

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 (<i>H. Zirker</i>) | 11 |
| Die Urgeschichte (<i>T. Aurelio</i>) | 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 (<i>H.-J. Perrar</i>) | 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 Josefs geschichten | 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*)

| | |
|--|-----|
| 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

| | |
|---|-----|
| 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

| | |
|--|-----|
| 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*)

| | |
|---|-----|
| 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 |
| Bekennnis 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 |
| <i>Elija und Elischa</i> | <i>245</i> |
| 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 |
| <i>Jesaja und Jeremia</i> | <i>255</i> |
| 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 |
| <i>(H. Zirker)</i> | |
| 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

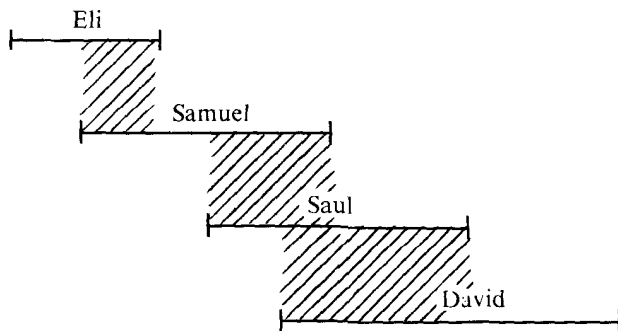
Die Geschichte von den Königen Israels ist in der Bibel mit den vorausgehenden Erzählungen so verwoben, daß man unsicher sein kann, wo man mit ihr anfangen soll. Wenn wir hier nicht mit dem ersten König – Saul –, sondern schon mit Samuel einsetzen, dann hat dies seinen guten Grund: er ist die entscheidende 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 fügen 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.

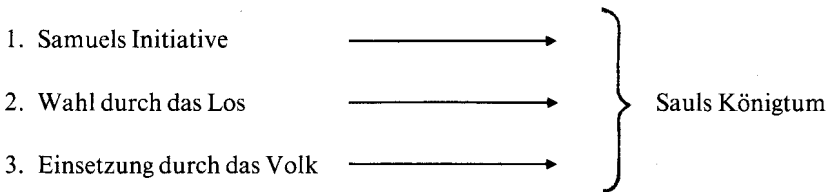
Er wird genötigt, einen Herrscher einzusetzen, „wie es bei allen Völkern ist“ (8,5). Für den Erzähler ist damit die *Grundlegung des Königtums* zugleich eine *Geringschätzung Gottes* („Ich soll nicht mehr der König sein“, 8,7). Die *Zwiespältigkeit gegenüber dem Königtum* wird hier zurückgeführt bis 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“).

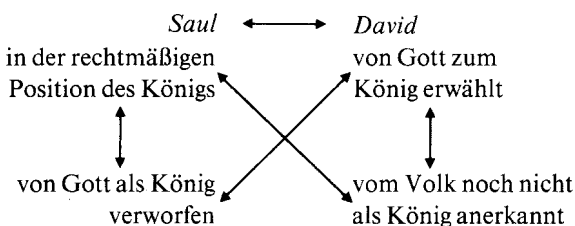


d) In den Erzählungen von Saul liegen Erwählung und Verwerfung unmittelbar beieinander. Es wird ihm keine Zeit gelassen, erst zu lernen, wie sich ein König in Israel verhalten müsse. Gleich beim ersten Versuch, so wie die Könige in den umliegenden Völkern auch priesterliche Rechte zu beanspruchen (nämlich 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 verknüpft. 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 Goliath 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 Königiums 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 Absalom getötet, weil er dessen Schwester vergewaltigte (2 Sam 13);
2. *Absalom* 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 Königium (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 ableiten.

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 weitem 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 Pharaon 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 Batscha 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.

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.

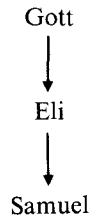
Durch diese räumlich-zeitliche Abgrenzung erhält das erzählte Ereignis einen besonders intimen Charakter. Wenn hier Gott an jemanden „herantritt“ (V. 10), verstellt nichts seine Nähe oder mindert seine Gegenwart. Beide stehen einander gegenüber wie in einem kleinen, leeren Raum.

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

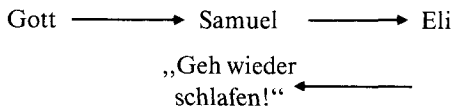
(Die „Bibel für die Grundschule“ gibt zunächst gerafft einen Einblick in die familiäre Situation Elis; was von dessen Söhnen hier erzählt wird, gehört in die Vorgeschichte, nicht in den unmittelbaren Handlungszusammenhang von 1 Sam 3)

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.

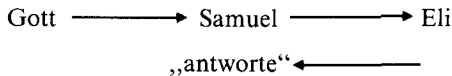


Diese Situation wird in unserer Geschichte verändert. Der Vorgang vollzieht sich in mehreren Sequenzen:

- 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*.

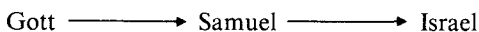


Mit diesen drei Sequenzen ist das hinderliche Mißverständnis ausgeräumt; der Vorgang kann nun von Neuem beginnen – jetzt erfolversprechend. Deshalb heißt es hier auch eindringlicher: „Da kam der Herr, trat zu ihm und rief wie vorher: . . .“ (V. 10).

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 widerspruchslös und uneingeschränkt den Rechtsanspruch 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 heraufruft* 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 Lesers*. 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 Das Volk verlangt einen König

Nr. 58

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.

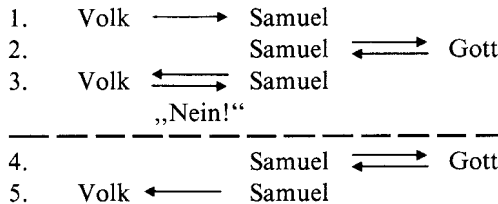
Die Zeit: Die geschichtliche Zäsur

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“ verpflichtet 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 Argwohn- 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 Saul wird von Gott verworfen

Nr. 61

Naheliegende Verständnissvoraussetzungen

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.

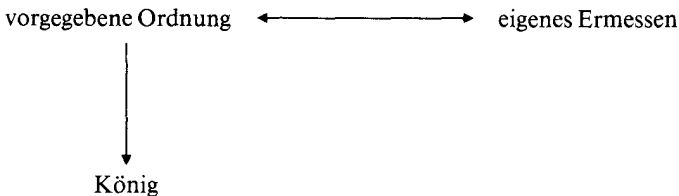
Damit ist das Verhältnis der Personen im Verlauf der Erzählung folgendermaßen angelegt:

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 Aufstiegs Geschichte 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).

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 bei-läufigen 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“: \longleftrightarrow „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 Erfolg und Aufstieg Davids

Nr. 63-66

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 Goliath* 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:

| | | |
|--|----|---|
| <i>Goliat</i> | ←→ | <i>David</i> |
| als Krieger in gewaltiger Rüstung und Bewaffnung, an Körpergröße übermächtig (nach der Bibel maß er etwa 2 1/2 m), 40 Tage die Israeliten schmähend. | | ausgestattet wie ein Hirten- junge, spontan auftretend „im Namen des Herrn“ (V. 45). |

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 Joñatan* (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 Gottes Verheißungen an David

Nr. 69

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.

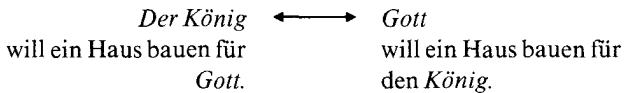
Strukturen des Textes

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:



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 Zugsage „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.

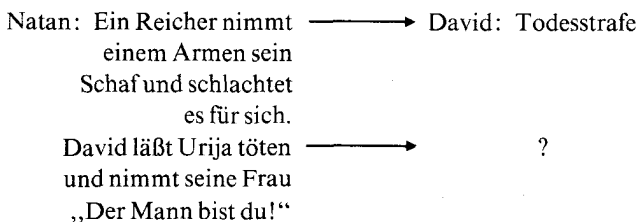
2 Sam 11,1-27; 12,1-25 **Dauids Sünde und Buße**

Nr. 67

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.

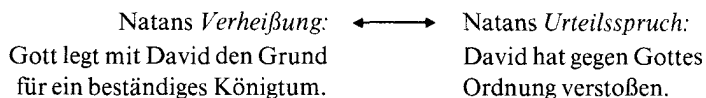
Zur Realistik der Ehebruchsgeschichte: Die „Bibel für die Grundschule“ umgeht die Deutlichkeit und Drastik der Affäre, wie sie in der Bibel geschildert wird. Zunächst einmal in der *sprachlichen Fassung*: Wo erzählt wird, daß David mit Batseba „schief“ und sie „schwanger“ wurde, sagt die Schulbibel nur: „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:



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.



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 Bekennnis und Vergebung

Nr. 68

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 präzisierete 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:

| | | |
|--|-----------------------|---|
| <i>verschweigen</i> Glieder matt stöhnen (Lebenskraft verdorrt) (Not) (Schmerzen) | \longleftrightarrow | <i>bekennen</i> vergeben (Schutz) (du rettetest) (Jubel) 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*

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.

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 gesteigt.
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
Das Gottesgericht auf dem Karmel

Nr. 74

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.

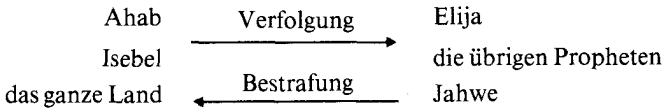
Die Zeit

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.

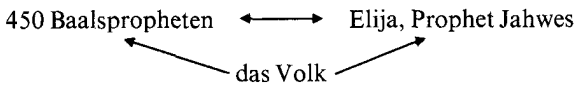
Die Akteure und ihre Beziehungen

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).



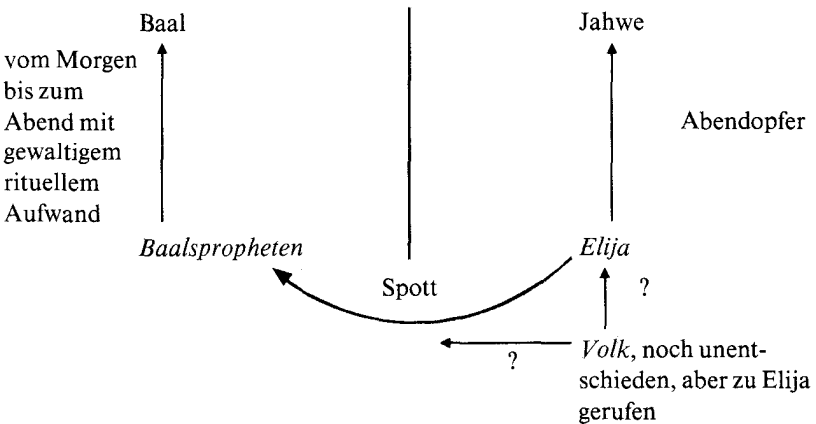
Als Ahab und Elija aufeinandertreffen, kann deshalb jeder auf seine Weise im anderen einen „Verderber Israels“ sehen. Dies verlangt eine Entscheidung.

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.

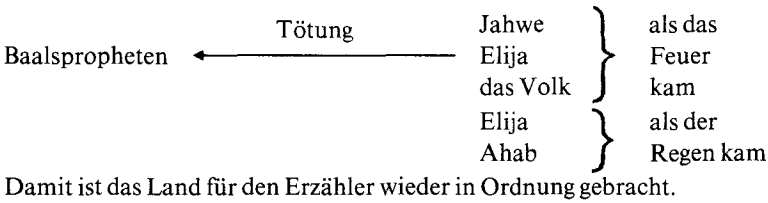
3. Das entscheidende Verfahren sieht beide Seiten in unterschiedlicher Aktion:



(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 Ahab's 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).



Werte: Heil und Unheil

Das Land befindet sich am Anfang in einem *zweifachen Mißstand*, einem *religiösen*: die Jahwe-Religion ist unterdrückt, und einem *naturalen*: Trockenheit 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 Pharaos beim Auszug aus Ägypten (Ex 12-14: Nr. 41-43); den Sieg Davids über Goliath (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.

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

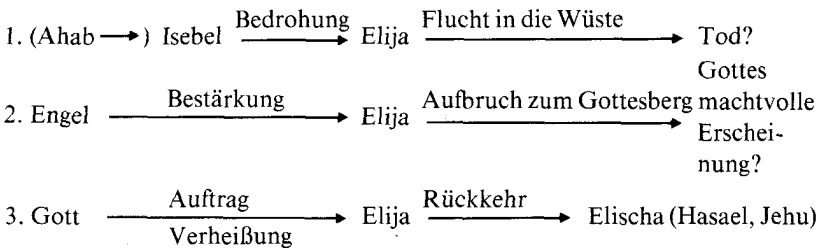
Bereits der erste Satz der Erzählung weist zurück auf das, was zuvor geschehen ist. Und die abschließende Gottesrede verweist mit ihrem Auftrag voraus auf das kommende Wirken des Propheten. So ist die ganze Geschichte nur eine Zwischen-Episode (freilich eine gewichtige!). Andererseits aber erhält sie

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 Ent- täuschung, 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 gewalttätigen Karmel-Geschichte wird Elija hier auf eine Welt verwiesen, in der sich Recht und Wahrheit nicht mit Blitz und Donner durchsetzen.

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 unbekanntem 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 Zebaoth“ – 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.

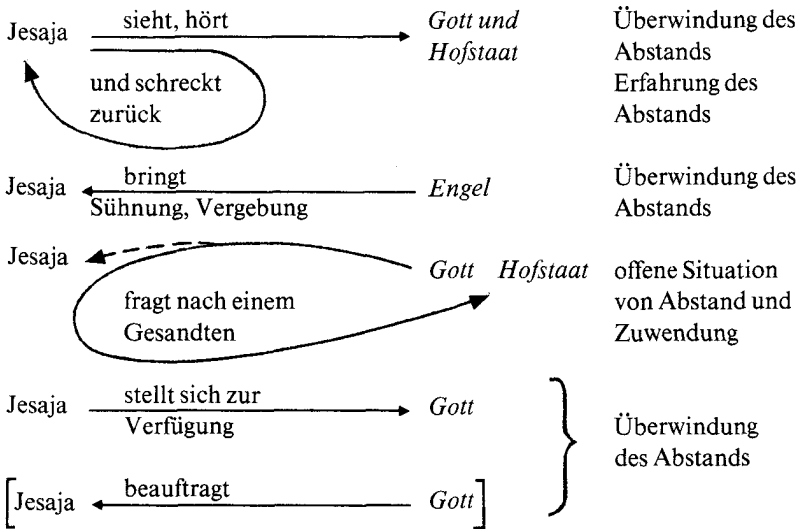
Diese Vision versetzt ihn in tiefsten Schrecken. (In der „Bibel für die Grundschule“ heißt es verharmlosend: „Jesaja staunte sehr . . .“; aber dieser Satz steht nicht im Originaltext.) Der Mensch erfährt hier die Wirklichkeit Gottes als eine Bedrohung; denn diese Begegnung rückt zugleich den tiefgreifenden 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 zeichnerhaft 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.

| <i>Jesaja</i> | <i>das Volk</i> |
|---|--|
| durch die Vergebung Gottes auf dessen Seite gestellt, zum Propheten berufen | von Unwahrheit und Ungerechtigkeit eingenommen, 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.

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).

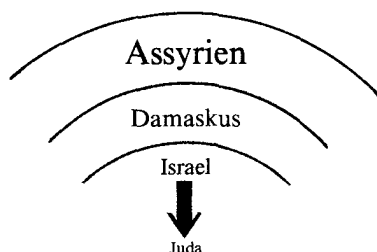
Naheliegende Verständnisvoraussetzungen

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 Testaments 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).

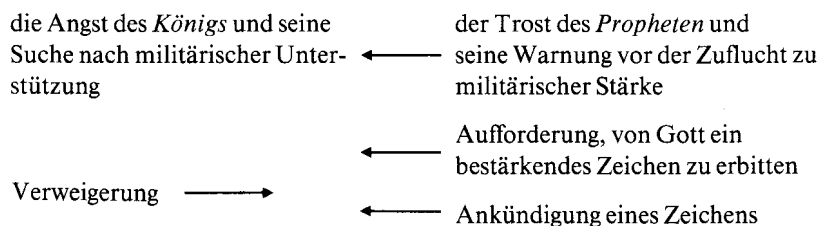
Die Akteure und ihre Beziehungen

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:



Der König hat sich demnach durchgehend gegenüber dem Propheten und seinem Wort versperert. 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 Testaments 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 gewärtig 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 jüdischen 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 \longleftrightarrow (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 \longleftrightarrow 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 seit „*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 *Kindheitsgeschichte* 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 näherückten.

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 wie weit es uns gelingt, ihm zu vertrauen.

Jer 1; 7; 26; 31; 37; 38 **Der Prophet Jeremia**

Nr. 80-84

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 vergrößert 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 naheliege, 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.

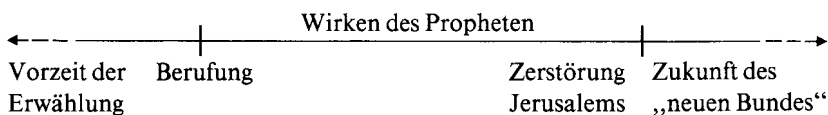
Die Zeit

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 seines 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:

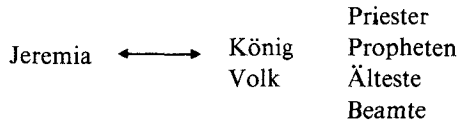
Die *Beanspruchung durch Gott* läßt den Propheten erschrecken, weil er sich von ihr überfordert sieht. Sein Lebensalter und seine Redefähigkeit erscheinen ihm nicht hinreichend, um gegen Könige und die herrschenden Gruppen im Volk anzugehen. Aber Gott sagt ihm zweimal zu, daß er ihn „retten“ werde (VV. 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

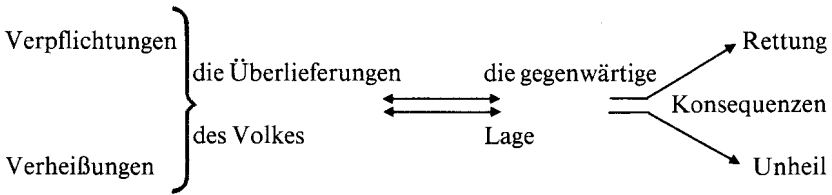
Jeremia beurteilt die Lage seines Volkes auf dem Hintergrund der überkommenen *Bundesverpflichtungen*. Er fordert dabei: wahres Zeugnis und gerechten Entscheid vor Gericht, Schutz der Fremden, Witwen und Waisen, des unschuldigen Lebens und des Eigentums, Treue in der Ehe und im Verhältnis zu Gott. Die 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.

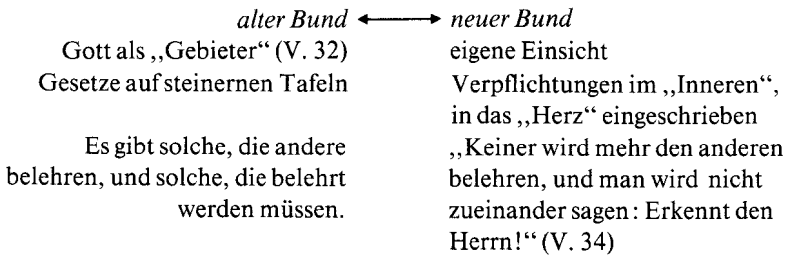
Andererseits kann aber Jeremia die in der Vergangenheit gestifteten Hoffnungen auf eine *erfüllte Zukunft* nicht aufgeben. Deshalb stellt er seiner Gegenwart im gewaltigen Kontrast „*einen neuen Bund*“ gegenüber. Dies bedeutet eine *Verurteilung der Gegenwart* (denn sie wird damit zum „alten Bund“ gerechnet 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:



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
„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)

Jeremia
„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 Jeremias. 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 *Bundeschluß 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 hinreichen, 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 Die Verbannung des Gottesvolkes

Nr. 85

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 Nebukadnezar 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.

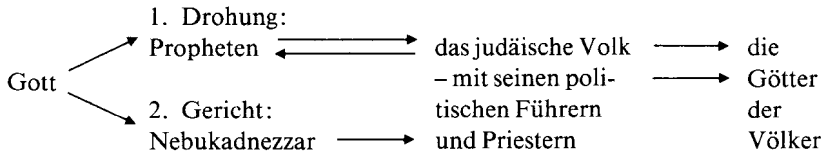
Anderes liest man dagegen in der Bibel (V. 21): Sie zitiert nicht das ausweglose Wort aus Jer 19,15, sondern erinnert im Gegenteil daran, daß der Prophet ein Ende der Verwüstung Jerusalems in Aussicht gestellt hat (etwa Jer 29,10). Damit führt der originale Text den Leser bereits an dieser Stelle über die Zeit des Exils hinaus: es sollte nur währen, „bis siebenzig 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 jüdischen 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“ („Greuelthaten“) | ←→ | 1. „Mitleid“ |
| „Untreue“ | | 2. „Zorn“ |
| sie „verhöhnerten“ und „verspotteten“ die Propheten, | | „Erfüllung“ des Wortes |
| „verachteten“ das Wort | | |

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
Klage an den Strömen Babels

Nr. 86

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 angesprochen. 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.

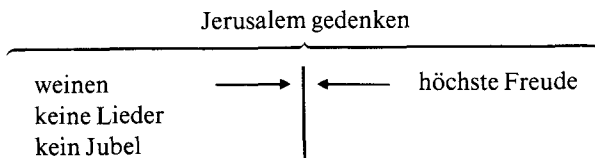
Auf das Gegenbild der kultischen Feier in Jerusalem verweist auch der besondere Einsatz der Harfen: Man läßt sie nicht einfach zu Hause, sondern man gebraucht sie, um den Verzicht auf die Lieder ausdrücklich aufzuführen, indem man die Instrumente an die Weiden hängt. Auch hier wird demnach die Natur 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:

sich erinnern ←→ vergessen

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.

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 Cyrus 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.

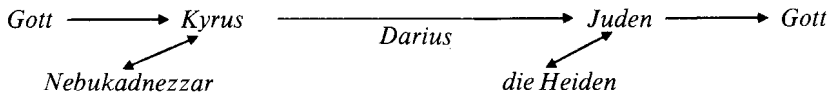
Die Akteure und ihre Beziehungen

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 Nebukadnezars* 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 Deuterojesaja (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 Nebukadnezar 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 noch mehr gesteigert.

| | | |
|---|----|-------------------------|
| <i>der König</i> mit <i>allen, die</i> <i>ihm gehorchen</i> | ←→ | 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 Nebukadnezar 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.)

| | | |
|---|----|--|
| <i>die Absicht des Königs</i> richtete sich auf den <i>Tod;</i> | ←→ | <i>die Verurteilten</i> fanden <i>Freiheit und Gemeinschaft,</i> im Lob Gottes vereint mit einem <i>„Engel des Herrn“.</i> |
|---|----|--|

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

5. Mit dem Erschrecken Nebukadnezars 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 Nebukadnezar 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 Position*: 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*.

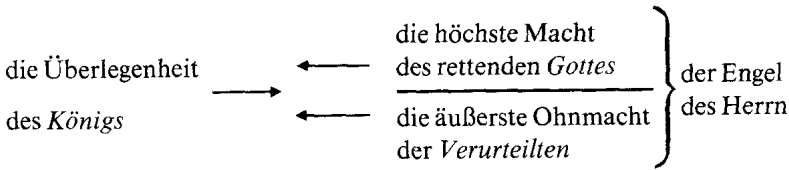
Die Machtposition des Königs sehen wir in einem *doppelten Kontrast*. Der *erste* gefährdet die königliche Überlegenheit nicht, sondern bestätigt sie weitgehend: Der erhabenen *Würde* steht komplementär die *Verworfenheit derer* gegenüber, *die sie nicht anerkennen*: der „siebenmal stärker“ als gewöhnlich geheizte Ofen und die „haushohen Flammen“ sind die negativen Entsprechungen zum Glanz der königlichen Macht.

Zugleich aber ist in diesem Kontrast die Stellung Nebukadnezars 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 ungeübter 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 | \longleftrightarrow | 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 \longleftrightarrow Straffreiheit

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

| | | |
|---|--|---|
| die <i>private</i> Beachtung des Verbots, Schweinefleisch zu essen | | unter dem <i>öffentlichen</i> Anschein, das Speisegesetz zu mißachten. |
| $\underbrace{\hspace{15em}}$ 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:

| | | |
|--|-----------------------|----------------------------|
| <i>Leib</i> | \longleftrightarrow | <i>Seele</i> |
| 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 angeordneten 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.

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 pronomi-nale 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 Ruf 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:

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

Erwartungen: Der Umbruch der Wirklichkeit

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 Der gerechte Herrscher

Nr. 99

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 ersieht, 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

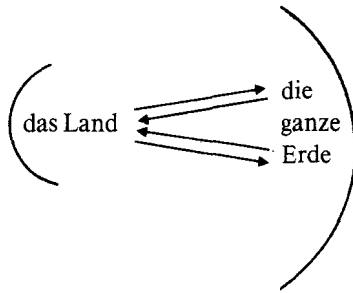
das Gebiet „vom Meer bis zum Meer“, vom Strom bis an die Grenzen der Erde,

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.

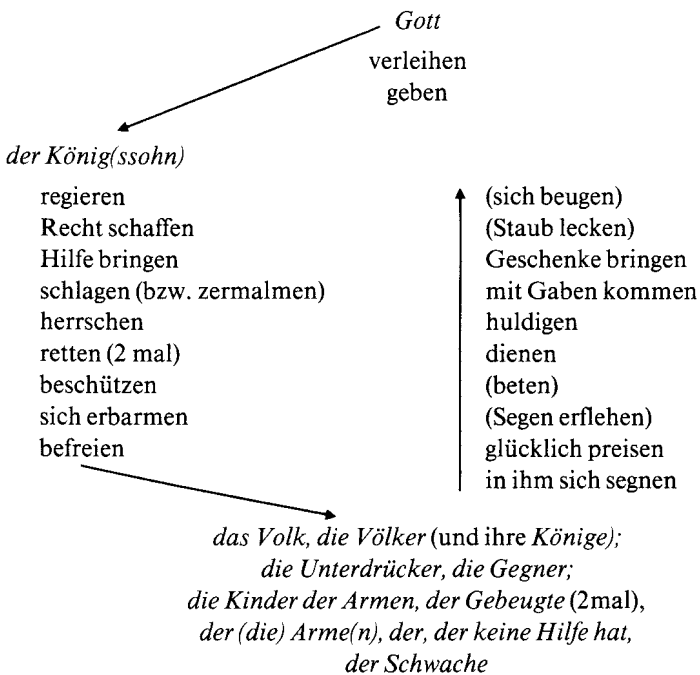
Dem König gegenüber stehen *mehrere Gruppen*: einmal das eigene Volk, dann die fremden Völker und deren Könige; schließlich werden aber auch besonders die herausgehoben, die seiner Hilfe bedürfen (zumeist sogar im Singular: der König wendet sich dem Einzelnen zu), sowie diejenigen, die der König um ihrer 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 ungerichten 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.