

# *Von Wegen – wenn die Bibel mitgeht*

*Zuspruch – Einspruch – Widerspruch\**

*Der Weg aufwärts und der Weg abwärts ist ein und derselbe.*

*Heraklit von Ephesus*

## **0. Wohin des Weges?**

Der erste Tag der Pädagogischen Woche ist traditionell Grundfragen gewidmet. In dem Versuch, am Beispiel des Wegmotives, seinen Inhalten und Variationen Tendenzen der alttestamentlichen Forschung des letzten Jahrzehnts zu vermitteln, greifen die Konzeption der Vorträge und die Arbeitskreise zu Abraham, der Exiltheologie, Jesaja und den Psalmen ineinander. Es sind also mehrere Arten von Wegen, die das Nachdenken über das Wegmotiv leiten werden:

1. Wege der Bibel (Bibel und ihr Stellenwert in der Gegenwart)
2. Wege in der Bibel (Systematisierung des Weggedankens)
3. Wege in die Bibel (Methoden und Tendenzen der Forschung)
4. Wege mit der Bibel (Leben aus der Bibel)

Ich beginne mit einigen grundsätzlichen Überlegungen zum Wegmotiv, die als Grundlegung und erste Orientierung verstanden werden wollen.

## **1. Weggeleit - Hinwege**

Kaum eine Metapher ist präsenter in unserer Alltagssprache als die Rede vom Weg. Das war immer so, doch im Zeitalter wo »Mobilität« *out* und »Hochgeschwindigkeit« *in* ist, die »Akzelerationen« so überhand genommen haben, dass »Entschleunigung« wohl einer der Neologismen ist, die aufgrund ihrer vielfälti-

---

\* Die Vortragsform wurde durchgehend beibehalten und auf erläuternde Anmerkungen nahezu vollständig verzichtet.

gen Präsenz und unmittelbaren Verständlichkeit sicher in den nächsten Duden aufgenommen werden wird.

Die großen Entdecker der Neuzeit werden abgelöst durch die Entdecker der Langsamkeit, die »Wege der Stille« dem Lärm um nichts entgegenzusetzen suchen. Unsere Zeit ist eine Wegzeit – die Suche nach Wegen in der Orientierungslosigkeit überall präsent. Navigationssysteme haben Hochkonjunktur – nur nicht vom Weg abkommen. Wer teilt das Meer der Reize, um den Sinnen einen Weg in die Freiheit zu bahnen? An allen Ecken und Enden begegnen uns Wege und die Rede von ihnen. Jeder von uns ist auf dem Weg, geht auf der »Straße des Lebens« und den »Weg alles Irdischen«. Jeder muss »seinen Weg finden« und nach »Auswegen« suchen. Die Wegmetaphorik ist so vielfältig und allgemein, ja nahezu universal, dass jeder Mensch, unabhängig von Alter, Geschlecht, Hautfarbe, Status und Religion, mit dem Bild des Weges etwas anfangen kann. Vom »Weg der Wahrheit« reden Salomo, Tobit, Parmenides, Laotse, der zweite Petrusbrief, der Talmud ebenso wie Mahatma Ghandi, Richard von Weizsäcker und meine Oma.

Erfolgreiche Bücher lauten – Epikur lässt grüßen – »Wege zum Glück« oder »Zehn Wege zum Erfolg«. Das zeigt den Vorwärtsdrang an, suggeriert Zielorientierung und Machbarkeit. Der freie Weg – gebahnt von Ihrer Hausbank – führt ohne Anstrengung ins Niemandsland des Erfolgs. Auch wenn alle anderen schon da sind – es geht voran - immerhin. Die Rede vom Weg kommt an in einer Gesellschaft, in der es vorwärts gehen soll, in der Ziele vor Augen stehen und in der man auch mal etwas hinter sich lassen muss. Die Rede vom »guten Weg« ist zum Euphemismus geworden, Defizite zuzugeben und trotzdem »auf dem Weg zu bleiben«. »Wir sind auf einem guten Weg«, sagt der Trainer des Tabellen-Sechzehnten wenn er den Sieg gegen den Tabellenletzten kommentiert. »Wir sind auf einem guten Weg«, sagen die Parteifunktionäre, wenn sie das schlechteste Wahlergebnis am nächsten Morgen ausgeschlafen analysieren, »Wir sind auf einem guten Weg« sagt der Manager als er nach der Entlassungswelle die neuen Halbjahreszahlen präsentiert. Auf dem »Weg zu sein« suggeriert Fortschritt und Dynamik.

Die symbolische Bedeutung von Wegen in der Gegenwart ist unverkennbar, sie stehen sowohl für den an Machbarkeit und Geschwindigkeit orientierten Bewegungsdrang als auch für die »neue Innerlichkeit«. Zwei lokal gefärbte Beispiele,

die ihren Ursprung jeweils außerhalb Kölns haben, sind auf der einen Seite der Köln-Marathon, auf der anderen die Renaissance des Jakobsweges. Die 42,7 km lange Strecke von Marathon nach Athen steht symbolisch für Willenskraft, Ausdauer und Zielorientierung. Wer diese Distanz überwindet, der »macht seinen Weg«. Tausende gehen diesen Weg der Selbstüberwindung und Schmerzen, um eine symbolische, scheinbar unüberwindbare Distanz zu überwinden. Dabei ist weniger der Abstand zu den zeitlich Besten leitend als das olympische Prinzip: einmal auf dem Weg dabei zu sein. Die etwa parallel zur Marathon-Hype aufgekommene und vom Europarat geförderte Renaissance des Jakobsweges verbindet dagegen gemeinschaftlich begangene Langsamkeit, Spiritualität und Stille des Weges mit der Überwindung der großen Distanz, das pilgernde Anders-Sein mit dem touristischen Massenphänomen. Auch darin kommt die Kraft des Weg-Symbols deutlich zum Ausdruck. Der tatsächlich begangene Weg steht für die Suche nach einer Orientierung außerhalb der ausgetretenen schnellen Pfade des Lebens. Der Jakobsweg steht gegen die mit Leichtigkeit beschrittenen, aber unwirtschaftlichen Autobahnen des Alltags. Dabei sind die Wallfahrt und das Ziel als solches häufig dem *Weg an sich* untergeordnet. Der lange Weg zu mir selbst steht im Vordergrund, nicht das Grab des christlichen Märtyrers. Der Jakobsweg als Wallfahrtsweg entfaltet seinen Reiz vor allem in den Randzonen des Glaubens und wird vielfach von Menschen begangen, die kaum intensivere Bezüge zur Kirche aufweisen. Der Jakobsweg steht für einen Glaubensweg ohne Glauben. In der Parallelisierung von Jakobsweg und Marathonlauf kommt es mir nicht auf eine Abwertung beider an, sondern um einen Blick auf die symbolischen Wege, die zu den Signa unserer Zeit gehören.

## **2. Wegkreuzungen**

Die wenigen vom Zeitgeist umwehten Anmerkungen zeigen, dass Wege – in symbolischer, metaphorischer und tatsächlicher Hinsicht bis in alltagssprachliche Formulierungen hinein von großer Bedeutung sind. Die Bibel müsste es doch dabei besonders leicht haben, denn sie ist voll von Wegen. Kein anderes Bild wird so oft verwandt wie das vom Weg. Prominent sind Abraham, der aus dem Land seiner Vaterschaft auszieht, um in das verheißene Land der Fremdlingsschaft zu ziehen und derselbe Abraham, der sich auf dem Weg mit seinem Sohn Isaak über das fehlende Opferholz für die Opferung unterhält; die Brüder

Josefs, die nach Ägypten gehen, das Volk Israel, das aus Ägypten auszieht und vierzig Jahre durch die Wüste irrt, bis es in das verheißene Land einzieht. Dort in wenig erfolgreicher Staatlichkeit heimisch geworden, gehen erst das Nord- und dann das Südreich unter – Israel muss den Weg in das Exil antreten. De facto hat dieser Weg Israel mehr geprägt als die Befreiung am Schilfmeer, wenn auch der Durchzug durch das Meer ist der bedeutendste Weg geblieben. Die Rückkehr aus dem Exil auf der von Gott bereiteten Straße in der Wüste, der zweite Exodus, markiert den Weg Israels mit seinem Gott bzw. die Bindung Gottes an sein Volk ein weiteres Mal sinnbildlich mit einem Wegmotiv. Prominent sind aber auch der Weg Hagens in die Wüste, Jakob, der nach Bet-El geht, um im Traum die Himmelsleiter zu sehen und der sich später zu seinem Bruder Esau auf den Weg macht und in der Nacht mit Gott ringt. Elija, der vom Karmel bis zum Gottesberg Horeb wandert und unterwegs unter einem Ginsterbusch verzagt, Hanna, die aufgrund ihrer Kinderlosigkeit enttäuscht, zum Gebet nach Schilo zieht und erhört wird, Jakob, der sich bis zu seinem Onkel Laban auf den Weg macht, um im Dienst Lea und Rahel zu gewinnen oder Rut, die alles aufgibt, um mit ihrer Schwiegermutter Noomi nach Bethlehem in Juda zu ziehen. Tobias, der nach Medien aufbricht und mit Sara wohlbehalten zurückkehrt. Auch im Neuen Testament gibt es unzählige bekannte Weggeschichten: Die Sterndeuter auf dem Weg zum Kind, die Heilige Familie, die auf der Flucht vor Herodes nach Ägypten zieht. Der barmherzige Samariter, der zufällig des Weges kommt und hilft. Jesus, der nach Jerusalem zum Passafest hinaufzieht, die Jünger, die Jesus auf dem Weg nach Emmaus begleitet. Der äthiopische Kämmerer, der sich auf dem Weg von Philippus taufen lässt. Paulus, der nach Jerusalem kommt und die halbe Welt bereist, um das Evangelium bekannt zu machen. Würde man alleine nur die Wege der Bibel aufzählen, wäre die Vortragszeit schnell mit einer schier nicht enden wollenden Kette von Wegen und Weggeschichten gefüllt. Die Beispiele zeigen ein erstes weites Feld, in dem Wege in der Bibel eine besondere Rolle spielen: Es geht jeweils um *tatsächliche* Ortsbewegungen von Personen. Diese Ortsbewegungen sind zum Teil symbolisch aufgeladen, wenn etwa Abraham mit Isaak zum Berg Moria, Elija zum Horeb oder Jesus nach Jerusalem zieht. Das »wozu« und das »wohin« sind dabei für das Verständnis der Wege von Bedeutung. Es ist nicht von ungefähr, dass Rut mit Noomi nach Betlehem in Juda *zurückkehrt*, also im Volksmund nach »Brothau-

sen«, wo der Gott Israels *sein* Volk erneut versorgt. Die sich darin spiegelnde Exilstypologie zeigt, dass die tatsächliche Ortsbewegung der Erzählung Bedeutungsebenen hat, die nicht unmittelbar »auf dem Weg« liegen.

Neben die Weg-Erzählungen tritt die vielfache Rede vom Weg als Metapher. Die Spannbreite reicht vom Sinnbild für das Leben, über Gesetz, Ethos und Tradition bis hin zur Fügung und Vorsehung. Hier geht es nicht um konkrete Ortsbewegungen, sondern der Weg bleibt abstrakt. Es geht um symbolische, nicht real zu begehende Wege. Einige Beispiele:

»Blinde führe ich auf Wegen, die sie nicht kennen, auf unbekanntem Pfaden lasse ich sie wandern. Die Finsternis vor ihren Augen mache ich zu Licht; was krumm ist, mache ich gerade. Das sind die Taten, die ich vollbrachte, und ich lasse davon nicht mehr ab.« (Jes 42,16)

»Er lenke unsere Herzen zu sich hin, damit wir auf seinen Wegen gehen und die Gebote, Befehle und Anordnungen befolgen, die er unseren Vätern gegeben hat.« (1Kön 8,58)

»Kehrt um von euren bösen Wegen« (2Kön 17,13)

»Wenn auch mein Geist in mir verzagt, du kennst meinen Pfad« (Ps 142,4)

»Denn seine Augen schauen auf des Menschen Wege, alle seine Schritte sieht er wohl« (Ijob 34,21)

»Du zeigst mir die Wege zum Leben, du erfüllst mich mit Freude vor deinem Angesicht.« (Apg 2,28)

»Sieh her, ob ich auf dem Weg bin, der dich kränkt, und leite mich auf dem Weg der dauerhaften Beständigkeit!« (Ps 139,24).

Auch diese Reihe der symbolischen Wegmarken ließe sich leicht um ein Vielfaches vermehren. Doch hier gibt es wieder Spitzensätze, deren Bekanntheitsgrad

weit über den genannten Beispielen liegt. »Geh deinen Weg vor mir und sei rechtschaffen« (Gen 17,1). Die Aufforderung Gottes an Abraham gehört sicherlich dazu. Ebenso der Weg zu den grünen Auen und den frischen Wassern, zu denen der Beter von Ps 23 geführt wird, so dass er im Wandern durch die finstre Schlucht – geleitet von Gottes Stock und Stab kein Unheil fürchten muss. Zu diesen Spitzentexten gehört unzweifelhaft die Selbstausslegung Jesu als Weg: »Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben; niemand kommt zum Vater denn durch mich«.

Das Wegmotiv in der Bibel ist omnipräsent und ausgesprochen vielgestaltig. Es hat anthropologische und ekklesiologische Dimensionen ebenso wie ethische, geschichtstheologische oder religionstheologische Aspekte. Deutung und Bedeutung sind mit – wenn ich recht sehe – keinem anderen Motiv zu vergleichen. Es zeichnet sich durch einige unverkennbare Momente aus:

- Es ist eine unmittelbar verständliche Basismetapher
- Es ist offen und vielseitig, nahezu universal
- Es ist apersonal und ungeschlechtlich
- Es hat kollektive und individuelle Anwendungsmöglichkeiten
- Das Wegmotiv ist – und das zeichnet es gegenüber anderer metaphorischer Rede in der Schrift besonders aus – nicht spezifisch religiös
- Weg hat viele Synonyme (Straße, Pfad, Bahn, Gasse u.a.m.), aber kein Oppositum
- Die Rede vom Weg hat ein hohes Maß an richtungsgebundener Dynamik

Das Wegmotiv ist universal und damit – so scheint es zumindest auf den ersten Blick – in hohem Maße an die zeitgemäße Rede von Wegen anschlussfähig. Diese Universalität des Wegmotives ist zugleich aber seine Schwäche. Zwar gibt es singuläre Aussagen von spezifischem Gehalt, doch sind diese rar. Insbesondere die ethische Dimension der Rede vom Weg bleibt oft bleibt oft unspezifisch, abstrakt und allgemein. Das »vollkommen ist Gottes Weg« (Ps 18,31) sagt zunächst alles und nichts und aus dem »geh deinen Weg vor mir« gegenüber Abraham ist inhaltlich nicht viel mehr als eine dauerhafte und intensive Bezogenheit auf Gott herauszuholen. In dem ethischen Spitzensatz aus Mi 6,8 „Es ist dir gesagt worden, Mensch, was gut ist und was der Herr von dir erwartet: Nichts anderes als dies: Recht tun, Güte und Treue lieben, in Ehrfurcht den Weg

gehen mit deinem Gott“ ist die inhaltliche Füllung der genannten Begriffe *ħaesaed*, *’aemaet* und *mišpaṭ* relativ einfach, schwieriger hingegen die Füllung des singulären *וְהֵצִיט לְכַת עִם-אֱלֹהֵיךָ* zumal dort von »Weg« gar nicht gesprochen wird (wörtlich »sei demütig im Gehen mit deinem Gott«). Was auch immer mit der Rede im Wandel vor Gott genau gemeint ist, lässt sich ebenso wenig aus dem isolierten Text selbst erheben wie das »ich will auf den Weg der Bewährten achten« (Ps 101,2). »Ich eile voran auf dem Weg deiner Gebote, denn mein Herz machst du weit« ist zwar selbst noch in der Übersetzung von großer poetischer Strahlkraft, aber ohne die inhaltliche Füllung der Größe »Gebote« nicht recht zu verstehen. Die Rede vom Weg ist stark Kontext gebunden und kann deshalb auch nur Rückbezug auf den biblischen Kontext verstanden werden. Eine Isolierung der Stellen quasi zu Vokabelkärtchenweisheiten zur Wegmetapher ist verkürzend und manches Mal sogar verfremdend.

Wenn es aber weder einen durchgehenden spezifischen christlichen Aussagegehalt des Wegmotivs noch ein vom Kontext gelöstes absolutes Verständnis der Rede vom Weg gibt, ist die anfänglich in Erwägung gezogene Anschlussfähigkeit des Wegmotivs – will man sie nicht bis zur Banalität abstrahieren – doch wohl in Frage zu stellen. Doch gibt es Gemeinsamkeiten und Grundlagen, die sowohl der profanen als auch der religiösen Rede vom Weg zu Eigen sind, nur dass die Schwerpunkte jeweils unterschiedlich gesetzt werden. Es ist hilfreich auf diese Gemeinsamkeiten zu schauen.

### **3. Mehrweg – Von der Leistungsfähigkeit der Rede vom Weg**

Warum lohnt es sich nun, auf die Wege der Bibel genauer zu blicken. Ist es nur die Omnipräsenz und Universalität, die den Zugriff begründet? Was zeichnet die Rede vom Weg und den Wegen aus und von welchen Aspekten kann religionspädagogische Reflexion »auf dem Weg«, will sie den biblisch gegründet sein, gehen? Dabei möchte ich noch einmal sehr basal mit Überlegungen zu dem Bild vom Weg ansetzen. Auch wenn diese Selbstverständlichkeiten aussprechen, scheinen sie mir doch nützlich zum Verständnis

1. Ein Weg ist ausgespannt zwischen zwei Punkten. Ohne »Ausdehnung« ist ein Weg nicht denkbar. Diese bezieht sich zunächst einmal auf die räumliche Dimension: ein Weg überbrückt eine Strecke von A nach B. Die Rede vom Weg ist damit immer »raumgreifend« und ohne spezifischen Kontext, in dem der Weg sich ausspannt, nicht vorstellbar. In der Kontextualisierung ist immer ein Moment der Konkretion gegeben. Dabei impliziert die Rede vom Weg eine Richtung, sowie, was noch wichtiger ist einen Anfang und ein Ziel. *Weg und Richtung gehören zusammen.*
2. Darüber hinaus ist in der Rede vom Weg eine zeitliche Dimension angesprochen, denn eine Gleichzeitigkeit ist bei dem Begehen eines Weges ausgeschlossen. Das ist zwar banal, da Anfangs und Endpunkt nicht identisch sind, dennoch nicht ohne Bedeutung. Die Rede vom Weg ist immer »Zeit überspannend« und sie hat danach – da sie Weg als *Bewegung* zwischen Start und Ziel voraussetzt – immer etwas Prozessuales. *Weg und Prozess gehören zusammen.*
3. Neben die konstitutive Einbindung in einen Raum-Zeit-Kontext tritt – und damit möchte ich ein letztes Moment beschreiben – das Implikat der Unterscheidung. Die Rede vom Weg impliziert immer jemanden oder etwas, der oder das den Weg – und sei es nur potentiell – begeht, befährt, zurücklegt oder wie auch immer mittels des Weges die Distanz der Verbindung von A und B überbrückt. Damit ist aber Weg in der Regel eine Größe, zu der man sich verhalten muss. Es ist eine Bezugsgröße, die eine Wahl erfordert. Entweder gehe ich den Weg oder nicht. Eine dritte Möglichkeit existiert nicht (Natürlich kann ich auf dem Weg umkehren, aber dann habe ich mich zumindest partiell auf das Begehen des Weges eingelassen, ihn aber nicht zur Überwindung der Distanz zwischen A und B eingesetzt). Weniger in den narrativen Passagen, wo von Personen erzählt wird, die einen Weg gehen, stärker aber in den Textstellen, in denen »Weg« ethisch konnotiert ist, fordert die Rede vom »Weg« die Entscheidung des Rezipienten ein. Macht der den Weg

– sei es nur virtuell – zu »seinem Weg« oder distanziert er sich davon? *Weg und Entscheidung gehören zusammen.*

Diese grundsätzlichen Überlegungen sind als Rahmen auch für das Verständnis der biblischen Rede von Wegen bedeutsam. In den drei Stichworten »Bewegung«, »Ziel« und »Wandel« möchte ich für die biblische Rede vom Weg das wieder finden, was ich oben ausgeführt habe und zugleich Grundzüge der Bibel erkennen.

(1) *Bewegung*: Das Wegmotiv ist dynamisch, nicht statisch. Damit drückt es einen wesentlichen Grundzug der Bibel aus. Gerade die Struktur des alttestamentlichen Denkens kommt dieser Grunddynamik entgegen. Das alttestamentliche Denken ist nicht systematisch stringent oder auf das Prinzip der Widerspruchlosigkeit gerichtet. Vielmehr ist es aspektiv, nie punktuell, sondern es sucht die komplexe Wirklichkeit durch parallele Zugänge ganzheitlich zu erfassen. Diese dynamische Grundstruktur findet sich gleichermaßen in Anthropologie, Geschichtstheologie oder im Gottesbild. Die Dynamik und Offenheit, die in der Bewegung im Wegmotiv zum Ausdruck kommt, spiegelt diesen Grundzug biblischen Denkens oder nimmt ihn auf.

(2) *Ziel*: Die Rede vom Weg ist nie in sich ruhend, sondern impliziert ein von-her und ein worauf-hin, einen Anfang und ein Ziel. Das entspricht einem weiteren biblischen Grundzug, der auf Entschiedenheit und Finalität hinweist. Die Welt der Bibel ist nicht ziellos, sondern hat eine Grundorientierung. Diese Grundorientierung ist die Begegnung mit dem lebendigen Gott. YHWH, der Gott Israels und Vater Jesu Christi ist ein Gott, der Leben geschaffen hat und schafft, der Leben ermöglicht und Quell allen Lebens wie aller Lebendigkeit ist, der ins Leben setzt und in dem Leben dauerhaft Bestand hat. Als Gott des Lebens ist er Pol – auf den sich alles ausrichtet. Ziel ist die Gottesnähe, in der Leben in Freiheit, Gerechtigkeit und Fülle möglich und wirklich ist. Die Bibel ist

immer auf dem Weg zu dieser Gottesnähe. Diesen zweiten Grundzug nimmt die Rede vom Weg in sich auf.

(3) *Wandel*: Wege verändern und das nicht nur räumlich oder zeitlich. Es bricht etwas auf, das nicht so bleibt, wie es ist. Ausgangspunkt und Zielpunkt sind niemals gleich, sondern die Situation des Ausgangspunktes hat sich, ebenso wie derjenige, der den Weg beschritten hat, verändert. Auch das entspricht einem Grundzug der Bibel, denn Welt und vor allem Mensch sollen sich auf Gott hin verändern. Die Welt strebt auf ein Ziel hin und kann dieses nur durch Wandel erreichen. Erlösung ist Zielpunkt der Veränderung und end-gültiges Angekommen-Sein bei Gott. Die Bibel und ihre Welt, die Menschen und Gottes Geschichte mit ihnen ist niemals statisch, sondern stetem Wandel unterworfen. Denn wenn alles so bleibt, wie es ist oder werden soll, wie es war, ist Erlösung unmöglich. »Nur, wenn das, was ist, sich ändern lässt, ist das, was ist, nicht alles« (T.W. Adorno). Damit umgreift das Wegmotiv einen dritten Grundzug der Bibel, den Wandel, der auf Erlösung zielt.

Die drei Grundzüge *Bewegung, Ziel und Wandel* stellen das Prozessuale und Dynamische der Bibel heraus. Gerade dieser Zug ist es, der m.E. die Bibel über ihre unbestreitbare Kulturleistung so wertvoll macht und der so uneingeschränkt zur Identifikation einlädt. Die Bibel ist kein geschichtsloses, statisches altes Buch, in dem und mit dem sich kein Wandel vollziehen ließe. Im Gegenteil: Wer sich auf die Bibel und ihre Wege einlässt, unterwirft sich selbst einem Ziel orientierten und verändernden Wandel in der Begegnung mit dem lebendigen und Leben schaffenden Gott. Auf dem Weg des Lebens ist die Bibel ein *Vademecum* – ein »geh mit mir« – das die Veränderungen des eigenen Lebens initiiert und begleitet.

#### **4. Mein Weg - Kontrast zur Individualität**

Abschließend möchte ich einen noch auf einen Aspekt der biblischen Wege hinweisen, der den Nutzen der Rezeption heute noch vermehrt. Es ist ein Kon-

trastmoment, mit dem biblische Wege einen Zug der Moderne durchkreuzen. Damit kehre ich noch einmal zu den Ausgangsbeobachtungen zurück.

Unsereiner geht *allein* auf seinem Weg. Die moderne Gesellschaft ist geprägt von der Vereinzelung und Individualisierung. Wir leben in einer Monokultur, in der das Soziale sich den Bedürfnissen des Einzelnen immer stärker unterzuordnen hat. Der Preis der Selbstbestimmung scheint zunehmend die Aufgabe von zwei wichtigen Werten aus der Erbmasse der jüdisch-christlichen Kultur, Solidarität und Sozialität. Das bedingt, dass im Denken und Handeln vielfach eine kollektive Dimension, eine Verantwortung für die Gemeinschaft und ihre Entwicklung, der Blick für ein gemeinsames Ziel verloren gegangen ist. Diese Klage ist nicht neu, sondern wird seit dem Gipfel der Aufklärung als Folge der Subjektorientierung gebetsmühlenartig vorgetragen. Als Folge dieser Individualisierung hat sich Glaube und aus dem Glauben heraus getragenes Handeln in den Bereich des Privaten abdrängen lassen. Religion ist zur Privatsache geworden. Dabei werden Momente des Marktes sichtbar, die dem Individualisierungsstreben durch scheinbar freie Wahl im Bereich der Sinnsuche entgegenkommen. Die Vielfalt der Religionen stellt ein Angebot dar, aus dem sich der Einzelne Passendes – von A wie Abendmahl bis Z wie Zen heraus sucht. Auf dem transzendentalen Jahrmarkt erhebt der Sinnsuchende mit der universal konvertiblen Münze seiner Sehnsucht Opiate, mit denen die Schmerzen der Vereinsamung und Sinnlosigkeit zumindest für eine gewisse Zeit übertüncht werden können.

Suum cuique – jedem das seine – verkürzt zum Eklektizismus einer Patchworkreligiosität, der das Individuum und der Individualismus als magnetischer Pol vor Augen stehen. Gerade christliche Religion aber lebt davon, dass sie nicht privat ist, sondern öffentlich – im eigensten Sinn politisch. Das scheinbar lapidare »wo zwei oder drei« greift einen Grundzug biblischer Religiosität heraus, der konstitutiv zum Christentum gehört. Es ist der Zug zur Kirche, der – nicht nur, aber eben auch Folge seines Widerstandes gegen die Auflösung der Gemeinschaft – mit außerordentlicher Skepsis begegnet wird. Dem setzt die biblische

Rede etwas entgegen, denn die gesamte Bibel von Schöpfung bis Auferstehung hat eine Perspektive, die das Individuum einschließt, aber über es hinausweist. Begriffe wie Bund, Erwählung, Erlösung, Themenhorizonte wie Exodus, Exil oder Heil bleiben beim Einzelnen nicht stehen. Stärker noch als im Neuen Testament ist im Alten Testament der Einzelne in ein Kollektiv eingebunden. Lediglich in der Weisheitsliteratur gibt es Reflexionen, die den Einzelnen als Einzelnen in den Blick nehmen. Ansonsten tritt das Individuum gegenüber der Perspektive der Gemeinschaft zurück. Nicht Einzelne werden erwählt und durch die Erwählung ausgezeichnet, sondern in ihnen die Gemeinschaft des Volkes Israel. Nicht Einzelpersonen wurden am Schilfmeer errettet, sondern das Volk Israel. Dass dies auch bei Abraham letztlich nicht anders ist, sondern gerade bei den Erzeltern völkische und biographische Perspektiven stets untrennbar ineinandergreifen, ist erst in jüngerer Zeit an den Erzählungen wieder neu aufgefallen. Das Erwählungskollektiv Israel und die Perspektive des Volk Gottes ist selbst dann die dominante Perspektive im Alten Testament selbst, wenn es narrativ um Einzelpersonen geht. Die Erzählungen von Einzelnen, insbesondere in der Genesis, seien es nun Abraham und Sara oder Jakob, Rahel und Lea, Josef und seine Brüder oder Juda und Tamar, sie alle sind durch ein *Ineinander* von kollektiver und individueller Perspektive gekennzeichnet. Die einzelne Biographie – und damit wird ein großer Bereich der Wegmetaphorik abgedeckt – ist damit durch das Zurücktreten des Individuellen zugunsten des Paradigmatischen, auf die Heilsgeschichte des Volkes Bezogenen gekennzeichnet. Damit bilden die Weggeschichten des Alten Testaments – und ich führe das hier jetzt nicht im Vorgriff auf die Arbeitskreise schon aus – ein Gegengewicht zu dem oben skizzierten Zug der Moderne zum Individualismus. Alles Handeln ist auf eine globalere, kollektive Heilsperspektive gerichtet, die in der Erwählung gründet.

# Wege der Bibel als Wege mit Gott

*Prof. Dr. Christian Frevel, Universität zu Köln* \*

Ich möchte »Wege der Bibel« unter einer dreifachen Rücksicht betrachten. An den Anfang stelle ich Überlegungen zum Stellenwert der christlichen Bibel, vor allem des Alten Testaments. Anschließend versuche ich unter dem Stichwort »Wege in die Bibel« an einigen Fixpunkten zentrale Veränderungen in der Bibelwissenschaft und ihrem Zugang zur Schrift deutlich zu machen und schließlich an einigen Thesen für »Wege mit der Bibel«, also einen verantworteten Umgang mit der Schrift als Glaubensgrundlage zu werben. Die grundlegenden Überlegungen zur Rede vom Weg (s. »Von Wegen – wenn die Bibel mitgeht«) sind dabei vorausgesetzt.

## **1. Wege der Bibel in der Gegenwart – zu Deutung und Bedeutung der Bibel**

Das Alte Testament hat es schwer. Daran hat auch das Jahr der Bibel nicht viel ändern können, auch wenn dieses das Buch der Bücher mit großem Aufwand in die Köpfe der Menschen zu spülen versucht hat. Das scheint nötig, denn Statistiken zeigen, dass in Deutschland kaum noch in der Bibel gelesen wird. Dass dabei die Bibel Teil hat an allgemeinen Entwicklungen und Tendenzen, braucht nicht betont zu werden, auch nicht, dass das Alte Testament sicher härter betroffen ist als das Neue Testament. Selbst im kirchlich sozialisierten Umfeld ist die Bibel auf dem Rückzug. In Familiengottesdiensten wird dem »Kleinen Prinzen« zunehmend der Vorzug gegeben. Abraham und Sara verblassen zu altersschwachen Schattenexistenzen, kontextlose Versatzstücke der Schrift verbleiben als vermeintliche Bibelkenntnis in den Sackgassen der Sinnsuche zurück. Jesus, Buddha und Mohamed tanzen schriftlos und fröhlich zum Wohlklang der Ge-

---

\* Die Vortragsform wurde durchgehend beibehalten und auf erläuternde Anmerkungen nahezu vollständig verzichtet.

betsmühlen der Selbstfindung. Dass der Bibel der Brückenschlag in die Welt von heute gelingen kann, ist für viele zweifelhaft geworden.

Schon werden Rettungsringe ausgeworfen, um das über Bord gegangene Buch zu retten. Dabei wird meist auf die Bedeutung der Bibel für die abendländische Kultur abgehoben. Doch diese Funktion als »Kulturgut« entlässt aus sich nicht automatisch eine Nachhaltigkeit in der Gegenwart. Ohne hier einem unangemessenen Kulturpessimismus das Wort zu reden, ist nüchtern zu konstatieren: Das Alte Testament haftet nicht mehr in den Köpfen der Menschen. Außer Spitzentexten, die bis in die Werbung vorstoßen, ist das AT zunehmend nicht mehr präsent. Und auch dort sinkt der Wiedererkennungswert und es verbleiben ortlose Chiffren. Die Bibel sublimiert vom festen Bestandteil der Kultur in einen fluiden, der nur noch an wenigen Elementen der Gesellschaft haftet.

Das Alte Testament ist vielfältigen Vorurteilen ausgesetzt, die es für die Moderne und ihren Pluralismus nicht geeignet erscheinen lassen. Dem Alten Testament wird schon im Ansatz nicht mehr die Kompetenz zugetraut, für die Gegenwart Leitendes und Weiterführendes zu sagen. Auch hier will ich nur einige Vorurteile anreißen:

1. Das Alte Testament ist ein altes Testament und wenn das so gesagt wird, ist in der Regel gemeint: ein *veraltetes* Testament. Auch hier ist die Assoziation nicht wertvoll, spannend wie Seefahrerlegenden oder ähnliches, weil als maßgeblich nur das erachtet wird, was sich im Sog des steten Wandels *nicht* gegen den Strom des immer Neuen und Erneuernten stemmt.
2. Das Alte Testament ist *unverbindlich*, weil es durch das Neue Testament abgelöst oder überboten wurde. Die Assoziation »unverbindlich« ist dabei negativ, weil gerade nach Verbindlichkeit als Gegengewicht zur Beliebigkeit und nach Orientierung gesucht wird.
3. Das Alte Testament ist voll von *Gewalt*, und dabei brutal, hasserfüllt gegenüber den Gegnern und zutiefst inhuman. Das hänge unmittelbar mit dem Gottesbild eines zornigen und gewalttätigen Autokraten zusammen, das dem

Liebesgebot Jesu zutiefst widerspreche. Das Gottesbild des AT passe nicht in unsere Zeit.

Das Alte Testament wird in den Vorhof des Christlichen gedrängt und als vorchristlich abgestuft. Dass damit einem handfesten Antijudaismus der Weg geebnet wird, wird – wenn nicht am Stammtisch schon wieder salonfähig – vehement geleugnet. Neben die Vorurteile treten erhebliche Widerstände aus einer vermeintlich aufgeklärten Perspektive: Viel stärker als dem Neuen Testament begegnet man dem AT mit Misstrauen hinsichtlich seiner *Historizität und Faktizität*, seiner *Authentizität*, seiner *Rationalität*, *seines Ethos*, das als Ritualismus und Gesetzlichkeit abgeurteilt wird und durch den Gewaltvorwurf disqualifiziert wird, *seiner Gegenwartsbedeutung* und schließlich und letztlich *seiner Normativität*.

Damit ist das Misstrauen gegenüber dem Alten Testament ausreichend zum Ausdruck gebracht. Es wäre reizvoll auf die Vorwürfe im Einzelnen zu reagieren. Hier ließen sich viele Missverständnisse aufklären, angefangen von der Annahme, das Liebesgebot gäbe es nur im Neuen Testament (Lev 19,18), bis hin zu der fundamentalistischen Schiefelage, mit einer Anerkennung der Bedeutung des AT wäre zugleich die Geltung aller einzelnen Gesetze verbunden. Durch einfache Hinweise wäre der »gewaltige« Irrtum vom zornigen Gott im Alten und lieben Gott im Neuen Testament zu Recht zu rücken und so weiter. Es ist offensichtlich, dass es sich um Vorurteile handelt, die am Gegenstand »Altes Testament« vollkommen vorbeigehen, auch wenn sie Jahrzehnte, vielleicht sogar Jahrhunderte lang eingeübt sind.

Neben dem Widerstand und Unverstand gibt es jedoch auch gewissermaßen objektivere Vorbehalte, die in der Bibel begründet liegen und nicht unterschätzt werden dürfen. Diese tragen zu nicht unerheblichem Maß dazu bei, dass den Vorurteilen gegenüber der Bibel und insbesondere dem AT nur schwer zu begegnen ist. Ich nenne vier Hauptpunkte

### *1. Die Welt der Bibel ist eine von ihrer Kultur und Mentalität fremde Welt*

Die Welt des Alten Testaments ist nicht mehr unsere Welt. Da ist Mose, dessen Stab zur Schlange und dessen Hand mit einem Schlag aussätzig wird, da sind die

Wunder Elischas, die ebenfalls scheinbar so einfach jegliche Naturgesetzlichkeiten durchbrechen, da ist die Erschaffung der Welt in sieben Tagen, da sind die Riesen und die blutigen Opfer. Eine Welt ohne Autos, Computer und Videospiele, die fremd anmutet, archaisch, unserer modernen Weltsicht entrückt. Da wandelt Gott im Garten, besucht seinen Freund Abraham, schickt Feuer vom Himmel und ist gekränkt, wenn sich die Erwählten von ihm abwenden. Da sind Menschen in „biblischem Alter“ von deutlich über hundert Jahren, Himmelfahrten, Visionen und Propheten, die Buchrollen verspeisen. Das mag mancher „spacy“ finden, mit unserer Welt hat es dem ersten Anschein wenig zu tun. Die Bereitschaft, sich auf diese Welt einzulassen hat mit der Komplexität unserer eigenen Welt und deren Entfernung von der Welt der Bibel immer weiter abgenommen. Dem Empfinden der Fremdheit folgt die Distanzierung. Wenn es richtig ist, dass nach außen hin in Liturgie und Katechese diese Fremdheit immer noch unterstrichen wird, ist die Abkehr von der Bibel eine Folge.

Hier könnte man einwenden, dass doch die Fremdheit anderer Welten in Videospielen oder Zaubererromanen gleichermaßen fremd ist und somit auch die Bibel Anteil an der neuen Sehnsucht nach Mythen in einer erklärten Welt haben müsste. Aber da zeigt sich eben, dass die Welt der Bibel doch etwas mit unserer Welt zu tun hat und letztlich trotz Wundern und Seeungeheuern noch sehr nah dran liegt. Es ist keine Parallelwelt, die der Phantasie entspringt. Ich kann die Bibel nicht reduzieren auf eine Phantasiewelt, die vielleicht noch typologische oder metaphorische Bedeutungsebenen hat, deren Relevanz aber begrenzt bleibt. Die Bibel will nicht unterhalten und wenn jemand die Bibel zu Unterhaltungszwecken liest, hilft das dem Anspruch und der Bedeutung der Bibel nicht. Die erwartete Funktion der Bibel ist eine Funktion für heute, deshalb fällt ihre Fremdheit besonders ins Gewicht.

## 2. Die Sprache der Bibel wird nicht mehr verstanden.

Drei kurze Beispiele aus einem Erzähltext, einem prophetischen und einem weisheitlichen Text mögen diese These erläutern. Zunächst ein kleiner Test Ihrer Hör- und Lesekompetenz:

Dann nahm Josef beide, Efraim an seine Rechte, zur Linken Israels, und Manasse an seine Linke, zur Rechten Israels, und führte sie zu ihm hin. Israel streckte seine Rechte aus und legte sie Efraim auf den Kopf, obwohl er der jüngere war, seine Linke aber legte er Manasse auf den Kopf, wobei er seine Hände überkreuzte, obwohl Manasse der Erstgeborene war. (Gen 48,13-15)

Weh den törichten Propheten, die nur ihrem eigenen Geist folgen und nichts geschaut haben. Wie Füchse in Ruinen sind deine Propheten, Israel. Ihr seid nicht in die Bresche gesprungen« (Ez 13,3-5)

Der Herr ist mein Hirte, nichts wird mir fehlen.  
Er lässt mich lagern auf grünen Auen  
und führt mich zum Ruheplatz am Wasser.  
Er stillt mein Verlangen;  
er leitet mich auf rechten Pfaden, treu seinem Namen (Ps 23,1-3)

Manche Bibelstellen sind sprachlich fremd geworden, weil sie unserer Alltagssprache nicht gerecht werden. Sie benutzen Worte in einer gestelzten Sprache (Bresche, Auen u.a.m.), die sich einem unmittelbaren, direkten Verständnis verschließen. Selbst Spitzentexte wie Ps 23 zeigen diese sprachliche Distanzierung. Nicht nur dass »grüne Auen« semantisch nicht mehr sicher zugeordnet werden oder das »treu seinem Namen« unverständlich bleibt, sondern die gesamte Hirten- und Wegmetaphorik ist in der städtischen, motorisierten, schnellen Welt in ein verstaubtes fremdes Abseits gerückt.

Dass die Sprache einer Bibelübersetzung von ausgesprochen hohem Wert ist, zeigt der ökumenische Dissens um die Einheitsübersetzung und ihre Revision. Kardinal Meissner hatte in der Tagespost vom 15.11.2003 den Kritikern der Einheitsübersetzung mangelnden ökumenischen Geist vorgeworfen, was ebenso scharf von evangelischer Seite zurückgewiesen worden war. Hinter dem Streit stecken tatsächlich auch Probleme des ökumenischen Dialogs und der Geschichte der Einheitsübersetzung (nur NT und Psalmen waren ökumenisch erarbeitet), vielmehr aber macht er deutlich, wie sehr die Akzeptanz einer Bibelübersetzung mit kirchlicher Praxis zusammengehört. Während im evangelischen Raum Men-

schen mit der Lutherübersetzung sozialisiert wurden und sich so die EÜ nie im liturgischen Raum durchsetzen konnte, ist bei Katholiken nach einem Vierteljahrhundert inzwischen eine Vertrautheit mit der Einheitsübersetzung gegeben. Beide Sozialisierungen lassen das jeweils andere fremd scheinen. Für Katholiken befremdlich und manches Mal unverständlich ist das – wenn auch schon stark veränderte – Lutherdeutsch, während es Protestanten eine sprachliche Heimat bietet. Umgekehrt ist für diese die Einheitsübersetzung sprachlich befremdend, ja geradezu »unbiblisch«. Mit der Sprache der Bibel muss man aufwachsen und mit ihr umgehen, sonst ist eine Identifikation nicht einfach möglich. Hier ist der Einheitsübersetzung in den letzten 25 Jahren nicht gelungen, eine ökumenische Heimat zu finden.

Die Einübung in Katechese und Liturgie ist dabei ein wichtiger Bestandteil. Nimmt diese Form der Einübung ab, fehlt die Vertrautheit mit der biblischen Sprache im alltäglichen Umgang. Die Bibel erscheint zunehmend entfremdet. Darauf kann man unterschiedlich reagieren. So gibt es zum Beispiel Formen der Übersetzung, die die sprachliche Barriere durch eine zugänglichere Sprache versuchen zu überwinden. Die sicher wichtigste Übersetzung in diesem Feld ist die 1997 erneuerte „Gute Nachricht Bibel“, die sich als „Bibel im heutigen Deutsch“ versteht. Daneben steht die aus dem freikirchlichen Bereich stammende, weniger zu empfehlende, aber dem gleichen Ziel dienende Übersetzung aus dem Brunnen-Verlag „Hoffnung für alle“. Auch andere Übersetzungen haben derzeit Hochkonjunktur, sei es die Übersetzung des Neuen Testaments von Friedolin Stier, von Walter Jens oder die Übersetzung des Matthäusevangeliums von Drewermann Übersetzung des AT und NT von Werner Stenger. Die Neuübersetzungen, die oft sehr redlich z.T. auch mit wissenschaftlichem Anspruch ansetzen (etwa beim Projekt »Bibel in gerechter Sprache«) sind alle von demselben Anliegen getragen, die Fremdheit der Sprache zu überwinden und zugleich den Bezug zum Ausgangstext möglichst eng zu bewahren. Diesem Anliegen ist unzweifelhaft mit hoher Wertschätzung zu begegnen. Immer häufiger allerdings

treten selbst erstellte *Übertragungen* an die Stelle des Textes, die philologischen Mindeststandards nicht mehr standhalten. Das ist problematisch und führt in einen Teufelskreis weiterer Verfremdung der scheinbar fremden Sprache der Schrift. Ich sehe demnach das Segment der Neuübersetzungen und der vielen Versuche, die Bibel »prickelnder« zu vermitteln, mit einem lachenden und einem weinenden Auge. Ohne Zweifel bringen diese Übersetzungen manche Menschen der Bibel wieder näher, allerdings um den Preis einer weiteren Entfernung von der in Liturgie und Katechese verwendeten Bibel, d.h. im katholischen Raum der Einheitsübersetzung. Ein „Teufelskreis“ also? Zumindest kann ja die Lösung nicht darin bestehen, auf dem Einsatz der Einheitsübersetzung zu beharren, um die Bibel wieder vertrauter zu machen. So werden an die Revision der Einheitsübersetzung, die in den nächsten Jahren ansteht, hohe Anforderungen gestellt.

### *3. Die Medialisierung der Alltagswelt verdrängt die Bibel*

Seit nun 110 Jahren begeistern bewegte Bilder die Welt. Der klassische Bibelfilm versuchte vielfach die Bibel als Historie zu verfilmen: »So war es«! Die Klassiker von den Zehn Geboten über Ben Hur zur Königin von Saba sind in jüngerer Zeit immer wieder als Wiederholungen im Fernsehen zu sehen. Dort hat der biblische Film neben Talkshows, Fantasy-Filmen und Daily Soaps seinen relativ festen Platz. Inzwischen hat sich sogar ein eigener Bibel-TV-Kanal etabliert. Woran liegt das? Sieht man von einem kleinen Spartenpublikum und den ökonomischen Hintergründen ab, dass etwa die Rechte der Filme bei Leo Kirch lagen und die Filme so in seinen Sendern billig einzusetzen waren, so ist auf das Bedürfnis nach Visualisierung hinzuweisen. Bilder dominieren unsere Welt durch die umfassende Medialisierung zunehmend. Ohne Bilder ist eine Botschaft immer schwerer zu vermitteln. SMS sind eine orchideenhafte Ausnahme, wobei der Charakter dieser Botschaften in der Netzwelt eine ganz eigene Form der Kommunikation hervorgebracht hat. Der Film bedient dieses Schauverlangen in besonderer Weise. Zugleich scheinen die Filme auf unterhaltsame

Weise zu überspielen, dass das biblische Basiswissen fehlt, denn dort kann man ja, wie man so schön sagt »schon selbst mitspielen«. Der biblische Film also als *biblia pauperum* der Moderne? Zwar scheint dies etwa der Anspruch der Kirch-Bibel-Verfilmungen zu sein, doch ist die Sinnhaftigkeit und Möglichkeit eines solchen Unterfangens durchaus in Frage zu stellen. Und der Grund dafür liegt nicht in einer Skepsis gegenüber den Medien und ihrer Leistungsfähigkeit an sich. Die Bibelverfilmungen führen – freilich in einem Extrem - das ganze Dilemma der Visualisierung und der multimedialen Aufbereitung der Bibel und ihrer Inhalte vor Augen. Ist die Bibel überhaupt kompatibel zu anderen Medien als dem ihr eigenen Text?

Ohne den künstlerischen Anspruch der Medialisierungen oder ihren pädagogischen Gewinn in Frage zu stellen, muss festgehalten werden, dass sie nicht auf der gleichen Stufe wie das Buch stehen. Biblische Inhalte sind an den *Text* gebunden und lassen sich nicht beliebig und zugleich adäquat umsetzen, weder im Film noch in der Musik, im Theater, Videoclip oder animierten GIFs. Die Auferstehung, aber auch jegliche Wortoffenbarung und schließlich die paradigmatische Narrativität der Bibel lassen sich nicht in andere Medien übertragen. Den Visualisierungen kann also von vorne herein nicht derselbe Stellenwert zugemessen werden wie dem Wortcharakter der Schrift. Es muss also sorgsam darauf geachtet werden, dass die Quelle der Visualisierung nicht verdrängt oder in ihrem Anspruch gemindert werden. Das biblische Wort bedarf zum Verständnis des gesamten Kanons, der nur im Kontext der Heiligen Schrift gegeben ist. Eine Isolation biblischer Stoffe und Worte führt in eine Schiefelage. In der medialiserten Welt und in der Welt der Medien, der Flut der Bilder und dem in hoher Auflösung kolorierten Leben hat die *Textwelt* der Bibel es daher besonders schwer. Wenn zunehmend Bilder die Orientierung übernehmen, sich zu Leitwelten zusammenschließen, wird es für einen Text schwieriger, normative Vorgabe zu sein.

Dies führt zu der letzten These, die eine Autoritätskrise der Bibel beschreibt.

#### *4. Die Bibel befindet sich in einer Autoritätskrise*

Die so genannte Postmoderne ist – oder sollte ich besser sagen war? – gekennzeichnet durch die Vielfalt des Möglichen gegenüber dem Wirklichen, die das Schlagwort „anything goes“ vereinfachend eng führt. Die daraus sich ergebende Komplexität wird akzeptiert und als Chance wahrgenommen. Es ist schwer in dieser Situation der Pluralität verbindliche Momente zu erkennen. War bis zur Aufklärung durch die Bibel darin ein verbindlicher Maßstab vorgegeben, so ist dieser nicht mehr gegeben. Die moderne Bibelwissenschaft hat zur Destruktion eines einfachen Bildes von Offenbarung geführt. Gott hat die Bibel nicht für den Schreiber hörbar diktiert; nicht alles, was die Bibel Jesus in den Mund legt, hat Jesus auch wirklich selbst gesagt. Die Bibel ist ein historisch über einen langen Zeitraum entstandenes Gefüge von Büchern, die aufeinander bezogen sind. Die Bezüge sind zum Teil durch Redaktoren Hände erst geschaffen worden. Die ursprüngliche Predigt des historischen Propheten Jeremia ist kaum noch zu erreichen, selbst der historische Jesus ist in der Bibel nur gebrochen zu erkennen. Die Bibel ist durchzogen von Spannungen und Widersprüchen. So findet sich neben der viel zitierten Aussage: „Dann schmieden sie Pflugscharen aus ihren Schwertern und Winzermesser aus ihren Lanzen. Man zieht nicht mehr das Schwert, Volk gegen Volk, und übt nicht mehr für den Krieg“, die sich im Buch Jesaja (Jes 2,4) und beim Propheten Micha (Mi 4,3) findet, die diametrale »Gegenaussage« im Buch des Propheten Joel (Joel 4,10): „Schmiedet Schwerter aus euren Pflugscharen und Lanzen aus euren Winzermessern! Der Schwache soll sagen: Ich bin ein Kämpfer“. Was gilt nun? Das Problem der diametralen Differenz ist nicht durch Abstimmung oder die Mehrheitsverhältnisse zu entscheiden, sondern erfordert ein Eingehen auf die Gesamtaussage der Prophetentexte und auf eine Entscheidung einer biblischen Grundlinie, was in etwa der Suche nach einem »Kanon im Kanon« gleichkommt. Das ist aber ein Prozess, der gesamtbiblische Kompetenz erfordert, die wiederum fehlt.

Bis zur Mitte unseres Jahrhunderts war es gar nicht unbedingt üblich, dass jeder an jedem Ort und zu jeder Zeit Zugriff auf die Bibel in ihrer Gesamtheit hatte, sondern die Bibelkenntnis beschränkten sich auf die in der Katechese vermittelten Haupt- und Kerntexte in Auswahlbibeln. Bis zur Liturgiereform und der damit verbundenen Reform der Leseordnungen wurden in den Gottesdiensten nur

eine geringe Auswahl von Bibeltexten vorgetragen. Erst indem der „Tisch des Wortes“ reicher gedeckt worden ist, wurde – betrachtet man die Lesezyklen der drei Lesejahre und die Wochentagslesungen – eine größere Breite erreicht. Zwar werden der Leserin und dem Leser (außer in »gideonesken« Hotelschubladen und – für mich unverständlich – in Weltjugendtagsrucksäcken!) meist Vollbibeln zugemutet, doch ist dieser herausgefordert und oft überfordert angesichts der Pluriformität der Schrift, der Vielgestaltigkeit der Bibel. Die Bibel ist eine und spricht doch nicht mit einer Stimme. Für viele wird das zum Problem, wenn sie nach eindeutiger Weisung in der Schrift suchen und auf die Spannungen stoßen. Durch dieses Moment der Verunsicherung büßt die Bibel an Autorität ein. Wie kann man sich auf einem Dokument gründen, das in sich nicht eine stimmige und durchgehend erkennbare Linie hat und nicht erkennbar oder nachweisbar auf eine höhere Autorität zurückzuführen ist?

Hinzu kommt die Verunsicherung durch die moderne Bibelwissenschaft: Die Naturwissenschaft hat viele Aussagen der Bibel als naturwissenschaftlich unzutreffend erforscht, sei es das heliozentrische Weltbild, die Erschaffung der Welt in sieben Tagen oder die Klassifizierung des Hasen als Wiederkäuer. Seitdem ist deutlich, dass die Bibel kein Tatsachenbericht ist und dies auch nicht sein will. Da aber der Zugriff in der Regel bis in die Neuzeit und zum Teil bis in die Gegenwart hinein aus einer historischen Perspektive erfolgt, wird die Bibel unglaubwürdig. Für manchen ist dadurch die von der Kirche zu Recht festgehaltene Irrtumslosigkeit der Bibel dahin. Ein Dokument, das irrt, kann nicht mehr Leitfaden sein. Auch hier ist ein Autoritätsverlust der Bibel die Folge.

## **2. Wege in die Bibel (Methoden und Tendenzen der Forschung)**

Damit ist die Gegenwartssituation ausreichend beschrieben. Es gibt ein Ineinander von tatsächlicher Problemlage, Unkenntnis und Vorurteilen, das den Stellenwert der Bibel in der modernen Gesellschaft und auch in großen Teilen der Kirche absenkt. Ließe sich der Ansehensverlust der Bibel als Kulturgut in der Gesellschaft noch verkraften, so muss doch einer fehlenden Ästimation der Schrift unter Christen mit aller Vehemenz in Lehre und Katechese entgegen gearbeitet werden. Bisher ist die Reaktion auf den gesunkenen Stellenwert der Schrift sowohl im Religionsunterricht (nach dem Untergang des explizit keryg-

matischen Unterrichts) wie in der Katechese eher verhalten. Natürlich sind einzelne Ansätze vorhanden, jedoch ist m. E. ein konzertiertes Handeln aller Verantwortlichen schnell geboten, will man nicht Gefahr laufen, eine zu große Lücke reißen zu lassen.

Natürlich muss auch die Bibelwissenschaft auf die Lage reagieren! Wenn auch Enthusiasmus vollkommen fehl am Platze wäre, möchte ich doch in aller Bescheidenheit und Vorsicht sagen, dass sich Anzeichen für eine Reaktion dort erkennen lassen.

Lange Jahre hat sich die alttestamentliche Wissenschaft im Glanz ihrer auch über die Grenzen des Faches hinaus geachteten Methode, der so genannten historisch-kritischen, gesonnt. Diese wurde im ausgehenden 19. Jh. in Deutschland entwickelt und zielt darauf, *einen* ursprünglichen Sinn der Schrift zu erheben. Unter der Voraussetzung, dass der ursprüngliche Sinn der erste Sinn des Textes ist, versucht sie die Entstehungsgeschichte eines Textes zu erheben, um – nach Abhebung des Textwachstums an den zentralen ursprünglichen Sinn zu kommen, den der Autor – und das ist mittels der Inspiration der sich offenbarende Gott – in die Schrift gelegt hat. Die historisch-kritische Methode hat – das kann man ihr getrost objektiv zuerkennen – großes für das Verständnis der Schrift geleistet und leistet dies auch immer noch. Die scharfe Kritik machte sich bisher meist an den Defiziten der Anwendung und nicht der Methode selbst fest. In der Suche nach dem maßgeblichen, dem Text inhärenten und intendierten Sinn hat die Wissenschaft – und diesen Vorwurf muss sie sich gefallen lassen – historisch zu kurz gegriffen und das Textganze, den vorliegenden kanonischen Text vernachlässigt. Ihre Fixierung auf einen individuellen, biographisch fassbaren auktorialen Sinn jedoch wird ihr in der gegenwärtigen Debatte zum methodischen Problem.

In der Literaturwissenschaft firmiert die fundamentale Wende im Textverständnis unter dem in den siebziger Jahren von Roland Barthes treffend charakterisierten »Tod des Autors«. Es ist die Erkenntnis, dass der vom Autor intendierte Sinn dem Text zwar inhäriert, aber ohne Rückgriff auf den realen Autor nicht zu

erheben ist. Diese Loslösung von dem *einen*, ursprünglichen, gewollten und inspirierten Sinn ist durch die von der Literaturwissenschaft genährte Erkenntnis beflügelt, dass Texte nicht *einen* Sinn haben, sondern sich der Sinn über den Kontext der *Leserin* und dem *Leser* erschließt. Ja und immer neu: Interpretation ist subjektiv. An die Stelle des Autors tritt der – rezente und im Lesen Sinn konstituierende Leser. Es ist der grundlegende Wechsel von der produktionsästhetischen zur rezeptionsästhetischen Sicht. Es gibt weder den *einen* Sinn eines Textes, noch lässt sich der vom Autor intendierte Sinn zuverlässig erheben oder mit dem vom Leser erhobenen Sinn in nachprüfbarer Deckung erheben.

Der Text ist den *einen* Sinn los, wird aber damit keinesfalls sinnlos, sondern im Blick auf die Kontexte der Texte wird erkennbar, dass der Text von Sinn voll und damit sinnvoll ist. Leser und Leserin entdecken den Sinn, der dem Text nicht als Fremdes hinzugefügt ist, sondern ihm vom Ausgang her gewollt und ungewollt eignet. Zunehmend erkennt die Exegese die nahezu grenzenlose Sinnvielfalt der Texte im kanonischen Sinnraum. Texte – und auch biblische Texte – sind nicht eindeutig, sondern mehr- und sogar vieldeutig. Droht in der Wende von der produktionsästhetischen Sicht („Was wollte der Autor uns damit sagen?“) zur rezeptionsästhetischen Sicht („Der Leser schafft den Textsinn“) die Beliebigkeit der Sinne? Ist das *nur* eine Spielart der Postmoderne, die die Kraft zur Einheit in der Vielfalt des Möglichen verloren hat? Manche fürchten sich vor der Mehrdeutigkeit der Texte und suchen Objektivität im Verfahren der Interpretation. Hier bot die historisch-kritische Methodik Halt, doch ist das ein trügerischer Halt. Die historisch-kritische Methode kann die Texte nicht *vereindeutigen*, sondern sie kann nur die Ablösung der Interpretation vom Ursprung verhindern. Mehr nicht, *aber auch nicht weniger*. Deswegen ist und bleibt sie notwendig. Sie bietet dem aufgeklärten Subjekt nach dem Aufbrechen des historischen Grabens ein Verfahren, die Konstruktion des Vergangenen durch das Überlieferte verantwortlich vorzunehmen. Ohne den Bezug auf die Geschichte ist christlicher Glaube nicht zu verantworten, weil sich sein Kern an einem geschichtlichen, raumzeitlichen Ereignis festmacht. Die Welt des Textes eine Welt mit geschichtlichen Bezügen darf deswegen für das Verständnis der Texte nicht aufgegeben werden. Historisch-kritische Methode bleibt notwendig, aber eben nicht hinreichend.

Die Subjekt-Wende im Verstehen führt zu einem Sinnzuwachs, der dem Text über seinen Kontext und die Rückgebundenheit des interpretierenden Subjekts in eine Interpretationsgemeinschaft zukommt. Denn entscheidend ist, wer als das *Subjekt* der Bibelauslegung verstanden wird. Auslegung ist nicht beliebig, sondern wird durch die Kirche begrenzt, die selbst wieder auf den Kanon zurückgeworfen ist. Die Kirche, das ist die den Sinnraum des Kanons festlegende vergangene und aktuelle Glaubensgemeinschaft, die sich aus dem Kontext ihres Ursprungs nicht lösen kann. Die Kirche, in die der Einzelne in seiner Interpretation eingebunden ist, ist die Lese-, Lern- und Lebensgemeinschaft der Schrift. Der Kanon ist der Raum, in dem sich vom Leser konstituierte Textsinne als mit dem Text kongruent erweisen müssen. Kanon und Kirche gehören ebenso zusammen wie Text und Leser. Als *Ort der Konfrontation* mit dem Text ist die Kirche Ort der Interpretation und ursprungsgebundene Sinnkonstitution.

Mit der Rückbindung des Textverständnisses an die Kirche als Interpretationsgemeinschaft ist nicht eine Institution oder Kontrollinstanz gemeint, der in einem Prozess der Zensur jede Textinterpretation unterworfen wäre, sondern dem liegt das Verständnis von Kirche als einer Interpretationsgemeinschaft von selbstverantwortlichen Subjekten zugrunde. Es ist kein Widerspruch, dass diese Volk-Gottes-Gemeinschaft als Kirche konstituiert *und* hierarchisch strukturiert ist. In ihrer Selbstkonstitution greift diese Kirche immer wieder neu auf den Kanon zurück, der ihren Ursprung sichert. Der Bibelwissenschaft ist insbesondere aufgetragen, die Sachstruktur des Kanons zu erheben und zu erforschen, um die Möglichkeiten der Interpretation einzugrenzen. Die Vielgestaltigkeit der Schrift und ihre kontrastive Einheit stellen sich dabei ebenso wie die Rückgebundenheit an eine Interpretationsgemeinschaft einem fundamentalistischen Missbrauch entgegen.

Mit der rezeptionsästhetischen Kehre, um die in der Bibelwissenschaft durchaus noch heftig gerungen wird, weil in manchen Modellen der Bezug zu einem konstituierenden historischen Textsinn aufgegeben zu sein scheint, ist m.E. eine von zwei entscheidenden Entwicklungen der modernen Bibelwissenschaft beschrieben, die viele andere Veränderungen aus sich herauslassen. Bevor ich die zweite nenne, möchte ich die an der methodischen Verschiebung zum Leser hängenden

Momente kurz benennen. Diese haben in den vier Arbeitskreisen zu Abraham, dem Exil, Jesaja und den Psalmen eine entsprechende Rolle gespielt, so dass ich mich hier kurz fassen kann. Ich nenne die Schlagworte

- Von der Diachronie zur Synchronie
- Vom Propheten zum Buch
- Vom Buch zum Kanon
- Von der Geschichte zu Geschichten

Die erste Tendenz von der Diachronie zur Synchronie hängt eng zusammen mit der rezeptionsästhetischen Kehre, auch wenn ihre Anfänge in der Bibelwissenschaft sogar früher waren. Sie reagiert auf die Frage, welchen Text der Leser beim Lesen vor sich hat. Es ist der sog. Endtext, nicht dessen Vorstufen. Zumal die Hypothetik der Rekonstruktionen von Textvorstufen aufgrund fehlender eindeutiger Kriterien sehr hoch ist, hat sich die Bibelwissenschaft viel stärker den Kompositionsstrukturen des Textes und seiner Endgestalt zugewandt. Anfänglich entstand eine diametrale Opposition zwischen den beiden Methoden. Es bauten sich Fronten zwischen Synchronikern und Diachronikern auf und eine Lagerbildung drohte. Diese Phase in der alttestamentlichen Wissenschaft scheint inzwischen überwunden. Der synchrone Zugang, der vom vorliegenden Text ausgeht und diesen vom Rezipienten her erschließt, ist als legitimer und notwendiger Zugang in der wissenschaftlichen Exegese anerkannt. Dennoch bleibt auch der Diachrone Zugang weiterhin im Bereich wissenschaftlichen Verstehens des Textes notwendig. Er bietet ein Verfahren, die Konstruktion des Vergangenen durch das Überlieferte verantwortlich vorzunehmen und die Welt des Textes als Hintergrund des Verstehens zu erschließen. Mit einer Rückkehr zur Typologie und zur Allegorese ist der Hiatus zwischen Ursprung und Geltung der Schrift nicht zu füllen, auch wenn die Kirchenväterexegese in jüngerer Zeit zu Recht stark aufgewertet worden ist. Der methodische Leitsatz muss vielmehr heißen »von der Synchronie zur Diachronie eines Textes und zurück zur Synchronie«. Dass dabei auch die Vielfalt der Sinndimensionen einer typologischen oder alle-

gorischen Schriftauslegung eine Bedeutung hat, bleibt ebenso unbenommen wie der Zugriff auf den sog. Endtext.

Mit der Betonung des Endtextes und der Wende zum Leser tritt die historische Dimension, die Suche nach einer Ursprungssituation des Textes und dem ursprünglichen Sinn auf natürliche Weise zurück. Objektive Geschichte – so die beim Konstruktivismus gelernte Lektion – gibt es nicht, sondern Geschichte wird von Subjekten konstruiert. Die Frage, ob ein Text ein historisches Ereignis berichtet, bzw. ob sich etwas so wie im Text beschrieben zugetragen hat, tritt in den Hintergrund gegenüber der Erzählung, dem Text selbst und seiner Narrativität. Dass damit der Sinn oder der Anspruch, »wahr« zu sein, geopfert ist, sollte nicht unterstellt werden. Auch hier ist die anfängliche Skepsis gegenüber den schon älteren Thesen der historischen Wissenschaft gewichen und nach einer Phase anständigen Schweigens beginnt man sich wieder verstärkt der Geschichtsschreibung zuzuwenden. Historisches Verstehen als Konstruktion einer kollektiven Identität kommt den alttestamentlichen Texten sogar viel näher als ein Begriff von Objektivität und Wahrheit, der dem aspektivischen und ganzheitlichen Denken des Alten Testaments fremd ist.

Nimmt man die beiden Tendenzen zusammen kommt man auf nahezu natürliche Weise zur dritten, die vor allem die Prophetenforschung betrifft. War für den Pentateuch die Frage des »Autors« seit der Infragestellung der mosaischen Autorschaft passé, so hielt sich das Konzept eines Propheten als Autor deutlich länger. Mit dem idealen und aus dem 19. Jh. rührenden Konstrukt einer genialen und charismatischen Einzelperson konzentrierte sich die Exegese auf die *ipsisima vox* des Propheten. In diesem Substrat – durch historisch-kritische Exegese aus dem vorliegenden Text dekomponiert – war die Offenbarung des Gotteswillens in besonders reiner und konzentrierter Form zu finden. Dass dies angesichts der kritischen Rückfragen an objektive Geschichte zweifelhaft und die damit verbundene implizite Abwertung der den Propheten folgenden Sammler und Redaktoren ein Irrweg war, hat die Prophetenforschung zu einem Wechsel der Perspektive geführt. Das Endprodukt »Prophetenbuch« wurde als Auslegung der Prophetie und als eigenwertig erkannt und als Komposition entschlossen. In die-

ser Bewegung vom Propheten zum Buch spiegelt sich die methodische Wende zur Synchronie.

Eine letzte Tendenz mag den Blick auf die veränderte methodische Orientierung abschließen. Es ist die Bedeutung des Biblischen Kanons, die mit dem bisher gesagten eng zusammenhängt. Weithin akzeptiert ist, dass der Rahmen, in dem ein Text interpretiert wird, im Fall biblischer Texte der Kanon bzw. die unterschiedlichen Kanones, verändernden, erweiternden und normierenden Einfluss auf die Interpretation hat. Es ist also nicht nur fruchtbar, sondern auch geboten, biblische Texte im Horizont des Kanons auszulegen.

Wenn die historische Rekonstruktion des ursprünglichen Textes und seiner Wachstumsstufen nicht der Maßstab für das Verstehen und erst recht nicht für die Qualität der darin enthaltenen Offenbarung ist, tritt – wie beim Beispiel des Prophetenbuches – das Endprodukt in den Blick. Wenn dann erst der Leser den Sinn des vorliegenden Textganzen erhebt, stellt sich die Frage nach der Verbindlichkeit des Textes. Wie kann Schrift normativ sein, wenn ihr Sinn je neu konstituiert wird? Dass der Sinn nicht beliebig ist, sondern die »Grenzen der Interpretation« durch die Selbstausslegung des Textes gesetzt werden, kann die Angst vor dem Verlust der Normativität nehmen. Aber welchen Textes, der sich selbst auslegt? Als verbindliche Heilige Schrift hat die Kirche eine Schriftensammlung festgelegt, die als Kanon den Sinnraum der Interpretation begrenzt. Der christliche Kanon ist der Bezugsrahmen, in dem Auslegung stattfindet und stattzufinden hat. Durch den Bezug der Texte aufeinander, die vom Leser konstituierte Intertextualität, werden Sinndimensionen des Textes erschlossen, die ohne den innerbiblischen Bezug im Kanon unberücksichtigt blieben. Insofern bedeutet die kanonische Exegese gleichermaßen einen Sinnzuwachs der Texte wie eine Begrenzung der Sinnmöglichkeiten.

Mit der Hinwendung zum Kanon ist eine Aufwertung der theologischen Bedeutung der Schrift verbunden. Wie in der methodischen Textarbeit tritt die historische Wachstumsperspektive zugunsten einer theologischen Endtextperspektive zurück. Die alttestamentliche Wissenschaft hat die Theologie und das theologische Potential der Texte für sich wieder entdeckt. Das hängt nicht nur mit der beschriebenen methodischen Wende zusammen, sondern auch mit einer fundamentalen hermeneutischen Verschiebung in der Wertigkeit des Alten Testaments.

Wenn Biblische Theologie sich im kanonischen Kontext von Altem und Neuem Testament bewegt, stellt sich die Frage nach dem Verhältnis der beiden Teile zueinander und die Frage nach der Leserichtung. Beide Fragen haben die hermeneutische Diskussion der letzten 15 Jahre stark bestimmt, die – außer durch Brevard S. Childs und die kanonische Exegese – in Deutschland vor allem durch Norbert Lohfink und Erich Zenger angestoßen wurde. Ausgangspunkt ist die Reflexion über das Verhältnis der Christen zum Judentum, das konstitutiv für ein Verständnis der Heiligen Schrift aus zwei Teilen ist und nach der Schoa zu einer Erneuerung der Theologie führt. Welche Bedeutung der Dialog zwischen Juden und Christen für die Verhältnisbestimmung der Testamente hat, hat Papst Johannes Paul II. auf seiner ersten Pastoralreise in einer Begegnung mit dem Zentralrat der Juden in Deutschland in Mainz schon vor einem Vierteljahrhundert 1980 eindrucksvoll unterstrichen: „Die erste Dimension dieses Dialogs, nämlich die Begegnung zwischen dem Gottesvolk des von Gott nie gekündigten (vgl. Röm 11,29) Alten Bundes und dem des Neuen Bundes, ist zugleich ein Dialog innerhalb unserer Kirche, gleichsam zwischen dem ersten und zweiten Teil ihrer Bibel.“ (KJ 79 in: R. Rendtorff, H.H. Henrix, *Die Kirchen und das Judentum*, Paderborn 1989).

Das Alte Testament ist weder durch das Neue Testament aufgehoben noch geht es in seiner Sachstruktur und seinen theologischen Aussagen im Neuen Testament auf. Es bleibt ein Eigenwert des Alten Testamentes, an dem nicht zuletzt aufgrund der Verwiesenheit des Christentums auf das Judentum festgehalten werden muss. Neben die Leserichtung, das Alte Testament vom Neuen Testament her zu lesen, tritt die Erkenntnis, dass das Neue Testament ohne Lektüre vom Alten Testament her defizitär bleibt. Das Neue Testament ohne das Alte Testament ist unverständlich, das Alte Testament – sofern es als Teil des *christlichen* Kanons begriffen werden soll – ohne das Neue Testament unvollständig. Dass das AT als *mater et magistra novi testamenti* gilt, hat die Gemüter anfänglich ebenso erhitzt wie der Vorschlag, anstatt von Altem Testament aufgrund der damit verbundenen Konnotation des alten und veralteten von Erstem Testament im Sinne von vorgeordnetem Testament zu reden. Inzwischen hat die Diskussion einiges an Aufgeregtheit verloren. Erkennbar ist eine fundamentalhermeneutische Verschiebung, die das Alte Testament gegenüber dem Neuen aufwertet. Die Bandbreite allerdings, in der diese Verschiebung variiert wird, ist nach wie

vor sehr groß. Mir scheint nach wie vor das Modell Erich Zengers den methodischen Veränderungen in der alttestamentlichen Wissenschaft am ehesten gerecht zu werden. Er spricht für das Verhältnis von Altem zum Neuen Testament von »kanonischer Dialogizität« und bindet damit in die hermeneutische Reflexion den canonical turn ebenso ein wie die rezeptionsästhetische Wende vom Autor zum Leser. Es gibt nicht die *eine* und *einzig*e Leserichtung, sondern die beiden Teile der christlichen Heiligen Schrift stehen in einem ständigen und nicht zu beendenden Dialog, der im Sinnraum des Kanons stattfindet und kein vorgängiges Wertungsgefälle kennt. Beide Testamente sind im Ringen um die christliche »Wahrheit« gleichberechtigt und nicht das eine christlicher als das andere. Das genuin Christliche – so die Folgerung – muss und darf nicht auf Kosten des Alten Testamentes bestimmt werden. Ebenso wenig kann und darf der Eigenwert des Alten Testamentes die Bedeutung der Offenbarung Gottes in Jesus Christus schmälern oder in Frage stellen. Es ist die kontrastive Einheit der Schrift in beiden Testamenten, die als produktiv für die christliche Selbstvergewisserung erachtet wird. Weder das Alte noch das Neue Testament sprechen dabei mit einer Stimme. Die Pluriformität der Schrift wird nicht als Hindernis im Blick auf das genuin Christliche verstanden, sondern als Chance, die Dynamik der Heiligen Schrift in die Kirche und ihr Selbstverständnis hinein zu retten.

Damit ist nicht nur eine Aufwertung des Alten Testamentes und vor allem eine neue Hinwendung zur theologischen Bedeutung des Alten Testamentes verbunden, sondern auch – und das führt durchaus zu Diskussionen – ein Zurückfahren einer christologischen Perspektive zugunsten der Gravitationskraft einer theozentrischen Sicht. Allerdings ohne dabei den Anspruch und die Bedeutung des Christusereignisses als unüberbietbare Selbstmitteilung Gottes aufzugeben. Dass diese Verschiebung durch den christlich-jüdischen Dialog angestoßen und vorangetrieben wird, nicht nur das Alte Testament als Disziplin umgreift, braucht nicht eigens betont zu werden. Anzeiger dafür ist etwa die zusammenfassende »Questio Disputata« mit der Nummer 200 zur „Methodischen Erneuerung der Theologie. Konsequenzen der wiederentdeckten christlich-jüdischen Gemeinsamkeiten“, die 2003 von Peter Hünemann und Thomas Söding herausgegeben wurde.

Damit möchte ich den Blick auf die Veränderungen in der alttestamentlichen Wissenschaft beenden. Natürlich habe ich nur einige Spitzen von Eisbergen be-

nannt, von Tankern, die daran zerschellen ganz geschwiegen und das ganze Meer von Fragen, in denen diese Eisberge strömen, außen vor gelassen.

Zusammenfassend möchte ich mit den folgenden Schlussüberlegungen den Geschmack am Alten Testament erhöhen. Das Alte Testament hat keinesfalls an Geschmack verloren – es schmeckt nicht fad, sondern reizt alle Sinne. Der Blick auf die Veränderungen und Verschiebungen in der Alttestamentlichen Wissenschaft sollte deutlich machen, wie »süß« *und* »scharf« das Alte Testament schmecken kann.

### **3. Wege mit der Bibel**

Zu einer Zeit, in der Augustinus zweifelte und sich über den Weg und seine Berufung im Unklaren war, saß er im Garten hinter einer hohen Mauer. Dort hörte er Kinder, die sich in ihrem Spiel »*tolle – lege*« zuriefen. Für sie war es ein Spiel und genau so spielerisch fühlte sich Augustinus von dem Kinderreim angesprochen. Augustinus nahm die Schrift und schlug sie zum Lesen wahllos auf. Er landete bei Paulus (Korinther), doch ist das »Spiel« offen für die ganze Bibel, auch wenn Augustinus bis zur „Belehrung“ durch Ambrosius mit dem Alten Testament wenig anfangen konnte. *Tolle – lege, nimm und lies* lautet die Empfehlung auch heute noch. „Die Bibel ist Sprengstoff für unser Leben: für uns selbst, für den gesunden Menschenverstand, für unsere menschlichen Beziehungen, für unsere Gesellschaft und unsere Zukunftsaufgaben. Die Bibel ist in eins mit den Sakramenten der kostbarste Schatz, der der Kirche anvertraut ist“ (Kardinal Karl Lehmann, Vorsitzender der katholischen deutschen Bischofskonferenz zum Anlass des Jahres der Bibel). Wir müssen uns in Kirche und den Räumen der Katechese wieder stärker einlassen auf die »Welt der Bibel«. Sie ist eine Welt des Lebens, sie zielt auf gelingendes Leben und auf den ganzen Menschen. Insbesondere das Alte Testament bietet eine Welt des Glaubens, die nicht perfekt, aber doch unendlich reich ist, vielfältig, manchmal wie das wirkliche Leben wenig eindeutig und immer am Heilswillen Gottes orientiert. Alle Jahre müssen Jahre der Bibel sein, denn die Schrift ist die »Seele der Theologie« wie es das II. Vat. formuliert. Ohne den Bezug zur Schrift geht uns der Glaubensgrund und das Zeugnis darüber verloren.

Ich möchte mit vier theologisch-hermeneutischen Schlussthesen zum Alten Testament als Bestandteil der einen christlichen Heiligen Schrift enden, die ich jeweils noch kurz erläutere:

### *1. Der Vater Jesu Christi ist der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs*

Der eine Gott der beiden Testamente ist derselbe Gott. Diese These schließt an Trennungsversuche zwischen AT und NT aus. Die Selbigkeit Gottes bleibt im Alten wie Neuen Testament entscheidender Zug des Gottesbildes. Eine Trennung zwischen dem guten und lieben Gott des Neuen und dem zornigen Gott des Alten Testaments geht am biblischen Gottesbild vorbei. Derselbe Gott, der Abraham erwählt und Israel aus Ägypten befreit hat, bietet sich allen Menschen in Jesus Christus als Heil an. Das heißt aber auch, dass die Einheit und Ganzheit der Schrift einen Wert an sich darstellt, der nicht aufgegeben werden darf. Trotz aller Auswahl von Texten in einem sog. »Kanon im Kanon« bleibt jegliche Auswahl von sog. »Spitzentexten« zurück gebunden an die ganze Schrift aus zwei Teilen. Sich auch der Einheit der Schrift in der persönlichen Lektüre zu widmen, bleibt Aufgabe jedes einzelnen Gläubigen, ja die Bibel erschließt sich erst als Quelle, als lebendiges Buch mit dem Blick auf ihre Einheit. Das biblische Gottesbild ist also nur in der Pluriformität und im Zusammenspiel zwischen Altem und Neuem Testament zu haben. Daneben tritt die ebenso bedeutende Einsicht, dass die Offenbarung Gottes im Alten wie im Neuen Testament dieselbe ist.

Nur eine theozentrische Perspektive wird der Einheit der Schrift letztlich gerecht. Zwar gibt es eine (auch legitime) christologische Lektüre der Schrift, diese muss aber von einer theozentrischen Grundperspektive geleitet sein, um auch dem Eigenwert des AT gerecht werden zu können. Die christologische Lektüre darf nicht gegen die theozentrische Perspektive stehen.

In beiden Testamenten offenbart *sich* derselbe Gott, allerdings – und hier ist das Plus des Neuen Testamentes zu suchen – in anderer Form als personale Selbstmitteilung. Ebenso wenig wie Gott hat sich der Inhalt seiner Offenbarung geändert. Das Neue Testament sagt nicht prinzipiell Anderes oder Neues über Gott und seinen unerschöpflichen Heilswillen, sondern sagt es in anderer und unüberbietbarer Weise.

## *2. Das Alte Testament ist das Erste Testament*

Damit soll im Anschluss an die vorhergehende These deutlich gemacht werden, dass die Bezeichnung »alt« nicht als veraltet oder abwertend als alt verstanden werden kann, sondern die Gründungsfunktion und den Grundlagencharakter unterstreicht. Das sog. Alte Testament ist die Bibel Jesu und wurde von der Kirche durchgehend als Heilige Schrift festgehalten. Es ist genau so Heilige Schrift wie das Neue Testament, wird durch dieses nicht aufgehoben oder degradiert. Wenn wir vom Alten Testament reden, müssen wir immer zugleich gewahr sein, dass es sich auch um die Heilige Schrift des Judentums handelt. Das bedeutet, dass christliches Reden von Gott nur im Angesicht Israels möglich ist.

Das Alte Testament hat für die Kirche grundlegende Funktion im wahrsten Sinne des Wortes. Erinnerung sei an das Wort der päpstlichen Bibelkommission zum Verhältnis der Testamente: „Ohne das Alte Testament wäre das Neue Testament ein Buch, das nicht entschlüsselt werden kann, wie eine Pflanze ohne Wurzeln, die zum Austrocknen verurteilt ist“ (Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel 2002, Nr. 84).

Ein Neues Testament ohne das Alte ist nicht zu haben und – das erscheint mir angesichts der Versuchung in christlicher Theologie, dem AT den Laufpass zu geben, nicht zu verstehen. Jede Lektüre des Alten Testaments muss sich des bleibenden Eigenwerts des Alten Testamentes bewusst sein. Zwar erschöpft sich der Eigenwert nicht in dem Mehrwert resp. dem Überschuss des AT, doch trägt dieser Überschuss deutlich zur Profilierung des Eigenwertes und der Grundlagenfunktion bei. Das Alte Testament hat wesentlich stärker die Grundthemen der Anthropologie entfaltet, von der Schöpfung des Menschen, seiner Geschlechtlichkeit und dem Zueinander der Geschlechter, seiner unveräußerlichen Würde, über seine Bestimmung, hin zu Leiden und Krankheit, Leben und Tod. Auch die Schöpfungstheologie ist nahezu ausschließlich im Alten Testament Grund gelegt und in ein Gespräch aus biblischer Perspektive einzubringen. Grundfragen der Ökologie, der Bewahrung der Schöpfung oder die Grundzüge einer Tierethik sind ohne das Alte Testament nicht zu denken. Lob und Klage sind im Alten Testament begründet und vom Neuen nur unvollkommen zu entfalten.

*3. Das Alte Testament ist genauso Evangelium wie das Neue Testament. Die Gnade und Liebe Gottes waren vor dem Kommen Christi keine anderen und nicht weniger.*

Der erste Teil der These mag nach dem vorhergehenden vielleicht etwas weniger verwundern. Den Begriff Evangelium haben wir zwar für das Neue Testament reserviert, doch kann von der Grundbedeutung „frohe bzw. froh machende Botschaft“ leicht auch auf das Alte Testament übertragen werden. Allerdings sagt die These ja noch mehr. Nicht die Gerichtsbotschaft überwiegt im Alten Testament, sondern das Zeugnis von der Liebe Gottes, seinem Erbarmen und seiner unfassbaren Huld.

Nicht nur ist eine Aufteilung in den lieben und zornigen Gott unangemessen, sondern der Gott der Liebe durchzieht das Alte und Erste Testament ebenso wie das Neue Testament. Auch lassen sich AT und NT nicht als Gesetz und Evangelium aufteilen oder sogar gegeneinander ausspielen. Evangelium ist hier im Wortsinn verstanden als frohe Botschaft vom unbedingten Heilswillen Gottes. Immer wieder lässt sich in die Vorordnung göttlicher Barmherzigkeit vor seiner Gerechtigkeit im Alten Testament als roter Faden aufzeigen. Ich empfinde es als beruhigend und heilsam, dass die Güte Gottes nach dem Alten wie Neuen Testament zwar meine Erwartung immer neu zur Gnade hin übersteigt, aber dennoch nicht ohne Ende ist. Selbst bei Gott hat das Erbarmen an irgendeinem Punkt ein Ende und seine Gerechtigkeit setzt sich durch. Tenor der Bibel ist allerdings, dass der Mensch darüber nicht zu bestimmen hat, sondern es Gottes Heilsplan ist, der sich am Menschen verwirklicht. Die These vom gleichwertigen Evangelium im Alten Testament hat natürlich Konsequenzen für den Umgang mit der Schrift. So müssten z.B. Altes und Neues Testament auch in der Liturgie und in der Katechese gleichberechtigt nebeneinander stehen.

Ein sensibler Punkt ist die gewagte Formulierung, dass die Liebe und Gnade Gottes im Alten derjenigen im Neuen weder quantitativ noch qualitativ nachsteht. Natürlich soll damit nicht die Unüberbietbarkeit der Selbsthingabe Gottes gemildert oder degradiert werden – keineswegs. Es geht mir viel mehr darum zu erkennen, dass sich in und durch Christus das Wesen Gottes, das die Liebe ist, nicht gewandelt hat.

#### *4. Das Erste Testament ist als Buch der Kirche eine unerschöpfliche Quelle des christlichen Glaubens*

Im Grunde bietet diese letzte These die Zusammenfassung meines Vortrags. Das Alte Testament enthält einen nahezu unerschöpflichen Reichtum von Glaubenszeugnissen und lädt in vielfältiger Weise ein, Wege zu einem gelungenen Leben mit Gott zu suchen. Das Alte Testament will kein Geschichtsbuch sein, sondern vielmehr ein Geschichtenbuch. Es erzählt Geschichte in Geschichten und diese Geschichten sind Zeugnisse des Glaubens vorbildlicher Menschen. Dabei ist das Alte Testament lebensnah, schließt alle Dimensionen des Menschseins – auch die dunklen – ein und spiegelt, wie Menschen aus dem Vertrauen auf Gott Lebenskraft und Glaubenskraft schöpfen. Die Bibel ist ein lebendiger Quell des Glaubens – wir brauchen nur daraus zu trinken (Ps 65,10). Sein Wasser ist süß und weich, erfrischend und belebend.