wohl auch „hineinkommt", den man aber nicht „annehmen" kann. *„Reich Gottes"* muß demnach etwas sein, das den Menschen hier in ihrem Leben schon angeboten wird: *eine Gemeinschaft, der nichts gefährlich werden kann, selbst nicht der Tod; die alle Angst und Trauer überwindet und macht, daß die Menschen sich freuen können.*
Die Kinder sind für Jesus der Anlaß, die Erwachsenen zu belehren; aber er wendet sich ihnen auch um ihrer selbst willen zu. Die Angst vor religiösem Kitsch dürfte bei uns das Bild des letzten Satzes (V. 16) nicht verdrängen: Die Geste, mit der Jesus die Kinder in den Arm nimmt und ihnen seine Hand auflegt, ist selbst schon – wie an anderer Stelle die Wunder und das gemeinsame Essen – ein zeichenhafter Ausdruck für „Reich Gottes".

Mt 6,7-13 Nr. 153
Jesus lehrt die Jünger beten

Naheliegende Verständnisvoraussetzungen

Das von Jesus gelehrte Gebet ist sicher der unter Christen bekannteste Text der Bibel. Allerdings ist die gewohnte Fassung des „Vaterunsers" eine andere als die der „Einheitsübersetzung", an die sich die „Bibel für die Grundschule" hält. Die Abweichungen erleichtern es, den gesamten Text nicht in der gewohnten Routine zu sehen.
Doch trotz der Übersetzungsdifferenzen könnte dieses Gebet immer noch als ein von Jesus her bereits fest gefügter und verbindlicher Text erscheinen. Es lohnt sich in diesem Fall deshalb, auch auf die Fassung bei Lk 11,2-4 zu schauen, um zu erkennen, daß an der Ausformulierung dieses Gebets auch die Kirche beteiligt war, die Jesu Worte in ihren Gottesdiensten aufgriff und ihnen damit erst allmählich die gewohnte einheitliche sprachliche Gestalt gab.
Verbreitet ist die nach dem Wortlaut naheliegende Vorstellung, daß dieses Gebet in seinem ersten Teil von der alles umgreifenden Wirklichkeit Gottes, im zweiten Teil dagegen von dem alltäglichen Leben des Menschen spricht. Es wird zu prüfen sein, inwieweit diese Unterscheidung zutrifft und in welcher Beziehung diese beiden Abschnitte zueinander stehen.

Strukturen des Textes
1. *Die lehrhafte Einleitung*

Sowohl bei Matthäus wie bei Lukas steht das Beten, das Jesus lehrt, im Vergleich zum Beten anderer. Bei Lukas erinnert einer der Jünger daran, daß Johannes der Täufer seine Jünger beten gelehrt habe, und erwartet von Jesus dasselbe. Bei Matthäus lehrt Jesus aus eigenem Antrieb und zieht dabei den Vergleich zu den heidnischen Gebetsgewohnheiten. Es geht ihm hier freilich nicht um die bloße kulturelle Unterscheidung, sondern um die Abwehr einer naheliegenden falschen Einstellung.
Wenn man den von Jesus angesprochenen Gegensatz vervollständigt, stellt er sich folgendermaßen dar:

Heiden	⟷	*Christen*
plappern		(sollen wissen, daß sie schon mit wenigen Worten erhört werden)
(ihre Götter müssen erst informiert und überredet werden)		ihr Vater weiß, was sie brauchen, ehe sie überhaupt bitten

Wenn aber das Gebet nicht mehr die Aufgabe haben kann, Gott auf die Beter aufmerksam zu machen und ihn zu unterrichten, dann besteht sein Sinn darin, daß die Menschen sich selbst ihrer eigenen Bedürftigkeit bewußt werden und sich dabei Gott zuwenden.

2. *Das Gebet „Unser Vater"*

Die Kommunikationsbeziehung

1. Die Gemeinschaft der Beter (Adressanten)
An keiner Stelle dieses Textes gibt Jesus die Gelegenheit, „ich" zu sagen. Der Beter sieht sich immer, auch wenn er dieses Gebet für sich allein sprechen sollte, in eine Gemeinschaft hineingestellt. Der christliche Ort der Gottesbegegnung ist nicht primär das eigene persönliche Gemüt oder Gewissen, sondern die Gemeinde.
2. Die Richtung zum „Vater im Himmel" (Adressat)
Die Anrede, die am Anfang steht, könnte in der Abfolge des Textes bis zu seinem Ende immer wieder stehen. Unverwandt hält der Beter die einmal gewählte Richtung bei.
Die Anrede *„Vater"* läßt die familiäre Nähe erwarten (in der aramäischen Sprache Jesu noch deutlicher, denn er gebrauchte das kindlich vertraute Wort „Abba"). Durch die Eröffnung des Gebets geben damit die Beter auch ihr Selbstverständnis zu erkennen:

Du, unser *Vater* —— wir, deine *Kinder*

Aber die Ortsangabe *„im Himmel"* betont zugleich wieder die Distanz. Das Gebet weist über diese Welt hinaus. Alles, was erbeten wird, wird damit von „oben" erwartet, d. h. nicht aus dem Raum, der dem Menschen verfügbar ist. (Bei Lukas ist dieses distanzierende Element der jüdischen Gebetsgewohnheit nicht aufgegriffen.)

Die Gestalt des Gebets: eine eindringliche Reihe

Das Gebet, das Jesus lehrt, stellt einfach eine Mehrzahl von Bitten nebeneinander. Einige füllen im Schriftbild noch nicht einmal eine Zeile. (Wenn für andere im Druck der „Bibel für die Grundschule" zwei Zeilen gewählt werden, dann nur um des Sprachrhythmus willen). Es ist sicher eine Aufgabe im Unterricht der Primarstufe, erst einmal deutlich die einzelnen Glieder dieser Gebetskette voneinander abzuheben.
Nirgends deutet etwas darauf hin, daß innerhalb der Reihe einige Bitten wichtiger seien als andere. Eine Abstufung der Dringlichkeit oder eine Rangordnung der Werte ist nicht erkennbar. An keiner Stelle sind wir berechtigt, „vor allem aber" hinzuzusagen; nötig scheint gleichermaßen das eine wie das andere.

Eine solche Textgestalt ist bei unseren alltäglichen Mitteilungsgelegenheiten unüblich. Im Gebet Jesu umreißen die Beter mit knappen Strichen nachdrücklich ihre Situation und ihre Bedürfnisse. Dabei brauchen sie weder eine Einleitung (außer der Anrede) noch einen besonderen Schluß. (Im Gottesdienst wird heute häufig ein feierlicher Lobpreis Gottes angefügt. Dies geschieht im Anschluß an die liturgische Praxis schon der ersten christlichen Jahrhunderte.)
Eine derartige Aneinanderreihung von Bitten ist zwar grundsätzlich immer für eine Erweiterung offen (dies verdeutlicht gerade der Vergleich mit dem Lukas-Text, der nur fünf Bitten kennt); aber Jesus geht es ja darum, nicht „viele Worte" zu machen. Schon deshalb verbietet sich eine litaneiartige Fortsetzung.

Die angesprochene Sache

Die Handlungen Gottes und der Menschen

Zwar richtet sich das Gebet insgesamt an Gott; aber es ist nicht immer ausdrücklich und deutlich gesagt, ob das, was erbeten wird, von ihm selbst getan werden soll. Eindeutig ist etwa „Gib uns heute das Brot. . . "; aber nicht gleichermaßen „Dein Name werde geheiligt", denn diese Formulierung läßt offen, wer Gottes Namen heiligen soll: die Menschen oder Gott selbst – das eine muß das andere freilich nicht ausschließen.
Es fällt auf, daß die drei ersten Bitten insgesamt (im Unterschied zu den nachfolgenden) in einer zurückhaltenden Weise formuliert sind und nicht etwa sagen: Heilige du deinen Namen, offenbare du dein Reich, setze du deinen Willen durch. Es war eine verbreitete jüdische Sprachgewohnheit, von Gott nicht so unmittelbar zu reden. Jesus schließt sich dieser sprachlichen Ehrfurchtshaltung an. Demnach ist hier primär Gott derjenige, dessen Handeln erbeten wird. In zweiter Linie erst kann man dann auch sagen, daß sich das Gebet auf das Tun der Menschen richtet, die Gottes offenbare Gegenwart anerkennen und seinen Willen erfüllen sollen.
Allein an einer Stelle im ganzen Gebiet ist deutlich das menschliche Handeln angesprochen: in der Bitte um den Nachlaß der Schulden. Hier verweisen die Beter auf sich selbst und betonen damit, daß das, was sie von Gott erwarten, nach Kräften auch von ihnen getan werden muß. Alle übrigen Bitten sehen von einer solchen Parallelisierung des göttlichen und des menschlichen Handelns ab.

Der Raum: Der Zusammenschluß von Himmel und Erde

Im Sinne Jesu sollen sich die Beter nicht nur zum „Himmel" wenden, um von dort her *Hilfe für sich* zu erbitten, sondern sich *für das Geschick der gesamten Welt* einzusetzen, damit uneingeschränkt „wie im Himmel, so auf der Erde" das sich durchsetze, was Gott wohlgefällt. Die Perspektive, die hier den Betern vorgegeben wird, läßt sich nicht mehr erweitern.

Wer sich derart umfassend auf die Zukunft der Welt richtet, spricht von Endzeit und endgültiger Wirklichkeit. Das Gebet Jesu hat eschatologischen Charakter. Daß Gottes „Name geheiligt" wird und sein „Reich" gegenwärtig ist, wird sich gerade darin zeigen, daß die ganze Welt – ohne Grenzen – von einem Willen zusammengehalten wird. Die ersten drei Bitten richten sich demnach letztlich auf ein und dasselbe Ziel. (Die „Bibel für die Grundschule" drückt diese Zusammengehörigkeit auch durch die Satzzeichen aus).
Unmittelbar sprechen die drei ersten Bitten nur von *Gottes Wirklichkeit:* dreimal steht – an der gleichen hervorgehobenen Stelle des Satzes – das Possessivpronomen *„dein"*. Von den Betern ist dabei (in der Wortwahl) nicht die Rede. Es heißt nicht etwa: „wie in deinem Himmel, so auf unserer Erde": beides sind Räume, in denen sich Gottes Wille verwirklichen soll.
Ganz anders ist dies in der zweiten Hälfte des Gebets: fünfmal stehen hier die Personal- bzw. Possessivpronomen *„uns/unser"*. Hier kommt (wiederum der Wortwahl nach) nur *des Menschen Wirklichkeit* zur Sprache.
Dennoch wäre es falsch, diese beiden Teile so auseinanderzunehmen, daß man meinte, die beiden Abschnitte sprächen von völlig Verschiedenem. Schließlich erbitten ja die Beter *alles* für *sich*; und *Gott* soll *alles* bewirken. Beide Teile des Gebets sprechen demnach nur unter verschiedenen Aspekten *die eine Wirklichkeit Gottes und der Menschen* an:

dein Reich ⟶ *unser Reich*
dein Wille ⟶ *unser Wille*

Die Zeit: Endgültige Zukunft und alltägliche Gegenwart

Das Gebet trägt in sich eine *zeitliche Spannung:* An einer Stelle erbittet es eine Gabe ausdrücklich für *„heute"*; zugleich richtet sich hier der Blick der Beter auf das *jeden Tag* erfahrbare Bedürfnis, etwas zum Essen zu haben. Andere Bitten dagegen (für uns zunächst am deutlichsten die ersten drei) überschreiten das alltägliche Leben und blicken auf eine *Zukunft*, in der die Welt nach Gottes Willen eine neue Gestalt annehmen wird.
Sieht man auf diese Weise in unserem Gebet *zwei verschiedene Perspektiven*, realisiert, so kann man sagen: die Christen dürfen zweierlei vor Gott ernst nehmen, *die endgültige Gemeinschaft Gottes,* aber auch das, was ihnen für ihren *gegenwärtigen Lebensbestand jederzeit* nötig scheint. Zur Bitte um das Brot tritt dann in gleichem Sinn die Bitte um die Vergebung der Verfehlungen, die *jeder Tag* mit sich bringen kann, und um die Behütung vor Situationen, die uns *immer wieder* das schlechte Handeln nahelegen. Dieses Verständnis liegt dem Gebet offensichtlich dann zugrunde, wenn die vierte Vater-unser-Bitte (in Anlehnung an den Text von Lk 11,3) heißt: „unser *tägliches* Brot gib uns heute". Die vorliegende Fassung läßt jedoch die Frage zu, ob der erste und der zweite Teil des Gebets nicht noch in einer engeren Beziehung zueinander gesehen werden können.

Die Bitten, die uns schnell *alltägliche* Bedürfnisse des menschlichen Lebens nahelegen, lassen sich zugleich in die *endzeitlichen* Erwartungen einbeziehen. So bedeutet Durchsetzung der Herrschaft Gottes, daß jede jetzt noch wirksame *Macht des Bösen gebrochen* wird. (Der Text läßt hier offen, ob die Beter an „das Böse" oder „den Bösen", d. h. den Satan, denken sollen.) Die endgültige Rettung geschieht freilich auf dem Hintergrund der *äußersten Prüfung.* Gott hält Ausschau nach denen, die sich bewähren (und bringt sie in diesem Sinne in „*Versuchung*"). Auch die *Vergebung der „Schulden"* (bildhaft formuliert nach finanziellen Belastungen; bei Lk 11,4: „Sünden") gehört selbstverständlich zur Herstellung der hoffnungsvoll erwarteten unbeschädigten Gemeinschaft Gottes und der Menschen. Schließlich läßt sogar die Bitte um *das Brot* an mehr denken als nur an die alltägliche und unablässig wiederkehrende Sorge um den Lebensunterhalt. Auch „das Brot, das wir brauchen" gehört zu den für die Vollendung der Welt verheißenen Gaben (siehe die Erläuterungen zur Brotvermehrung Lk 9,11-17: Nr. 121). In dieser Sicht ist das Vaterunser durchgehend eine dringliche Bitte darum, daß Gott jetzt die ersehnte Erfüllung aller Hoffnungen herbeiführe.

Allerdings zwingt uns der Text nicht dazu, ihn ausschließlich nach dieser äußersten eschatologischen Zuspitzung zu verstehen. Auch wenn die Erwartungen über die gegenwärtige Situation mit ihren unmittelbar naheliegenden Bedürfnissen hinausgehen, so können diese doch immer in das Gebet mit eingebracht werden. Brot zu haben, Vergebung zu erfahren und gegenüber dem Bösen ungefährdet zu sein ist dann jeweils „heute" auch ein erbetenes und dankbar erfahrenes Geschenk.

Werte und Erwartungen

– *Wunschwelt und Wirklichkeit*

Das Vaterunser ist durchweg ein Bittgebet. An keiner Stelle kommt es unmittelbar zur Aussage eines bestehenden Sachverhalts; es teilt nur mit, was nach den Erwartungen der Beter sein *sollte.* Doch indirekt geben diese damit auch Aufschluß über ihre Wirklichkeit. Wer derart bittet, spricht aus der Entbehrung. Er sagt, was ihm fehlt oder wovon er wenigstens nicht genug hat. Eine Bitte, gar eine solche Reihe von Bitten läßt erkennen, wo jemand mit seiner Lage unzufrieden ist. Wenn Jesus so zu beten lehrt, teilt er demnach mit, in welcher Hinsicht die Menschen sich nicht zufrieden geben dürfen: daß es in ihrer Welt Hunger gibt und belastende Schuld; daß niemand sich sicher sein kann, trotz all seines guten Willens nicht dennoch das Böse zu tun; daß Gott nicht für alle offenbar und allem Unheil überlegen in dieser Welt wirksam ist.

So kann man *das Bittgebet in einer Reihe von Aussagen umformulieren*:

dein Name werde geheiligt	–	dein Name ist noch nicht (genügend) geheiligt
dein Reich komme	–	dein Reich ist noch nicht (genügend) da
dein Wille geschehe	–	dein Wille hat sich noch nicht (genügend) durchgesetzt
gib uns heute das Brot, das wir brauchen	–	noch nicht alle haben heute das Brot, das sie brauchen
vergib uns unsere Schuld	–	wir sind noch von Schuld bedrückt
führe uns nicht in Versuchung, sondern erlöse uns von dem Bösen.	–	wir befürchten noch, daß du uns ernsthaft prüfen könntest, denn wir sehen, daß das Böse in unserer Welt immer noch mächtig ist.

– *Die unheilvolle Möglichkeit*

Nur an einer Stelle sagt unser Text, was „*nicht*" sein soll. Auch wenn von dieser Bitte bisher schon die Rede war, soll doch diese Negation noch einmal hervorgehoben werden. Leicht ließen sich ja auch zu den anderen Bitten ähnliche Verneinungen bilden (etwa: gib uns heute das nötige Brot und laß uns nicht hungern). Wenn der Text aber darauf weithin verzichtet, erhält die eine Ausnahme besonderes Gewicht. An dieser Stelle kommt die beängstigende Möglichkeit ausdrücklich zur Sprache. Die Gefährdung erscheint um so belastender, als man es für möglich hält, daß sie von Gott selbst ausgeht. Die Beter rechnen damit, daß sie überfordert werden könnten. Von daher erhält die folgende Bitte um Rettung ihre Eindringlichkeit.

Innerbiblische Beziehungen

Jede Bitte des Gebets enthält einen oder mehrere Begriffe, zu denen in bibeltheologischen Lexika umfangreiche traditionsgeschichtliche Ausführungen zu finden sind. Ihnen kann hier nicht im einzelnen nachgegangen werden. Es sei nur auf einige Beziehungen aufmerksam gemacht, die für die Einordnung des ganzen Textes bedeutsam sind.

a) Das Gebet greift das Stichwort auf, auf das sich letztlich die gesamte Verkündigung Jesu bezieht: *Reich Gottes.* Halten wir uns nur an dieses Wort, legt sich uns zunächst vor allem die räumliche Vorstellung eines Herrschaftsgebiets nahe. Aber im Gebet Jesu heißt es von diesem „Reich", daß es „kommt". Offensichtlich ist es demnach eine geschichtsmächtige Größe. Das zugrunde liegende griechische Wort wird deshalb auch oft mit „Königsherrschaft" übersetzt.

Die Erwartung dieser offenbaren Herrschaft Gottes über die Welt war den Zuhörern Jesu aus dem Glauben ihres Volkes bekannt. So sehr sie jetzt auch in ihrer Welt bedrückende Uneinigkeit, Unfreiheit und Not erfuhren, sie rechneten dennoch damit, daß Gott einst machtvoll Friede und Gerechtigkeit durchsetze (vgl. etwa die Erwartung eines von Gott ermächtigten Königs nach Jes – Nr. 98 – und Ps 72: Nr. 99). Jesus brachte damit nicht völlig Neues zur Sprache; aber er sagte das schon von der Vergangenheit her Erwartete für seine Gegenwart an: „Die Zeit ist erfüllt, das Reich Gottes ist nahe. Kehrt um und glaubt an das Evangelium!" (Mk 1,15) Wie zentral dieses Thema „Reich Gottes" in der Predigt Jesu stand, verdeutlichen darüber hinaus vor allem zahlreiche Gleichnisse (z. B. Lk 14,15-24: Nr. 127).

Wer das von Jesus gelehrte Gebet übernimmt, bejaht damit seine Verkündigung. Zugleich stellt er sich aber auch in die alte Hoffnungsgeschichte des Volkes Israel.

b) Das Vaterunser steht bei Matthäus im Zusammenhang der *Bergpredigt.* In ihr gibt Jesus dem Volk Gottes – wie einst Moses am Berg Sinai – seine grundlegende Lebensordnung. Schon in den Versen, mit denen Matthäus diese Textgruppe eröffnet, deutete er an, welches autoritative Gewicht ihr zukommt: „Als Jesus die vielen Menschen sah, stieg er auf einen Berg. Er setzte sich und seine Jünger traten zu ihm. Dann begann er zu reden und lehrte sie:. . . " (5,1 f – Die Überschrift der „Bibel für die Grundschule" zu Nr. 153, die nur von den „Jüngern" als Adressaten Jesu spricht, ist demnach nur teilweise richtig). Das Vaterunser hat nach Matthäus seinen Ort bei den zentralen Verheißungen und Forderungen Jesu, mit denen er seine Zuhörer über ihre gegenwärtige Welt hinausruft und sie auf die Bedingungen des anstehenden Gottesreiches verweist. In diesem Rahmen ist das Gebet für die christliche Gemeinschaft noch verstärkt ein verbindlicher Text.

Gott verlangt im Dekalog (auch in der Tora insgesamt) von Israel die Erfüllung seines Willens. Die Christen erbitten hier, daß Gott selbst diese Erfüllung bewirke.

c) Wenn man das Vaterunser das „Gebet Jesu" nennt, muß man sich bewußt sein, daß es nicht in allem *Jesu eigenes Beten* wiedergibt. Er leitet es mit den Worten ein: „So sollt *ihr* beten." Wohl wendet sich in den neutestamentlichen Texten auch Jesus selbst zu Gott als seinem „Vater", wie er ihn seinen Zuhörern verkündigt; aber an keiner Stelle faßt er „*mein Vater*" und „*euer Vater*" zu dem gemeinsamen „unser Vater" zusammen. Bei all seiner Verbundenheit mit den Menschen, drückt sich darin sein besonders Gottesverhältnis aus.

Jesus lehrt um die *Vergebung der Schuld* beten. Aber nirgends in den biblischen Zeugnissen übernimmt Jesus für sich selbst diese Bitte. Die Solidarität, in der er sich auf den Bußruf des Johannes einläßt und sich der Umkehrtaufe unterzieht (Lk 3,21-23: Nr. 107), führt Jesus doch nie zum Bekenntnis eigener Schuld vor Gott.

Die intensivste Verbindung von Jesu eigenem Beten zu dem, was er andere gelehrt hat, finden wir in der Passionsgeschichte. In der angstvollen Nacht seiner

Verhaftung teilt er sich im Garten Getsemani Gott so mit, wie er es in seiner Unterweisung vorgab:

„Unser Vater im Himmel,
dein Wille geschehe
wie im Himmel, so auf der Erde."

„Vater,
nicht mein, sondern *dein Wille* geschehe!" (Lk 22,42: Nr. 138)

Damit stellen sich die Beter des Vaterunsers an diesem Punkt in die Nachfolge Jesu.

Anschlüsse an die Welt des Lesers

Man könnte zunächst sagen, daß jemand entweder dieses Gebet für sich anerkennt – dann umgreift es schon seine ganze Welt und sein ganzes Leben – oder es nicht nachzuvollziehen vermag – dann bleibt es für ihn ein bloßes religionsgeschichtliches Zeugnis; in beiden Fällen erübrigt es sich anscheinend, eigens danach zu fragen, wie sich dieser Text zu unserer heutigen Lebenswelt verhält. Das Urteil wird jedoch letztlich etwas differenzierter ausfallen müssen. *Einiges* von dem, was hier angesprochen wird, *liegt jedermann unter uns sehr nahe* – auch denen, die es vielleicht nicht in ein Gebet hineinnehmen; anderes *dagegen setzt* schon *die geistige Teilhabe an der christlichen Gemeinde*, ihrer Sprache und ihren Vorstellungen, *voraus*.

Am einleuchtendsten ist sicher die *Sorge um den Lebensunterhalt,* wie sie sich in der Brotbitte ausdrückt. Hier berührt das Gebet ein fundamentales und unumgängliches vitales Bedürfnis. Die Rede von *Schuld und Bösem* dagegen setzt Wertungen und Deutungen voraus, die nicht mehr von allen geteilt werden. Hier ist es nötig, daß man den einzelnen Meschen verantwortlich in eine Ordnung gestellt sieht, über die er nicht verfügt und der gegenüber er zu schwerwiegenden Verfehlungen kommen kann. Aber auch diese Annahmen finden außerhalb des spezifisch kirchlich geprägten Selbstverständnisses noch weitgehend Zustimmung.

Befremdlich kann es dagegen für viele Menschen sein, daß man – etwa angesichts der Hungersnöte unserer Zeit – gerade *von Gott her Hilfe* erwartet. Hier sind doch uns selbst wirtschaftliche und soziale Aufgaben gestellt. Wenn die Hinwendung zu Gott die eigene Initiative der Christen verminderte, wäre dieses Gebet mit Recht ein Ärgernis. Es hängt also Entscheidendes davon ab, in welchem Handlungszusammenhang es verwendet wird.

Schwierigkeiten können darüber hinaus die Bitten bereiten, die eine *theologisch gehaltvolle, aber erfahrungsferne Sprache* führen. Jesus griff selbst zu Gleichnissen, um auszulegen, was „*Reich Gottes*" heißt. Aber das Haupthindernis liegt noch nicht einmal bei der geringeren Anschaulichkeit der Wörter, sondern bei der in ihnen enthaltenen Zuversicht. Daß sich Menschen nach friedvoller und gerechter Gemeinschaft sehnen, liegt nahe, und wir können leicht Erfahrungen

zusammenstellen, die dies belegen. Doch das Gebet Jesu weist über alle vorläufigen, begrenzten und bescheidenen Wünsche der Menschen hinaus auf die endgültig zufriedenstellende Wirklichkeit. Diese Perspektive werden nur diejenigen übernehmen können, die ihre Welt und ihr Leben wie dieser Text in christlichem Glauben verstehen.

Aber auch dann bleibt für uns noch die Spannung, daß selbst die christliche Gemeinde nicht mehr derart drängend wie dieses Gebet auf den *nahen und offenbaren Anbruch der uneingeschränkten Herrschaft Gottes* ausgerichtet ist. Wir sehen unserer Welt die endgültige Erfüllung aller Hoffnungen ferngerückt. Aber gerade dann hat das Gebet Jesu die Aufgabe, uns an die so angesagte Zukunft zu erinnern – um der Gegenwart willen, die uns nicht zufriedenstellen darf.

Die Erzählungen von den Wundern Jesu

Die Welt der Wundererzählungen

Jedes der folgenden Wunder hat seinen eigenen Schauplatz und seine besondere Umgebung. Die Beteiligten, ihre Beziehungen, ihre Betroffenheit und ihre Erwartungen wechseln. Und dennoch kann man in dem, was die Texte jeweils erzählerisch aufbauen (in ihrer kleinen „Welt"), Gemeinsames erkennen:

Raum und Zeit

Die Dimensionen, die uns hier eröffnet werden, sind zunächst die, in denen Menschen unmittelbar miteinander – und mit Jesus – umgehen. Die Szenen sind räumlich leicht überschaubar. Wenn sich nicht gerade das ganze Ereignis an ein und demselben Ort abspielt, dann werden wir als Leser nur kurze Wegstrecken geführt. Alles liegt nahe beieinander.
Ähnlich begrenzt ist die zeitliche Dauer. Der äußerlich auffällige Ereignisablauf ist, in Minuten und Stunden gemessen, kurz und flüchtig. Von niemandem wird große Geduld abverlangt. Man muß nicht lange ausharren, um zu sehen, „was daraus wird". Keine der Erzählungen berührt oder überschreitet gar die Grenzen eines ganzen Tages.
Freilich sind diese engen Dimensionen nicht völlig geschlossen. Der Leser kann seinen Blick nicht ausschließlich auf diesen Raum beschränken. Das Ereignis läßt gelegentlich Voraussetzungen und Konsequenzen erkennen, die über die episodisch begrenzte Situation hinausweisen. Aber dies geschieht dann nicht mehr in der erzählerischen Konkretheit und Deutlichkeit. Die äußerlichen Maße des Geschehens sind, wenn man auf ihre räumliche und zeitliche Erstrekkung schaut, durchweg bescheiden und nicht pompös.

Die Akteure und ihre Beziehungen

Unumgänglich steht *derjenige, der rettend hilft, demjenigen, dem geholfen wird,* dominierend gegenüber. Aber keine der Erzählungen beschränkt ihre Perspektive auf eine solche Zweierbeziehung. Das Ereignis ist immer in ein *größeres soziales Feld* eingelassen, in dem sich Menschen nicht nur – bittend und dankend – *zu* Jesus hinwenden, sondern auch *über* ihn reden können. Es gibt in unseren Texten die *Möglichkeit staunender oder abwehrender Distanz*. Meistens ge-

schieht das Wunder in der *Öffentlichkeit* und kann von großer Menge wahrgenommen werden; gelegentlich (wie bei der Stillung des Seesturms) wird die Machttat auch nur von den Jüngern erfahren, die dann – betroffen von der Überlegenheit ihres Herrn – untereinander über ihn sprechen.
Die Beziehung von „ich" und „du" schließt die Beteiligten zusammen; wo man aber auch in der dritten Person „er" sagen kann, bleibt ein Stück Eigenständigkeit. Hier ist man selbst in der begeisterten Bewunderung nicht total eingenommen; man sieht die Sache von außen her. Die naheliegende Übermacht des wundertätigen Akteurs erhält auf diese Weise in seiner Umgebung ein Gegengewicht.
Aber noch in anderer Hinsicht steht nicht einfach Jesus im Zentrum der Wundererzählungen. Die unmittelbare *Initiative*, die das Geschehen einleitet, geht nicht von ihm aus, sondern von denen, die Hilfe suchen. Sie treten mit ihren Erwartungen und Bitten an ihn heran. Damit ist er durchweg in der Handlungsrolle eines Reagierenden. Auch in dieser Hinsicht zeigt sich also, daß die Wundererzählungen nicht zu einfach nur als Jesus-Geschichten gelesen werden dürfen.
Unübersehbar ist dabei freilich, daß alle Positionen des Rollengefüges variabel besetzt werden können außer der entscheidenden Position des Helfers. Er allein bleibt im Nebeneinander unserer verschiedenen Texte konstant. Die Akteure um ihn her sind erzählerisch austauschbar.
Eine Gruppe von Widersachern, gegen die sich Jesus in den Wundererzählungen der Evangelien gelegentlich stellt, ist in der „Bibel für die Grundschule" verständlicherweise ausgelassen (doch sei sie hier wenigstens kurz erwähnt, damit man die umfassendere Welt dieser Geschichten und die engere schulische Auswahl in ihrem Verhältnis zueinander sehe): Hinter dem gestörten und beschädigten Leben, das Jesus heilt, stehen im dramatischen Aufbau der Texte hie und da *Dämonen*. Auf diese Weise wird das Übel personifiziert; es kann seinen Widerstand und seine Ohnmacht in Rede und Gegenrede ausdrücken; Jesus steht ihm mit machtvoll drohendem Wort gegenüber (vgl. Lk 4,41; 8,26-39). Wie eng diese Konfrontation mit den biblischen Vorstellungen vom öffentlichen Wirken Jesu verbunden sind, zeigt sich daran, daß in seinem ständigen Gefolge Frauen waren, die er „von bösen Geistern geheilt" hat (Lk 8,2). – Daß in der Welt dieser Texte Dämonen zum selbstverständlichen Bestand der Akteure gehören können, sagt freilich noch nichts darüber aus, in welcher Umgebung wir uns heute sehen sollen.

Werte: Der Widerstreit von Gutem und Üblem

Grundlegend und offensichtlich sind die Wundererzählungen geprägt durch die Polarität von Unheil und Heil, Not und Rettung. Es geht in ihnen nicht etwa darum, vom Guten zum Besseren zu kommen, sondern von der einen Seite auf die andere. Was dunkel war, soll hell werden. Damit ist die Situation von vornherein besonders dramatisiert.

Zumeist stehen elementare Lebenswerte auf dem Spiel: daß man nicht auf dem Krankenlager liege; daß man sich seiner Glieder und Sinnesorgane naturgemäß bedienen könne; daß man nicht Hunger leide; schließlich, daß man nicht dem Tod ausgeliefert sei. Dies sind unmittelbar *vitale* Bedürfnisse (anders als in der Verlegenheitssituation der Hochzeit zu Kana). Aber man kann sie nicht unterscheidend und systematisierend von *religiösen, sittlichen, sozialen* o. ä. Wertungen und Strebungen abheben. Die Integrität des physischen Lebens ist vielmehr ein Aspekt auch der sozialen Ordnung und des ungestörten Gottesverhältnisses; und umgekehrt: die Ungebrochenheit menschlicher Gemeinschaft und die unbelastete Hinwendung zu Gott verlangen ein insgesamt unbeschädigtes Leben. Dementsprechend werden Behinderungen, Schmerzen, Hunger und Todesangst hier nicht in irgendwelchen religiösen Deutungen noch als sinnvoll ausgegeben, sondern schlicht als Übel beseitigt. Bezeichnend ist die uneingeschränkte und knapp nachdrückliche Mitteilung des Sammelberichts Lk 4,40 Nr. 108): Die Leute brachten ihre Kranken – er heilte alle.

Erwartungshorizonte

Die Ereignisse, von denen die hier zusammengestellten Texte erzählen, werden einerseits (mit Ausnahme der Brotvermehrung Lk 9,10-17: Nr. 121) erhofft und erbeten, und doch hätte andererseits unter nur alltäglichen Erfahrungen noch niemand nach ihnen Ausschau gehalten. Man konnte eigentlich nach den gewohnten Maßstäben nicht mit ihnen rechnen – und rechnet jetzt doch mit ihnen. Gerade diese Spannung führt zur Benennung dieser Begebenheiten als „Wunder" (oder biblisch „Machttaten", „Zeichen"): Sie übersteigen den Erwartungshorizont der üblichen menschlichen Handlungsorientierungen und werden doch in einem weiteren Erwartungshorizont wieder für möglich gehalten.

Jesus ist demnach in unseren Erzählungen derjenige, der jenseits dessen, womit die Menschen um ihn her alltäglich schon immer gerechnet haben, neue Erwartungen eröffnet. Die Grenzen zwischen dem, was in der Welt wirklich, möglich und wahrscheinlich ist, kommen in unseren Texten in Bewegung. (Dies hat in der neuzeitlichen Theologie zeitweise zu dem Mißverständnis geführt, man müsse „Wunder" als „Durchbrechung von Naturgesetzen" begreifen. Aber eine derartige Orientierung an den Wahrscheinlichkeiten der Naturwissenschaften liegt den biblischen Wundererzählungen völlig fern.)

Unsere Lesesituation

Es gehört zu den sicheren Ergebnissen der historisch-kritischen Wissenschaft, daß Jesus aufsehenerregende Taten wirkte, Krankenheilungen und Dämonenaustreibungen. Aber diese Information macht die Evangelien-Texte noch nicht zu Tatsachenberichten. Wir stehen in kulturellem Abstand und haben zunächst nicht historische, sondern literarische Sachverhalte vor Augen:

Erzählte Wunder sind noch keine realen. Sie sind wohl in einer Mitteilung enthalten; aber ob sie auch noch irgendwo anders vorkamen und auf andere Weise wahrnehmbar waren, ist damit noch nicht ausgemacht. Ein Text kann nie allein für seine eigene Zuverlässigkeit einstehen (auch nicht eine Textgruppe wie die unsere). Deshalb können wir, solange wir nur auf die Erzählungen schauen, nicht fragen, ob es wohl die Wunder „wirklich gegeben" habe, sondern nur, wie diese Mitteilungen sich selbst zu ihrer Sache und zu den Empfängern der Nachricht verhalten.

Dabei fällt erstens auf, daß sich die Texte nirgends ausdrücklich auf sich selbst zurückbeziehen. Wir lesen weder irgendwelche Beteuerungen, daß dies alles sich tatsächlich so zugetragen habe, wie es gesagt ist; noch erhalten wir Erläuterungen, daß wir das Erzählte „bildlich", als bloße Veranschaulichung von etwas anderem, nehmen sollten. Mit Verständigungsschwierigkeiten rechnen diese Mitteilungen nicht. Sie setzen offensichtlich voraus, daß die Nachricht vom Hörer ohne weiteres in gleicher Weise aufgenommen werden kann, wie sie ausgegeben worden ist.

Diese unbefangene Hinwendung zur Sache reicht noch weiter. Nirgends spricht der Erzähler seine Adressaten an. Die Wundererzählungen stehen formal ganz für sich selbst, als ob es die Leser oder Hörer gar nicht gäbe. Fast könnte man meinen, das es den Autor gleichgültig ließe, was seine Adressaten mit den Geschichten anfangen. Aber dafür sind die Ereignisse, die er mitteilt, wieder zu gewichtig und die Menschen, die er uns vorstellt, zu betroffen. (Und schließlich sind diese Texte in die gesamte Verkündigung der Evangelien eingelassen.)

So bleibt zur Erklärung dieser Erzählhaltung nur eines übrig: Der Autor ist davon überzeugt, daß solche Nachrichten für sich selbst sprechen; daß der Hörer schon wisse, was er von ihnen zu halten habe und was sich für ihn daraus ergebe. Daß diese Texte einmal nicht mehr in solcher Selbstverständlichkeit als Mitteilung funktionieren könnten, kommt hier nicht in den Blick. Dies wird aber im folgenden bei der Auslegung der einzelnen Texte mitbedacht werden müssen; denn der Religionsunterricht (auch der Grundschule) kann die Wunder nicht unmittelbar und fraglos als Elemente unserer Wirklichkeit behandeln. Man wird der Lektüre einen Spielraum lassen müssen, etwa durch eine gelegentliche Einleitung: „Wir werden heute eine Geschichte betrachten, von der ich nicht sagen kann, daß auch alles tatsächlich so geschehen ist. Manche meinen deshalb vielleicht, daß solche Geschichten nichts wert sind. Aber wir sollten doch erst einmal hinhören, was wir da erzählt bekommen..." Dabei sollte gelegentlich auch davon die Rede sein, daß andere Menschen – von der Zeit Jesu über die vielen Jahrhunderte hinweg bis in unsere Gegenwart – diese Texte immer wieder gerne hörten, erzählten, in Bilder umsetzten und sie so für uns bewahrten.

Lk 5,17-26 Nr. 111
Jesus heilt einen Gelähmten

Zwei Gesichtspunkte zeichnen diese Wundererzählung gegenüber denen, die im folgenden ausführlicher besprochen werden, vor allem aus:
1. Jesus läßt sich zunächst nicht auf die an ihn herangetragene Erwartung, daß er den *Kranken heile*, ein, sondern *vergibt* ihm stattdessen *die Sünden*. Damit erhält die Erzählung zwei unterschiedliche Themen. Wie sie zusammengehören, ist zunächst nicht ersichtlich. Jesus ordnet sie schließlich einander so zu, daß die nachfolgende Heilung des äußeren Gebrechens zum Zeichen seiner eigenen Vollmacht wird, Schuld aufzuheben. Das Wunder hat demnach im Wert nur einen untergeordneten Rang.
2. Es geht damit in diesem Text in einem besonderen Sinn um die *Stellung Jesu*. Die Schriftgelehrten wollen eine deutliche Scheidung zwischen *Gott* auf der einen und allen *Menschen* – also auch Jesus – auf der anderen Seite: dort ist derjenige, der Sünden vergibt, hie sind diejenigen, die der Vergebung bedürfen. Demgegenüber demonstriert Jesus, daß in ihm diese polarisierende Ordnung aufgehoben wird. Der „Menschensohn" lebt „auf der Erde" und vergegenwärtigt dennoch die Macht Gottes. Er bittet nicht um Vergebung, sondern vergibt.

Lk 7,1-10 Nr. 117
Jesus heilt den Knecht des Hauptmanns

Auch bei dieser Erzählung sei nur auf einige Grundzüge aufmerksam gemacht: Das Beziehungsgeflecht zwischen den Akteuren ist hier besonders vielfältig. Folgende Verhältnisse kommen zur Sprache:

der *nichtjüdische* Hauptmann	–	die *jüdische* Gemeinde und ihre Ältesten
der *übergeordnete* Hauptmann	–	der *untergeordnete* Diener
der *fürsorgende* Vorgesetzte	–	der *umsorgte* Diener
der im *ehrfürchtigen Abstand* Bittende	–	der *zu kommen geneigte* Helfer
die *überlegene Macht* Jesu	–	die *ihm unterworfene* Krankheit

(im Schema der sozialen Über-Unter-Ordnung von Herr und Knecht gedeutet)

In jeder dieser Beziehungen wird der Hauptmann anerkannt. Er ist der einzige Mensch, von dem es im Neuen Testament heißt, daß Jesus ihn staunend bewundert. Sein bittendes Wort ging in die Liturgie der Eucharistiefeier ein.

Naheliegende Verständnisvoraussetzungen

Hier geschieht etwas, das in besonderer Weise menschliche Fähigkeiten übersteigt. Diese Beherrschung von Naturkräften verläßt die unserem Handeln vorgegebenen Einflußbereiche. Jemand zeigt sich der außermenschlichen Realität in einem Ausmaß überlegen, wie es in unserer Welt sonst schlechthin „nicht geht". Kann man etwa bei Heilungswundern noch mit der Wirksamkeit psychischer Faktoren rechnen, so scheitern hier endgültig derartige Erklärungsversuche.

Aber der hier so handelt, ist nicht irgendein Akteur irgendwelcher Geschichten, sondern der, der im christlichen Glauben als „Sohn Gottes", gar „Gott" anerkannt wird. (Zwar heißt es im Text immer nur „er"; aber die Indentifikation fällt leicht, selbst wenn man nicht den Anschluß an die vorausgehenden Erzählungen im Blick hat.) Damit gerät diese Geschichte in den Umkreis der Texte, die von Allmacht und Schöpfung sprechen. Wenn der Leser sie allein in dieser Nachbarschaft sähe, bekäme er die Unwahrscheinlichkeit des Ereignisses nicht genügend in den Blick.

Strukturen des Textes

Raum und Zeit

Was hier erzählt wird, ist räumlich und zeitlich sehr begrenzt. Das Ganze spielt sich auf einem See ab, noch genauer in einem Boot – ein geringfügiger Ort mitten in der großen Umgebung von Natur und Kultur. Aber die kleine Gruppe ist dem unabsehbaren Gefährdungsraum ausgeliefert, aus dem der Sturm kommt. Es scheint keinen Halt mehr zu geben, wenn die Nähe, in der man sich geschützt meinte, von diesem weiten Horizont her bedroht wird. So ist schließlich doch an dem einen (man könnte sagen: beliebigen) Ort die ganze Welt mit im Spiel.

Ähnlich steht es auch mit der zeitlichen Dimension: Zunächst erscheint die Begebenheit ganz episodisch. Sie geschah an irgendeinem Tag und war nach kurzem vorbei. Aber wir sehen das Ende offen: da stehen Antworten aus – auch noch für den Leser, wenn ihm an den Fragen des Textes liegt.

Die Akteure und ihre Beziehungen

Die Erzählung kann nicht schlechthin als eine „Jesus-Geschichte" gelesen werden. Der Ereignisablauf wird von drei Handlungsträgern bestimmt: „er" – „seine Jünger" – „ein Sturm". Ihr wechselseitiges Verhältnis gliedert die Erzählung:
1. Am Anfang bildet Jesus „mit seinen Jüngern" eine geschlossene Gruppe. Zwar steht er ihnen als der gegenüber, der sie auffordernd anspricht und dem sie gehorchen; aber er selbst schließt sich mit ihnen im „wir" zusammen. (Mk 4,36 betont diese Gruppenbildung noch stärker, indem dieser Vers zum Kontrast einen weiteren Akteur in den Blick faßt: „und sie schickten das Volk weg".)

Jesus und Jünger

2. Diese Einheit wird im folgenden aber sofort wieder aufgehoben. Wohl bleibt die räumliche Nähe, aber das unterschiedliche Verhalten trennt: Jesus isoliert sich selbst, indem er einschläft; die anderen bleiben sich allein überlassen. (Markus macht dies noch anschaulicher, indem er Jesus hinten „im Heck des Bootes auf einem Kissen" liegen läßt, 4,38.)

Jesus ⟷ Jünger

Nur die Jünger trifft der Sturm wachend; nur sie erfahren die Gefährdung. Aber den Sturm zu entmachten steht nicht in ihrer Gewalt. So sind in diesem entscheidenden Moment die drei Akteure je auf sich gestellt – zur uneingeschränkten Überlegenheit des Sturms. (Gegenüber der Einheitsübersetzung treffender müßte gesagt werden, daß das Boot „voll lief".)
Ohne eine Gegenaktion fände die Erzählung hier ihr katastrophales Ende.
3. Die Wende wird nicht durch Jesus eingeleitet, sondern durch die Jünger. Ihre Feststellung „wir gehen unter" ist zugleich der weckende Hilferuf an den „Meister" (oder „Herrn", wie andere Übersetzungen diese über-/unterordnende Anrede formulieren). Wenn sie überhaupt eine Rettung erhoffen können, dann nur von ihm; ob sie ernsthaft mit ihr rechnen, ist an dieser Stelle nicht auszumachen. Auf jeden Fall wollen sie ihn im „wir" wieder an sich schließen.

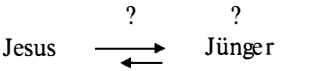
Jesus ⟵ Jünger

4. Jesus geht zunächst nicht auf die Jünger ein; er beantwortet nicht unmittelbar ihre Rede. Stattdessen wendet er sich drohend dem Wind und den Wellen zu. Aber diese Konfrontation hebt sich selbst sofort auf; die angesprochenen Mächte verschwinden.

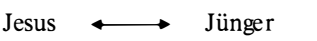
Jesus ⟶ Sturm und Wasserwogen

Das gefährdende Ereignis ist damit zu Ende, nicht aber die Affäre und unsere Erzählung.
5. Nun erst wendet sich Jesus den Jüngern zu. Fragend verlangt er Auskunft. Eine Antwort wäre zu erwarten, aber sie bleibt aus; denn die Angeredeten gehen auf die Frage nicht ein, als überhörten sie, daß sie gemeint sind. Sie fragen ih-

rerseits – aber nicht Jesus, sondern einander. Für sie steht Jesus abseits („Was ist das für ein Mensch. . . ?").



Das gemeinschaftliche „Wir", das am Anfang stand und in der Mitte noch einmal beschwörend aufgegriffen worden war, ist nun endgültig verloren gegangen.



Aber andererseits ist eine Geschichte, die derart mit Fragen und Beziehungslosigkeit endet, noch nicht richtig zum Abschluß gebracht. Man erwartet mehr, aber der Text bietet es nicht. So ist, vom Ende her gesehen, die entscheidende Beziehung nicht die von Jesus und Sturm – hier sind die Verhältnisse eindeutig geklärt –, sondern die der Jünger zu Jesus.

Werte

Der Erzähler gibt nur wieder, was war; er nimmt selbst nirgends Stellung. Aber die hier handeln, lassen erkennen, woran ihnen liegt.
Zunächst ist es für Jesus und die Jünger schlicht selbstverständlich, daß sie beieinander sind. Dabei erfährt Jesus uneingeschränkte *Anerkennung* von denen, die ihm folgen. Aber diese beiläufig bejahte *Zusammengehörigkeit* wird zweifach gestört: einmal durch das *äußere Unheil*, in dem der tödliche Untergang droht; dann aber auch durch die *innere Verunsicherung*. Der in solcher Situation naheliegenden Angst und dem scheinbar gerechtfertigten Hilferuf, setzt Jesus den „*Glauben*" als eigentlich gefordertes Verhalten gegenüber. Damit wird fraglich, was das ihm zuvor entgegengebrachte Vertrauen letztlich wert war.
Auch das abschließende erschreckte Staunen der Jünger ist wiederum Anerkennung, aber mehr überwältigte Faszination als schon gläubiges Bekenntnis.

Innerbiblische Beziehungen

a) *Der schlafende Retter.* Wie in unserer Erzählung sich die Jünger von Jesus allein gelassen fanden, so auch gelegentlich die Israeliten in ihrer Geschichte von Gott. In ihrer scheinbaren Ausweglosigkeit riefen sie: „Wach auf! Warum schläfst du, Herr?" (Ps 44, 24)
Aber sie wußten auch zu bekennen: „Er läßt deinen Fuß nicht wanken; er, der dich behütet, schläft nicht. Nein, der Hüter Israels schläft und schlummert nicht" (Ps 121,3 f).
b) *Die Beherrschung der Natur.* Ps 107 rühmt das mächtige Handeln Gottes in der Geschichte; dabei sagt V. 29: „Er macht aus dem Sturm ein Säuseln, so daß die Wogen des Meeres schweigen."

Ähnlich heißt es Ps 65,8: „Du stillst das Brausen der Meere, das Brausen ihrer Wogen, das Tosen der Völker."
Jesus erscheint nun als derjenige, der in der Macht Gottes zu wirken vermag.
c) *Das Drohwort gegen die Mächte des Unheils.* Das gebieterische Wort gegen den Sturm und die Wellen ist diesselbe drohende Gebärde mit der Jesus sonst Dämonen austreibt. (Deutlicher als bei Lukas wird dies bei Mk 4,39: „...Schweig, sei still!" neben 1,25: „Schweig und verlaß ihn!") Jesus wird vorgestellt als der, dem alle Mächte, die den Menschen zerstören können, unterworfen sind.
d) *Angst und Rettung in der Gemeinschaft der Jünger mit Jesus.* Ein tödlicher Sturm fiel über die Jesus-Gruppe, als ihr Meister gefangengenommen und hingerichtet wurde. Jetzt schien die hoffnungsvolle Gemeinschaft endgültig unterzugehen. „Da verließen ihn alle und flohen" (Mk 14,50).
Aber dabei bleibt es nicht. Der Katastrophe folgt der Tag, wo der Auferstandene versichert: Wer glaubt, wird gerettet (16,16).
e) *Gefährdung und Geborgenheit im Seesturm.* Im Kontrast zu den Jüngern unserer Seesturm-Erzählung steht Paulus in Apg 27,14-44 (Nr. 187). Auch ihn bringt ein Orkan in Seenot; um ihn herum schwindet allen die Hoffnung. Er aber ermutigt sie, stellt ihnen die Rettung in Aussicht und beginnt selbst in Gelassenheit zu essen.
f) *„Was ist das für ein Mensch, daß..."*. Wie in dieser Erzählung so konnten die Menschen um Jesus bei verschiedenen Gelegenheiten fragen, weil er sich nicht in die naheliegenden Erwartungen fügte: Was ist das für ein Mensch,
- daß er sich so unmittelbar auf Gott als seinen Vater beruft
- daß er Fischer als seine Jünger um sich versammelt
- daß er mit Zöllnern und Sündern ißt
- daß er ...
- daß er nach Jerusalem geht, obwohl ihm dort tödlicher Widerstand droht?

g) *Die Umkehrung: Getsemani.* Schließlich kann die Erzählung vom Seesturm auch die andere an sich ziehen, bei der – gerade umgekehrt – Jesus von Todesangst erfüllt ist und die Jünger schlafen (Lk 22,39-46: Nr. 138). Wenn die Christen sagen wollten, wie sie Jesus sehen, konnten sie dies nur in spannungsvollen Gegensätzen.

Anschlüsse an die Welt des Lesers

Nach unserer gewohnten Einschätzung der Naturzusammenhänge und unseren Kenntnissen von biblischer Literatur läßt sich in dieser Geschichte noch weniger als in manchen anderen Wundererzählungen die Wiedergabe eines historischen Faktums sehen. Sie fügt sich nicht in das ein, was sonst in unserer Welt für uns „wirklich geschehen" sein kann; was Jesus „wirklich getan" haben mag. Und dennoch können wir unter bestimmten Gesichtspunkten – vielleicht – sa-

gen: So erleben wir auch unsere Welt; so möchten wir sie eigentlich haben; so können wir deutlich machen, was uns (oder anderen) Jesus bedeutet (oder bedeuten sollte). Es ist eine Erzählung vom Angst-haben / vom Hilfe-suchen / vom Gerettet-werden / von der Frage, wie es sich auswirken müßte, wenn jemand glaubt.
An jedem Punkt können sich andere Texte anschließen – auch solche, wo Menschen keine Angst haben / keine Hilfe suchen / keine Rettung erfahren / nicht nach dem Glauben fragen.

Lk 8,40-42.49-55 Nr. 120
Jesus erweckt die Tochter des Jairus

Naheliegende Verständnisvoraussetzungen

Manches von dem, was zu den vorausgehenden Erzählungen gesagt wurde, gilt auch hier; denn die grundsätzliche Spannung zwischen dem Wunder und dem, was in unserer gewohnten Welt möglich ist, bleibt sich gleich. Verschärft ist dieser Kontrast hier jedoch dadurch, daß er die extreme Gewißheit und das unausweichliche Ende menschlicher Lebensgeschichte betrifft: die Endgültigkeit des Todes. Damit geht diese Erzählung über die anderen von der Rettung aus Krankheit und Lebensgefahr hinaus.
Noch ein weiterer Unterschied fällt auf, der sich dem Leser als Blickpunkt aufdrängt: Hier wird der naheliegende Widerspruch gegen die Wahrscheinlichkeit des Wunders, die Berufung auf das, was möglich und unmöglich ist, in den szenischen Ablauf selbst miteingebaut. Unseren Einstellungen gehen schon ausdrücklich die der Akteure innerhalb der Erzählung voraus.

Strukturen des Textes

Raum und Zeit

Diese Erzählung braucht Raum für ihre szenischen Bewegungen. Jesus ist nicht schon dort, wo das Wunder geschieht, sondern muß erst dorthin geholt werden. Aber auch dies geschieht nicht in einem Zug, sondern wird noch unterbrochen. So haben wir insgesamt für dieses Ereignis drei Schauplätze: den ersten, an dem Jairus Jesus trifft; den anderen, wo einer der Hausgenossen des Synagogenvorstehers die Gruppe aufhalten will; und schließlich drittens das Haus, in dem das verstorbene Mädchen liegt.
Damit erhält die Geschichte auch deutlich einen zeitlich gegliederten Verlauf.

Die Akteure und ihre Beziehungen

1. Die Erzählung legt von ihrem Anfang her nicht nahe, daß Jesus sich gerade Jairus zuwenden, ihn gar nach Hause begleiten wird. Wir lesen im ersten Satz von der Ankunft Jesu, die nicht gleich wieder den Aufbruch erwarten läßt; von zahlreichen Menschen, die ihn alle erwarten und den Blick auf den einzelnen verstellen könnten.
2. Jairus drängt sich in eine gegebene Situation ein. Nicht seine gesellschaftlich hochgestellte Position als Synagogenvorsteher, sondern im Kontrast dazu seine äußerste Unterwürfigkeit gegenüber Jesus rückt ihn in den Mittelpunkt. Der Anlaß macht diese Situation verständlich: es geht um die ganze Zukunft seiner Familie, um das einzige Kind, im gerade heiratsfähigen Alter. Die Eindringlichkeit dieser Szene wird noch dadurch betont, daß der Erzähler die unmittelbare Reaktion Jesu ausläßt. Die notvolle Bitte und Geste sollen die Antwort dessen, der einzig noch helfen kann, so zwingend nahelegen, daß sie gar nicht mehr eigens erwähnt werden muß.
So finden wir Jesus im nächsten Satz bereits auf dem Weg zur Tochter des Jairus. Damit hat er sich von den vielen, „die auf ihn gewartet haben", abgewendet. Sie geraten auch uns als den Lesern aus dem Blick. Ob sie enttäuscht umkehren oder neugierig folgen, ob ihre Erwartungen unerfüllt bleiben oder vielleicht sogar überboten werden, erfahren wir nicht.
3. Diese dritte Sequenz zeigt wiederum eine bemerkenswerte erzählerische Komposition: Zunächst versucht einer aus dem Haus des Synagogenvorstehers, seinen Herrn davon abzuhalten, weiterhin Jesus als Helfer zu bemühen. Aber die Antwort darauf gibt Jesus selbst; doch nicht zu dem, der gerade den Einwand geäußert hat, sondern seinerseits auch zu Jairus. Dieser steht in der Mitte und wird in eine doppelte Richtung gedrängt:

sich mit der Realität des Todes abzufinden („deine Tochter ist gestorben")	⟷	immer noch zuversichtlich die Erhaltung des Lebens zu erwarten („glaube nur, dann wird sie gerettet")

Für Jairus ist dies eine Situation der Prüfung. Um sie zu bestehen, würde es eigentlich nicht ausreichen, wenn er Jesus nur aus einer gewissen Höflichkeit oder einer berechneten Vorsicht, die sich auch die schwächste Chance noch entgehen lassen will, noch weiter mit sich nähme. Jesus verlangt eine Entscheidung zwischen den beiden entgegengesetzten Beurteilungen der Wirklichkeit.
Auch hier spart der Erzähler jede Bemerkung über die unmittelbare Reaktion des herausgeforderten Akteurs aus. Wie dieser seine Wahl trifft, kann der Leser aus der folgenden Sequenz entnehmen. Der Fortgang des Ereignisses erscheint als selbstverständlich – wie wenn es keine Alternative gegeben hätte.
4. Die folgende Sequenz führt in das Innere des Hauses. Die Szene wird dabei in mehrfacher Hinsicht von Kontrasten geprägt und spannungserfüllt:
Erstens wird der vorausgehenden *Öffentlichkeit* nun der *Kreis der wenigen Ver-*

trauten entgegengesetzt. Allein drei der Jünger und die Eltern des Mädchens dürfen Jesus begleiten. Es gibt

den *Binnenraum* der ausgewählten Zeugen	und	den *Außenraum* derer, die der unmittelbaren Erfahrung der Machttat Jesu nicht gewürdigt werden.

Zweitens setzt Jesus denen, die annehmen, daß das Mädchen *gestorben* sei, die Behauptung entgegen, daß es nur *schlafe*. Der *Endgültigkeit des Todes* steht die *kurze Dauer heilsamer Ruhe* gegenüber.
Drittens schlägt das *Weinen* der am Sterbehaus Versammelten in höhnisches *Lachen* um. Damit wenden sie sich von dem Mädchen, dem ihre Trauer gilt, Jesus zu – aus der Distanz, die er ihnen angewiesen hat und die sie selbst mit diesem überlegenen Gelächter betonen.
5. Der Höhepunkt der Geschichte ist in einem prägnant knappen erzählerischen Dreischritt angelegt: *Jesu* helfende Geste und befehlendes Wort – die unmittelbare Reaktion *des Mädchens* – *Jesu* demonstrativer Auftrag an die Umstehenden, jetzt wieder alltägliche Normalität herzustellen.
Damit endet der Text in der „Bibel für die Grundschule". Die Erzählfolge hat zu einer Lösung aller vorausgehenden Spannungsmomente geführt. Jesu Tat steht in einer Eindeutigkeit da, der sich offensichtlich niemand entziehen kann. Doch im Evangelium folgen noch zwei Sätze, die dem erzählten Ereignis einen grundlegend anderen Abschluß geben:
6. „Ihre Eltern waren außer sich. Doch Jesus verbot ihnen, irgend jemand zu erzählen, was geschehen war" (V. 56). Zweierlei bleibt hier weiterhin bestehen:
–Erstens ist die Diskrepanz zwischen dem, womit man im äußersten noch rechnet, und dem, was Jesus wirklich vollbringt, selbst im Binnenraum nicht aufgehoben. Die Eltern verstehen das Geschehen eigentlich nicht – so daß sie etwa dankten und Gott priesen –, sondern sind nur erschüttert. Damit rücken sie nachträglich in die Nähe derer, die von vornherein diese Tat nicht erwarteten.
–Zweitens soll die Macht Jesu über den Tod auch jetzt noch nicht der Öffentlichkeit bekannt werden. Die Grenze zwischen denen, die Zeugen des Wunders sein durften, und denen, die draußen stehen, soll nicht aufgehoben werden. Dies ist um so wunderlicher, als man sich nicht vorstellen kann, wie sich dies hier realisieren läßt.
Das Verhältnis zwischen den Akteuren der Erzählung ist damit (bei der vollständigen Fassung!) auch am Ende noch in doppelter Hinsicht offen:
Werden zukünftig die Menschen, denen sich Jesus helfend mitteilt, ihn besser begreifen und sich in verständigem Glauben auf ihn einlassen?
Wird es bei dieser Abwendung Jesu von der Öffentlichkeit bleiben, oder wird auch sie noch zum Adressaten seines Handelns?

Werte: Die neue Auslegung des Wirklichen und des Möglichen

Die Menschen, die in unserer Erzählung mitteilen, daß das Mädchen gestorben sei, sind sich ganz sicher, daß sie etwas *Eindeutiges* sagen und dabei von *unumstößlicher Gewißheit* ausgehen können: Wer tot ist, wird nicht mehr von seinem Krankenlager aufstehen; und wer von seinem Krankenlager aufsteht, war nicht tot.
Diese Menschen verfügen auch über die ihnen *ausreichende Erfahrung*, um zu wissen, wann jemand gestorben ist. (Schwierigkeiten der genauen Todesbestimmung, wie sie die heutige Medizin kennt, spielen in dieser Wundergeschichte keine Rolle.) Man weiß hier, was man sagt, und weiß auch, daß man genügend Grund hat, dies zu sagen.
Gegen diese Sicherheit, in der das richtige Reden von Leben und Tod ein für allemal ausgemacht ist, tritt Jesus zweifach an:
Erstens verspricht er dort noch Hilfe, wo keine mehr erwartet wird. Damit geraten unterschiedliche *Annahmen über unsere Welt* in Konfrontation:

Gewißheit:		*Zusage*
Das Mädchen ist gestorben – also gibt es für sie keine Rettung mehr.	⟷	„Glaube nur, dann wird sie gerettet."

Die zweite Unstimmigkeit, die Jesus verursacht, liegt auf *sprachlicher Ebene.* Er übernimmt einerseits die eingeführten Bedeutungen der Wörter:
„schlafen" – kein endgültiger Zustand – man steht wieder auf;
„tot sein" – ein endgültiger Zustand – man steht nie wieder auf;
er bezieht aber andererseits diese Sprachregelung nicht mehr auf die gewohnten Erfahrungen:
Mögen die Wörter so festgelegt sein, dann aber „schläft" dieses Mädchen eben. Dies ist hier mehr als nur die Wahl einer bildlichen Redeweise, nämlich der deutliche Ausdruck dafür, daß die Hörer nicht mehr von den Gewohnheiten und Gewißheiten ausgehen können, mit denen sie sich bisher ihre Welt zurechtgelegt haben.
Jesus ist demnach in unserer Geschichte nicht nur jemand, der auch noch in äußerster Not Hilfe bringen kann; er ist hier auch derjenige, der die Menschen irritiert, weil er sie nötigt, ihre Wirklichkeit nicht mehr so zu sehen, wie es ihnen zuvor üblich war und ihnen Sicherheit verschafft hat. Dementsprechend ist das Lachen der Umstehenden aggressive Abwehr, ein Versuch, sich in den Gewißheiten zu behaupten, in denen man bisher gelebt hat.
Nirgends in der Erzählung wird ersichtlich, daß jemand schon in der Lage wäre, die von Jesus neu ausgelegte Wirklichkeit für sich zu übernehmen. Dies betont vor allem der (in der „Bibel für die Grundschule" ausgelassene) Schluß.

Innerbiblische Beziehungen

Die Totenerweckungen

Von Jesus werden insgesamt *drei Totenerweckungen* erzählt, jeweils eine in einer Quelle: die des jungen Mannes von Nain in Lukas, die des Lazarus in Johannes, die der Tochter des Jairus in Q. Gemessen an der Außergewöhnlichkeit dieser Wunder ist ihre Bezeugung auffallend schwach; das spricht nicht für historische Tatbestände.

Mit diesen Erzählungen wird Jesus in die Nähe der *Propheten Elija und Elischa* gerückt, von denen (1 Kön 17,17-24; 2 Kön 4,18-37) ähnliche Taten überliefert werden. Zugleich wird dabei auch der Abstand betont: Jesus bittet nicht Gott um die Erweckung der Toten, sondern ruft sie selbst mit machtvollem Wort ins Leben zurück.

Damit repräsentiert Jesus unmittelbar *die Überlegenheit des Schöpfers,* von dem Israel bekennt: „Der Herr gibt Tod und gibt Leben, er führt zu den Toten hinab und führt auch herauf" (1 Sam 2,6).

Hier stehen allerdings noch Tod und Leben gleichgewichtig nebeneinander. In der Verkündigung der *Auferstehung Jesu* bezeugen die Christen das Leben als die einzige endgültige Wirklichkeit, die sich mit der *Auferweckung der Toten* allen öffnen wird. Erst in dieser eschatologischen Perspektive gewinnt unsere Wundergeschichte ihren vollen Gehalt. Sie kann nur ein vorläufiges Zeichen setzen, das über sich hinausweist.

Die Wahl einer kleinen Gruppe

In Lk 8,10 sagt Jesus zu seinen Jüngern: „Euch ist es gegeben, die Geheimnisse des Reiches Gottes zu erkennen." Seine Verkündigung findet nur bei wenigen Verständnis; so werden diese zu seinen besonderen Adressaten. Gelegentlich wählt er sogar noch einmal unter diesen aus, um seine Mitteilung und Selbstdarstellung betont zu einer Sache des Vertrauens zu machen. Wie in unserer Wundergeschichte nimmt er für die Szene der Verklärung Petrus, Johannes und Jakobus als Zeugen mit sich (Lk 9,28; vgl. bei Markus noch zusätzlich 14,33 im Garten Getsemani).

Dieser Gruppenbildung entspricht auch die mehrfache Forderung Jesu, die bei ihm gewonnenen Einsichten und Erfahrungen nicht in der Öffentlichkeit zu verbreiten (z. B. 4,41; 9,21). Die Zeit vor Ostern soll ausdrücklich die Zeit des Unverständnisses und der Ablehnung bleiben. So behält selbst das Wunder unserer Erzählung einen zwiespältigen Charakter und kann nicht zur allgemeinen Anerkennung Jesu führen.

Anschlüsse an die Welt des Lesers

Daß jemand in lebensbedrohender Krankheit mit äußerster Ungeduld und Eindringlichkeit nach Rettung sucht, ist in der Praxis der Ärzte, aber nicht nur dort,

alltägliche Erfahrung. In derartiger Not wird jeder um Hilfe angegangen, der sie überhaupt noch irgendwie erwarten läßt. Dazu paßt streckenweise auch unsere Jesus-Geschichte. Sicher ist es nicht despektierlich, sie in solcher Nachbarschaft zu lesen, sondern gerade menschlich naheliegend. – Dann aber schießt unsere Erzählung bald über die uns einleuchtenden Verhältnisse hinaus. Alles läuft schließlich ganz anders als etwa bei einem Arzt, selbst wenn dieser medizinisch noch so wirksam helfen könnte.–

Ein anderer Anschluß legt sich noch nahe: Wir lesen von Menschen, die genau wissen, was in ihrem Leben möglich ist und was nicht. Für sie ist die Welt im Entscheidenden überraschungsfrei; aber im gleichen Maße werden sie für neue Erfahrungen unzugänglich. So sind sie nicht mehr in der Lage, sich vertrauensvoll auf neu nahegelegte Hoffnungen einzulassen. Ihnen ist selbst die Ahnung davon verwehrt, daß unsere Welt und unser Leben vielleicht ganz anders sein und mehr enthalten könnten, als wir im Augenblick erwarten. Jairus ist demgegenüber jemand, der noch ein Experiment unternimmt, nicht als distanzierter Beobachter, sondern als Betroffener, der noch nicht weiß, wie die Sache für ihn ausgehen wird. – Beide Einstellungen finden wir in ihrem Kontrast auch außerhalb des biblischen Textes mit seinem besonderen Ereignis, auch dort, wo es für uns gewöhnlich noch nicht um „Glaube" und „Unglaube" geht, sondern nur um Offenheit für das, was unseren bisherigen Horizont übersteigt.

Lk 9,10-17 Nr. 121
Jesus sättigt die Fünftausend

Naheliegende Verständnisvoraussetzungen

Die Brotvermehrung gehört sicher zu den bekanntesten Wundern des Neuen Testaments. Als einziges wird es von allen vier Evangelisten erzählt. Wenn man außerdem noch berücksichtigt, daß Markus und mit ihm Matthäus noch eine zweite Fassung dieses Wunders überliefern, dann hören wir von ihm in den Evangelien insgesamt sechsmal.

Mit diesem quantitativen Aspekt verbindet sich ein inhaltlicher: Die Geschichte von der Brotvermehrung spricht den christlichen Leser auf zwei Ebenen an: zum einen erzählt sie von der Erfüllung menschlicher Grundbedürfnisse – Hungrige bekommen zu essen –, zum anderen berührt sie die biblisch fundamentale Symbolik des gemeinsamen Mahls und damit auch die sakramentale Selbstdarstellung der Kirche in der Eucharistiefeier.

Aber dagegen kann sperrig ein anderer Aspekt stehen, der auch zu den Lesebedingungen gehört: In dem Maße, in dem man sich das hier erzählte Ereignis realistisch vorzustellen und im Detail der Handlungen auszumalen versucht, gerät es in die Nähe von Zauberei. Derartiges kennt man doch in der Welt der Märchen, daß ein Gefäß nicht mehr leer wird, obwohl man ständig etwas aus seinem Inhalt herausnimmt. Hier stehen am Ende sogar zwölf gefüllte Körbe, von denen es zuvor keinen einzigen gab.

Strukturen der Erzählung

Raum und Zeit

Eine große Menge Menschen findet sich hier in einer *abgelegenen Gegend* zusammen. Zwar wird auch noch Betsaida, ein Ort am See Gennesaret, erwähnt; aber für die Lokalisation und den Ablauf des Ereignisses entscheidender ist die Betonung der Abgeschiedenheit. Daß sich hier Tausende versammeln, ist außergewöhnlich; ein derartiger Ort ist kein üblicher Aufenthalt. So sind die Beteiligten aus ihren vertrauten Lebensumständen herausgenommen; ihre Aufmerksamkeit und ihre Erwartungen sind gesteigert; Erfahrungen treffen dann tiefer.

Die Zeit, die der Text insgesamt im Blick hat, läßt sich nach dem Tagesablauf nicht genau abgrenzen. Entscheidend ist erst *der Abend.* Was zuvor war, wird in wenigen Worten gerafft berichtet, obwohl es dabei um die Verkündigung des Reiches Gottes und um die Heilung aller ging, die Jesu Hilfe brauchten. Die Stunde, wo ein erfüllter Tag an sein Ende kommt und man von diesem Ort nach Hause zurückkehren sollte, leitet hier das eigentliche Ereignis ein. Damit wird schon durch seine zeitliche Stelle hervorgehoben, daß es die mit einem solchen Tag verbundenen Erwartungen übersteigt.

Die Akteure und ihre Beziehungen

1. Am Anfang steht die Abwendung Jesu von der Öffentlichkeit; er sucht zusammen mit seinen wenigen Vertrauten Abstand und Ruhe. Dies aber läßt die Menge nicht zu. Darauf begegnet Jesus ihrer Aufdringlichkeit mit Freundlichkeit und umfassender Hilfe.

In wenigen Erzählschritten hat sich so ein Gegensatz zwischen den Gruppen aufgetan und wieder völlig gelöst. Die Menschen könnten jetzt nach Hause gehen; denn ihre Erwartungen müßten erfüllt sein.

2. Dementsprechend wollen auch die Begleiter Jesu die Leute verabschieden. Jesus stellt sich dem jedoch entgegen. Im Unterschied zu fast allen übrigen Wundergeschichten wird hier die Machttat Jesu nicht durch eine Notsituation, gar durch flehentliche Bitten, eingeleitet. Ohne ersichtlichen Grund sperrt sich Jesus gegen den naheliegenden Verlauf des restlichen Tages.

Die Jünger wenden ein, daß sie seiner Forderung bei realistischer Einschätzung der Lage nicht nachkommen können (und reagieren dabei in dieser Sachlichkeit ihrerseits teilweise unvernünftig, wenn sie erwägen, für 5 000 Männer Essen einzukaufen – Frauen und Kinder kommen in Mt 14,21 noch ausdrücklich hinzu). Jesus geht auf die Bedenken nicht ein, beauftragt die Jünger vielmehr – nach den Gegebenheiten der Situation weiterhin unverständlich –, sie sollten die Leute Gruppen bilden und sich setzen lassen. Die Jünger gehorchen.
Damit zeigt diese Sequenz folgende Beziehungen:

Jünger	*Jesus*
vernünftige Anregung ⟶	
	⟵ unverständliche Gegenforderung
vernünftiger Einwand ⟶ (trotz unvernünftiger Erwägung)	
	⟵ unverständliche Gegenforderung
Befolgung ⟶	

Durch die Forderungen Jesu geraten alle um ihn her in Bewegung, er allein erscheint als ruhender Mittelpunkt.
3. Die nächste Sequenz ist deutlich hierarchisch gegliedert:
Auch in der Folge der Handlungsverben dominiert Jesus:

Er *nahm – blickte - sprach - brach - gab.*

↓

Die Jünger *teilten* aus.

↓

Alle *aßen.*

Auf dem Höhepunkt der Erzählung steht Jesus als der Herr des gewaltigen Gastmahls da. Allein vom „Himmel" zeigt er sich in Dankbarkeit abhängig. Die Menschen können hier nur entgegennehmen, was ihnen geschenkt wird.
4. Auch der letzte Satz unterstreicht noch einmal den Unterschied dieser Wundererzählung zu den meisten übrigen: Jedes Erstaunen, jeder Lobpreis, jede Verlegenheit fällt aus. Wie die Umstehenden – die Jünger eingeschlossen – am Anfang nichts dazu beigetragen haben, daß dieses Wunder zustande kam, noch nicht einmal den Wunsch, so greifen sie es auch am Ende in keiner Weise auf. Der Erzähler nennt nur noch den Ertrag, der sich beim Einsammeln der Reste ergibt. Nicht den gesättigten Menschen gilt die letzte Aufmerksamkeit, sondern der Produktivität des Wunders.
Diese Wundererzählung ist ihrem Aufbau nach in besonderem Maße eine Jesus-Geschichte.

Werte

Als der Tag zu Ende geht, scheint den Jüngern zweierlei nicht mehr miteinander vereinbar zu sein:

die Nähe zu Jesus ⟷ *die Versorgung mit Essen*

Zwei sehr ungleiche Bedürfnisse: nach der *Dringlichkeit des Lebensunterhalts* steht die Nahrung an oberster Stelle, nach der *gläubigen Wertschätzung* die Gemeinschaft mit dem, der die Botschaft von Gottes Herrschaft ausrichtet und in seinen Wundern sichtbar werden läßt.
Die Jünger sind realistisch und denken an die notwendige Versorgung; die Tageszeit setzt für sie die Prioritäten. Die Alternative, den Hunger zurückzustellen, ist nicht gegeben.
Jesus eröffnet demgegenüber die Möglichkeit, die niemand erwarten konnte: er nimmt den *vitalen Wert der Sättigung* und den *personalen Wert der Gemeinschaft mit ihm* so ineins, daß der Zwiespalt aufgehoben ist. Es besteht nicht mehr die Nötigung, das eine um des anderen willen sein zu lassen. Man muß nicht von Jesus weggehen, um satt zu werden.
Daß diese Lösung der Diskrepanzen nicht von Dauer ist, liegt nahe, wird aber von der Erzählung selbst nicht mitgeteilt. Sie endet mit dem Hinweis auf die Überfülle der Nahrung. (Die zwölf Körbe könnten darauf verweisen, daß diese Fürsorge um das Volk in besonderer Weise den zwölf Aposteln zukommt.)

Innerbiblische Beziehungen

Die Speisewunder des Alten Testamentes
Vom Propheten Elischa wird 2 Kön 4,42-44 erzählt, daß er mit zwanzig Gerstenbroten und etwas zerriebenem Getreide 100 Männer versorgt habe und dabei noch einiges übrig geblieben sei. Bis in die Struktur der Wechselrede hinein zeigen sich Entsprechungen zur neutestamentlichen Geschichte von der Brotvermehrung. Allerdings wird die Tat des Elischa von der Jesu im quantitativen Ausmaß gewaltig überboten. Das Wunder der Vergangenheit erscheint geringfügig angesichts dessen, was hier ausgeteilt und eingesammelt wird.
Wenn Jesus in abgelegener Gegend den Menschen, die ihm folgten, zu essen gibt, erinnert dies auch an die wunderbaren Speisungen des Volkes Israel bei seinem Zug durch die Wüste. Gott spendete Manna („Brot vom Himmel" Ex 16,4: Nr. 45) und Wachteln („... dann werdet ihr Fleisch zu essen haben" Num 11,18). In der Angst, verhungern zu müssen, hatte sich das Volk zuvor gefragt: „Kann uns denn Gott den Tisch decken in der Wüste?" (Ps 78,19). Auf diese Frage gibt die Jesus-Geschichte in neuer Weise Antwort; und wieder kann man erzählen: „Da aßen die Menschen Wunderbrot; Gott gab ihnen Nahrung in Fülle. (...) Da aßen alle und wurden satt; er hatte ihnen gebracht, was sie begehrten" (Ps 78, 25.29).

Brotvermehrung und Abendmahl

Die Einladung zum gemeinsamen Essen war für Jesus ein besonderer Ausdruck der Zuwendung und Zusammengehörigkeit. Dies ließ er in seinem öffentlichen Wirken insgesamt erkennen, in herausragender Weise aber beim letzten Abendmahl. Ihm und den sich anschließenden Eucharistiefeiern der nachösterlichen Gemeinden steht unser Text auffällig nahe. Die Aussage, daß Jesus die Brote „nahm", „segnete", „brach" und den Jüngern „gab", ist so formelhaft prägnant, daß wir an die kultischen Worte erinnert werden. (Dabei nimmt der Text sogar die Unstimmigkeit in Kauf, daß Jesus mit den Broten auch die Fische „bricht".) Wenn sich die Christen nach Ostern zum gemeinsamen Mahl versammelten – nach Lukas im idealen Fall vielleicht auch zu je fünfzig –, dann konnten sie sich selbst als die begreifen, die auf wunderbare Weise ernährt wurden. (Daraus wird verständlich, daß die Brotvermehrung wie keine andere Tat Jesu in den Evangelien gleich sechsmal erzählt wird.)

Auch die Einleitung des Wunders mit der Zeitangabe „Als der Tag zur Neige ging" legt die Beziehung zu den christlichen Mahlfeiern nahe, bei denen man sich der Gemeinschaft mit Jesus versicherte. „Bleib bei uns; es will Abend werden, und der Tag hat sich schon geneigt", sagen die Jünger auf dem Wege nach Emmaus (Lk 24,29: Nr. 146). „Und als er sich mit ihnen zum Essen niedergesetzt hatte, nahm er das Brot, sprach den Segen, brach es und gab es ihnen. Da gingen ihnen die Augen auf, und sie erkannten ihn" (V. 30f).

Die Sättigung der Hungrigen im Reich Gottes

Wie die Brotvermehrung auf die Eucharistiefeier verweist, so weisen beide noch einmal über sich hinaus auf die endgültige Gemeinschaft im Reich Gottes. Auf dieses bezieht sich nämlich die Verheißung: „Selig, die ihr jetzt hungert; denn ihr werdet satt werden." (Lk 6,21) Wenn die Herrschaft Gottes offenbar wird, dann soll dies sein, wie wenn ein König ein Gastmahl hält; hier wird Fülle angeboten und nicht eine karge Gabe, Jesaja verspricht „ein Gelage mit erlesenen Weinen, mit den besten und feinsten Speisen" (Jes 25,6).

In dieser Umgebung ist die Erzählung von der wunderbaren Brotvermehrung eine Geschichte vom Anbruch der Endzeit. Unsere Vorstellungskraft soll Jesus als den begreifen können, der nicht die knappen Güter dieser Welt verteilt, sondern den überfließenden Reichtum Gottes.

Damit wird der Vater-unser-Bitte um „das Brot, das wir brauchen" (Mt 6,11: Nr. 153) ihre höchste und endgültige Erfüllung verheißen.

Anschlüsse an die Welt des Lesers

Die Erzählung von der Brotvermehrung geht selbst von dem aus, was auch uns ganz alltägliche Selbstverständlichkeit ist: daß Menschen Hunger bekommen und etwas zu essen brauchen. Dies ist für unser Leben ebenso banal wie fun-

damental – und bleibt es auch in der vorliegenden Geschichte. Die vordergründige menschliche Bedürftigkeit wird in ihr weder beiseite geschoben noch irgendwie umgedeutet, sondern so belassen, wie auch wir sie üblicherweise erfahren. Die Situation ist von Anfang an nicht besonders dramatisiert (wie z. B. Mk 8,2f: „... sie sind schon drei Tage bei mir und haben nichts mehr zu essen. Wenn ich sie hungrig nach Hause schicke, werden sie unterwegs zusammenbrechen."), und am Ende heißt es schlicht, daß alle satt geworden sind.
Die Tat Jesu bleibt hier im Rahmen der auch für uns gewöhnlichen Lebensbedingungen.
Angesichts der wunderbaren Speisung der vielen Menschen können uns freilich darüber hinaus auch die Hungersnöte unserer Welt vor Augen treten, von denen wir ständig Nachricht erhalten. Wundertaten stehen uns nicht zur Verfügung. Hier erfahren wir zunächst nur die große Kluft zwischen dem erzählten Ereignis und unserer Situation. Aber wir könnten dennoch vom Imperativ Jesu getroffen werden: „Gebt ihr ihnen zu essen!" Wohl wissen auch wir – wie die Jünger, als sie diesen Auftrag bekamen – nicht, was wir tun könnten, um die schlimmen Verhältnisse grundlegend zu ändern; aber vielleicht wäre es schon viel, wenn wir uns überhaupt noch darauf einstellten, daß es einmal auch in unserer Welt heißen müßte: „Alle aßen und wurden satt", und wenn wir uns für eine solche Zukunft nach Kräften einsetzten.
Wenn wir die Erzählung so lesen, nehmen wir noch nicht ihren ganzen Verheißungsgehalt wahr, wie er sich in den vorausgehenden innerbiblischen Zusammenhängen erschlossen hat; aber wir beziehen den Text wenigstens schon auf unsere realen Verhältnisse mit ihren Erwartungen und Verpflichtungen.

Lk 14,1-6 Nr. 126
Jesus heilt am Sabbat

Diese Wundererzählung schließt einen Streit ein, in dem es um die *Rangordnung der Werte* geht: Steht die *Beachtung des Sabbats* höher oder *die dem Mitmenschen gewährte Hilfe?*
Die *Verteilung der Rollen* ist bei dieser Szene völlig asymmetrisch: Jesus dominiert nicht nur durch die Heilung, sondern auch durch seine beiden Fragen, denen die Pharisäer nichts entgegensetzen. Sie sind darauf beschränkt, Jesus zu beobachten.
Damit gibt der Text eine Situation wieder, die in ihrer unausgeglichenen Spannung den Leser auf den weiteren Fortgang der Dinge verweist.
Der *Ort der Gemeinschaft* – man ist zusammengekommen, um miteinander zu essen – wird hier zum *Ort der Konfrontation.*

Lk 17,11-19 Nr. 130
Der dankbare Samariter kehrt zu Jesus zurück

Naheliegende Verständnisvoraussetzungen

Erzählungen von *„Samaritern"* sind für uns schon von vornherein positiv aufgeladen: Neben dem *„dankbaren"* steht in unseren Assoziationen immer gleich der noch bekanntere *„barmherzige"*. Und wo die Lektüre – etwa bei Grundschülern – nocht nicht so wertend fixiert ist, da sind Samariter eben unbekannt. Auf jeden Fall verspürt man heute *nicht mehr die Anstößigkeit,* die diesen Geschichten in der Zeit und Umgebung Jesu zukam, wo man die Samariter wegen ihres abweichenden Glaubens verachtete und mied.
So gleitet unser Blick schnell zu dem zweiten thematischen Schwerpunkt der Erzählung: der *Dankbarkeit.* Aber auch ihr gegenüber sind wir bereits in Zustimmung voreingenommen (gar bei der dominierenden Überschrift der „Bibel für die Grundschule"). So ist der Text für uns insgesamt gezähmt.

Strukturen des Textes

Der Raum

Die Begegnung findet im *„Grenzgebiet"* statt, wo Juden und Samariter häufiger aufeinandertreffen, aber sich deshalb noch nicht besser verstehen müssen. Im Gegenteil kann hier das Bedürfnis, einander aus dem Weg zu gehen, noch größer sein. Die sozialen Grenzen werden dann um so deutlicher, als die räumliche Abgrenzung sich verwischt.
In unserer Erzählung sind diese Verhältnisse freilich überlagert durch andere, die sich ebenfalls räumlich begreifen lassen, nämlich in der Nähe und in dem Abstand zu Jesus: Die Aussätzigen stehen *„in der Ferne"*; sie gehen von dort noch weg und werden außerhalb unserer Szene geheilt; einen von ihnen sehen wir am Schluß *„vor Jesus"*. Nicht die Veränderung „krank – gesund" gibt demnach der Erzählung die Struktur, sondern diese äußere *Bewegung:*
Hinwendung zu Jesus, aber in *Distanz – Weggang – Rückkehr,* aber jetzt zur *Nähe.* Wenn wir diese Abfolge wahrnehmen, erhält für uns das Thema „Dankbarkeit" eine besondere erzählerische Gestalt.

Die Akteure und ihre Beziehungen

1. In der gemeinsamen Ächtung als Aussätzige bilden hier *Juden und ein Samariter* zunächst eine *einheitliche Gruppe.* In doppelter Hinsicht sind sie von

Jesus abgesetzt: als *Kranke* gegenüber dem *Gesunden,* als *Hilfesuchende* gegenüber *dem, von dem man Hilfe erwartet.* Dieser Abstand wird von Jesus nicht überbrückt. Wohl anwortet er auf den Ruf der Aussätzigen; aber er kommt ihnen nicht etwa zum deutlichen Zeichen der Zuwendung und Rettung entgegen.
2. In dieser distanzierten Reaktion werden die Aussätzigen sogar von Jesus weg *an die Priester verwiesen.* Damit ist zwar die Heilung indirekt in Aussicht gestellt; aber sie wird gleichzeitig zu einem unpersönlichen Vorgang, zu einer Sache, die man den zuständigen Behörden zur Beurteilung vorlegt. In einem solchen *amtlichen Feststellungsverfahren* spielt Jesus keine Rolle mehr; hier geht es um die Frage, ob man diese Männer für „rein" erklären und wieder zum gemeinschaftlichen Leben zulassen kann.
3. Mit der Heilung werden die Akteure neu gruppiert: die *Geschlossenheit der zehn* wird aufgelöst in den *Gegensatz von neun zu einem.* Dieser verläßt die von Jesus selbst gewiesene Richtung und kehrt um. Er kann dieses Ergeignis nicht – wie es doch der Auftrag war – ohne *Jesus* abschließen. Über ihn hinaus richtet sich sein Dank aber auch an *Gott.* Damit bringt er innerhalb des Textes eine *neue Gemeinschaft* zur Sprache.
Jesus reagiert der veränderten Situation entsprechend in doppelter Weise: Den *neun,* die von der Szene verschwunden sind, gelten drei *Fragen,* die unbeantwortet bleiben. Der eine dagegen erfährt die ausdrückliche *Anerkennung seines „Glaubens"* (den doch eigentlich die übrigen, da sie auch geheilt worden sind, zuvor ebenso entgegengebracht haben müssen).

Werte

Wie bei allen Heilungsgeschichten stehen auch hier zunächst *Krankheit* und *Gesundheit* als das Schlechte und das Gute einander gegenüber. Was der „Aussatz" unseres Textes nach heutigem medizinischen Urteil auch immer gewesen sein mag, auf jeden Fall schloß er die Betroffenen aus der Gemeinschaft aus und war damit eine tiefgreifende Katastrophe ihres Lebens. Aus ihr heraus wird der Ruf „Hab Erbarmen mit uns!" verständlich.
Diese erste Ebene der Wertungen ist in der zweiten Hälfte der Erzählung von einer anderen überlagert, auf der es um *Dank und Undank* geht. Aber dies sagt noch zu wenig. Könnten nicht auch die neun, die nicht wiedergekehrt sind, auf ihre Weise dankbar sein – von Freude erfüllt, immer an den denkend, der ihnen geholfen hat? Wer dürfte unterstellen, daß sie ihre Heilung einfach in oberflächlicher Selbstverständlichkeit und Vergeßlichkeit hingenommen haben? (Auch Jesus urteilt nicht ausdrücklich über sie, sondern fragt.) Was also macht die „Dankbarkeit" des einen aus?
Daß er *spontan reagiert* und nicht einfach auf dem eingeschlagenen Weg weitergeht; daß er dadurch *unverstellt sich selbst mitteilt* und nicht unkenntlich bleibt; daß er sich *öffentlich* zu dem hinwendet, der ihm geholfen hat, und damit seinen Dank nicht dem äußeren Anschein nach unpersönlich und beziehungslos läßt.

Die Umkehr der Erwartungen: „Und dieser Mann war aus Samarien"

Das Außergewöhnliche dieser Geschichte besteht nicht allein in der Heilung, die auch sonst in Wundererzählungen mit Überraschung bestaunt und gepriesen wird; hier ist es noch mehr das Verhalten der Geheilten. Aus doppelter Perspektive – in der Rede des Erzählers und in der Jesu – wird betont, wie wenig es den Erwartungen entsprach, daß gerade „dieser Fremde" und nur er zurückkehrte. Nach den naheliegenden Vorstellungen mußte man mit anderem rechnen; der Samariter deckte das, was man für wahrscheinlicher hielt, als Vorurteil auf.

Innerbiblische Beziehungen

Von der Zusammengehörigkeit der Samariter-Erzählungen war schon die Rede. Darüber hinaus legen sich hier die Texte nahe, die von Aussätzigen und ihrer Heilung handeln, vor allem die Erzählung von *Elischa und dem Syrer Naaman* (2 Kön 5: Nr. 76). Jesus steht in der Geschichte des prophetischen Wirkens, die rettend über die Grenzen des Volkes Israel hinausgreift.
Der Aussatz konnte in jüdischer Einschätzung wie Armut, Blindheit und Kinderlosigkeit als eine Form von *„Tod"* gesehen werden. Damit erweitert sich das Netz, in dem sich verschiedene Texte miteinander verknüpfen, und bezieht letztlich sogar die Auferweckungsgeschichten mit ein.

Anschlüsse an die Welt des Lesers

Die verschiedenen thematischen Schwerpunkte dieser Erzählung stehen unserer Welt unterschiedlich nah und fern:
Würde sich in ihr alles um *Dank und Undankbarkeit* drehen, wäre es leicht, die Geschichte auch in unserer Welt unterzubringen. Schwieriger wird dies schon, wenn wir den Blick auf die *Krankenheilung* richten, einmal weil uns das Stichwort „Aussatz" auf medizinisch und kulturell Entlegenes verweist; vor allem aber, weil das Wunder die medizinischen Möglichkeiten hinter sich läßt. Und dennoch: Wir finden auch in unserer Gesellschaft „sozial Tote" (etwa in Alter und Krankheit hilflos Vereinsamte, Straffällige, Drogenabhängige usw.). Wer sie aus ihrer Isolierung herausholen könnte, vollbrächte eine Tat, die man in die Nähe des erzählten Wunders rücken dürfte.
Am meisten Schwierigkeiten ergäben sich jedoch, wenn man versuchen wollte, in unserer Zeit *„Samariter"* ausfindig zu machen. Erstens wären bei allen Gruppen, die man zum Vergleich heranziehen wollte, die Unterschiede zu groß; zweitens aber lebt unsere Geschichte gerade davon, daß man dem Samariter sein Verhalten nicht zutraute; daß er irritierend überraschte und zum Umdenken zwang. Wüßten wir, wen wir aus unserer Welt an seine Stelle setzen könn-

ten, dann hätten wir unsere Umgebung wieder überraschungsfrei geregelt; dann könnte uns niemand mehr gegen unsere Erwartungen beschämen; dann wäre die Erzählung für uns eigentlich überholt. Wenn wir sie aber nicht so lesen wollen, müssen wir darauf verzichten, bestimmte Gruppen für den Transfer parat zu haben. Wohl können wir dann noch immer fragen: Von wem distanzieren auch wir uns, weil wir uns irgendwie „besser" vorkommen? Aber wir können damit noch nicht die Position des Samariters in unserer Erzählung besetzen.

Lk 18,35-43 Nr. 132
Jesus heilt einen Blinden bei Jericho

Naheliegende Verständnisvoraussetzungen

Diese Geschichte ist in ihrer Kürze und Einfachheit leicht überschaubar und eingängig. Wohl ist von „Jericho" die Rede und von „Sohn Davids"; aber daraus entstehen hier keine besonderen Verständnisschwierigkeiten. Die Stadt muß nicht genau lokalisiert werden, um das Ereignis zu begreifen. Die Anrede mag zunächst beziehungslos bleiben, und doch ist der flehentliche Anruf um Hilfe unüberhörbar. Die Erzählung ist in dieser Hinsicht nicht anspruchsvoll und setzt kein besonderes Hintergrundwissen voraus.
Um so eher stößt der Leser auf die auffällig knapp formulierte Konstellation von Wunsch – Versprechen – Erfüllung: Ich möchte wieder sehen können – Du sollst wieder sehen können – Im gleichen Augenblick konnte er wieder sehen. Diese Abfolge ist bestürzend einfach, wenn wir danebenhalten, wie es sonst in unserer Welt zumeist um die Nöte und Sehnsüchte der Menschen steht – selbst bei denen, die Gott um seine Hilfe anrufen.
Da drängen sich Fragen auf: Wie wollen wir diese Geschichte nehmen? Etwa als eine Erzählung von Jesus, der sich in seiner Zeit eben so den Menschen gezeigt hat, aber in unserer Umgebung nun einmal nicht mehr vorkommt? Als eine Überlieferung demnach, die man mit unserer Erfahrung nicht zu versöhnen braucht, weil wir von vornherein wissen, daß wir nicht Jesu Zeitgenossen sind? – Oder lesen wir im entgegengesetzten Extrem ganz anderes: ein Ereignis, wie wir es in schönen Märchen und Träumen finden, aber nicht in unserer Wirklichkeit unterbringen können; auch dann nicht, wenn wir in entlegene Zeiten und auf zentrale Gestalten der Glaubensgeschichte schauen? – In beiden Fällen halten wir die Erzählung von unserer unmittelbaren Lebenswelt fern. Unsere Erfahrungen stehen ihr entgegen. Dies gilt wohl für alle Wundergeschichten, für diese in ihrer präzisen und zügigen Lösung aber in besonderem Maße.

Strukturen des Textes

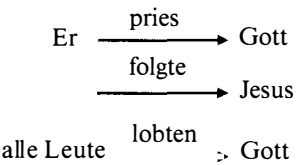
Raum und Zeit: Das beiläufige Ereignis

Dieses Wunder wird im Vorübergehen gewirkt. Es steht weder am bedeutungsvollen Anfang eines Weges noch an seinem Ziel. Die Stelle wäre nie Anlaß zu einem Halt oder auch nur zur Verzögerung der Schritte gewesen, wäre da nicht ein blinder Bettler am Straßenrand gesessen und hätte gerufen; hätte Jesus sich nicht ansprechen lassen und wäre zu ihm hingegangen. Der Weg führt letztlich nach Jerusalem. Diese Stadt wäre ganz anders der Rede wert als „die Nähe von Jericho". Ein so benannter Ort ist für die Hörer schon nicht mehr recht lokalisierbar; die Erinnerung erhält keinen festen Platz. Aber gerade hier hat jemand Rettung erfahren. Für ihn ist diese Stelle Ausgangspunkt eines neuen Lebensweges.
So unscheinbar wie der Ort des Geschehens ist in der Erzählung auch der ausgegrenzte Zeitraum. Die Vorübergehenden werden nur wenige Minuten aufgehalten; dann führt sie der eingeschlagene Weg schon wieder weiter. Aber die erwähnte Nachfolge des Geheilten weist den Leser über diese vordergründig nahegelegte zeitliche Perspektive hinaus.

Die Akteure und ihre Beziehungen

Zunächst liegt die Initiative ganz bei dem Blinden. Er erfaßt die Gelegenheit und wendet die Aufmerksamkeit der Vorüberziehenden auf sich. Dabei erfährt er drei unterschiedliche Reaktionen, die zugleich die Erzählfolge gliedern:
Am Anfang steht noch die gelassene Auskunft auf seine Frage, wer hier vorüberziehe. Das Verhältnis ist spannungslos, denn die gestellte Anforderung ist gering und läßt wenig Störung erwarten.
Ganz anders ist dies bei der *nächsten Sequenz:* Das Verhalten des Blinden führt nun zu einer Konfrontation, in der einige aus dem Gefolge Jesu den sozial geächteten Kranken gereizt abwehren, dadurch aber die Lautstärke des Rufenden nur noch mehr steigern. Diese Konstellation ist nicht stabil; sie treibt das Geschehen vorwärts, zumal sich die Rufe an einen richten, der selbst noch außerhalb steht.
Erst in der *dritten Sequenz* reagiert nun Jesus und zwar derart, daß er eine neue, offene Situation schafft. Das Ereignis hat in sich einen zweiten Anfang. Jetzt ist Jesus derjenige, der fragt, aber seine Frage ist bereits Zuwendung, ein Stück der Antwort, auf die der Hilferuf aus war. Mit der Frage erkundigt sich Jesus nicht nur, sondern verspricht bereits die Rettung. Aber auch in dieser entscheidenden Sequenz ist der Blinde nicht nur jemand, an dem ein Wunder geschieht; er ist vielmehr in ein Wechselgespräch einbezogen und steht damit eigenständig Jesus gegenüber. Dies wird auch noch durch das Wort Jesu unterstrichen, in dem er von sich selbst als Helfer absieht und dem Blinden sagt: „Dein Glaube hat dir geholfen."

Die beiden letzten Sätze bringen alle in eine umgreifende Gemeinschaft. Dabei ist die *Nachfolge Jesu* der sprachlichen Struktur nach begleitet von dem *doppelten Lobpreis Gottes:* durch den Geheilten und durch alle, die zugesehen hatten.



Überblickt man die gesamte Reihe der Erzählschritte, kann man sie von *einer* durchgängigen Beziehung zusammengehalten sehen: dem *„Glauben"*. Er steht am Anfang als *flehentliches und beharrliches Rufen;* in der Mitte als *ausdrückliche Bitte um Hilfe;* am Ende als *Bereitschaft zur Nachfolge.* Dieser Mensch hält im Laufe der Erzählung seine einmal gewählte Hinwendung zu Jesus bis zur abschließenden Konsequenz durch.

Werte

In dieser Erzählung dominiert zunächst der verständliche, aber auf ihn allein bezogene Wunsch des Blinden: *„sehen können"*.
Für die Begleiter Jesu aber muß es Wichtigeres gegeben haben; vielleicht gerade weil auch sie in Jesus den „Sohn Davids", den Retter des Volkes aus seiner Bedrängnis, sahen: Der von Israel erhoffte, von Gott gesandte König soll *die Welt in die rechte Ordnung bringen* – für den Blinden aber heißt dies hier: mich heilen. Ist diese Erwartung nicht zu geringfügig gegenüber der anstehenden großen Wende der Geschichte?
Aber Jesus entspricht dem Geringfügigen und anerkennt sein Bedürfnis eines gesunden Lebens – und dies tut er in einer Weise, daß am Ende allen nicht das Geringe vor Augen steht, sondern Gott.

Innerbiblische Beziehungen

Die Heilung der Blinden
Von Jesus wird mehrfach erzählt, daß er Blinde geheilt habe. In ihrer Hilflosigkeit begegnet ihm das soziale Elend seiner Umwelt besonders aufdringlich. So steht diese Erzählung für die Erfahrung, die man mit Jesus immer wieder machen konnte: Er wendet sich denjenigen zu, die sich nicht selbst behaupten können, beiseite geschoben werden und in ihrer Ausweglosigkeit bei ihm Hilfe suchen.
Von Blindheit und ihrer Beseitigung ist auch in den Bildern biblischer Zukunftsverheißungen die Rede. Jesus verweist gegenüber Johannes selbst auf das prophetische Wort: „Blinde werden sehend" (Jes 35,5 – Lk 7,22). Allerdings wird

dort das rettende Handeln unmittelbar von Gott erwartet. „Der Herr öffnet den Blinden die Augen" (Ps 146,8).
Wie kein anderes Gebrechen ist die Blindheit in die übertragene Rede eingegangen. Besonders deutlich wird dies in Joh 9, wo der Evangelist Jesus im Anschluß an die Wunderheilung sagen läßt: „Um zu richten, bin ich in diese Welt gekommen: damit die Blinden sehend und die Sehenden blind werden" (V. 39).

Die Hoffnung auf den „Sohn Davids"
Der Prophet Natan verheißt David 2 Sam 7,12-16 (Nr. 69), daß sein Königtum in seinen Nachkommen ewig Bestand haben wird. Daran knüpfen sich die Hoffnungen Israels auf einen zukünftigen Retter aus aller Not und Gefährdung: „Siehe, es kommen Tage, spricht Jahwe, da werde ich dem David einen gerechten Sproß erwecken... In seinen Tagen wird Juda gerettet werden, und Israel kann in Sicherheit wohnen" (Jer 23,5f).
Am Anfang des Lukasevangeliums greift das Wort des Engels an Maria dieses erwartungsvolle Motiv auf: „Gott, der Herr, wird ihm den Thron seines Vaters David geben" (1,32: Nr. 101).

Der Weg nach Jerusalem
Die Straße, an der dieses Wunder geschieht, führt nach Jerusalem. Für den König in Israel wäre dies die Stadt seiner Herrschaft; für Jesus wird es die Stätte der Hinrichtung sein. Der machtvollen Tat, die dem Blinden Rettung bringt, folgt bald die Passionsgeschichte. Dies ist in der Hoffnung auf den „Sohn Davids" nicht nahegelegt. Die ihn begleiten, werden von dem Kontrast irritiert sein müssen. Aber diese Erfahrung gehört mit zur Nachfolge, auf die sich der Gerettete eingelassen hat.

Anschlüsse an die Welt des Lesers

Wir lesen hier von jemandem, der sich gegen das Leben aufbäumt, das ihm anscheinend unausweichlich auferlegt ist. Er fügt sich nicht denen, die ihn beschwichtigen wollen.
Er möchte nicht nur ein bißchen geholfen haben und sich mit Almosen zufrieden geben, sondern sein Übel ganz los werden; so leben wie die andern und in ihrer Gemeinschaft.
Er setzt auf jemanden seine volle und letzte Hoffnung, weil er gehört hat, daß der die Welt in Ordnung bringen könne.
Derartiges gibt es auch um uns her. Aber wo nehmen wir zuverlässig solche Rettung wahr?
So drängt sich schließlich auch Gegensätzliches auf: Erfahrungen von Resignation, vom Stillwerden und Sich-nicht-mehr-Wehren, von der Fügung in das zugemutete Leid, von der Skepsis gegenüber den Heilsbotschaften und ihren Propheten, von der Beschränkung auf die bescheidenen Wünsche, die man sich notfalls sogar selbst erfüllen kann.

Was die Geschichte uns letztlich noch gilt, zeigt sich erst richtig, wenn wir sie auch solchen spannungsvollen Erfahrungen aussetzen. Es könnte dann immer noch Zuversicht von ihr ausgehen, wie sie von Anfang an in der christlichen Gemeinschaft als eine Geschichte der Zuversicht erzählt wurde.

Joh 2,1-11 Nr. 160
Jesus ist Gast bei der Hochzeit zu Kana

Gegenüber allen bisherigen Wundererzählungen zeichnet sich diese dadurch aus, daß sie in doppelter Hinsicht dem Leser besondere Verständnisschwierigkeiten bereitet:

1. Auf der Ebene der *Akteure und ihrer Beziehungen:*
Maria wendet sich bittend an Jesus; der aber distanziert sich von ihr (in der Anrede „Frau", in der abweisenden Frage, in der undurchsichtigen Feststellung, daß seine „Stunde" noch nicht gekommen sei.) Andererseits scheint Maria die Abweisung nicht als solche zu verstehen; sie rechnet weiterhin mit seiner Hilfe – und wird schließlich auch darin bestätigt.

2. Im Hinblick auf die *zeitliche Dimension:*
Daß die „Stunde *noch nicht* gekommen" sei, verweist auf eine *Zukunft,* die hier nicht erkennbar ist (vielleicht auf die noch ausstehende Zeit, in der die Offenbarung dem Willen Gottes entspricht? Vielleicht auf die Erhöhung in Kreuz und Auferstehung?). Aber das Wunder geschieht dennoch in der *Gegenwart.* Dabei „offenbart" Jesus für diejenigen, die an ihn glauben, „seine Herrlichkeit". Dies läßt sich eigentlich nicht mehr überbieten – und dennoch ist diese Tat nur *„der Anfang".* Was kann die Zukunft noch mehr bringen, als in der Gegenwart schon sichtbar ist?

Die inneren Schwierigkeiten des Textes sind für den Leser so erheblich, daß man sich bei ihm noch mehr als bei den anderen Wundererzählungen fragen muß, ob man ihn Grundschülern zumuten kann. (Die Schwierigkeiten, die man beim Lesen etwa der Brotvermehrungsgeschichte hat, kommen hier ja noch hinzu.)

Wer es wagt, den Text Grundschülern vorzulegen, richtet den Blick vielleicht am besten gerade darauf, daß der Erzähler Jesus zwiespältig erscheinen läßt:

Er „offenbart sich", stellt sich in der Macht Gottes, in seiner „Herrlichkeit" vor.	⟷	Er wird in seinem Wort und seinem Verhalten dennoch nicht durchschaubar.

Von den Jüngern heißt es abschließend, daß sie „glaubten"; für sie ist das Geschehene ein hinreichendes „Zeichen" (mit den symbolischen Assoziationen von Hochzeit/Bundesschluß und Wein/Heilsgabe).